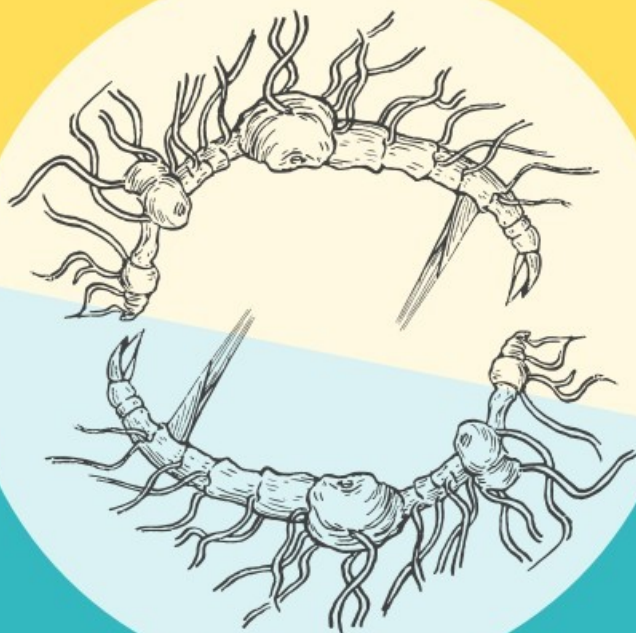


# L'amour en commun



Margaux Lallemand  
Timothé Bodo



**!! ATTENTION !!**

Ce fichier PDF a été généré semi-automatiquement. Des défauts de typographie et de mise en page peuvent apparaître.

La version de référence de cet ouvrage est la version *epub*.



## *Des livres en communs, vers de nouveaux imaginaires*

Se démarquant de l'édition classique, *Des livres en communs* propose des « livres libres » parce qu'ils sont placés sous une licence qui permet au lecteur de disposer des mêmes libertés qu'un utilisateur de logiciels libres. Ces ouvrages s'inscrivent dans cette culture des biens communs qui favorise la création, le partage, la diffusion et l'appropriation collective de la connaissance.

Pour plus d'informations sur le projet *Des livres en communs*, consultez <https://deslivresencommuns.org/>

Framasoft est une association d'éducation populaire loi 1901 fondée en 2004, financée par vos dons, qui tente de contribuer à une société empreinte de justice sociale où le numérique permet aux humain-es de s'émanciper, à contre-courant des imaginaires du capitalisme de surveillance.

Pour plus d'informations sur Framasoft, consultez [framsoft.org](https://framsoft.org)

ISBN : 979-10-92674-36-1

Dépôt légal : Octobre 2024

Copyright 2024 : Margaux Lallemand, Timothé Bodo, Framasoft  
(coll. Des livres en communs)

*L'amour en commun* est placé  
sous [Licence Creative Commons By-Sa.](#)

À tous·tes ceux que nous aimons,  
À tous·tes ceux qui tentent de construire  
des nous sans créer des eux.

# Préface

« Les espèces non sociables (...) sont condamnées à dépérir. »  
Pierre Kropotkine, *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, éd.  
Hachette, 1906, p. 319

Lorsque la proposition de Margaux et Timothé nous est parvenue, elle proposait de se pencher sur l'amour en tant que « ciment, [...] force motrice, [...] moyen d'organisation et [...] éthique pour construire une société désirable ». Fort prudemment, la forme que cela devait revêtir était majoritairement définie par ce que cela ne serait pas, sans s'aventurer à en préciser la portée exacte, précaution utile et modeste face à l'ampleur de la tâche.

Avant de s'attaquer à la rédaction, ils se sont accordé le temps de parcourir de nouveaux textes, de confronter des expériences de vie à leur hypothèse première et peu à peu s'est dessiné un ouvrage déroutant, bien plus général et ambitieux. Le sujet qui devait être suivi en son déploiement est devenu objet d'étude préalable, questionné dans ses implications et narratifs, histoire d'en mieux comprendre la réalité et les notions sous-jacentes. Immanquablement, cette nouvelle approche questionnait plus globalement la façon dont tout cela se déployait de façon générale dans nos sociétés. Il s'est donc imposé d'en tracer au moins quelques développements, préalables nécessaires pour proposer des voies où essayer d'en infléchir le cours là où ses ressorts leur paraissaient le plus suspect voire toxique. Et il fallut marquer une limite malgré l'engagement dont iels faisaient preuve, car le simple essai allait finir encyclopédie. Il subsiste donc certainement autant de questions qu'au départ, mais en d'autres points. La surface de contact avec l'inconnu n'a guère été réduite, simplement déplacée.

Il n'est qu'à voir les insectes eusociaux pour prendre conscience du formidable atout évolutif qu'est la sociabilité. À celle-ci le primate humain ajoute la culture, terme valise qui peut englober toutes les spécificités des différents groupes sociaux dans la façon dont se déploient, entre autres, les stratégies et outils relationnels. Et si Adam Smith, et libéraux et né(cr)o libéraux à sa suite, identifient l'intérêt personnel comme unique moteur d'engagement, Margaux et Timothé proposent une motivation autrement plus enthousiasmante : l'amour.

Bien loin d'une vision naïve, romantique et hétérosexuelle du terme, ils envisagent même de l'étendre à du non humain. Puiser dans une pratique sociale qui nous a mené là où nous en sommes les moyens de dépasser nos problèmes actuels. Redéfinir les limites du monde que nous avons jusque là envisagées, et dont un grand nombre semblent atteintes, non pas par une nouvelle ruée vers l'ouest, vers de nouvelles étendues à conquérir sans égard pour ce qui pourrait s'y trouver, mais en changeant de regard sur nos territoires si familiers. C'est là une vision très politique de l'amour. Très politique également de toujours imbriquer l'individu dans un collectif, subi ou choisi, et de questionner les pratiques à l'aune de leur passage à l'échelle ou des répercussions au-delà de l'humain.

Il leur a semblé logique qu'en guise de conclusion se déploie un texte fictionnel, une proposition littéraire et poétique qui n'a rien de définitif. Avec l'espoir que le résultat saura germer en de nouvelles œuvres, nourries du terreau de leurs propositions préalables.

Tout cela fut un travail ardu, qui les a mené-es en des chemins imprévus, et qui demeure empli de bifurcations à reconnaître, de paysages à arpenter, d'horizons à dévoiler. Mais le format de l'ouvrage, l'accessibilité de ses sources ainsi que le choix qu'ils ont fait de le verser dans les communs permettra à toutes celles et ceux qui le souhaitent de le reprendre, l'amender, l'enrichir, le questionner, le transformer, se l'approprier. Une magnifique déclaration d'amour de leur part, envers nous tous·tes.

Yann Kervran, éditeur pour *Des livres en communs*

# Introduction

## D'où vient l'essai « L'amour en commun » ?

L'amour en commun est le fruit de plusieurs rencontres. D'abord, celle de Timothé et Margaux, colocataires depuis plus de deux ans, passablement éméchés dans la cuisine. Nous revenons de nos soirées respectives et de notre discussion naît l'envie d'écrire les histoires d'amour de nos ami-es. Le constat : il y a de quoi faire un livre de toutes ces modalités amoureuses.

Quelques jours plus tard, nous découvrons l'appel à projet « Vers un monde plus contributif, plus solidaire, plus éthique et plus libre : comment s'outiller et s'organiser ensemble ? » de la maison d'édition Des livres en communs, gérée par l'association Framasoft. Une bourse d'écriture est dédiée au travail de création des auteur-ices sélectionné-es, pour assurer leur rémunération et pouvoir ensuite verser le livre dans les communs, soit diffuser l'ouvrage en ligne gratuitement, sans barrière à l'achat.



Et nous pensons que ça peut coller avec notre envie d'écrire. Nous intituleons notre projet : « L'amour en commun. *Moyen d'organisation et moteur d'engagement pour une société alternative au capitalisme* ». Voici notre proposition initiale.

Pour nous, l'amour constitue un ciment, une force motrice, un moyen d'organisation et une éthique pour construire une société désirable. Galvaudé, mal et sur-employé, ce concept a été vidé de son sens. Pour contrer cela, nous voulons revenir à sa racine. La définition grecque de l'amour propose quatre nuances : *éros* (l'amour physique), *agape* (l'amour spirituel), *storgê* (l'amour familial) et *philia* (l'amitié, le lien social). Ces piliers recouvrent de multiples rapports sociaux dans lesquels les individus sont imbriqués. En suivant cette définition, l'amour peut englober les pratiques du soin, de l'empathie, du désir...

Comment l'amour peut-il recouvrir ces notions aux définitions différentes et parfois opposées, sans devenir un contenant informe et sans substance ? Nous prenons le parti d'affirmer que ces notions se rejoignent, en ce qu'elles portent une attention à l'autre et tournent la focale vers l'extérieur de l'individu. L'amour parle de notre rapport à l'altérité. En ceci, le concept d'amour, redéfini, peut constituer la base d'une société du commun.

Parler d'amour nécessite de reconnaître ses points aveugles : entrelacement historique de l'amour romantique, du modèle du mariage et du patriarcat, motif de légitimation de violences conjugales, voire d'homicides, rapports de domination, misère sexuelle et affective des personnes exclues du marché de l'amour...

L'amour est un terme parapluie, qui abrite de nombreux sens et registres justificatifs. Nous souhaitons retirer ce parapluie des mains qui l'utilisent à mauvais escient, pour qu'il redevienne un abri pour nous tous·tes. Accepter les définitions imposées socialement sans les questionner, c'est se faire voler le débat. Redéfinir l'amour bâtit des alternatives. Nous faisons le choix de nous focaliser sur son potentiel positif, afin de pousser à l'action et la mise en commun.

Redéfinir l'amour pour cimenter notre société ne relève pas de la mièvrerie. Cela ne signifie pas qu'il faut toujours aimer, supprimer le conflit et la lutte, car aimer pousse à lutter. Cela revient à opérer une bascule pour que le « prendre soin » devienne la norme. C'est repartir de l'éthique au sens de Davreux, et se poser continuellement la question « comment être le moins salaud possible ? ». Cela permet de reconnaître les espaces et les configurations où l'amour n'est pas possible.

Dans ce livre, nous souhaitons interroger comment le commun de l'amour, en tant que moyen d'organisation et moteur d'engagement, permet de construire une alternative à la société capitaliste.

## **Comment notre pensée a évolué ?**

Les idées qui sous-tendaient notre propos ne se retrouvent pas toutes dans le livre. Il nous semble cependant important de les énoncer, pour comprendre comment notre pensée a cheminé sur le sujet.

Pour faire de l'amour un « commun », c'est-à-dire un concept qui parle de notre rapport à l'autre plutôt que de nos relations amoureuses ou familiales, nous voulions penser l'amour hors des structures sociales préétablies (couple hétérosexuel et monogame), pour choisir nos contrats et nos croyances (notamment via la spiritualité), et explorer de nouvelles manières de vivre ensemble (coloc-famille). Si notre réflexion s'appuie beaucoup sur la critique de l'amour romantique et l'ouverture de l'éventail relationnel pour décentrer le couple monogame, ainsi que sur la multiplicité des familles existantes, nous avons abandonné la spiritualité sur le chemin. Nous trouvions cette voie trop dangereuse, politiquement critiquable, pas assez ancrée dans le réel.

La deuxième partie du livre souhaitait montrer comment l'amour peut devenir un commun suscitant l'engagement et l'action, notamment dans la défense d'un espace collectif, ou la création de solidarités dans les luttes. Ici, nous souhaitons nous appuyer sur des expériences concrètes comme celle de la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes, ou l'ouverture de squats. Nous avons abandonné le traitement des squats car nous craignons que notre méconnaissance du sujet nous mène sur des fausses pistes. Si nous parlons toujours de la ZAD dans la version actuelle du livre, l'épreuve des faits nous a poussé à adopter une vision plus critique de ce qui s'est passé après l'abandon du projet d'aéroport à Notre-Dame-Des-Landes.

Finalement, dans ses développements, le livre final n'a pas grand-chose à voir avec le projet initial. Et l'évolution de notre pensée est sans aucun doute ce que nous retirons de plus riche de notre processus d'écriture.

## Comment écrire à deux ?

Le processus d'écriture à quatre mains a aussi influencé l'essai tel qu'il est aujourd'hui. Pour tenir compte de nos temporalités différentes et des importantes recherches nécessaires à l'écriture, nous avons décidé de nous répartir les chapitres qui nous tenaient le plus à cœur. Il fallait aussi tenir compte de nos ressources différentes : Timothé a un travail salarié, Margaux est intermittente du spectacle et consacre plus de la moitié de son temps de travail à l'écriture. Si nous avons pour des questions organisationnelles chacun-e écrit nos parties, nous avons beaucoup échangé sur le contenu. Avec le recul, nous pensons que cela offre à l'essai plusieurs niveaux de lecture, puisque nous traitons les sujets avec nos propres perspectives. Cela se ressent dans la manière dont nous parlons de notre essai, qui est très différente. Quand nos connaissances nous demandent de quoi parle notre livre, Margaux répond qu'il parle d'amour, Timothé de relations.

Cela rend visibles nos points de départ respectifs et ce qu'ils induisent dans la construction du livre. Pour Margaux, l'écriture part d'un questionnement amoureux : pourquoi est-il si difficile de vivre la non-exclusivité aujourd'hui ? Pourquoi le couple et l'amour romantique ne sont pas satisfaisants non plus ? L'idée de base est de montrer que ce sentiment n'est pas une question individuelle, mais un fait social qui appelle à questionner les structures de la société. Autrement dit, concevoir nos relations amoureuses autrement ne peut pas faire l'objet de tentatives individuelles.

Pour Tim, l'écriture part de la recherche d'un projet de vie : comment faire famille hors des schémas hétéros mais sans être Queer ? Pour cela il faut interroger ce qu'est la famille et ce que nous pourrions en faire pour ouvrir des pistes sur la parentalité et les foyers. Dans les familles, il n'y a pas que de l'amour, tout comme dans nos relations vis-à-vis de nos besoins ou des vivants. C'est pour cela qu'au fil de l'écriture « relations » lui a semblé plus adapté « qu'amour » pour décrire le contenu de cet essai.

Ces interrogations nécessitent de réinterroger l'ensemble de la société : le rapport binaire au genre, au vivant, la place du soin et du travail dans nos sociétés... L'essai part de « l'amour » amoureux pour questionner le rapport à l'autre et les structures qui nous poussent à créer de l'altérité.

Les chapitres rédigés par Margaux s'ouvrent avec les sinogrammes  
荣霞燕

Les chapitres de Tim avec s'ouvrent avec la suite de symbole (éçè)

Concrètement, il est important de dire ce que ce livre n'est pas : ce livre n'est pas scientifique. Ce livre est militant, ce livre est poétique, ce livre est témoignage, ce livre est boîte à outil, ce livre est chemins de traverses, questionnements personnels et sociaux. Et c'est ce qui nous plaît : s'inspirer de la vie réelle et de témoignages d'individus sur leurs pratiques, exposer nos idées communes en retraçant le fil de nos lectures et de nos rencontres, explorer poétiquement les possibles et donner une assise imaginaire à nos tentatives de réinvention. Ce livre est humble, ce livre est aimant, il accueille donc toutes nos velléités de recherche-création, en s'adressant à toutes celles et ceux qui souhaitent contribuer à penser une société du commun.

## **De quoi parle « L'amour en commun » aujourd'hui ?**

Au départ, l'essai souhaitait interroger comment le commun de l'amour, en tant que moyen d'organisation et moteur d'engagement, permettait de construire une alternative à la société capitaliste. Finalement, cet essai parle plutôt des structures sociales qui entravent le fait de pouvoir nouer des relations épanouies, en nous poussant à construire de l'altérité. Il propose tour à tour de les subvertir, de les contourner, de les détruire, au cas par cas. Le livre s'articule comme suit :

La première partie vise à sortir l'amour du prisme romantique et familial. Elle étudie comment l'amour au sens grec *eros* peut être investi de multiples manières, pour ouvrir le spectre relationnel et questionner l'hégémonie hétérosexuelle et monogame. Elle réinvestit ensuite l'amitié (*filia*) comme point de départ pour construire des familles choisies et décentrer l'amour de la famille nucléaire. En interrogeant les modèles amoureux et familiaux, cette partie donne des clés concrètes pour concevoir l'amour comme un ensemble de ressources (affection, temps, biens matériels et immatériels) partagé au sein d'un tissu relationnel dont le couple n'est plus au centre.

La deuxième partie montre que les tentatives individuelles de réinvention des modèles relationnels sont vouées à l'échec si nous ne prenons pas en compte les structures sociales qui les modèlent. Ainsi, parler de l'hégémonie du couple monogame et hétérosexuel revient à questionner la construction du genre en lui-même, et par cela la création de l'altérité. Nous appliquerons la notion d'intersectionnalité au domaine du soin, pour comprendre comment les oppressions se cumulent, mais aussi dans la perspective de construire une société où nous pourrions prendre soin de nous. Cela nécessite de revoir nos attachements et nos besoins, car nos organisations sociales dépendent fortement de nos désirs de consommation et des choix de production de biens et services. Cette partie se clôture sur un élargissement de notre réflexion sur l'altérité au vivant. Nous défendons que le binarisme, en excluant et hiérarchisant, permet de comprendre l'exclusion et la domination de la « Nature » comme des minorités de sexe et de genre. Nous proposons d'autres manières de nous relier au vivant, suivant l'exemple de la communauté biotique.

Après avoir traversé théoriquement plusieurs champs qui pourraient nourrir la réinvention d'une société autour de l'amour comme commun, nous nous intéressons à des exemples de lutte qui ont tenté de combattre le capitalisme. Nous parlons de l'âge d'or des pirates comme insurrection contre le développement capitaliste et impérialiste du 17<sup>e</sup> siècle. Nous abordons la lutte de la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes, en ce qu'elle a tenté d'expérimenter un autre rapport au territoire et au vivant. À travers ces récits, nous questionnons la place du mythe dans les imaginaires militants. Enfin, nous ouvrons le livre sur une fiction. L'histoire de Cléo, Petite Tête, Ayo, Elio, Amna. L'histoire de pirates, de communautés autonomes, de renards et de sauterelles. Une histoire d'amourS, en somme.



# Vivre ensemble : je t'aime un peu, beaucoup, à la folie, communément

荣霞燕

Pendant l'été 2021, j'ai lu *Anna Karénine* de Tolstoï. Le roman se passe à la cour russe du 19<sup>e</sup> siècle. C'est l'histoire d'un amour passionnel entre Anna et le comte Vronski. Anna est mariée à un autre homme, qu'elle aime finalement peu. Vronski fait la cour à Kitty, qui est très éprise de lui. Mais lors d'un bal, Anna et Vronski se rencontrent. Et plus rien n'a d'importance.

Anna est plus vieille que Vronski. Elle est décrite comme une femme d'âge mûr, sûre d'elle, drôle et désirée. Elle représente quelque chose d'inaccessible que Vronski veut conquérir. Je me souviens avoir admiré Anna et m'être identifiée à elle. À l'époque je suis en relation libre. En fait, je n'ai plus vraiment de relation fixe, je vois des amants, je veux être une femme mûre, sûre d'elle, drôle et désirée. Or Anna, c'est la séduction. C'est aussi le désir qui se transforme en amour intense et la pousse à quitter mari et enfant pour partir avec Vronski.

Ce livre me saisissait parce qu'il décrivait les deux pôles contradictoires que l'amour romantique valorise : la passion et l'engagement.

J'ai noté ce passage du livre, prononcé par Vronski à Anna : « *À mes yeux, vous et moi ne faisons qu'un. Et je ne vois dans l'avenir aucune tranquillité ni pour vous ni pour moi. Je ne vois en perspective que le malheur et le désespoir... ou le bonheur, et quel bonheur !... Est-il donc vraiment impossible ?* ».

Je pensais qu'il y avait quelque chose d'irrésistible et de terrifiant dans cette phrase. Dans cette idée de fusion et de communauté de destin, je trouvais la figure de l'engagement. Et cela justifiait cette histoire d'amour compliquée, la souffrance, pour un bonheur potentiellement partagé.

Mais c'était oublier un personnage. Quand j'ai lu *Anna Karénine*, j'ai peu valorisé Kitty. Elle est décrite comme une jeune femme – naïve, joyeuse – excentrique, simple – d'esprit, éperdument amoureuse de Vronski – cocue. Après les tirets, tous les jugements que j'ai porté contre sa personne. Mais en Kitty, il y a une forme de loyauté. C'est moins valorisé socialement.

À reprendre ma lecture aujourd'hui, je complexifierais les choses. Disons que dans une logique d'identification, relevant d'un niveau de cour d'école élémentaire (« *moi je suis elle* »), je naviguais entre une version de moi-même répondant à une vision moderne de l'épanouissement amoureux et sexuel (la passion, Anna) et une version de moi-même attachée à des modèles plus classiques de construction du couple et de sécurité (l'engagement, Kitty), pour lesquels j'entretiens une forme d'amour-répulsion. Merci, ça fera 60 euros la séance.

Ceci étant dit, j'ai envie d'interroger ce qui me pousse à être une Anna quand j'ai envie d'être une Kitty, ou à être une Kitty quand je voudrais être Anna. Quelles sont les injonctions qui traversent les relations amoureuses contemporaines ? Comment recomposons-nous nos relations à partir des principes d'émancipation et de féminisme ? Est-ce compatible avec l'engagement ? Comment faire pour ne pas tout plaquer dès qu'un Vronski nous fait une cour passionnée ?

J'aimerais aussi détourner la focale du duo Anna-Vronski, pour regarder de plus près la relation d'Anna et de Kitty. Avant la rencontre avec le nom en V qu'il-ne-faut-pas-prononcer, Anna et Kitty entretiennent une forme d'amitié. Au vu de leur différence d'âge, je dirais même qu'il se joue entre elles un lien de l'ordre de la sororité, basé sur la bienveillance d'Anna et l'admiration de Kitty. Cette bienveillance se transforme en sarcasme, et cette admiration en jalousie, dès que V rentre dans le jeu.

Alors moi, à l'automne 2022, je me dis : comme d'habitude, il y a un triangle amoureux dont l'homme est le centre, et comme d'habitude, les deux femmes en jeu dans ce rapport de pouvoir inégal renoncent à leur relation, pour entrer en compétition. Qu'est-ce qui se serait joué en dehors des codes romantiques ? Que ce serait-il passé si nous valorisions socialement autant les relations amicales que nos liens amoureux ? Si Kitty et Anna s'étaient retrouvées le lendemain du bal, autour d'un café-debrief ? Peut-être auraient-elles échangé leurs impressions et conclu d'un commun accord que V était un vieux mec qui les avait toutes deux mises dans l'embarras ?

Tolstoï, et si Kitty et Anna avaient lâché Vronski pour aller vivre ensemble à la campagne ? Avec Timothé, nous vous proposons d'imaginer la suite de l'histoire.

## De l'amour romantique à l'amour en commun : sortir du phénomène d'enclosure

L'une des idées de départ de ce livre et de nos questionnements sur l'amour, c'est la réduction de ce terme à l'amour romantique, et donc in fine, la réduction de l'amour au couple.

Un point de définition s'impose. Quand nous parlons d'amour romantique dans ce livre, nous englobons un certain nombre de phénomènes. Si nous reprenons la définition de l'amour en Grèce antique, celui-ci se décline en quatre sentiments : *éros* (l'amour romantique à notre sens), *philia* (l'amitié), *agapè* (l'amour spirituel) et *storgè* (l'amour filial). Eros, c'est le sentiment d'être amoureux, c'est le mélange du désir sexuel et de l'intimité. De ce que j'ai retenu de ma lecture d'Eva Illouz, historiquement, l'amour romantique, c'est aussi le passage d'une union économique entre deux familles, à la formation de couples selon le libre choix des individus (du moins théoriquement, en ce qui concerne leur partenaire).

L'amour romantique est un ensemble de normes, véhiculée par la culture occidentale et façonnant des imaginaires largement partagés. Il se base sur trois piliers : la prédestination, la fusion, l'éternité. La prédestination, c'est le mythe d'Aristophane. Au banquet de Platon, Aristophane explique qu'un jour, les hommes et les femmes étaient androgynes. Après un châtement divin, ils furent coupés en deux, laissant émerger le masculin et le féminin. Chacun des êtres fut condamné à chercher sa moitié, pour retrouver l'unité originelle. Nous aurions donc une âme sœur (et du sexe opposé). La fusion, c'est l'idée qu'une fois les amant-es relié-es, iels formeraient une entité surplombante, ce couple qui a une existence indépendante des êtres qui le composent. Enfin, l'éternité désigne le fait que cette fusion est immuable : le grand amour, c'est *jusqu'à ce que la mort nous sépare*.

L'amour romantique est une construction sociale. Sur le modèle de l'âme sœur, et dans la société occidentale, il s'est historiquement matérialisé sous la forme du couple. Un amour monogame, tourné vers la sphère privée, où la promesse de bonheur et d'unité justifiait un ordre patriarcal et des inégalités genrées, au plus près de l'intime.

Nous ne disons pas que la monogamie pose problème – en revanche, certain-es des auteur-ices que nous citons le disent. Ce n'est pas la pratique que nous remettons en cause, mais son agencement dans un système d'exclusion d'autres personnes hors du marché amoureux et sexuel normé, c'est-à-dire monogame et hétérosexuel, ainsi que la compétition qu'elle crée entre les individus. Peu ou prou, ce que nous disons, c'est qu'il existe d'autres horizons amoureux et relationnels. Et que oui, dans un monde merveilleux, nous saurions tous être polyamoureux, mais que ce n'est pas si simple que ça.

L'idée n'est donc pas de prôner un modèle plutôt qu'un autre, mais d'ouvrir l'éventail des possibles en questionnant l'hégémonie du système monogame hétérosexuel, dont nous cherchons à révéler l'aspect politique. Nous nous appuyons notamment sur le travail de Brigitte Vassallo, qui montre que le système monogame fonctionne grâce à des mécanismes d'identification, d'exclusion et de compétition.

Nous recherchons aussi une forme de neutralité vis-à-vis de la présentation des différents modèles amoureux (monogamie, non-exclusivité sexuelle et/ou amoureuse, polyamour, réseaux affectifs etc.). Avant tout, parce que nous ne sommes pas coachs d'épanouissement sexo-affectif et que nous nous garderions bien de vous donner des conseils sur le « bon » modèle à adopter. Mais aussi, parce qu'il nous semble plus pertinent d'analyser ce que le néolibéralisme et le patriarcat en tant que superstructures font à ces différents modèles. Il n'y a pas de recette magique.

## **De la nécessité du dépassement du modèle de l'amour privatif**

Nous parlons ici d'amour privatif, en ce qu'il fait de l'amour la propriété de certains en excluant les autres. Par exemple, la propriété du couple par rapport aux amis, de la famille par rapport au reste du monde, du/de la partenaire principal-e par rapport aux relations sexo-affectives dans le cadre d'une relation ouverte. L'amour privatif repose selon nous sur une forme de droit de propriété à conserver, pour les privilèges qu'elle nous octroie. Ces privilèges peuvent varier selon les formes de relation : partager plus de temps, d'attention, de capitaux économique, culturel, social...

Nous ne nions pas la valeur de cette mise en partage, ni même le fait de l'accorder différemment aux personnes avec lesquelles nous relationnons. Ce que nous souhaitons pointer du doigt, c'est que nous sommes conditionnés socialement à investir ces ressources exclusivement dans nos partenaires romantiques. Selon nous, une mise en commun de ces ressources prenant en compte l'ampleur et la complexité de nos champs amicaux, sexuels et affectifs permettrait de vivre des relations plus riches et apaisées.

Le terme d'amour privatif se substitue à la notion de monogamie, de couple exclusif, parce que nous pensons – espérons – qu'il est possible de vivre le modèle amoureux à deux, sur des bases qui n'entraînent pas une mise en compétition des autres pour le reste de ressources que nous voulons bien leur accorder, après avoir tout donné à notre partenaire romantique. Parce que nous pensons qu'il est possible de construire son couple à l'intérieur du paysage relationnel de notre vie, sans être au centre. Parce que *je* pense que la non-exclusivité amoureuse et sexuelle est un droit et une victoire précieuse de la révolution féministe, mais que dans un contexte néolibéral et patriarcal, ce n'est pas la réponse à tout.

## Un modèle basé sur l'exclusion, la compétition et l'individualisme

Dans cette partie, je m'appuie quasi-exclusivement (hihi) sur l'ouvrage de Brigitte Vassallo, *Idéologie monogame, Terrorisme polyamoureux* (2018). Je le précise, parce que je n'apporte pas d'idées nouvelles, je partage une lecture précieuse dans ma vie, mes impressions et mes réflexions à son propos. Ce livre n'a jamais été traduit en français, et il me semblait important de porter la voix de cette autrice, son analyse fine des systèmes amoureux et de leur imbrication dans le système capitaliste. Je l'illustrerai aussi de références à des films ou des livres, parce que je trouve que les représentations culturelles que nous avons de l'amour parlent beaucoup d'imaginaires socialement partagés.

### Plus qu'une pratique, un système

Selon Brigitte Vassallo, la monogamie est un système idéologique de contrôle des affects qui a accompagné la construction historique de l'État en Occident.

La monogamie, en tant que système, organise un certain nombre de pratiques (habiter, coucher ensemble) autour d'institutions (le mariage, le PACS), de valeurs et de règles implicites (la fidélité, la valorisation de la maternité), aujourd'hui reconnus comme la norme amoureuse.



En tant qu'idéologie (comprise au sens marxiste, comme une construction intellectuelle qui explique et justifie un ordre social existant), la monogamie vend un horizon de bonheur à celui qui entre dans les codes. La religion vendait le paradis. Le colonialisme vendait le monde civilisé. Le technicisme vend la résolution de la crise climatique grâce au stockage de carbone dans le sol. La monogamie nous vend *ils vécut heureux et eurent beaucoup d'enfants*.

Et encore une fois, ce n'est pas la pratique qui est problématique. Je suis contente que des gens autour de moi aient beaucoup d'enfants et vivent heureux. Le problème, c'est que ce modèle de bonheur n'est pas réellement accessible à tout le monde. Qu'il ne dit rien des homosexuel·les, des personnes trans, stériles, asexuel·les, des personnes en dehors du marché reproductif pour X raisons. Il ne dit rien non plus des désillusions, des rapports de pouvoir genrés, du travail gratuit des femmes, des comportements violents adoptés au nom de la sacro-sainte fidélité... Bref, la monogamie, historiquement, c'est une affaire de domination.

Selon Brigitte Vassallo, pour adhérer au rêve de bonheur monogame, nous intériorisons un certain nombre de normes concernant nos affects. À travers un ensemble de vecteurs de socialisation, nous recevons et alimentons un imaginaire collectif sur ce que nous sommes censés ressentir dans telle ou telle situation. Par exemple, nous sommes heureux·ses quand quelqu'un·e nous offre des fleurs, même si nous trouvons ça un peu ringard. Nous sommes terrifié·es par l'idée que notre relation amoureuse se termine un jour, alors que nous savons bien qu'aujourd'hui, il y a peu de chance de rester avec la même personne toute sa vie. Nos réactions sont socialement construites par l'idéal monogame, lui-même renforcé par ce partage collectif des affects.

Parmi les vecteurs de diffusion de l'idéologie monogame, j'ai envie de m'arrêter sur l'industrie culturelle. Je connais très peu de récits qui valorisent une femme décidant de vivre seule et de se lancer dans un élevage de chèvre au fin fond de l'Ariège. Il y a bien *Viendra le temps du feu*, de Wendy Delorme, ou *Les Guérillères* de Monique Wittig, qui imaginent des communautés lesbiennes pour alimenter nos imaginaires. Mais dans la littérature dominante (et donc monogame), l'amour en tant qu'intrigue prend la forme d'une relation hétérosexuelle, censée aboutir au couple. Un élément de la trame narrative peut aussi inclure une tromperie, qui entraînera un drame émotionnel, où l'amour trépassé (ce qui induirait la fin de l'union) ou dépasse l'événement (le couple en ressortirait plus fort).

Je ne dis pas que l'intégralité de la littérature ou du cinéma occidental se base sur une acception étriquée de l'amour. En revanche, je dis que les scénarios amoureux sont extrêmement prévisibles, car imbriqués dans l'idéologie monogame. Et que comme tout le monde, j'ai été biberonnée à cela.

Mon film préféré, de mes douze à mes vingt ans (et je lui garde encore une place à part dans mon cœur), c'est *Moulin Rouge*. C'est l'histoire d'Ewan Mc Gregor, un poète maudit *extrêmement* mignon, et de Nicole Kidman, alias Satine, une courtisane *extrêmement* élégante, qui tombent amoureux et se chantent des chansons pour se dire ô combien ils sont merveilleux. Satine veut tout quitter pour le poète, le poète est malade de jalousie quand Satine doit coucher avec le comte qui paye le spectacle dans lequel elle joue, ils chantent encore des chansons, ils se réconcilient... Bref, c'est drôle, c'est attachant, c'est burlesque, je vous le conseille sincèrement.

Néanmoins, les leçons que je pouvais tirer de mon film préféré, à l'âge où je vivais mes premières relations et me formais en tant qu'adulte, c'était :

- L'amour est une aventure passionnée et extraordinaire
- L'amour entraîne des sentiments intenses et irrépressibles
- La jalousie est une preuve d'amour et d'attachement
- Si quelqu'un m'aime iel refusera de coucher avec un-e autre
- Si celle-lui que j'aime couche avec quelqu'un d'autre, c'est normal d'être jalouse
- L'amour romantique triomphe de tout
- C'est valorisant de quitter travail, famille et ami-es par amour
- L'amour entraîne un projet de vie commun
- Etc.

Et nous avons tous notre Moulin Rouge, qui pendant longtemps a justifié de ressentir certaines choses plutôt que d'autres dans un contexte amoureux.

Le problème de la monogamie hétérosexuelle, c'est donc sa naturalisation comme forme logique de l'amour : « l'amour » devient l'amour monogame et hétérosexuel, sans qu'on ne se pose même la question. C'est le « naturel », là où la polygamie est le « barbare » ou le « déviant ». Les tentatives de réinvention du modèle amoureux, notamment par les communautés LGBTQIA+ sont considérées comme des « alternatives », et non pas comme des modèles pensés en-dehors d'une comparaison à la l'hétérosexualité et/ou la monogamie. Ils peinent à exister pour eux-mêmes dans l'imaginaire collectif. La monogamie en vient à faire foi et à définir ce qui relève de la relation amoureuse ou non.

J'ai une amie avec qui je discute beaucoup d'amour. Dans ce livre, on l'appellera Maria. Maria m'expliquait un jour que l'une des personnes avec lesquelles elle relationnait refusait de s'investir dans un lien amoureux. Pour iel, l'amour amenait nécessairement de l'exclusivité, ce à quoi iel n'était pas prêt-e. Dans cette situation, le contrat avec un-e partenaire impliquant de ne pas avoir de relations sexuelles avec d'autres est confondu avec la monogamie, qui est confondue avec l'amour. Or cela empêche cette personne d'envisager de donner des marques d'amour à ses relations sexuelles. Je trouve que c'est un bon exemple de catégorisation monogame, où la forme amoureuse se pense à travers le couple exclusif, sans possibilité de négociation ou de compromis.

La monogamie traverse donc nos vies de manière tentaculaire. Elle n'impacte pas seulement nos manières de nouer des relations amoureuses, mais aussi nos façons d'habiter, de consommer, de gérer nos ressources temporelles et affectives. Ainsi, le projet de vie monogame, tel que nous l'avons intériorisé dans la ligne droite *sexe – cinéma – dîner – emménager ensemble – se marier – avoir un gosse – acheter une C4 Picasso*, fournit une trame narrative pour construire nos vies sur un modèle privatif, tourné vers l'intérieur et l'enceinte familiale.

La monogamie est donc une superstructure qui détermine notre vie privée par les lois (par exemple, des avantages fiscaux pour les personnes mariées), l'architecture (suites parentales et petites chambres pour les enfants), l'économie (communauté de biens et fondation d'un patrimoine), la morale chrétienne (devoir de fidélité et de soin mutuel entre les conjoints et envers la progéniture).

## Un système basé sur trois piliers

Le système monogame se base sur la suprématie du noyau reproducteur par rapport aux autres relations, selon trois mécanismes : la valorisation de l'exclusivité, le lien identitaire ou fusion, le renforcement de la compétitivité et de la confrontation.

L'exclusion définit le couple par rapport à ceux qui n'en font pas partie. Dans son livre, Brigitte Vassallo retrace le lien historique avec l'institution du mariage entre un homme et une femme, leur accordant des droits sexuels l'un sur l'autre et une responsabilité parentale sur les enfants issus de l'union reproductive. De la même manière, dans un couple monogame, les partenaires demandent l'exclusivité du sentiment amoureux de l'autre et de sa vie sexuelle. Ce privilège est à l'origine d'une exclusion pour toutes les personnes en dehors du contrat de couple.

En effet, le marqueur de l'exclusivité sexuelle et affective étant propre à la relation amoureuse, elle scelle une forme d'unicité. Cette spécificité du couple légitime d'en faire un lien supérieur aux autres formes de relations. La monogamie ne nie pas les liens amicaux, familiaux, militants etc. Seulement, elle minore leur portée et leur importance face au couple comme instance privilégiée de partage de l'intimité.

Plutôt que de fonder l'amour sur une mise en commun des affects, elle organise la répartition de ce que nous donnons et recevons de chacun, en fonction du type de relation. Nous vivons en colocation un temps avec des ami-es. Par contre, nous prévoyons d'acheter une maison avec notre partenaire amoureux-se.

La monogamie nous positionne dans une situation de pouvoir valorisée socialement et nous octroie des privilèges. La suprématie du couple est fondée sur l'exclusion des autres, entraînant de fait une mise en compétition des hommes et des femmes pour faire exister ou maintenir dans le temps une union.

De la même manière, l'infidélité scelle le rapport entre exclusivité et compétition. Brigitte Vassallo pointe que nous n'avons pas d'imaginaire dans lequel être amoureux-se de quelqu'un qui est amoureux-se de quelqu'un d'autre soit un phénomène positif. Nous nous penchons toujours vers les personnes dont le-la partenaire va voir quelqu'un d'autre avec un sentiment d'empathie, en les considérant comme des victimes. Cela nourrit la peur que notre amoureux-se couche avec quelqu'un d'autre : cela remettrait en cause l'authenticité de la relation, parce que « s'iel m'aimait, iel n'aurait jamais fait ça » (exclusivité) et que « s'iel l'a fait, la personne avec qui iel a couché a forcément quelque chose que je ne lui donne pas » (compétition).

Même en ayant été dans des couples ouverts, je me rends compte que j'ai toujours eu une vision très monogame de l'infidélité. Je parle ici d'infidélité, parce que si nous nous étions laissé la liberté d'aller voir ailleurs sexuellement, je dépassais scrupuleusement toutes les limites que nous avons voulu poser pour sécuriser l'expérimentation. Pour moi, coucher régulièrement avec quelqu'un allait développer un partage d'intimité, qui m'amènerait à tomber amoureuse.

Et comme j'avais bien préparé mon scénario, c'est ce qui est arrivé. À ce moment-là, je ne pouvais pas envisager de poursuivre les deux relations en même temps. J'avais l'impression de devoir choisir – encore une fois – entre l'engagement et la passion. Soit le couple établi surmontait l'infidélité, retournait à un modèle exclusif et en sortait renforcé, soit je me lançais dans cette nouvelle relation, qui commençait à sentir l'amour, et tôt ou tard finirait par déboucher sur le couple.

Au-delà du sentiment de culpabilité, jamais je n'aurais pu imaginer être amoureuse des deux personnes, ou concevoir que le sexe et l'intimité n'amenaient pas nécessairement à l'amour. Dans mon schéma, l'un était en compétition avec l'autre pour bénéficier de l'exclusivité de ma capacité d'aimer (unique et unilatérale).

Dans cette conception, le bonheur de l'un implique le malheur de l'autre. Le désir pour une autre personne est vécu comme un manque de soin, un délaissement, une forme de désamour. Cela justifie d'opposer soin et reconnaissance pour les siens (amoureux-ses, ami-es, familles) à la violence sociale pour ceux qui n'appartiennent à aucun de ces groupes. Et c'est fondamental, parce que ces noyaux amoureux et ces appartenances groupales créent nos identités.

Selon Brigitte Vassallo, la notion de prédestination et de permanence entraîne la fusion identitaire des deux partenaires dans le couple.

La prédestination, c'est la notion d'âme-sœur, LA bonne personne pour soi. C'est un récit qui est très présent dans la série *How I Met Your Mother* par exemple, où Ted Mosby parcourt New York pendant dix saisons à la recherche de la femme de sa vie. Dans sa quête, Ted ne rompt pas ses relations uniquement lorsqu'elles ne sont pas fonctionnelles. Il lui arrive de cesser de s'investir dans un lien sexo-affectif naissant, parce qu'il pressent que cette partenaire ne sera pas LA mère de ses enfants. C'est le cas avec Nathalie dans la saison 1, l'ex qu'il avait déjà larguée le jour de son anniversaire trois ans auparavant ! Pour moi, derrière sa poursuite de l'amour romantique se cache une minorisation de la valeur des partenaires temporaires, de ceux qui nous aident un bout de chemin, de ceux avec qui nous partageons un soir, une semaine, quelques mois.

La permanence, c'est la fiction que l'on se crée, même en sachant « qu'au vu des statistiques, c'est de moins en moins probable », en se racontant que l'histoire amoureuse que nous sommes en train de vivre durera pour toujours. Par exemple, lorsque je me projette vivre à la campagne entourée de mes amis et de mon amoureux, avoir un enfant en PMA, un chat, vieillir ensemble en faisant de la randonnée et de la danse. Selon Brigitte Vassallo, c'est dangereux parce que cette projection nous empêche de fuir quand la situation avec ledit amoureux devient moins jolie. Selon moi, ça aide à vivre.

Il n'empêche que Brigitte Vassallo montre que la prédestination et la permanence donnent lieu à une fusion identitaire, augmentant le capital social du couple vis-à-vis des individus seuls. C'est improbable, mais je trouve que le film *Matrix 4* exemplifie parfaitement cette idée.



En fait, il faut s'arrêter sur l'évolution de la vision de l'amour entre le premier film et le quatrième. Dans *Matrix 1*, l'Oracle prédit que l'homme dont Trinity tombera amoureuse sera l'élu. C'est quand Trinity révèle ses sentiments à Neo (qui ne croyait pas lui-même être l'élu), que tout le potentiel de ses pouvoirs se réalise. Dans cette version, le film verse plutôt dans une éthique de la reconnaissance, où toute valeur sociale est forcément située dans une interaction. L'amour de Trinity donne de la force à Neo.

Dans *Matrix 4*, le méga-méchant incarné par Neil Patrick Harris explique qu'après la mort de Neo et de Trinity, il a voulu les recomposer pour alimenter la matrice en énergie. Après maintes difficultés, il a découvert qu'une fois Neo et Trinity mis en contact, se dégageait d'eux une force surhumaine. Le méchant dit littéralement : « l'un sans l'autre, vous n'êtes rien ». Et effectivement, dans une scène de combat à 1000 contre 2, Neo et Trinity joignent leurs mains, avec l'effet d'une bombe atomique. Ici, c'est le couple qui est valorisé, pas les individus.

Il y a deux autres scènes, assez anecdotiques au premier abord, mais qui me semblent parler de cette fusion du couple. À la fin du film, Neo se rend compte qu'il ne peut plus voler, c'est Trinity qui y parvient et le sauve. Et là je me dis : c'est chouette comme message en 2022 ! Sauf que dans la scène finale, Neo vole avec Trinity, par on ne sait quel miracle. Alors oui, on pourrait dire qu'il s'est souvenu comment voler. Moi, je dis surtout que comme Trinity le pouvait désormais, et que finalement Trinity et Neo c'est peu ou prou la même chose, un couple de héros, le scénariste s'est dit que c'était totalement justifié de redonner cette capacité à Neo.

Si ces fictions étaient inoffensives, cela importerait peu. Mais elles nourrissent un modèle de fusion et le rendent désirable. Les ruptures monogames sont donc forcément violentes, en tant qu'éclatement non pas seulement du couple mais aussi de l'identité, de l'estime de soi contingente que nous avons construite dans une relation de dépendance exclusive à une personne.

Brigitte Vassallo envisage également les conséquences de la fusion du couple sur nos structures politiques. Elle trace le lien entre la suprématie du noyau reproducteur et la transmission de l'identité et du patrimoine économique, social et culturel à travers la filiation. C'est parce que l'héritage a été valorisé qu'il est devenu si important de former des couples monogames et fertiles. A travers la famille, se crée une trace et une identité groupale, une forme de transcendance. Ces entre-soi fermés se définissent toujours par rapport à l'extérieur. Cette frontière entre les siens et les autres se défend avec violence.

Et là commence l'analogie avec la fin des communs.

### **L'histoire amoureuse du mouvement de l'enclosure**

Brigitte Vassallo dresse une analogie entre l'imposition de la monogamie et la construction et le fonctionnement de l'État Nation – en tant que fermeture des frontières sur un groupe. Selon elle, la monogamie comme la nation reposent sur une conception binaire de la société : la différence entre homme et femme nécessaire à la reproduction justifie la domination du modèle hétérosexuel monogame, la différence de race comme construction théorique légitime l'existence des nations, la différence entre nature et culture explique l'entreprise impérialiste, etc.

Selon Brigitte Vassallo, ces frontières entre le nous et l'autre sont amovibles et définies par les groupes au pouvoir de manière contextuelle, notamment en désignant un « eux » pour renforcer le groupe. La Nation réutilise les mécanismes de l'exclusivité, de la hiérarchisation et de la confrontation pour tenir les groupes ensemble, c'est-à-dire les uns contre les autres. La Nation, dans son idéal romantisé, pourrait se définir comme l'administration qui regroupe des personnes partageant des codes communs et « décidant » de vivre ensemble. La nation repose sur le mythe de l'égalité du peuple et du choix, comme la monogamie tient sur le mythe de l'égalité des sexes et du choix de la manière de relationner.

A l'aide d'auteur·ices comme Silvia Federici, elle retrace également le lien politique entre le phénomène d'enclosure et la modification des rapports sociaux, dont ceux du couple et de la famille.

À partir du 17<sup>e</sup> siècle s'opère un processus d'enclosure, c'est à dire de parcellisation et de privatisation de champs et de forêts qui étaient utilisés par tous·tes pour la vie commune (habitat, médicaments, cuisine, etc.). Mais le commerce du textile arrivant, les propriétaires légaux décidèrent de remettre la main sur les terres qu'ils avaient laissées jusqu'alors aux pratiques communales. Ce passage du droit d'usage au droit de propriété entraîna la ruine de nombreux paysans qui n'avaient pas assez de leurs terrains pour survivre et alimentèrent l'exode rural vers les villes.

Cet exode eut également des impacts sur la vie affective et sociale des individus : les systèmes d'entraide se délitèrent peu à peu, un recentrement sur la famille nucléaire s'opéra. En même temps, les célébrations communales qui créaient de l'interconnaissance et donc de la solidarité furent interdits et remplacés par les rites de l'Eglise. Selon Silvia Federici, « l'enclosure physique de privatisation des terres a été amplifiée par l'enclosure sociale, le déplacement de la reproduction des travailleurs de la campagne ouverte à l'abri, de la communauté à la famille, de l'espace public au privé. »

Selon elles, c'est le capitalisme qui a nécessité d'imposer les unions reproductrices monogames pour assurer la filiation (la reproduction des classes), la transmission du patrimoine et la création de liens et d'alliances entre les classes privilégiées. Au contraire, pour les classes populaires, les liens de solidarité horizontaux étaient nécessaires à la survie. Pour cela, il fallait fixer de manière immuable les genres et établir la sexualité reproductrice et le couple hétérosexuel comme modèle dominant, notamment en pénalisant les autres formes de sexualité et d'union collectives.

Dans *La Grande Transformation*, Karl Polanyi retrace le passage historique à une économie de marché comme une construction sociale et non naturelle. Il remonte aux différents modèles qui ont été adoptés dans le temps et l'espace pour organiser les échanges humains : la réciprocité, la redistribution, l'administration domestique. Dans ces systèmes, qui étaient généralement combinés de manière hybride, la production et la distribution n'étaient pas pensées pour le gain. L'économie de marché, elle, ne peut pas coexister avec d'autres formes d'échange, en ce qu'elle est exclusive : le marché, institution créée pour son fonctionnement, en vient à maîtriser le système économique, inhiber les autres modèles et gérer la société.

Le passage de l'économie de marché à la société de marché s'opère dans un processus de désencastrement. Jusqu'ici, l'économie est régulée par des institutions sociales. Mais quand le marché libéral devient autorégulateur, il transforme en marchandises ce qui était considéré comme des biens communs, hors des logiques économiques : l'activité humaine (le travail), la nature (la terre) et la monnaie. Les relations sociales, écologiques et politiques sont désormais comprises dans l'économie de marché.

À l'aune de cette analyse, Eva Illouz parle de la Grande Transformation de l'amour qui a lieu à l'époque de la modernité tardive. Dans *Pourquoi l'amour fait mal*, elle tente de comprendre comment l'individualisation des modes de vie, l'économisation des rapports sociaux et l'importance du modèle utilitariste ont impacté nos manières de vivre l'amour.

## **Une sphère marchandisée, l'amour contractuel à consommer**

### **L'individualisme affectif**

Selon Eva Illouz, la société moderne tardive valorise l'individualisme affectif, soit la liberté et l'autonomie du sujet comme valeur des relations ainsi que comme compétence. Autrement dit : être indépendant vis-à-vis du couple et de l'autre est valorisé socialement, tandis que la capacité à utiliser son libre arbitre pour faire « le meilleur choix » amoureux prend de plus en plus de place dans la manière de considérer nos relations. Or nos choix ne sont jamais totalement libres.

Dans une société de consommation néolibérale, le désir comme moteur de choix et l'utilitarisme comme modèle de décision traversent les relations amoureuses. Pour former notre « moi émotionnel », nous cherchons à faire les choix les plus en accord avec ce que nous « sommes », pour nous « épanouir », dans une logique de responsabilisation pour notre propre bonheur qui ne dépend « que de nous ». Nous essayons donc de mener des calculs rationnels (compatibilité psychologique, niveau d'éducation, sex-appeal, aisance sociale, classe sociale, signe astrologique...), reposant sur nous seuls, afin de trouver le ou la bon-ne partenaire.

Pour l'autrice, plusieurs facteurs expliquent que l'engagement dans une relation durable soit si compliqué aujourd'hui :

Dans un marché de l'amour qui ne fonctionne plus seulement sur l'endogamie (se marier avec quelqu'un de la même classe sociale que soi), et où les critères de choix s'élargissent, l'abondance des possibilités ne facilite pas la décision. Avec cela, la volonté de maximiser les bénéfices des relations, donc de chercher non pas ce qui me satisfait, mais le meilleur pour moi, laisse toujours un doute insupportable : est-ce que Joseph, le blond à lunettes de cinquième B qui est devenu aviateur ne serait pas mieux que Julia, mon dernier match OkCupid ?

Or l'utilisation de l'introspection mêlant choix rationnel (« tout de même, j'aurais préféré sortir avec quelqu'un qui a fait les Beaux-Arts ») et essentialisation des caractéristiques psychologiques (« il téléphone tous les jours à sa mère, je suis sûre qu'il a un problème de dépendance ») entravent la capacité à décider intuitivement d'un engagement sur le mode de l'affect (« je l'aime bien, et si je lui proposais d'aller au cinéma ? »).

Le modèle de l'individualisme affectif valorise donc l'épanouissement personnel du sujet indépendant, l'amour de soi qui n'a pas besoin de celui des autres.

### **Reconnaissance vs. autonomie comme marqueurs de valeur**

Eva Illouz examine la tension qui réside dans l'injonction moderne d'équilibre entre reconnaissance et autonomie. Pour l'autrice, la reconnaissance est forcément obtenue en relation, c'est le gain d'une interaction réussie avec un autre individu. Or la valeur autonomie, valorisée dans la société néolibérale, empêche de demander de la reconnaissance à son partenaire.

Cela me fait penser au problème des définitions : ce moment où, aux débuts de la relation, l'un-e cherche à définir ce qu'il est en train de vivre avec l'autre, à reconnaître ce qui se passe. Je crois que je me pose souvent cette question, même dans des relations qui ne sont pas romantiques. J'ai besoin de clarifier ce que nous vivons, nos attentes mutuelles, ce que nous sommes en droit de demander à l'autre ou pas. Mais cela me coûte de prendre l'initiative de demander : j'ai l'impression que cela met en vulnérabilité mon désir de faire vivre cette relation, me positionnant comme victime si elle ne se poursuivait pas. Par exemple, je suis restée pendant des mois à voir mon premier amoureux tous les soirs, en martelant à mes ami-es que non, nous n'étions pas en couple (et cela n'avait rien à voir avec une valorisation de la non-exclusivité).

Comme nous jugeons que cadrer une relation consiste à poser des limites à la liberté d'autrui, chose illégitime dans une éthique de l'autonomie, demander un engagement consiste en une aliénation de l'autre et de nous-même. Selon Eva Illouz, nous vivons les relations comme des échanges marchands dont nous devons sortir vainqueurs, notamment grâce à des stratégies de détachement. L'indisponibilité fonctionne comme un signal de valeur économique : « je suis détaché-e, accroche-toi », ou encore, « tu ne me réponds pas parce que tu n'es pas intéressé-e ».

En gérant nos relations comme l'équilibre des comptes publics (pas plus de 3% du PIB de déficit), la réciprocité apparaît socialement comme la preuve d'une relation équilibrée, d'un bon dosage entre autonomie et reconnaissance. Cette norme s'appuie sur une vision utilitariste du bien-être, souvent diffusées par les manuels de développement personnel, nous invitant à rationaliser notre investissement émotionnel dans les relations qui nous apportent quelque chose. Or dans la société de consommation, ce qui donne de la valeur, c'est le désir.

### **Champs sexuel et sexualité sérielle**

Selon Eva Illouz, « la société de consommation place le désir au cœur de la subjectivité, et la sexualité devient une sorte de métaphore généralisée du désir ». D'un côté l'amour a été désencastré des cadres moraux. De l'autre, la sexualité se détache de la sphère reproductive, des liens à long-terme et de la sphère émotionnelle. L'autrice donne là une analyse historique, pas un jugement.



De ce fait, le capital sexuel en vient à jouer un rôle de plus en plus prégnant dans la définition de nos identités sociales. Pour les hommes, coucher avec des femmes est valorisé socialement. Pour les femmes, être désirée par un grand nombre d'hommes est un marqueur de réussite. Nous retrouvons la vision guerrière de la conquête et la mise en compétition systématique, où les hommes accèdent à un grand nombre de femmes, et où les femmes attirent la convoitise d'un grand nombre d'hommes. On voit qui a le beau rôle.

Selon Eva Illouz, le capital sexuel se base sur des dispositions et codes sociaux adaptés à la séduction, qu'elle nomme le sex-appeal, et sur le nombre de personnes avec lesquelles nous avons couché, soit l'adoption d'une sexualité sérielle. Selon cette approche, nous pourrions voir la non-exclusivité comme une stratégie de distinction dans une société qui valorise de plus en plus le capital sexuel. Cela montre la nécessité de problématiser le désir : souvent, les personnes avec le plus de capital désirent cell-eux qui leurs ressemblent, recréant de l'exclusion.

Cette réflexion a beaucoup accompagné la rédaction de ce livre : parfois, j'ai l'impression de vivre la non-exclusivité comme une nouvelle injonction. Une norme socialement partagée par la plupart de mes ami-es, de mes amant-es, qui définit les modalités amoureuses que nous sommes censé-es adopter en tant que jeunes déconstruit-es de gauche. Qu'en étant féministe, il faudrait toujours vivre mon désir et la non-exclusivité comme quelque chose de joyeux et de libérateur. Or je ne le vis pas toujours de cette manière. Parfois, j'ai la sensation que suivre mon désir individuel ne sera pas émancipateur en soi. Que cela m'amènera à être négligente envers mes besoins et/ou ceux des autres. Pour moi, la non-exclusivité, c'est une manière individualiste de voir l'émancipation, qui à mon sens, mériterait d'être collective.

Cela me rappelle une autre discussion, qui date de ma première relation amoureuse et qui fut récurrente à cette époque-là. L'un de nos sujets de dispute préférés, c'était les insécurités que je pouvais ressentir vis-à-vis d'autres filles que mon partenaire fréquentait. Ce qui m'intéresse, c'est la polarité que nous créons autour du terme jalousie. Pour lui, la jalousie c'était mal, parce que c'était irrationnel. Pour moi, la jalousie c'était neutre, parce que c'était naturel. Et aujourd'hui je pense que nous avons tort tous les deux. La jalousie est construite socialement par le système monogame d'appartenance et d'exclusion. Mais la jalousie est une réaction rationnelle dans un contexte de mise en compétition systématique des hommes et des femmes dans les champs sexuels et amoureux. Ce qui ne revient pas à la justifier, mais à montrer que le système la crée. Pour moi, ça me donne envie d'y aller mollo sur la non-exclusivité tant que nous n'avons pas collectivement réglé cette histoire de compétition.

Dans le cadre d'une coexistence du marché relationnel de long-terme et de celui de la compétition sexuelle, les relations suivent des cadres moins rigides (on ne se marie plus après le premier rapport, et c'est tant mieux). Une logique contractuelle de court-terme s'installe, alimentant la peur de l'engagement. Puisqu'il y a plus de personnes et plus de manières de nouer des relations sur le marché, il est plus difficile de choisir et d'arrêter de chercher. Dans un contexte patriarcal et néolibéral, ces recompositions du couple ne sont pas neutres.

## L'asymétrie genrée du contrat

L'un des grands concepts qui traversent le livre d'Eva Illouz est le phénomène de domination affective, cristallisant les inégalités de genre : *« L'apparition dans le champ des relations intimes des contradictions du libre marché dissimule le fait qu'elles sont accompagnées d'une nouvelle forme de domination affective des hommes sur les femmes, qu'expriment la disponibilité émotionnelle des femmes et la répugnance des hommes à s'engager auprès d'elles, parce que les conditions du choix ont changé »* (p.205)

Dans la société contemporaine, le patriarcat et le fait de performer la masculinité ne se jouent plus dans le rôle du père de famille, du patron sympa ou au bar avec les copains. Les femmes ont progressivement eu accès à des rôles sociaux similaires (pas toutes, pas au même prix). Selon l'autrice, c'est le fait de mener une sexualité sérieuse et détachée de ses émotions qui parle de l'autonomie et du contrôle de soi « masculins ».

Selon Eva Illouz, si les femmes adoptent des stratégies similaires, c'est en réponse et comme un attribut du pouvoir. Cependant, ces sexualités sérieuses cohabitent presque toujours avec des stratégies exclusivistes pour les femmes désirant avoir un enfant. En effet, la contrainte temporelle biologique les amène à envisager la monogamie en tant que fin. Pour Eva Illouz, et je la cite encore parce que cela me parle beaucoup : *« [cela] fait peser sur les femmes un certain nombre de contradictions, l'expérience de désirs conflictuels, des stratégies affectives confuses et d'être dominées par la plus grande capacité des hommes à refuser de s'engager »*.

Dans une vision de la relation comme une transaction, demander de la reconnaissance est perçu comme une mise en fragilité de sa position au sein du couple. Ainsi, les femmes endossent à la fois le rôle du soin (apporter de la reconnaissance à l'autre) et celui de garante de leur autonomie et de celle de leur partenaire (lui laisser de l'espace). Elles prennent aussi en charge le travail relationnel et la charge mentale qui en découle.

Je me souviens d'un covoiturage cet été, où j'ai partagé huit longues heures en camion avec la conductrice. Elle m'expliquait qu'elle s'attendait à une discussion houleuse avec son compagnon au retour. Elle était partie une semaine seule après une dispute. Elle me disait que son copain ne disait jamais ce qu'il ressentait, jusqu'à exploser dans des colères violentes psychologiquement. Qu'elle tentait toujours d'amorcer le dialogue, se préparait à l'avance pour parler de leur relation, parce qu'il avait un esprit rationnel et rejetait ses arguments dès qu'il les jugeait trop « émotionnels ». Qu'il disait ne pas la comprendre. Pourtant, il était féministe ! Cette discussion est partie du fait qu'elle demandait quelle était selon moi la différence entre justesse et justice.

Ici, ce qui est injuste, selon moi, c'est que les hommes ont été historiquement éduqués à performer l'autonomie. Dans le recueil *Nos amours radicales*, Léane Alestra retrace les sources de l'idée de la complémentarité de l'homme et de la femme. Ça a commencé avec Eve, qui a été formée de la côte d'Adam par Dieu, pour qu'il ne s'ennuie pas trop dans l'Eden. La (re)découverte des textes grecs à la Renaissance a marqué un recul des droits des femmes en Occident, opposant ce qui est masculin et féminin : la force et l'émotion, l'extérieur et l'intérieur, le public et le privé. Cela a engendré une éducation différenciée selon les critères masculins de la réussite et féminins du prendre soin, nous assignant des rôles et une répartition des tâches. La complémentarité prétendue entre les sexes s'en trouve faussée : les attentes asymétriques du couple hétérosexuel créent la dépendance des femmes, qui doivent servir les hommes.

Les hommes sont donc en position de domination émotionnelle vis-à-vis des femmes et de leur désir d'attachement, les obligeant à le mettre en sourdine et à reproduire le détachement des hommes.

## En conclusion

Pour conclure cette première partie, j'aimerais citer encore Léane Alestra, dans le recueil *Nos amours radicales* : « *Le cœur du problème repose, je crois, dans la soif de posséder. Posséder des biens, posséder les terres et posséder les femmes : sans remise en question de notre attrait pour le profit et la propriété privée à tout prix, la domination masculine rôdera toujours. Tant qu'il faudra posséder pour être valorisé·e socialement, nos relations humaines seront altérées* ». Si nous voulons changer nos structures intimes, construire des alternatives à la vision individualiste des relations et de notre rapport à l'autre, nous pouvons commencer par repenser nos engagements amoureux.

## **De nouvelles manières de s'organiser dans les relations amoureuses**

Dans cette partie, nous allons ouvrir l'éventail des modalités relationnelles, en dehors de la monogamie. Nous allons aussi voir comment le couple, lorsqu'il choisit d'en être un, peut parer aux phénomènes d'exclusion, de mise en compétition et d'individualisme. Notre présupposé, c'est que changer nos comportements dans l'intimité, ça ne détruira peut-être pas le capitalisme, mais ça nous aidera à prendre conscience des rapports de pouvoir qui s'y jouent. Et peut-être même qu'à sa mesure, l'intime peut court-circuiter le système. Quand nous commençons à créer des relations d'empathie plutôt que de compétition, de partage plutôt que d'exclusion, d'adaptation plutôt que de conquête, c'est politique. Et ça nous aide, dans toutes les autres sphères de nos vies, à concevoir la manière dont nous avons envie de vivre, en relation avec les autres. Cela crée des nouveaux imaginaires, où l'amour n'est plus le pré carré du romantisme mais un commun et un principe que nous mettons en œuvre pour s'organiser.

### **Vivre des tissus relationnels plutôt qu'un couple**

Une discussion avec une amie, qu'on appellera Lila, m'a donné l'image qui pourrait illustrer cette partie. Pour elle, l'amour est un lien. Qu'il soit amical, amoureux, passager ou durable, c'est l'intensité du lien qui compte. Nous pouvons vivre des histoires d'amour en un regard avec un inconnu, comme nous pouvons choisir d'élever des enfants avec des ami-es, parce que nous les aimons. Nous pouvons aussi nous lancer dans de grandes histoires d'amour trépidantes parce que c'est ce qui nous fait vibrer. Il reste que l'amour est un lien, dont nous pouvons choisir la forme et la force.

Tout de suite, j'ai imaginé modeler avec mes mains l'amour que j'ai pour certaines personnes, les peindre d'une couleur particulière. Et surtout, faire en sorte que les formes se fondent dans le paysage de mes relations préexistantes. Pas seulement mes relations amoureuses, mes relations amicales, familiales, la relation que j'ai à moi-même, mes relations professionnelles... Donner une forme juste à un lien, c'est faire en sorte qu'il ne lèse personne en apparaissant, en tout cas, pas durablement.

Et je pense qu'il y a autant de personnes que de formes, dont nous pouvons essayer de tirer les grands traits pour en faire des modèles, que tout cela est d'une inventivité passionnante, que nous avons besoin de ces exemples pour construire nos propres singularités. Je vais parler de concepts, parce que c'est la manière la plus intelligible que j'ai trouvée pour évoquer les différentes modalités amoureuses que j'ai pu croiser dans la vie ou mes lectures. Je pense aussi que définir les relations et partager un langage commun est important. Mais ce qui m'intéresse, ce sont les expériences derrière, les contrats qui les font tenir, la façon dont chacun se les réapproprie. Loin de moi l'idée de réifier le vécu, ou de révolutionner l'amour libre. Je partage ma compréhension personnelle de ces termes, elle est toujours discutable (j'adore les cafés gênants !).

Pour entrer dans le vif, ouvrons l'éventail des configurations amoureuses.

## Le célibat

C'était important pour moi de commencer par le célibat, parce qu'il prend le contrepied de l'idéal romantique pour valoriser la relation à soi-même. Dans le recueil de texte *Nos amours radicales*, Sharone Omankoy explique son choix du célibat. Pour elle, l'intime est politique puisque les oppressions sociales s'y jouent au plus près de nous. En tant que femme noire, son corps ne correspond pas au système de normes hétéro-patriarcal. Or le système romantique hétérosexuel cache des siècles de domination sous l'illusion du couple heureux. Donc pour elle, le célibat, c'est une manière de questionner la forme hégémonique de l'hétérosexualité et nos pratiques en tant que femmes hétérosexuelles. Sharone Omankoy a d'abord exploré le célibat en butinant, c'est-à-dire en cherchant à créer des relations de soin et de partage où le sexe n'était pas la seule fin en soi, sans que cela dégénère vers une romantisation. Finalement, son célibat est une arme politique de résistance au système hétéro-patriarcal.

Dans un autre témoignage, celui de Adila Bennedjaï-Zou dans la série Ex-ologie de LSD, le célibat est présenté comme une situation de fait, qui n'est ni désirée, ni détestée. Adila Bennedjaï-Zou nous emmène à la rencontre de nombreuses célibataires dans l'émission. Et un des arguments qui revient, c'est l'idée de ne pas faire de sexe avec l'opresseur. L'intérêt de se rejoindre entre communauté de femmes, même si ce n'est pas toujours facile, est aussi mis dans la balance avec la pression d'un modèle social du couple, imposé avec plus d'insistance quand nous vieillissons. Le célibat a un coût social. Aujourd'hui, l'espérance de vie des personnes célibataires est moindre que celle des personnes en couple.



Je discutais avec une amie qui me disait qu'elle s'était blessée cet été, et que passé 35 ans, sans conjoint-e, elle n'avait pas vraiment su qui appeler pour en parler. Alors comment créer des réseaux affectifs qui permettent d'être seul-es amoureuxment et relié-es émotionnellement ?

Une des choses qui m'a touchée dans cette série, c'est que Adila Bennedjaï-Zou a entrepris une PMA pour avoir un enfant et former une famille monoparentale. Je crois fort en cette possibilité de faire famille en dehors du schéma patriarcal, à délier les conditions de reproduction du couple hétérosexuel, pour en faire autre chose qu'un système imposé. C'est l'idée que Tim développe dans la deuxième partie, *Familles, amours, futurs possibles*.

### **La non-exclusivité sexuelle**

La non-exclusivité sexuelle, c'est le fait de s'accorder avec un-e partenaire sur le fait de coucher avec d'autres personnes, d'entretenir des relations sexo-affectives avec plusieurs partenaires. Cela peut induire une relation amoureuse principale autour de laquelle gravitent des amant-es, ou le fait d'avoir plusieurs amant-es, sans relation principale. Je vais plutôt me focaliser sur le premier cas, où la relation amoureuse coexiste avec des relations sexuelles extérieures, parce que c'est une forme qui alimente les recompositions du couple.

Pour aborder la non-exclusivité sexuelle, il me semble important de la replacer dans un contexte historique. Selon Foucault, l'histoire récente de la sexualité (depuis le 17<sup>e</sup> siècle) a été traversée par des discours de rationalisation, de gestion et de répression de la sexualité. C'est-à-dire que les institutions, l'État, l'Église, géraient les relations sexuelles de leurs sujets en même temps qu'elles définissaient les interdits (surveillance de la sexualité infantile, psychiatrisation de l'homosexualité, dévalorisation de l'infidélité...). Pourtant, le pouvoir est multiple et mobile, il existe toujours une forme de résistance face aux discours majoritaires.

Le mouvement anarchiste de l'amour libre au 19<sup>e</sup> siècle est un exemple de résistance à l'institution du mariage, considérée comme une mise en esclavage des femmes. Si leur premier objectif était de dénoncer la régulation légale et religieuse des formes d'union, certain-es penseur-euses affirmaient que la sexualité aussi devait être vécue en dehors de cadres sociaux contraignants, tant que les rapports étaient librement consentis. Les relations sexuelles devaient donc être déliées de la visée reproductive, pour que les femmes puissent disposer de leurs corps sans craindre la grossesse, grâce au contrôle des naissances.

Au 20<sup>e</sup> siècle, Emma Goldman critiquait l'ignorance absolue dans laquelle le patriarcat laissait les femmes avant le mariage, leur demandant de se « garder » pour l'homme qui les épouseraient. Cette injonction empêchait les femmes de découvrir la sexualité avant le mariage. Par ailleurs, elle montrait que le mariage rendait les femmes dépendantes économiquement et socialement. Elle réclamait la liberté de la femme à gagner sa vie, à aimer qui elle veut et autant de personnes qu'elle le souhaite, l'égalité entre les sexes.

Quelques années plus tard, William Reich a théorisé *La révolution sexuelle* (1936), phénomène par lequel la liberté amoureuse vient s'opposer à la société patriarcale et capitaliste. En déjouant les modèles familiaux et les cadres sociaux imposés, l'individu réalise ses désirs et met à mal l'ordre social. Il vise à reconstruire une société basée sur le plaisir, en mettant fin à l'exploitation salariale pour permettre l'émancipation collective.

Ce qui nous amène, avec des ellipses narratives que vous me pardonnerez, à la révolution sexuelle des années 60-70, où les luttes pour l'avortement, la pilule contraceptive, la reconnaissance du sexe non-reproductif, la fin de l'homophobie, etc. nous ont permis d'avoir certains droits et de continuer à militer pour une sexualité libre et non stigmatisée.

Ce que je veux dire par là, c'est que la non-exclusivité sexuelle, c'est l'héritage d'un combat politique pour délier sexualité, mariage et reproduction. La revendication du droit des femmes à disposer de leur corps, à ne pas se définir comme mère, mariée ou maîtresse. Elles voulaient acquérir le droit d'être actrices dans leurs vies amoureuse et affective. Tout cela dans le cadre d'un combat contre le patriarcat et le capitalisme, pour cesser de procréer et d'élever la future force de travail de ces systèmes.

Et aujourd'hui ? En discutant avec un ami à ce sujet, il m'a répondu que si la non-exclusivité était une condition sociale à l'époque, aujourd'hui cela pouvait être un choix rationnel.

En ce moment, étudier la non-exclusivité réveille des affects chez moi. Pour autant, j'ai envie de neutraliser mon point de vue, de voir les différentes facettes du rubik's cube. Et pour cela, j'ai pensé parler de l'intime avec les techniques de l'entraînement mental, parce qu'elles ont vocation à rendre collectives des questions perçues comme singulières. Pour un point de définition, l'entraînement mental c'est « *une méthode d'appréhension de situations complexes pour des prises de décisions, qui montre tout son intérêt dans un monde contemporain qui se complexifie de plus en plus* » (selon le mouvement Peuple et Culture). Parmi les outils que j'ai appris en formation avec le CREFAD (Centre de Recherche, d'Etude, de Formation à l'Animation et au Développement), le raisonnement logique, l'éthique et la dialectique forment différents axes pour étudier une pensée ou une action.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure la non-exclusivité est-elle un choix rationnel ?*

Le raisonnement logique consiste à étudier les différentes réalités d'une situation et à en déduire des faits et/ou un choix rationnel (c'est-à-dire basé sur notre raisonnement).

Replacer la non-exclusivité comme héritage des combats militants contre le patriarcat et le capitalisme montre l'importance du droit à une sexualité libre. L'exercer, c'est le faire exister, valoriser des formes d'union qui remettent en question le primat de la monogamie.

Dans un contexte où ces formes relationnelles sont acceptées voire valorisées socialement, il semble également rationnel de les exercer. On en revient au passage sur Eva Illouz, le capital sexuel comme nouvel attribut de définition de nos identités sociales. Le jeu de séduction alimente l'estime de soi des partenaires, renforçant l'image qu'ils se renvoient mutuellement.

Je pense que nous négligeons l'importance de la séduction dans la confiance en soi. C'est un panel de codes sociaux qui sont réutilisables dans de nombreux domaines pour la présentation de soi, la valorisation d'autrui à travers le corps et l'écoute. La non-exclusivité permet un épanouissement de ce côté-là, adossé à une image valorisante pour cell-eux qui sont socialement désiré-es. Je mets un bémol là-dessus, je parle depuis mon environnement, je ne pense pas que cette valorisation soit universelle. Et même dans mes cercles sociaux que je dirais féministes, il y a encore du slut shaming. Quoi qu'il en soit, dans certains milieux, se définir comme non-exclusif, ça fait briller en soirée.

Toujours dans le raisonnement logique déduit des affirmations d'Eva Illouz, dans un champ sexuel où les partenaires potentiel·les sont de plus en plus nombreux-ses, il y a des périodes de vie où la multiplication des relations sexo-affectives permet de tester (oui, comme les échantillons de parfum).

C'est ce qu'un ami, qu'on appellera Rémy, m'expliquait à propos de la non-exclusivité : il n'avait pas trouvé la bonne. C'était aussi une stratégie pour se protéger et ne pas dépendre d'une seule personne. Autrement dit, pour lui, dans le cadre d'un champ sexuel où la compétition s'accroît, une des manières rationnelles de se prémunir de la dépendance affective liée à la monogamie est de combler ses besoins émotionnels grâce à plusieurs personnes.

Enfin, dans un cadre relationnel qui le permet, c'est chouette de faire du sexe avec d'autres personnes. Découvrir d'autres corps, d'autres façon de fonctionner, ce que nous aimons ou pas, ça passe aussi par la diversité des expériences sexuelles. C'est une modalité de communication à part entière, dans laquelle nous connaissons l'autre dans son corps, dans son intimité, dans une forme de jeu aussi. C'est un peu comme danser avec quelqu'un. Ça n'aura jamais la même saveur de discuter de la constitution de la V<sup>e</sup> république. Et à partir du moment où notre désir est délié de la douleur de notre partenaire, cela peut nourrir des relations riches émotionnellement et physiquement.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure la non-exclusivité est-elle éthique ?*

Ce que dit Juliette Rousseau en citant Deleuze dans *La joie militante*, c'est que l'éthique ne parle pas de ce que nous devons faire, mais de ce que nous sommes capables de faire dans une situation donnée. C'est une question de puissance, pas de pouvoir. Ramenée à l'individu, c'est l'évaluation personnelle de notre action en lien avec les valeurs et les désirs que nous portons. Elle est fonction de notre expérience, de nos connaissances, de nos capacités.

Adopter la non-exclusivité, c'est choisir des règles qui favorisent le désir plutôt que la contrainte. C'est faire l'éloge d'une puissance de vie plutôt que de cadres sociaux imposés historiquement. C'est dire, je suis capable dans cette situation donnée de vivre mon désir sans blesser autrui. En tout cas, c'est sortir le désir et la sexualité d'une vision culpabilisatrice chrétienne qui voudrait que nous nous excusions d'avoir envie de quelqu'un-e.

C'est aussi valoriser les liens plutôt que l'exclusion. Dans un régime monogame classique, les liens sexuels sont réservés à la personne avec laquelle nous sommes en couple uniquement. Le reste du monde est exclu de ce rapport de jeu, de toucher, de vulnérabilités partagées. La non-exclusivité valorise ce lien en soi, en proposant de l'étendre à d'autres partenaires et d'en faire une expérience nouvelle à chaque fois.

La non-exclusivité prône une éthique de la fonction plutôt que de la possession. Dans ce contrat, personne ne possède le corps de l'autre, ne réclame de droit à la sexualité dessus, contrairement au contrat monogame classique. Nous prenons plaisir avec le corps de l'autre. Il existe une vision de la sexualité libre renvoyée à une forme d'objectification du corps des femmes. Comme si le désir ou l'acte sexuel nous rendait objet. Alors qu'en fait, en se départant de tout jugement moral, le fait d'accepter de rendre son corps la source du plaisir d'un-e autre et vice-versa, pendant un moment donné, c'est un échange joyeux et consentant.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure la non-exclusivité est-elle dialectique ?*

Selon Hegel, les contradictions sont le moteur de la dynamique. La dialectique étudie les contradictions internes à un système comme base de la dynamique et de la fabrication de nouvelles structures. C'est ce qui fait qu'on peut passer d'un modèle problématique à un autre ! (Ça va, je rigole).

Une dialectique que je perçois entretient une tension entre la valorisation de la multiplicité des liens et leur consommation. C'est-à-dire, qu'un partenaire sexuel demande une gestion relationnelle (dans ma conception de la responsabilité vis-à-vis d'autrui). Et que cette gestion peut consister à se mettre d'accord sur le fait que nous ne nous reverrons jamais parce que c'est un coup d'un soir, ou à discuter ensemble de la place que nous voulons laisser à l'autre et qu'il veut/peut prendre à ce moment de sa vie. Pour moi, c'est ce qui différencie une optique de consommation du sexe et des corps de celle de construction de liens heureux pour tout le monde.

Une des dialectiques que le modèle monogame dans lequel nous avons baigné nous a mal appris à délier, c'est la tension entre le sexe et l'amour. Lorsque nous vivons une relation sexuelle de manière monogame, celle-ci va forcément mener à une forme de romantisation. Et en même temps, c'est difficile, dans le partage de quelque chose d'aussi fort, de ne pas mélanger cette intensité avec un sentiment amoureux. C'est que l'amour romantique se confond avec la passion. Alors quand une nouvelle relation vient remplir notre vie d'énergie, nous nous demandons : est-ce que ce n'est pas une porte de sortie que je m'ouvre pour sortir d'une relation usée par le temps ?

Encore une fois, tout dépend de comment nous souhaitons définir l'amour. Comme un bulldozer qui vient défoncer nos paysages relationnels ou comme une forêt qui a besoin de toutes ses composantes pour faire système.

### **La non-exclusivité amoureuse**

La non-exclusivité amoureuse désigne les modalités relationnelles dans lesquelles on s'autorise, soi et sa-son-ses partenaires, à tomber amoureux-se d'autres personnes, sans que cela vienne remettre en cause la relation préexistante.



Au sujet du polyamour, et plus exactement des polyrelations, j'ai rencontré Nelly, avec qui j'ai pu discuter et partager un beau moment. Nelly est une femme cis de quarante ans, qui vit à la campagne. Et depuis quelques années, elle vit sa bisexualité et se définit comme polyrelationnelle. Pour cette partie du livre, j'ai aussi interviewé Agnès. Agnès est une femme cis hétéro de 47 ans. Elle vit seule, elle a 3 enfants. Elle a fait des études universitaires, est artiste. Depuis 18 mois, elle est polyamoureuse. Vous retrouverez des parties de leurs témoignages dans le corps du texte.

Et hop, je reprends mon schéma de l'entraînement mental.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure la non-exclusivité amoureuse est-elle un choix rationnel ?*

En fait, je pense que pour la génération de mes parents, il peut y avoir quelque chose d'assez naïf à réinventer le concept de non-exclusivité amoureuse et à le nommer. Je crois que c'est pourtant assez logique de vouloir normaliser des comportements qui sont invisibilisés ou stigmatisés dans le contrat monogame. La non-exclusivité amoureuse, c'est aller plus loin dans le questionnement de la possession inscrite dans le schéma familial monogame. Nous ne renonçons plus seulement à nous attacher le corps de l'autre, mais aussi à une partie de ses émotions et de sa vie amoureuse. Et spoiler alert, de toute façon, c'est ce qui se passe dans la vraie vie.

À mon sens, la non-exclusivité (sexuelle ou amoureuse) vise à déplacer le concept d'infidélité. Elle nous permet de mieux vivre les relations sexuelles ou amoureuses de l'autre, en les normalisant et en les cadrant par un contrat. Dans le podcast *Réinventer l'amour*, Flora Souchier dit qu'aborder une vie complexe avec des cadres rigides est le meilleur moyen de se blesser. Lorsque nous construisons des relations à long-terme, il semble évident que d'autres personnes vont nous attirer, nous toucher, nous émouvoir.

Lors de notre entretien, pour qualifier ce qu'elle entend par polyrelations, Nelly explique qu'elle s'est ouvert un éventail des possibles total, sur des configurations de relations qui pourrait aller peut-être un jour aller jusqu'à la monogamie, mais ce n'est pas ce qu'elle veut. Aujourd'hui elle n'a plus envie d'être en couple, d'avoir un couple principal auquel gravite d'autres relations. Elle est dans un modèle où elle entretient plusieurs relations en parallèle, sans qu'une soit centrale et primordiale. Dans certains cas, ces relations sont charnelles, dans d'autres cas la dimension sexuelle n'existe pas, mais l'amour est très fort.

Pour Agnès, vivre le polyamour, c'est entretenir plusieurs relations sexo-affectives qui incluent une connexion intellectuelle et émotionnelle. Ce sont souvent des relations amicales, qui évoluent vers la dimension amoureuse du fait de la sexualité. Pour elle, la seule différence entre l'amitié et l'amour est la sexualité.

Le désir, les relations amicales et amoureuses sont en frottement constant, à moins de se mettre des œillères. Alors plutôt que de décider la mort d'une relation dès qu'une autre se crée, la non-exclusivité amoureuse tente de les faire coexister.

C'est une forme d'expérience de mise en commun de l'amour, au sens large. Je suis loin de dire que c'est la seule, mais les modèles organisationnels des relations polyamoureuses ont sans doute beaucoup à nous apprendre. Dans ce cadre, les partenaires d'une même personne mettent forcément en commun des ressources temporelles et émotionnelles. La question de la disponibilité est au centre de mes questionnements sur ce modèle, mais je crois qu'elle est vécue différemment par les personnes qui ont des relations amoureuses plurielles. Bien sûr que le temps et la tendresse sont centraux dans le développement des liens. Mais comme le dit Angie Triolo dans un article sur Hétéroclite, ces relations se construisent sur un temps beaucoup plus long. Le rapport à la disponibilité n'est pas le même que dans les couples monogames. Lors de notre entretien, Nelly m'expliquait aussi que dans sa vision « idéale » de la polyrelation, le temps long était au centre. Ce modèle permet de faire des pauses de plusieurs mois, années, sans se voir amoureuxment, parce que nous savons que cette relation se vit sur des décennies.

De même pour le rapport aux privilèges relationnels qu'entretiennent la monogamie. La mise en partage des ressources ne suit pas forcément une logique égalitaire, où chacun·e demande son dû pour se sentir aimé·e. Avoir plusieurs relations amoureuses, c'est aussi savoir donner ce dont les personnes ont besoin à un moment donné, accepter de recevoir moins quand l'un·e des relations d'un·e partenaire a besoin de présence. Cela demande d'apprendre à communiquer sur ses sentiments de délaissement, de jalousie, mais aussi à les gérer soi-même par moment, quand l'autre n'est pas disponible. Finalement, c'est avoir un sens du bien commun du groupe avant de se préoccuper de son bien-être exclusif.

Nelly évoquait également la question du « privilège de la tristesse » qui repose sur nos partenaires. Elle désignait par là le fait de dépendre émotionnellement d'une personne pour accueillir nos états d'âmes, de faire peser ce poids sur une seule personne. Répartir ses coups durs est une autre manière de s'occuper de nous et du bien commun. Selon elle, le partenaire n'est pas toujours le bon interlocuteur. Choisir de partager ses joies et ses peines à plusieurs, c'est décentraliser le couple de nos vies.

Et tout cela alimente la construction d'autres familles. La question de la co-parentalité se pose dans les relations polyamoureuses. Comment introduire dans la parentalité le fait d'avoir plusieurs partenaires ? Agnès a trois filles, dont une qui vit encore chez elle une semaine sur deux. Elle est transparente vis-à-vis de ses filles sur ses relations amoureuses. Elles en discutent, ont rencontré les partenaires d'Agnès. Ce n'est pas son souhait de cloisonner. Et selon les contextes et la construction des relations, de nombreux rôles peuvent être imaginés pour chaque membre de la constellation.

Devenir un autre parent, un membre de la famille proche, un adulte qui partage avec nous le travail de soin et de prise en charge de l'organisation matérielle liée au fait d'avoir un enfant. Et de la même manière que nous pouvons construire des familles avec plusieurs amant-es, nous pouvons construire des familles entre amis, colocs.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure la non-exclusivité est-elle éthique ?*

Avant tout, je crois que ce qui porte la non-exclusivité amoureuse, c'est une éthique du libre choix. Pendant notre entretien, Agnès est revenue plusieurs fois sur une idée, qui me semble fondatrice dans sa pratique et sa vision du polyamour : « il est primordial que chacun se sente libre de vivre ce qu'il a envie de vivre ». Imposer l'exclusivité à quelqu'un, c'est le contraindre par rapport à ses désirs, ses relations. Alors que pour Agnès, si la personne est avec elle dans le cadre de relations polyamoureuses, c'est qu'elle en a vraiment envie et qu'elle l'a choisi, parce que les obligations de présence du couple disparaissent.

Il y a clairement une éthique du désir dans les relations non-exclusives, comme source de joie et d'interactions positives avec les autres. Lors de notre entretien, Agnès disait qu'avoir plusieurs relations lui permet d'être mieux avec chaque partenaire. Tout cela la nourrit et se communique lorsqu'elle arrive dans l'autre relation avec cette joie à partager.

A mon sens, une relation non-exclusive aimante place le désir en face de la co-responsabilité. Ce que je veux dire par là, c'est que ce n'est pas simple de se mettre à relationner dans des contextes ouverts amoureusement parlant. Sortir du couple cocon monogame, c'est se mettre dans une situation de vulnérabilité extrême. En tout cas pour moi ça l'est. Nous quittons un monde privilégié et confortable, en ayant de nombreux réflexes intériorisés, dans l'objectif d'acquérir des codes relationnels que nous ne maîtrisons pas. C'est terrifiant. Et en même temps, expérimenter, mettre nos idées sur le monde en action dans le corps, c'est jouissif également.

Dans tous les cas, je pense qu'il y a beaucoup de coups durs au départ. Et qu'il faut prendre soin de la jalousie, des insécurités, du sentiment perdu d'unicité... Nelly m'a raconté qu'elle s'était beaucoup préparée en amont à ce sujet. Elle avait écouté des choses sur la compersion, l'émotion d'être en joie pour la joie de l'autre. Dans la mise en œuvre, ça n'a pas toujours été facile. Pour elle, c'est important de partager le sentiment de jalousie, d'en parler avec les ami-es, et pas forcément avec son-sa partenaire. Savoir que ce n'est pas une émotion naturelle mais une construction sociale, cela permet de remonter à sa source pour décortiquer les situations. Nelly me donnait l'exemple d'un jour où son amoureux-se était parti-e au théâtre avec une autre relation. Au-delà de la jalousie, elle s'était demandée : « ok, est-ce que j'aurais eu envie moi ce soir d'aller au théâtre avec iel ? » et la réponse était non. Dans le processus de déconstruction de la jalousie, cela l'a beaucoup aidée de rencontrer les autres personnes en relation. Nous y reviendrons.

Nous pouvons aussi faire attention au contexte dans lequel l'autre traverse ces expériences. Par exemple : est-ce que mon-ma partenaire voit quelqu'un-e en ce moment ? Si non, est-ce que c'est ok pour iel que j'aie d'autres amant-es en même temps ? Est-ce qu'iel vit des choses aujourd'hui qui demandent que je lui consacre beaucoup de temps et d'attention ? Et c'est donc peut-être accepter de prendre des pauses aussi, de faire des allers-retours entre l'exclusivité et la non-exclusivité, parce que tout change.

Et dans ma vision des couples libres, cela revient à valoriser une éthique de l'engagement plutôt que de la fidélité. Où plutôt que de se jurer de ne jamais rien vivre avec qui que ce soit jusqu'à ce que la mort nous sépare, nous promettons de prendre soin l'un de l'autre tant que cela nous fait collectivement du bien. Lors de notre entretien, Agnès m'expliquait que si elle avait d'abord rejeté les relations hiérarchiques, elle souhaite aujourd'hui avoir une relation principale, un-e partenaire. Par-là, elle entend une personne support au quotidien, qui l'aide et la soutient dans sa vie personnelle et professionnelle. C'est ce que Flora Souchier dit dans *Réinventer l'amour*, être un binôme dans une situation de lutte, c'est garantir la santé et la sécurité de l'autre face à un système d'oppression, être acteur de son émancipation. Et nous pouvons former beaucoup de binômes, amoureux, amicaux, familiaux. Tant que nous réussissons à prendre soin de tous ceux que nous nouons.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure la non-exclusivité est-elle dialectique ?*

La première dialectique qui m'intéresse au sujet de la non-exclusivité amoureuse, c'est l'ambivalence entre la multiplication des liens et la compétition. Je ne dis pas que le modèle non-exclusif est porteur de compétitivité en soi, seulement qu'il exacerbe les comportements que nous tendons à adopter dans le reste de nos vies : mise en compétition pour les écoles, pour trouver un emploi... Et que la rivalité rejaillit d'autant plus dans la question amoureuse qu'elle est marquée par le spectre monogame, ayant défini le sentiment amoureux comme unique et excluant.

Et, ce que j'observe, c'est que les relations entre personnes amoureuses d'un-e même partenaire peuvent se teinter de ces dynamiques de compétition. Quand l'amour entre en jeu, le modèle monogame passe souvent la tête par l'encadrement de la porte. Nous nous mettons à vouloir plus, plus de temps, plus de week-end à deux, plus d'engagement émotionnel, ce qui est donné à l'autre semble être pris à notre détriment.

Ce sont les fameux triangles : Bé et Claude sont amoureux-ses de Andrea. Bé et Claude n'entretiennent pas de relation d'affection. Disons que Andrea est dans une relation stable avec Bé. Ou au contraire, qu'il vient de commencer une relation avec Bé et que c'est intense et passionnel. Dans les deux cas, Claude se retrouve éloigné de Andrea. Nous ne connaissons pas les attentes de Claude, peut-être qu'il a un-e Dominique dans l'affaire et qu'il se fiche qu'Andrea s'éloigne ou entretienne une relation différente avec iel. Mais il existe aussi le risque que Claude se sente délaissé-e, tout en acceptant les conditions de la relation non-exclusive, parce que c'est le contrat de base et parce que Andrea est dans une position de pouvoir à l'intérieur de ce triangle. Cela rejoint la complexité évoquée par Nelly d'acter le consentement dans des modèles qui prônent l'ouverture, même pour soi. Quoi qu'il en soit, j'ai du mal à croire aux triangles équilatéraux.



Cela nous ramène à la dialectique entre la forme non-exclusive et le fond monogame. Vécus comme décrits dans les derniers paragraphes, ces schémas reviennent finalement à multiplier les relations monogames plutôt qu'à véritablement changer leur nature : communautariser l'amour pour en faire un bien commun. Ils viennent plutôt exacerber un sentiment de compétition, les rapports de pouvoir intra-relationnels, voire une éthique de consommation des affects et du sentiment amoureux. La non-exclusivité ne porte pas cela en soi, mais peut mener à ces dérives dans le contexte socio-culturel qui est le nôtre (mise en compétition néolibérale, norme amoureuse définie par la monogamie).

Ce qui nous amène à la dernière dialectique, entre amour et féminisme. Souvent, j'ai l'impression que nous sommes si enthousiastes au sujet des modèles non-monogames que nous en oublions de problématiser le pouvoir. Or la non-exclusivité sexuelle, amoureuse, le polyamour ne sont pas exempts de rapports de genre. Dans le cadre d'une relation hétérosexuelle, je crois que la non-exclusivité peut être un nouvel élément de la domination masculine. C'est ce que dit Eva Illouz avec la stratégie de détachement, où l'indisponibilité devient un marqueur de valeur, et la sexualité sérieuse une manière de se prémunir de l'engagement. C'est aussi un des retours de Victoire Tuaillon, qui après la réalisation du podcast *Le cœur sur la Table*, témoignait des nombreux messages qu'elle avait reçus, manifestant l'enthousiasme soudain des hommes pour le féminisme via l'angle polyamoureux. Ces mecs qui nous expliquent que si nous ne voulons pas d'une relation amoureuse non-exclusive, c'est que nous ne sommes vraiment pas assez déconstruites ou féministes.

Je ne crois pas que nous puissions faire abstraction du contexte dans lequel nos relations s'inscrivent. En revanche, nous pouvons le conscientiser, tenter de nous défaire des normes comportementales que nous avons intériorisées. Nous pouvons essayer de réinventer le fond du sentiment amoureux, plutôt que sa forme. Pour nous, la proposition est communautaire.

### **Une proposition communautaire : les réseaux affectifs de Brigitte Vassallo**

Le modèle de réseau affectif proposé par Brigitte Vassallo dans son livre *Idéologie monogame. Terrorisme polyamoureux* est sans doute l'un de ceux qui m'a le plus enthousiasmée, en me montrant d'autres possibles. Il ouvre un horizon politique et amoureux dépassant le tropisme individualiste que peut parfois prendre la non-exclusivité.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure le réseau affectif est-il un choix rationnel ?*

Le point de départ des réseaux affectifs, c'est que si nous voulons supprimer la compétition de nos relations, il faut créer de la reconnaissance, de l'entraide. Pour Brigitte Vassallo, ce qui définit une relation comme polyamoureuse, ce n'est pas le nombre de personnes fréquentées, mais les relations qu'entretiennent les méta-amours. Dit plus simplement, ce sont les rapports entre Bé et Claude, tou-ttes les deux amoureux.ses de Andrea : de connivence, d'empathie, de soin. Et pour moi, quand j'ai lu ça la première fois, c'était révolutionnaire.

Quoi ? Je peux me préoccuper du bien-être de la personne avec laquelle je me sens carrément en compétition aujourd'hui ? Je peux refuser ce jeu et tenter de nouer des liens avec elle pour créer autre chose ? Et je ne dis pas que ça fonctionne à chaque fois, loin de là, ou que tout le monde est prêt à vivre ça. Mais savoir que cette possibilité existe, et que nous pouvons tendre vers autre chose que de l'indifférence, ça me donne de l'espoir.

Je me souviens d'une discussion très importante pour moi, que j'ai eue cet été avec un-e ami-e. Iel vit une relation polyamoureuse stable. Si on reprend le schéma du triangle, iel est Claude, en relation avec Andrea, qui est également dans une relation avec Bé. Iel me racontait son arrivée dans l'ouverture de ce couple, les liens d'amitié qui s'étaient immédiatement tissés avec Bé. Iels partageaient beaucoup de choses et cela a permis de créer une relation entre Bé et Claude, qui ne concernait pas forcément Andrea, mais rendait ce réseau solide.

Ce que j'ai beaucoup aimé aussi, c'est qu'iel m'a raconté l'arrivée de Dominique, toujours en relation avec Andrea. Et cette fois-ci, c'était beaucoup plus dur pour Claude. Alors ce qu'iel a fait, c'est qu'iel est allé-e parler à Dominique pour lui dire « j'existe, je fais partie de la vie de Andrea, et pour notre bien commun, là tout de suite, j'ai besoin que tu prennes soin de moi ». Et cela ne voulait pas dire, ne vis pas cette relation. Cela voulait dire, reconnais-moi, rassure-moi, montre-moi que tu tiens compte de moi. Je crois que c'est faire preuve d'une très grande honnêteté que de pouvoir montrer sa vulnérabilité de cette manière.

L'autre objectif des réseaux affectifs, c'est de dire que si nous voulons créer nos relations, il faut inventer nos contrats et les rendre évolutifs. Les règles que nous posons diffèrent selon les partenaires, elles bougent, ne sont pas essentielles. Nelly constate (et je plussoie) que les relations polyamoureuses où il n'y a pas de cadre et pas de règle, en général, « c'est au bénéfice des gars ».

L'une des règles qu'elle a mises en place par exemple, c'est de se prévenir lors de relations non-protégées pour avoir le temps de se tester. Nelly n'utilisait plus de préservatifs avec son ex Max. Iels devaient donc se prévenir quand ils avaient envie de ne plus se protéger avec d'autres. Cela entraînait un rebond de la responsabilité et de la confiance envers la tierce personne, notamment en cas de relations sexuelles non-protégées. Ce que je trouve intéressant, c'est que dans cette vision des choses, la santé est un bien commun partagé par l'ensemble des partenaires potentiel·les.

Une autre règle qu'iels avaient instaurée, lorsque Max (son ex), Zoé (la relation de son ex), et Nelly se retrouvaient en soirée, était de ne dormir ou de ne rentrer avec personne, car cela cristallisait la jalousie et un sentiment d'échec à ne pas pouvoir la dépasser. De la même manière, ici le bien-être collectif passe avant la satisfaction de désirs individuels.

Pour autant, les règles peuvent bouger. Et nous pouvons instituer ces moments de remise à plat de la relation. Par exemple avec mon amoureux, nous prenons souvent des cafés gênants. En gros, ça veut dire qu'on arrive gênés, on prend un café, on parle de notre relation, et on essaye de repartir contents. Et depuis que nous sommes en relation, nous avons été : non-exclusifs amoureuxment, en relation non-exclusive sexuellement, en relation exclusive, négociant les conditions de la non-exclusivité, et je pense qu'il y a de grandes chances qu'avant la fin de l'écriture de ce livre, le contrat ait de nouveau changé. En ce moment, nous ne voyons personne d'autre. Et ça m'a fait du bien de reconnaître que j'avais besoin d'une pause pour envisager la non-exclusivité sereinement (pour écrire ce livre par exemple). Et que c'est ok de ne pas tout déconstruire d'un coup.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure le réseau affectif est-il éthique ?*

Là aussi, on retrouve l'éthique de la co-responsabilité. Celle de communiquer sur ses peurs, mais aussi celle de se retirer d'un réseau affectif lorsque nous n'avons plus l'énergie de le soutenir, que cela ne nous convient plus, ou de ne pas entrer dans un réseau qui n'a pas les ressources pour nous accueillir. Concrètement, cela signifie, dans un modèle très ouvert, savoir poser ses propres limites et les respecter pour ne pas se faire mal. Et dans le sens inverse, avoir l'intelligence relationnelle de détecter quand notre présence met en danger des relations préexistantes.

Le film *LETO* (2018), de Kirill Serebrennikov me semble très parlant à ce sujet. Il raconte l'apogée d'un groupe de rock sur la scène underground de Leningrad au début des années 1980. Mike, leader du groupe Zoopark, est marié avec Natalia. Ils rencontrent le jeune musicien Viktor, que Mike accompagne à monter son groupe, Kino. Une forme d'amour se noue entre Natalia et Viktor. Celle-ci s'entretient avec son mari Mike, lui expliquant qu'elle a très envie de l'embrasser mais qu'elle ne veut pas le faire sans lui en parler. C'est une amourette de collégien, ils se tiennent la main, parcourent la ville en bus pour apporter du café à Mike. Et Mike accepte cette romance. Dans le film, on comprend que la situation n'est pas simple pour Mike. Ni pour Natalia, qui finit par demander à Viktor de mettre fin à la dimension amoureuse de leur relation. Ce que je trouve très inspirant dans ce film, c'est que pendant toute la durée de la relation de Natalia et Viktor, Mike aide Viktor et met tout en œuvre pour que son groupe connaisse le succès. C'est comme si, par amour de la musique, de sa femme, du groupe d'amis qu'ils entretiennent, Mike acceptait un compromis qui avait du sens dans cette situation-là. Et de la même manière, Natalia renégocie l'équilibre avec Viktor quand le contexte change, pour préserver Mike et leur amitié. Les limites sont changeantes, inspirées par un souci de l'autre.

Cela arrive aussi dans la vraie vie. Une des choses qui m'a le plus touchée lors de l'entretien avec Nelly, c'est le lien qui l'unissait à Zoé. Elles se sont rencontrées à un moment où leurs relations avec Max étaient compliquées, et cela a été très soutenant pour elle. Nelly dit : « Pour moi l'une des plus belles choses que j'ai vécu dans le polyamour, c'est la relation avec Zoé ». Derrière le partage d'une sororité, des joies, des peines, la reconnaissance mutuelle et le soutien dans les différentes phases de la relation, je vois des communs qu'elles ont su faire exister au-delà de l'existence de leur partenaire. Elles ont fait relation.

Les réseaux affectifs sont portés par une éthique du soin qui engage à reconnaître la spécificité des relations. Lors de notre entretien, Agnès avait un qualificatif pour parler de chacune de ses relations. J'ai beaucoup aimé cette idée de nommer les choses, de définir ce qu'elles ont de spécial : l'amimoureux, avec qui elle partage de la joie et des bons moments, la relation comète, qui n'a lieu qu'une ou deux fois par an à cause de la distance, le porte-avion, chez qui elle peut se poser quand elle veut et aussi longtemps qu'elle le souhaite, la relation socle, qui partage le quotidien.

Ici, l'éthique du soin ne dépend pas de la romantisation. En règle général, sous le prisme monogame, lorsque nous couchons avec un-e amant-e, soit c'est un plan cul, soit nous mettons de l'investissement émotionnel et nous commençons à romantiser la relation. C'est quelque chose qui me parle beaucoup personnellement. Je suis souvent prise dans une contradiction : le sexe « sans rien derrière » ne m'intéresse plus beaucoup, mais de l'autre côté, lorsqu'une relation de tendresse existe, je ne la valorise pas ou elle m'effraie parce que j'ai l'impression que je ne vais pas pouvoir la soutenir. Selon Brigitte Vassallo, c'est parce que nous avons tendance à confondre le soin et la romantisation. Offrir un temps d'intimité, des caresses, des mots doux, cela n'engage pas à vouloir se marier et faire des enfants.

Au contraire, reconnaître les spécificités de chaque relation et en prendre soin, c'est nouer des contrats uniques, donner à chacun-e se dont il a besoin, dans une logique de don-contre don, c'est-à-dire du donner sans contrepartie plutôt que d'attendre de recevoir. C'est aussi prendre soin des relations de long-terme parce qu'elles sont basées sur une connaissance mutuelle et une construction commune.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure le réseau affectif est-il dialectique ?*

Il existe une dialectique entre le désir et sa réalisation. Brigitte Vassallo établit un parallèle entre la valorisation du désir dans une société consumériste et notre volonté de l'accomplir. Pour elle, renoncer à accomplir un désir, c'est un affront au néolibéralisme, parce que nous nous défaisons du consumérisme et de l'individualisme, qui nous poussent à accomplir nos désirs au détriment d'autrui : acheter une paire de Nike confectionnée par des enfants en Asie, déséquilibrer une/des relations pour son plaisir personnel.



En ceci, Brigitte Vassallo explore de nouveaux horizons relationnels créés par la non-réciprocité du désir. C'est aussi ce que fait Monique Wittig à sa manière, dans *Le corps Lesbien* : le désir est une circulation, un mouvement vers l'autre qui crée un lien. En fait, cela nous amène à questionner la centralité du sexe et de l'amour romantique dans nos sociétés.

J'ai eu beaucoup d'amitiés-amoureuses quand j'étais plus jeune. Et j'ai des souvenirs très émouvants de ces liens d'amitiés teintés de désir, d'érotisme, de possibilités entraperçues. Il y a mille manière de relationner et de partager de l'amour, en dehors de la corporalité.

Enfin, la dialectique entre individu et collectif présente dans les réseaux affectifs amène à dépasser son simple bien-être personnel. Si je reprends mon triangle, quand je suis Claude, je n'ai aucun intérêt à ce que cela se passe mal entre Bé et Andrea, parce que cela rejaillira sur le bien commun, donc sur moi. Cela amène à prendre soin du collectif, à avoir une forme de responsabilité sur la gestion relationnelle de mon rapport à Andrea, à Bé, et du groupe en lui-même. Contre l'individualisme néolibéral, les réseaux affectifs proposent une collectivisation des affects, des soins, des désirs et des douleurs. Brigitte Vassallo souligne d'ailleurs que les valeurs des réseaux affectifs résonnent beaucoup avec celles des communs du 17<sup>e</sup> siècle : « *mutualisme, réciprocité, conscience de soi, volonté de discussion, mémoire, célébration collective et aide mutuelle* ». Elle utilise une métaphore que j'aime beaucoup : les réseaux affectifs comme des forêts dont les arbres sont connectés par leurs racines...

## Le couple v.12

Version 12, c'est arbitraire. Et je ne suis pas tout à fait sûre de ce que j'avance, c'est une tentative. Je crois en la nécessité de changer nos relations, dans une perspective féministe, anticapitaliste, personnelle. Mais est-ce que souhaiter partager de l'intimité sexuelle avec un·e seul·e compagnon·ne rend inopérante toute tentative de repenser la hiérarchie ? Comment sortir de l'injonction pour aimer autrement « *sans y laisser les tripes et le féminisme* » comme le dit Brigitte Vassallo ? Comment créer un spectre plutôt que deux systèmes d'imposition ?

Je crois qu'à travers ces interrogations, j'avais aussi envie de dessiner ce que pourrait être un couple 2.0, c'est-à-dire un binôme exclusif sexuellement et amoureuxment, mais ouvert sur la forêt, sur les réseaux affectifs amicaux, familiaux, passionnels. Est-ce que la relation peut être libre sans que cela soit certifié par le sceau du sexe ? Quelles seraient les dimensions logiques, éthiques, dialectiques de ce couple en réseau ?

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure le couple V12 est-il un choix rationnel ?*

L'un des points de départ de ce couple V12 serait de reconnaître nos vulnérabilités dans un système violent. C'est-à-dire, que la compétition néolibérale est toujours à l'œuvre entre pairs, que le système patriarcal nous guette et que la domination masculine se joue aujourd'hui dans d'autres champs que celui du foyer. Et que construire des binômes où réinventer l'amour sur la base de l'égalité et d'une reconnaissance mutuelle, cela peut passer par d'autres éléments que la non-exclusivité sexuelle ou amoureuse. Que créer des remparts aux oppressions, ce n'est pas forcément s'y jeter bras ouvert en pensant que nous serons plus fort que les normes que nous avons intériorisées. Au contraire, peut-être que créer des cabanes bienveillantes, dans lequel nous invitons les autres à se reposer, serait aussi efficace.

Un autre raisonnement logique de ce couple V12, serait que puisque l'amour est multiple, nos relations amicales ont autant d'importance que notre relation romantique. Si je reprends ma métaphore de la cabane, cela veut dire que notre partenaire amoureux est un mur de la maison plutôt que le pilier central. Cela nous permet d'envisager d'autres horizons de vie : la coparentalité entre amis, l'achat d'une maison pour vivre entre amis, d'autres manières de choisir familles.

Décentrer l'amour romantique dans nos vies permettrait d'ouvrir l'éventail des manières d'être ensemble. En parlant du couple avec Nelly, elle m'expliquait qu'elle trouvait beaucoup plus de plasticité et de liberté de construire la relation à sa façon dans la polyrelation. De la même manière, si nous renonçons à être en couple dans le schéma narratif monogame, nous pouvons faire de l'amour « une toile de fond, un tapis confortable de personnes dont on sait qu'on les aime et qu'ils nous aiment aussi ». Nous pouvons remplir notre vie d'amis, d'engagements, de passions, de relations singulières.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure le couple V12 est-il éthique ?*

Je crois que les dimensions éthiques d'un couple V12 seraient très semblables à celles des formes relationnelles non-monogames. Une éthique du soin, pour l'ensemble du réseau, dans une logique de don contre-don, sans privilégier le partenaire amoureux vis-à-vis du reste des relations sous prétexte de hiérarchisation romantique. La co-responsabilité par rapport à l'évolution des règles et la gestion relationnelle, soit continuer ou se mettre aux cafés gênants. Considérer que le contrat est variable lui aussi, l'aménager pour que chacun-e se sente bien. Et surtout : déculpabiliser le désir et dédramatiser le sexe à l'extérieur du couple, sans pour autant faire de la non-exclusivité une règle essentielle.

L'un des autres points communs, qui me semble essentiel aujourd'hui, c'est le partage de ce faux « privilège de la tristesse », dont parle Nelly. Trouver les bons interlocuteurs, s'autoriser à partager ses vulnérabilités, c'est créer les conditions de relations plus intimes. Réserver ces partages à son·sa partenaire revient à s'attacher à une seule personne dont dépendrait nos réconforts. Les émotions, parmi le temps, les ressources matérielles et immatérielles, les logements, les infos, constitue un autre commun que nous pourrions sortir du couple.

Je pense que cela demande aussi d'accepter la fin. Peut-être que le couple V12 aurait moins de mal à laisser partir l'autre. Selon Belinda Cannone, après la révolution féministe et dans une société valorisant le désir, nous sommes entrés dans une ère de polygamie lente. C'est-à-dire, que nous allons d'une relation à une autre quand le désir s'éteint. Il n'y a pas de jugement moral là-dessus. Mais j'ai l'impression que d'un côté, le couple monogame classique nous berce de « pour toujours », tandis que de l'autre, les relations non-exclusives peuvent avoir du mal à finir, du fait de la nature même du contrat et de la difficulté à juger de ce qui est ok ou pas. Dans le contrat monogame, nous nous déchirons, dans le contrat non-exclusif, nous laissons les relations pourrir, parfois. Dans le couple V12, j'aimerais que ce soit plus simple de se laisser aller à autre chose.

*Alors aujourd'hui, dans quelle mesure le couple V12 est-il dialectique ?*

L'une des principales dialectiques à dépasser est celle qui existe entre exclusivité et possession. En discutant avec Agnès de la domination genrée au sein des relations amoureuses, elle m'expliquait s'être construite avec l'idée qu'elle devait forcément répondre au désir masculin.

Sans parler spécifiquement du cas d'Agnès, l'intériorisation de cette injonction rejoint tout un pan de la théologie de la culture du viol, qui normalise l'accès au corps féminin autour d'un droit à la sexualité, une fois passé un certain nombre d'étapes. Après le bisou, vient le baiser, vient le sexe, et dès lors il semble naturel dans une relation amoureuse « classique », que le sexe soit un acquis qui ne sera plus questionné. Beaucoup de travaux, dont ceux d'Olympe de Gê, autrice et réalisatrice féministe, ont mis en lumière le potentiel érotique du consentement. Alors dans le couple V12, on demande la permission !

Cela demande un travail global de remise en cause de la propriété. Peut-être plus largement, de questionner la création d'une entité, « le couple », qui repose sur une assise matérielle de partage d'un prêt, d'un compte commun, d'une maison et d'une C4 Picasso. Une manière de préserver l'indépendance de chacun, c'est de garder une distance économique et kilométrique. Lors de notre entretien, Agnès m'a expliqué que l'une des relations la plus importante pour elle était la relation à soi-même. Elle a décidé d'habiter seule pour ne plus porter la charge mentale du quotidien partagé, cesser de tourner toute son énergie vers le bien-être de son partenaire. Selon Eva Illouz, la distance entre deux personnes renforce l'image construite du partenaire – donc l'idéalisation (et nous avons tous besoin de nous raconter des histoires). Habiter ensemble, cela ne devrait pas être un choix évident. Au contraire, ritualiser les moments où nous décidons de voir notre partenaire, cela préserve une grande autonomie, tout en célébrant les moments de partage.

Un autre élément dialectique est la tension entre la fusion du couple monogame classique et l'altérité. Cela rejoint le point précédent, comment conserver ce qui me rend autre, comment valoriser dans l'amour ce qui fait que mon partenaire est cet autre qui n'est pas moi ? Peut-être en préservant nos désaccords, nos disputes, nos points de vue différents sur le monde, en vivant le conflit parfois. La posture de compromis qui est en jeu dans les relations amène une reconnaissance de ce que l'autre est et veut. C'est ce que Hélène Cixous mentionne dans *La Jeune née* à propos de l'entièreté que permet cet autre, au cœur du désir et des relations amoureuses : « *chacun [prend] enfin le risque de l'autre, de la différence, sans se sentir menacé(e) par l'existence d'une altérité* ». Cette conception de l'altérité comme source du désir ne permet pas l'appropriation.

Si on va plus loin, cela souligne également la tension entre le « noyau » couple et le reste du réseau. Peut-être que nous pouvons penser ces noyaux en réseau justement. Peut-être que nous pouvons envisager l'interdépendance des amours, amitiés, relations qui se lient dans notre intimité et l'impact que chacune d'elle a sur les relations interpersonnelles et sur le groupe en lui-même. Si nous portons une attention au groupe plutôt qu'aux éléments, les binômes sont des liens qui tissent un ensemble plus vaste, fonctionnant sur le même principe que les communs : « *mutualisme, réciprocité, conscience de soi, volonté de discussion, mémoire, célébration collective et aide mutuelle* » (Brigitte Vassallo, à propos des réseaux affectifs).

Quoi qu'il en soit, les modèles ne sont pas rigides et nous naviguons en permanence dans des relations intimes multiples. Choisir nos modalités relationnelles nécessite de prendre en compte les conditions matérielles de chacun-e et le contexte social dans lequel nos amours s'insèrent. À mon sens, pour vivre l'amour comme un commun et non pas comme la justification d'un rapport de domination, il faut le reconstruire dans une perspective féministe.

## **Déconstruire les normes genrées pour repenser la notion d'engagement**

L'amour hétérosexuel monogame est intrinsèquement lié à la construction binaire du genre, autour des rôles attribués selon l'assignation homme ou femme, dans la société et à l'intérieur du couple. Comme le montre Eva Illouz en étudiant le régime amoureux du 19<sup>e</sup> siècle dans *Pourquoi l'amour fait mal*, l'ordre social valorisait la notion d'engagement en tant que fondement de l'union. Il existe aujourd'hui d'autres moteurs dans la décision de construire une (ou des) relation(s) amoureuse(s).

Je crois qu'il existe plusieurs causes au fait que l'engagement soit devenu moins central dans nos manières d'envisager l'amour. D'abord, parce que nous avons assisté aux incohérences et à la faillite du mythe monogame hétérosexuel « ils vécurent heureux ensemble et eurent beaucoup d'enfants ». Mais aussi parce que l'Eden monogame dissimule un système violent psychologiquement et physiquement, où le bonheur intime d'un homme et d'une femme viendrait justifier des siècles de domination masculine. Or je pense que l'engagement (militant, amical, amoureux) dessine une alternative à l'éthique néolibérale de consommation de liens, des affects, des causes, pour une durée momentanée et dans un objectif utilitariste. Comment faire pour que l'amour vaille de nouveau la peine de s'engager ?



## À bas l'éducation patriarcale

Selon bell hooks dans *All about love*, l'éducation dans la culture patriarcale est bâtie sur le mensonge, en ce qu'il requiert aux hommes et aux femmes de construire un « faux soi » (false self). C'est-à-dire que l'éducation genrée requiert de se conformer aux dispositions et aux rôles correspondant à notre sexe, féminin ou masculin. Le genre est une construction sociale qui polarise de manière binaire l'humanité, associant des valeurs et des représentations à chacune des catégories des sexes. Cette division est porteuse d'une hiérarchisation, induisant une asymétrie dans la distribution des ressources économiques, politiques, symboliques. La subordination des femmes aux hommes, c'est le patriarcat.

Comme je l'ai montré plus tôt à l'aide du texte de Léane Alestra, tiré du recueil *Nos amours radicales*, l'idée de complémentarité des sexes induit une éducation différenciée pour les rôles de chacun. C'est une des idées qui m'a le plus marquée à l'écoute du podcast *Le cœur sur la table*, de Victoire Tuillon. La socialisation primaire des hommes valorise un contrôle resserré sur leurs émotions, le détachement vis-à-vis des manifestations de sensibilité jugées « féminines ». Ce sont les phrases ressassées : « tu pleures comme une fillette », « t'es qu'une mauviette », « pédale » (avec ce que cela véhicule d'homophobie et de dévalorisation des sexualités non-hétérosexuelles).

Ainsi, l'amour serait également un concept genré. Dans sa thèse « *L'enfance des sentiments, la construction et l'intériorisation des règles des sentiments affectifs et amoureux chez les enfants de 6 à 11 ans* », le sociologue Kevin Diter montre comment l'hétéronormativité est apprise dès le plus jeune âge. Dans une conférence sur le sujet, Kevin expliquait qu'à cet âge-là, les enfants ont déjà une représentation normée de l'amour. Pour eux, c'est un sentiment lié au genre féminin et aux adultes, alors que l'amitié serait typiquement enfantine. Dans la pratique, les amitiés mixtes existent très peu. Les adultes, en tant que détenteurs du savoir, jouent un rôle pour valider ces représentations. Ils s'adressent à un garçon qui jouerait avec une fille en lui demandant si c'est son amoureuse, et vice-versa, requalifiant automatiquement la relation. De plus, l'interlocutrice d'un enfant pour parler de ses sentiments est souvent une femme, renvoyant l'amour du côté du féminin.

bell hooks avance également que l'éducation genrée apprend aux hommes à utiliser le mensonge comme un moyen d'accroître leur pouvoir sur autrui. Le contrôle sur les autres et sur ses propres émotions, provoque une incapacité à connecter avec les autres et à assumer sa responsabilité en causant de la souffrance émotionnelle.

Au contraire, les femmes sont éduquées dans l'injonction de prendre soin et d'être aimable : « t'es une gentille fille », « fais pas ta sauvage », « qu'est-ce que t'es jolie dans ta robe, viens me faire un bisou ». Et pour bell hooks, le mensonge intervient aussi, puisque la société apprend aux femmes à dissimuler, à surjouer pour plaire en présentant « une meilleure version de soi-même » aux autres. C'est-à-dire, à performer les stéréotypes féminins : surémotionnalité, sensibilité, sensualité, etc.

Collectivement, le mensonge est justifié comme un moyen d'éviter le conflit. Autrement dit, le mensonge permet de ne surtout pas remettre en question la naturalité du couple et du système de genre binaire. Or ces constructions nous affectent dans l'intime. Les relations amoureuses sont traversées par les rapports de pouvoir, reproduisant les structures de domination sociétales. Ces dynamiques coexistent avec l'affection et le mythe amoureux, ce qui rend complexe de se rendre compte et de se sortir de situations maltraitantes. Selon bell hooks, l'idée que l'amour puisse coexister avec des formes de domination est patriarcale en soi.

Ainsi, certains hommes, se définissant comme féministes, refusent de prendre en charge leur partie du travail émotionnel (communication, expression de ses besoins, écoute) dans leur couple ou restent convaincus d'une différence naturelle entre les besoins des hommes et ceux des femmes, cantonnant ces dernières dans le rôle du soin et *in fine* de l'amour. Ils refusent la position de domination et les privilèges induits par le fait d'être un mec cis. Par contre, ils se placent dans des positions infantilisantes et recréent des situations où leur partenaire se retrouve en charge du travail de *care*.

Les femmes sont encouragées par l'éducation patriarcale à penser qu'elles devraient être aimantes. Mais cela ne veut pas dire qu'elles soient dotées de capacités émotionnelles innées supérieures à celles des hommes. C'est un travail qui s'apprend. Cette pensée favorise des arrangements genrés où l'homme a plus de chance de voir ses besoins émotionnels comblés, profitant ainsi d'un bien-être émotionnel lui permettant de s'épanouir dans la sphère publique au détriment des femmes.

## Pour des institutions féministes

Repenser l'intime est politique. Si nous voulons changer les structures de nos relations amoureuses, cela demande de militer pour des transformations systémiques, et pas seulement de changer sur un plan individuel. Rendre la sphère publique plus accueillante pour les femmes, les trans, les personnes non-binaire ; démystifier la possession du corps des femmes par l'homme dans le contrat hétérosexuel monogame ; délier l'amour du sexe pour une sexualité libre... Tout cela passe par des changements sociaux.

Monique Wittig prône le lesbiannisme politique pour sortir des relations de domination justifiées par l'amour. Les rapports de pouvoir genrés sont au fondement de l'hétéronormativité. Mais dans tous les couples (y compris de même sexe), d'autres enjeux se croisent : les ressources économiques, le capital social et culturel, la race, l'âge... Lors d'une intervention sur sa thèse, Kevin Diter expliquait que l'hypogamie masculine, soit le fait pour un homme de fréquenter des femmes ayant un statut social inférieur, représente 45% des unions. Dans l'autre sens, dans le cas d'une hypogamie féminine, le fait que la femme soit le principal agent économique du foyer atténuerait les inégalités genrées de répartition des tâches ménagères. Cela dit beaucoup des structures sociales qui impactent l'amour. Nous aurons beau changer nos relations, est-ce viable dans un système capitaliste et patriarcal ?

Dans la continuité des combats militants pour le droit à l'avortement, à la contraception, il nous reste de nombreux terrains de lutte. Pour le dire dans les mots de Victoire Tuaillon, dans l'épilogue du *Cœur sur la table* : il ne peut pas y avoir de révolution amoureuse sans changement radical de nos conditions matérielles d'existence. Et je m'arrêterai ici sur deux exemples : le travail et le travail du sexe.

L'institution du travail prend énormément de place dans nos vies. Il faut penser le travail dans le contexte d'une société (de consommation) qui valorise la réalisation du désir, misant de plus en plus sur la productivité pour accumuler le capital (capitaliste), ainsi que sur la responsabilité individuelle de s'en sortir (néolibérale). Pour bell hooks, la société de consommation est créatrice d'isolement social.

Concrètement, avoir des ami-es, des amoureux-ses, c'est un investissement économique, ça coûte de l'argent : aller boire des bières, aller au restaurant, au cinéma... Aujourd'hui vivre en lien demande un certain capital social, économique et culturel. C'est un facteur excluant de la vie sociale.

Pour bell hooks, la culture de la consommation remplace la satisfaction de nos besoins émotionnels – engageante et difficile à obtenir – par la satisfaction de nos désirs matériels. Mais le propre de la société de consommation est de sans cesse créer de nouveaux besoins, alimentant une avidité sociétale parce que la satisfaction n'est que partielle et momentanée. Cette avidité légitime l'exploitation et la domination, la compétition économique, qu'on retrouve dans le travail.

L'autrice montre que la « *culture de l'avidité* » a orienté les politiques sociales des Etats-Unis. Elle pourrait aussi bien parler de la France : loi travail, réforme des retraites, réforme de l'assurance chômage, alors que la France rechigne à taxer les superprofits des grandes entreprises et supprime l'ISF... Ironiquement, les classes privilégiées exploitant leur capital économique et social hérité sont les premières à défendre la valeur du travail pour gagner sa vie – pour les pauvres bien entendu. Cette argumentation sert non seulement à protéger leur intérêt de classe à ne pas partager leurs ressources, mais aussi à nier leur responsabilité envers les personnes précaires.

Or prétendre qu'il faut « aimer ce que l'on fait » et choisir de « faire ce que l'on aime », c'est un discours qui fonctionne seulement pour les personnes économiquement indépendantes. Pour les personnes qui voient le travail comme une vente de leur force productive pour acquérir des moyens de survie, c'est-à-dire, dans la société capitaliste, de l'argent, l'amour n'a rien à faire ici. Pour les personnes sans capital ou rente, le choix de faire ce que nous aimons nous arrime à la précarité économique (en général, le RSA), sociale (les personnes n'ayant pas d'argent sont exclues de toutes les activités nécessitant un investissement financier) et psychologique (la société renvoie constamment les non-travailleurs volontaires à leur inutilité sociale et à un comportement déviant). Moi je veux bien écrire des lettres d'amour à ma conseillère Pôle Emploi, mais je pense qu'elle va me radier.

Nous manquons de temps, d'énergie et de disponibilité émotionnelle pour aimer. Au-delà du congé parental égal (qui devrait être une évidence), travailler moins, pour des salaires décents, questionner la centralité du travail en tant que tâche nécessaire pour réinvestir la notion de plaisir dans nos vies, me semble être un vrai projet de société. En rigolant à moitié, nous envisageons avec un ami de travailler un jour dans des structures où le temps dédié à faire l'amour serait rémunéré, où nous pourrions nous absenter en pleine journée pour aller voir un-e amant-e, parce que si nous ne sommes pas indispensables, cela nous rendra par contre plus efficaces. Partager le travail, le repenser à l'aune de l'activité amoureuse... Ce sont des sujets que nous devrions amener aux réunions d'équipe du lundi matin.

Dans son livre, bell hooks mentionne les hippies de la guerre du Vietnam qui seraient devenus des entrepreneurs embrassant les valeurs et le système capitaliste. Pour elle, une fois que ces personnes commencèrent à faire des enfants, ils eurent peur, s'ils continuaient à promouvoir une vision communaliste, de devoir faire avec moins. C'est typique de la guerre des imaginaires : nous vivons dans une culture baignée par le consumérisme et où la capacité à s'en sortir, puis à avoir un métier stable, une maison pavillonnaire dont nous sommes propriétaire, un garçon, une fille et une Volvo, constituent un horizon désirable pour la majorité d'entre nous.

Sortir de la centralité de la valeur travail est un combat politique qui pourrait réunir hommes et femmes. Comme le rappelle Virginie Despentes dans *King Kong Théorie*, « *les corps des femmes n'appartiennent aux hommes qu'en contrepartie de ce que les corps des hommes appartiennent à la production en temps de paix, à l'État en temps de guerre. La confiscation du corps des femmes se produit en même temps que la confiscation du corps des hommes* ». La valorisation de la maternité et de la production d'enfants est un des rouages du capitalisme, produisant des mères et des esclaves.

Parler de Virginie Despentes m'amène à l'autre exemple d'institution monogame hypocrite que nous devrions défaire, soit la condamnation de la prostitution. Le travail du sexe est souvent épinglé par les médias comme une transaction violente, orchestrée par un proxénète qui prive les femmes de leurs papiers et se paye grassement sur la vente de rapports sexuels moyennement consentis. Je ne dis pas que cela n'existe pas. Je dis que certains médias en font une vérité universelle, alors que je pense qu'il existe des situations multiples et que la réalité est plus complexe. Ce que pointe Virginie Despentes, dans *King Kong Théorie*, c'est que la monétisation du rapport sexuel dérange parce que le travail féminin (domestique et sexuel) devrait être bénévole.



En lisant les collages féministes sur les murs à Marseille, je croise régulièrement la phrase : « un mari = un client pour toute la vie ». Condamner le travail du sexe, c'est nier que le sexe est toujours une forme de transaction. Nous ne couchons pas ensemble, les uns avec les autres, de manière désintéressée. Je couche avec les gens parce que j'ai envie de recevoir du plaisir, parce que j'en ressens en le procurant, parce que cela peut fluidifier mes rapports avec mes partenaires, parce que cela peut me procurer un avantage dans le cadre de notre relation extérieure au sexe, parce que je me sens seule... Et dans le cadre d'une relation amoureuse établie, je couche parfois avec l'autre pour lui faire plaisir, alors que je suis fatiguée, que j'ai envie de lire un bouquin, ou d'éteindre la lumière. Je ne pense pas que ce soit grave en soit, mais je pense qu'il faut le conscientiser et le dédramatiser. Si le sexe est une transaction, il est monétisable. Et ce n'est pas moins valorisant que d'être vendeur d'assurances.

C'est aussi parce que le travail du sexe touche au sacro-saint union entre le sexe et l'amour qui fonde le contrat monogame qu'il est pénalisé. Comme le premier ne saurait exister sans le deuxième, consommer le travail du sexe est ramené à un comportement déviant, anormal. C'est une forme de pénalisation du désir. Comme le montre Virginie Despentes, cette volonté d'éloigner le désir du cœur des villes, de cacher les failles du mythe monogame fragilise les travailleuses du sexe, plus que leur emploi. Pénaliser leur activité rend leurs conditions matérielles d'exercice de leur travail périlleuses : « [...] *les lois Sarkozy repoussent les prostituées de rue en dehors de la ville, les contraignent à travailler dans les bois au-delà des périphériques, soumises aux caprices des flics et des clients [...]; le gouvernement décide de déporter hors des villes le désir brut des hommes* » (p.81).

Le manifeste féministe pro-droits des travailleuses et travailleurs du sexe met à jour cette critique. Il montre que depuis 2016, l'évolution répressive de la législation concernant la prostitution et la pénalisation du client, amené à prendre plus de risque, le place dans un rapport de force pour potentiellement négocier l'interaction (tarifs, lieu, pratiques). De la même manière, les lois encadrant aujourd'hui la prostitution et le proxénétisme (le fait d'aider, d'assister ou de protéger la prostitution d'autrui) criminalisent même l'entraide avec leurs proches : partage de locaux, prêt d'argent, services rendus, cohabitation... Je vous invite à lire cet article que je résume ici, mais dont la clarté et la précision permettent de saisir tous les enjeux qui parcourent la pénalisation du travail du sexe.

Ici encore, le combat politique pourrait nous unir au-delà du genre : dépénaliser le plaisir, reconnaître le sexe comme un travail méritant compensation, dissocier le sexe de l'amour monogame, cela donne quelques espoirs pour reconstruire nos cadres intimes et amoureux, d'une manière politique.

### **Choisir d'aimer comme une action plutôt qu'un sentiment irrépressible**

Bon, une fois que nous avons fait la révolution, est-ce que nous pouvons repenser les conditions d'un engagement amoureux sans craindre l'oppression ? Une fois que les conditions matérielles changent, est-ce qu'on peut envisager l'amour (notamment hétérosexuel) hors du cadre patriarcal ? Je ne pense pas que nous puissions mettre fin aux systèmes de domination à travers une approche individuelle. Il faut s'en prendre à la compétition économique et à l'injonction à la productivité pour offrir des cadres épanouissants à nos relations.

Dans ces combats sociaux, nous pouvons nous appuyer sur une éthique de l'amour en commun. Selon bell hooks, l'éthique de l'amour a traversé tous les mouvements sociaux. En ce sens, elle propose de redéfinir ce terme en dehors du spectre romantique. Selon l'autrice, l'amour est souvent défini comme un sentiment alors que nous gagnerions à ce qu'il soit pensé en tant qu'action, informé par une intention et donc par un choix. Celui-ci induit une forme de responsabilité sur nos actions et leurs conséquences.

Dès lors, l'amour se compose de plusieurs ingrédients : le soin, l'affection, la reconnaissance, le respect, l'engagement, la confiance, l'honnêteté et la communication ouverte. L'amour permet ainsi de développer, chez soi et l'autre, la capacité à se réaliser et à entretenir une ouverture vers le monde extérieur, grâce à un état de disponibilité mentale, émotionnelle et physique. Le définir ainsi permet de reconnaître nos aliénations. Par exemple, dans sa conception de l'amour, des attitudes de négligence ou de maltraitance ne peuvent pas coexister avec l'amour.

Ici, la vision de l'engagement, au cœur de la définition de bell hooks, est décalée : il ne s'agit plus de s'engager à vivre heureux ensemble jusqu'à la fin de ses jours, mais à remplir un certain nombre de conditions pour assurer l'épanouissement de l'autre et de soi dans la relation. Cela induit entre autres :

- Abandonner tout attachement aux formes de pensées sexistes et de répartition genrée des rôles ou des attributs
- Admettre que nous voulons aimer et être aimées, même si nous ne savons pas ce que cela signifie (qu'on veut des câlins quand on a de la fièvre)

- Ressentir notre vulnérabilité et la laisser parler, apprendre à gérer notre sentiment d'impuissance face à celle de l'autre (par exemple, savoir exprimer ma tristesse à l'autre, en acceptant sa culpabilité comme un sentiment qui lui appartient, sans mélanger les deux ou me sentir coupable à mon tour)
- Créer des rituels de partage et d'écoute de nos vulnérabilités (les cafés gênants !)
- Accepter la souffrance, inhérente à toute relation (en sachant différencier la souffrance constructive, celle qui nous pousse à changer les termes de la relation, de la souffrance gratuite, celle qui est infligée sans questionnement)
- Partager des ressources : temps, attention, objets, compétences, argent, pardon comme moyen d'exprimer de l'amour (et pas qu'avec son amoureux-se !)

Ce décalage de l'intention de l'engagement me semble intéressant. Je crois que ce qui est difficile aujourd'hui dans l'engagement, c'est qu'il nous demande de prétendre que nous serons toujours les mêmes et que nous aurons les mêmes envies au cours du temps. Or le *je* n'est pas quelque chose de figé, et il est difficile de se projeter dans l'avenir avec les intentions du présent. Nous allons changer et nous le savons, alors nous ne voulons pas fixer la suite. Alors peut-être qu'avec l'inspiration éthique de bell hooks, nous pourrions faire des promesses évolutives. C'est-à-dire, se promettre, tant que nous avons les moyens de maintenir les conditions de notre épanouissement personnel et de l'autre, de continuer à le faire. De se dire quand nous n'avons plus l'énergie de transformer les relations, de faire le travail émotionnel et les compromis que cela demande.

*Le Petit Prince* de Saint-Exupéry est inspirant à cet égard. A l'origine du voyage se trouve une rose, que le Petit Prince écoute, protège, mais cela ne suffit jamais à la rose. Alors le Petit Prince part explorer d'autres planètes, parce qu'il n'a plus l'énergie à donner à cette relation. Il rencontre le renard, qui lui demande de l'apprivoiser, c'est-à-dire de créer un lien particulier, qui leur donnera besoin l'un de l'autre. Avec de la patience, il l'apprivoise. Et c'est le renard qui lui montre que parmi toutes les roses, la sienne est spéciale parce qu'il lui a donné du temps et du soin. L'amour est un acte transformatif, pour soi et pour l'autre. C'est un ancrage (même temporaire) qui nous permet de changer, d'aller vers l'autre.

### **L'engagement : que peut l'amour face à la mort ?**

En parlant d'engagement, j'ai eu besoin de me questionner sur son importance dans ma vie. Pourquoi est-ce que je tiens tant à réhabiliter l'engagement dans ce bouquin ? Est-ce que c'est une valeur ou un résidu de l'éducation patriarcale ?

Je crois que l'amour romantique – le mythe de grandir et vieillir ensemble, tient beaucoup à notre peur de la mort, à l'angoisse de mourir seul-e. Plus largement, je crois que l'engagement joue le rôle d'une sécurité, d'un filet affectif qui nous permettrait de nous accrocher face à l'imprévu. Il suffit de regarder les mouvements sociétaux de libéralisation de l'économie, de casse sociale, les conséquences du changement climatique auxquels nous faisons face ces dernières années : hausse du prix de l'énergie, réforme du chômage, canicules et sécheresse estivales. La société change et nous savons que nous ne savons pas à quoi ressemblera notre avenir. L'engagement, en tant que filet de sécurité affectif, apparaît comme une manière de nous réassurer collectivement.

Ici encore une fois, il s'agit de s'interroger sur la manière de définir l'engagement. Si nous laissons sa dimension temporelle de côté pour nous concentrer sur les promesses évolutives d'assurer l'épanouissement de chacun-e, nous pourrions former des alliances et un ancrage solide contre l'incertitude sociale.

De même, la peur de la mort s'explique par ce besoin collectif de transcendance et de laisser une trace. Nous avons besoin de savoir que quelqu'un-e se souviendra de nous. Dans le sens inverse, Buyng-Chul Han voit notre incapacité à conclure et à s'engager dans une relation exclusive comme la peur de la mort, soit des conclusions, dont l'accumulation et la consommation nous détournent.

Dans le film *Inception* (spoiler alert pour ceux qui ne l'ont pas vu), la scène la plus marquante pour moi se situe dans les limbes. On y retrouve Mal (Marion Cotillard), qui comprend que Cobb (Léonardo Di Caprio) a instillé dans son esprit l'idée que son monde n'était pas réel (cause de son suicide ultérieur). Je trouve sa réaction très intéressante : elle oscille d'abord entre la tristesse et la colère d'avoir été trompée, d'avoir construit sa vie sur un mensonge. Mais très vite, elle essaie de convaincre Cobb de rester : s'il lui a menti, il peut faire amende honorable en tenant ses promesses, c'est-à-dire de rester ensemble et de vieillir à deux.

C'est exactement la manière dont je me comporte en déconstruisant l'amour romantique. J'ai compris que les relations amoureuses basées sur un principe d'éternité immuable n'ont été fonctionnelles dans l'histoire qu'au prix de l'oppression, de l'exclusion, de la privation de liberté. Mais je ne veux pas mourir seule. Alors, à chaque nouvel amoureux, je projette cette image qu'inventent Mal et Cobb de leur vie fantasmée dans les limbes : deux vieillards se tenant la main contre le monde.

C'est ok de se raconter des histoires. Je suis persuadée que nous avons besoin de croire. Mais cette croyance en l'amour romantique pose plusieurs questions auxquelles j'aimerais trouver d'autres réponses, ne serait-ce que pour avoir le choix : Pouvons-nous créer des formes de liens alternatifs à l'amour romantique qui nous permettent de ne pas vieillir seul-es ? De quoi avons-nous besoin pour accepter la mort dans nos vies ? Quelles sont les croyances qui peuvent nous aider face au temps qui passe et libérer nos amoureux-ses de l'injonction à rester avec nous toute notre vie parce que la mort ça fait peur ?

La peur de la mort entraîne une obsession pour la sécurité (lois de surveillance, plan vigipirate, *gated communities*, durcissement des conditions d'obtention de la nationalité française). Elle nous amène à considérer l'inconnu et ce qui nous est étranger comme un danger. Or, selon bell hooks, le patriarcat nous apprend que la masculinité doit être performée en répondant à la peur par l'agression.

Peut-être que nous aurions besoin de parler franchement de la mort. D'en parler en classe quand nous sommes enfants, d'en parler entre adultes quand nous commençons à avoir peur du temps qui passe, d'en parler à nos compagnon-ne-s de vie, de s'autoriser à dire « j'ai peur de mourir seul-e ». L'anxiété quant à la mort baigne notre société (crise écologique et insécurités quant au devenir de l'humanité, guerres lointaines, maladies de nos proches). Pourtant nous refusons d'accepter qu'elle fait partie de la vie. L'accepter reviendrait à reconnaître l'inattendu, le manque de contrôle sur nos expériences, l'aspect transitoire de nos existences, et donc in fine de nos amours. Peut-être que si nous acceptions de mourir, nous aurions moins peur de la mort de nos histoires d'amour.

Il y a quelques années j'ai fait une méchante chute à cheval. J'ai eu la chance de m'en sortir avec une vertèbre cassée et trois mois d'immobilisation. Mon amoureux de l'époque m'a quittée à cette période-là. Et je me sentais plus en danger du fait de la mort de cette relation sur laquelle j'avais projeté mon avenir, que de ladite chute et de mon corps abîmé.

Je pense qu'inconsciemment, ces deux phénomènes concomitants me renvoyaient à la même chose : je n'avais pas le contrôle. J'avais beau faire des plans et imaginer un futur désirable pour moi, la vie ne fonctionnait pas de cette manière. En même temps, j'avais l'impression de grandir d'un coup : je découvrais dans ma chair que l'amour romantique comme mythe n'existait pas. Que je n'étais pas plus maline que les autres, que je ne passais pas entre les mailles du filet. Les relations se faisaient, se défaisaient, les partenaires d'un couple et leurs besoins évoluaient, nous changions. Plus encore, ma relation amoureuse n'avait pas été exempte de dynamiques de pouvoir genrées, de jalousies et de compétition.

Ce que cette période a eu de positif et de vertigineux, c'est l'espace qu'elle a laissé. L'espace affectif et émotionnel, l'espace temporel lié à mon immobilisation. Le premier m'a permis de souffler et de prendre conscience de *mon* identité en me posant les questions : qu'est-ce qui m'appartient ? qu'est-ce qui m'a été légué de cette relation et que je chéris ? qu'est-ce que je souhaite laisser derrière ? De comprendre également qu'elle continuait de vivre en moi par tout ce qu'elle y avait ancré : l'amour du cinéma, de la fête, des paquets de chips, la langue espagnole, une connaissance de mon corps, de mon plaisir sexuel, beaucoup de souvenirs.



L'espace temporel m'a permis de me recentrer sur ce qui était important pour moi. J'ai fini la première version de mon premier roman, je me suis faite accompagner par l'autrice Laura Vazquez pour cela et j'ai commencé à percevoir l'écriture comme un « vrai travail ». Je n'étais pas encore au point d'envisager d'en faire un métier, mais dans mon récit personnel, je vois ce point comme la bascule qui m'a menée à en faire ma profession.

Tout cela pour dire que cet été-là m'a fait comprendre que nos expériences sont transitoires. Je suis encore pleine de la peur du vide, de l'envie que ça dure longtemps avec mes amoureux, d'angoisses existentielles quant à la possibilité de vivre de l'écriture et d'ateliers, mais je crois que je gère mieux l'idée que les choses puissent se passer autrement que prévues. Je pense que c'est pour ça que c'est important de parler de la mort, de l'inviter dans nos vies. Cela nous offre la possibilité de nous rencontrer, d'aimer les autres sans dépendance.

De la même manière, nous pourrions nous autoriser à parler de la fin de nos relations. Envisager la rupture à un moment où tout va bien, pour se demander dans quelles conditions nous souhaiterions qu'elle se passe. J'entends par là définir la manière de rendre le changement ou la fin du lien moins douloureux que la tragédie de la fin du couple monogame. Dessiner quelque chose de plus doux, anticipé et préétabli en fonction des capacités et des insécurités de chacun-e. Avant que les choses se délitent, nous pourrions dessiner des scénarios, sinon joyeux, au moins empathiques.

C'est aussi une façon de définir les limites que nous ne souhaitons pas franchir, pour l'autre ou pour nous-même. J'ai souvent perdu mon temps et mon énergie dans la réparation de relations, sans prendre le recul de savoir si elles étaient encore saines et épanouissantes pour nous. Je souhaitais sauver l'entité « relation » plutôt que me demander si elles nous faisaient du bien. Je me dis que si nous avions envisagé avant les conditions d'un départ apaisé, les éléments que nous n'étions pas prêts à sacrifier l'un pour l'autre, nous serions sorti-es moins amoindri-es de ces ruptures. Comme le disait Nelly lors de notre entretien, si nous nous décentrons du couple, lorsqu'une relation s'arrête, nous ne perdons pas notre moitié. Nous sommes entier-es car nous l'avons toujours été.

### **S'engager dans des communautés d'amour**

L'engagement dans l'amour n'est pas réservé au couple, à la famille, aux relations de sang ou romantiques. La structure monogame nous pousse à mettre les relations amoureuses au-dessus des autres, parce qu'elles poursuivent un but reproductif et un engagement à durée indéterminée. Comme le montre bell hooks, cela crée de l'isolement et nous rend plus difficile l'accès à des portes de sortie, à un filet de soutien et de sécurité quand ces relations deviennent dysfonctionnelles ou abusives.

Sortir du schéma monogame et romantique, c'est politique. Le couple est basé sur une répartition inégalitaire des rôles et des devoirs. En se décentrant du duo, les tentatives de réinvention des modèles amoureux limitent la prise que les hommes cis peuvent avoir sur d'autres personnes au quotidien. Cela change aussi notre conception de l'amour, pour le vivre dans des cadres amicaux, des cadres sans sexualité, etc.

Et cela transforme le paradigme de nos relations au niveau sociétal. En refusant la fusion identitaire du couple, nous devons repenser les modalités d'héritage et de transmission du patrimoine, de logement, de parentalité... Aujourd'hui, une personne seule est désavantagée économiquement et socialement par rapport à un foyer en couple. Pour réinventer nos modes de vie, il est important de créer et de partager des communs, d'apprendre à vivre avec les autres.

En cela, redéfinir l'amour en dehors du carcan romantique, c'est supprimer la hiérarchie entre les relations importantes de nos vies. Communautariser les ressources temporelles, économiques, émotionnelles ; construire sa vie en fonction du réseau affectif plutôt que du noyau nucléaire.

C'est aussi refuser les dynamiques de compétition entre personnes du même genre, savoir se retirer ou trouver un compromis pour le bien commun. Vivre dans un esprit de communauté, c'est comprendre que ce qui est donné à l'un ne m'est pas enlevé à moi. C'est savoir donner de son temps et de son énergie à la hauteur de notre reconnaissance de l'interdépendance du groupe. Alors nous pourrions laisser de la place à d'autres formes de partage et d'amour, à de nouvelles manières de *choisir familles*.

## Bibliographie

### Livres :

DESPENTES, Virginie, 2007. *King Kong théorie*. Paris : Librairie générale française. Le livre de poche, 30904. ISBN 978-2-253-12211-1. 848.914 03.

HOOKS, bell, 2018. *All about love: new visions*. First William Morrow paperback edition. New York : William Morrow. ISBN 978-0-06-095947-0.

HUNDT, Hina, 2021. *Nos amours radicales: 8 visions singulières pour porter un regard nouveau sur l'amour*. Vanves : les Insolentes. ISBN 978-2-01-710130-7. 305.42

ILLOUZ, Eva et JOLY, Frédéric, 2014. *Pourquoi l'amour fait mal: l'expérience amoureuse dans la modernité*. Paris : Éd. Points. Points, 744. ISBN 978-2-7578-4576-9. 306.7

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, 2007. *Le petit prince*. Paris : Gallimard. Folio junior, 100. ISBN 978-2-07-061275-8. 809

STRÖMQUIST, Liv, 2019. *La rose la plus rouge s'épanouit*. Paris : Rackham. Sous le signe noir de Rackham. ISBN 978-2-87827-235-2. 805

TOLSTOÏ, Léon, LUNEAU, Sylvie, PAUWELS, Louis et MONGAULT, Henri, 1994. *Anna Karénine*. Paris : Gallimard. Collection Folio. ISBN 978-2-07-039252-0. 823

VASALLO, Brigitte, 2018. *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Cuarta edición, revisada. Madrid : La Oveja Roja. Ensayo. ISBN 978-84-16227-24-2.

WITTIG, Monique, 2023. *Le corps lesbien*. Paris : les Éditions de Minuit. Double, 130. ISBN 978-2-7073-4829-6. 801

### **Podcasts :**

Ex-ologie, une vie de célibataire, 2022. *France Culture* [en ligne]. [Consulté le 2 août 2024]. Disponible à l'adresse : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-ex-ologie-une-vie-de-celibataire>

Le Cœur sur la table - Binge Audio, [sans date]. *Le Cœur sur la table - Binge Audio* [en ligne]. [Consulté le 2 août 2024]. Disponible à l'adresse : <https://www.binge.audio/podcast/le-coeur-sur-la-table>

Réinventer L' Amour, 2022. [en ligne]. [Consulté le 2 août 2024]. Disponible à l'adresse : <https://reinventerlamour.lepodcast.fr/>

### **Articles :**

Manifeste féministe pro-droits des travailleuses et travailleurs du sexe, [sans date]. *Manifeste féministe* [en ligne]. [Consulté le 3 août 2024]. Disponible à l'adresse : <https://manifestefeministe.fr/>

Marriage and Love by Emma Goldman 1914, [sans date]. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://www.marxists.org/reference/archive/goldman/works/1914/marriage-love.htm>

Wilhelm Reich et la révolution sexuelle, [sans date]. *Chroniques critiques* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <http://www.zones-subversives.com/article-wilhelm-reich-et-la-revolution-sexuelle-105132788.html>

Wittig avec Cixous : horizons politiques de la réinvention de l'Eros, [sans date]. *Trounoir* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://trounoir.org/Wittig-avec-Cixous-horizons-politiques-de-la-reinvention-de-l-Eros>

Entretien avec Angie Triolo par Athina Gendry. Polyamour : on répond aux clichés, [Juillet 2022]. *Hétéroclite* [en ligne] . [Consulté version du 28 novembre 2022 via archive.org]. Disponible à l'adresse : <https://www.heteroclite.org/2022/07/polyamour-on-repond-aux-cliches-66015>

Films/séries :

Fryman, Pamela, réal. "Return of the Shirt". Dans : *How I Met Your Mother*. Saison 1, épisode 4. États-Unis : CBS, 2005.

Luhrmann, Baz, réal. *Moulin Rouge!*. États-Unis, Australie : 20th Century Fox, 2001.

Nolan, Christopher, réal. *Inception*. États-Unis : Warner Bros., 2010.

Serebrennikov, Kirill, réal. *Leto*. Russie, France : Hype Film, 2018.

Wachowski, Lana, réal. *Matrix Resurrections*. États-Unis : Warner Bros., 2021.

## Choisir nos parentèles : élargir la famille

(écè)

La famille est pleine de lieux de commun.

Dans la famille, on s'aime. C'est un prérequis. On peut s'engueuler, mais on s'aime. De toute façon, nous n'avons pas le choix. La famille, c'est la famille. On doit faire avec. On en a une, on ne peut pas en avoir d'autres. On se retrouve pour Noël, les anniversaires et les enterrements, parfois plus, parfois moins. On ne sait pas toujours trop de quoi parler. De temps en temps, le ton et les tensions montent. On n'en parle pas, ce n'est pas la peine de se brouiller. En plus, cela pourrait laisser sortir d'autres rancœurs. On s'aime, c'est suffisant. Promis, on reviendra l'année prochaine, ça fait tellement plaisir aux grands-parents.

Devenir parent, c'est montrer que l'on s'aime assez pour s'engager dans la durée. Les enfants, cela prend du temps et de l'énergie, mais l'amour qu'on leur porte fera le reste. Les fratries se cherchent des noises, mais ça passe avec le temps et elles se retrouvent témoins de mariage les unes et des autres. Être là, ensemble c'est ça qui compte. Si dans le couple cela chauffe vraiment, on lave le linge sale en famille, on préserve notre image, on s'affiche comme de bons parents. On attend de chacun·e de remplir des rôles, de jouer un rôle, ses rôles.

La famille, on est prêt à faire des concessions pour elle, à abandonner beaucoup. Son importance fait que l'on met de l'eau dans le vin des revendications personnelles. Si on se sépare, c'est un constat d'échec. L'amour n'était pas assez fort, on a trouvé mieux ailleurs, on a eu d'autres priorités que sa famille. Après la séparation, il faut s'organiser pour les enfants, les pensions, régler (ou pas) les frustrations enfouies. Les dominations et leurs effets apparaissent au grand jour. Il faut se reconstruire, balayer cette relation. Surtout, retrouver l'amour, pour recommencer sa vie avec une nouvelle famille.

Je vais être assez dur avec le modèle familial dominant. Je ne remets pas en question que cela puisse fonctionner, produire de l'amour et de la joie. En toute honnêteté, c'est le seul modèle aujourd'hui disponible pour ne pas vivre seul-e. Comme le dit la chercheuse Kim Tallbear, elle nous permet de « nous installer dans une relation romantique occidentale de long terme, qui répond à la peur d'être seul-e. On se dit, il vaut mieux que j'aie quelqu'un à moi maintenant » que peut-être personne plus tard.

Néanmoins, ce modèle n'y réussit pas si souvent, produisant son lot de souffrances. Comment en sortir ? Où aller ? Nous manquons de références auxquelles le comparer. Quand il y a une seule façon de faire, il est difficile d'imaginer que si nous avions fait autrement, nous aurions été plus heureux-ses.



L'institution du mariage n'a plus sa splendeur et son importance d'antan (tout en étant loin de disparaître). La famille, elle, reste dans tous les pays européens le « domaine de la vie toujours le plus valorisé, sous la forme d'un couple où règne la communication entre conjoints et les relations interpersonnelles » écrit Martine Segalene dans *Sociologie de la famille*. À cause de cette place dans nos vies et dans nos relations, nous nous devons de réfléchir à l'amour dans la famille et dans les couples qui vont souvent avec.

Notre représentation fantasmée des familles ne correspond déjà plus complètement à la réalité. Rappelons-nous que depuis une cinquantaine d'années, la famille a été fortement transformée d'un point de vue législatif : la fin des références à l'autorité parentale, le travail salarié des femmes, l'autorisation de la contraception, le mariage homosexuel... Dans la pratique, la loi n'est pas toute puissante et l'égalité proclamée est loin d'être atteinte dans les faits. La famille est une institution, qui, si elle est affectée par les lois, sait aussi évoluer sans elles. De fait, elle est souvent en avance sur la législation, qui vient dans un second temps légitimer des pratiques. On peut penser au fait que bien avant le PACs (1999) qui est venu leur donner un statut, « les couples ont pris la liberté de vivre ensemble sans être mariés » (*Sociologie de la famille*). Les divorces ont mené aux « familles recomposées », qui après avoir posé question, sont devenues des familles habituelles, reconnues comme telles et acceptées dans la société. Elles offrent un premier type de diversité, avec des enfants de différents parents qui vivent ensemble en acquérant potentiellement un-e troisième parent-e (ou référente). Ainsi que des frères et sœurs sans lien de sang (ou à demi). Les familles recomposées créent des parentalités non biologiques.

Une partie de ces familles fonctionnent bien et surtout, elles sont considérées par la société comme des familles à part entière. Dans un article sur l'évolution des modèles généalogique, Agnès Martial rappelle que dans les années 50, « les beaux-parents avaient un rôle de remplacement pour adopter l'apparence d'une "vraie" famille, à travers l'utilisation des termes référant à la filiation (maman, papa, père ou mère) ». Depuis, avec l'augmentation des divorces et des familles recomposées (aujourd'hui, 10% des familles), le modèle généalogique a évolué, « la norme de la substitution a été remplacée par celle de la pérennité des liens de l'enfant avec ses pères et mères » (d'origine). Néanmoins, en France, d'un point de vue légal, même si lae beau-parent·e « joue le rôle d'un parent additionnel, il n'existe pas de reconnaissance du statut de beau-parent ».

Premier point, aujourd'hui en France, pour faire famille nous savons nous passer de lien de sang, ainsi que de la reconnaissance des enfants par les deux parents. De plus, nous savons être parents d'enfants qui ne sont génétiquement pas les nôtres sans pour autant faire partie d'une démarche d'adoption. Depuis les années 50, les familles monoparentales sont elles aussi arrivées sur le devant de la scène. Elles existaient déjà, mais elles étaient invisibilisées et/ou méprisées. Malgré toutes les difficultés posées par ce schéma plus souvent subi que désiré, il montre que deux adultes ne sont pas nécessaires pour faire famille. Puis, le *Mariage pour tous* (qui pourrait être le *Mariage pour toustes*), a fait admettre à la société que l'hétérosexualité n'était pas nécessaire pour former une famille. Enfin, les familles avec un enfant né d'un don d'ovocyte ou de mère porteuse séparent l'acte biologique de la conception de celui de la fondation de la famille.

D'après l'Insee, 44% des enfants vivent hors d'une famille traditionnelle (2022). La famille nucléaire classique, si elle reste pour beaucoup un objectif de vie, va bientôt dans les faits devenir minoritaire.

Mettons au clair les objectifs de cette partie :

- Remettre en question la famille classique nucléaire comme seul horizon désirable
- Imaginer ce qui pourrait venir en plus
- Inscire ces modalités dans un futur troublé

## **Partir de ce que l'on a : les familles nucléaires**

La famille est, comme l'amour romantique ou la binarité, un cadre normatif. Si ces deux-là commencent à être salement amochés par le travail des militant-es, des auteurices et des idées qui infusent dans la société, la famille reste dans les imaginaires assez intacte. L'évolution (plutôt individuelle) des normes de genre est une transformation qui va puissamment défier la répartition des rôles dans les couples, la procréation ainsi que nos méthodes éducatives. Le mouvement est en route, mais nous sommes loin d'être au bout du chemin et malheureusement les retours en arrière restent possibles. Je vous propose de tricoter des réponses, pour les assembler en patchworks de possibles. Nous devons avancer sans attendre. Alors on va bricoler, mettre les mains dans le cambouis des idées, tourner des potards, mettre le contact.

Modifier nos organisations familiales, cela implique des enfants, des relations, des croyances, des lieux de vie... On peut vite se blesser avec ça ! Des blessures dans le genre de celles qui laissent des cicatrices qui suintent longtemps. Alors, il faut essayer, mais rester prêt à se donner le temps de modifier les réglages, voire de revenir sur nos pas. Il faut être OK avec l'idée que probablement tout ne marchera pas. Essayer, c'est préfigurer et c'est important !

La famille est liée directement à la parenté. Nous sommes apparenté-es de notre venue au monde jusqu'à notre mort. Nous recevons à notre naissance (sauf cas d'abandon) une famille. En créer une nouvelle se fait en devenant parent (ce que je le répète, n'inclut pas forcément une naissance ni un lien génétique), c'est-à-dire par la reconnaissance d'un enfant ou l'adoption. La famille, c'est aussi une construction juridique, qui dit ce qu'elle est et qui peut en faire partie. Le droit est d'une simplicité enfermante : « de manière large, elle [la famille] peut se définir comme un groupe de personnes unies par des rapports de parenté (filiation) ou d'alliance (mariage) ». Légalement, on ne peut donc pas être une famille hors de ces deux formes, ce qui restreint fortement les options légales d'élargir nos liens. C'est aussi ce que l'on retrouve chez l'anthropologue Maurice Godelier qui définit la parenté comme « un univers de liens personnels – lien de solidarité et de partage, mais aussi de dépendance et d'autorité – entre les individus qui composent le groupe, aussi bien que ceux qui sont nés dans le groupe que ceux qui y sont entrés par adoption ou pas le biais du mariage » (*Métamorphose de la la parenté*). Heureusement que dans ce domaine, l'usage peut faire la loi.

En commençant à travailler sur ce sujet, je pensais trouver autre chose. La famille me semblait être une institution plutôt diverse, avec des formes variées permettant l'expression de nos individualités. L'existence d'une multitude de variations, nous permettant de la créer à notre image (par le foyer, son organisation interne, les parties prenantes) est une impression trompeuse. Dans les faits, absolument pas : pour être une famille légale, il faut soit un mariage, soit avoir un enfant et des liens de parenté légalement établis avec lui. Cela fait peu de variété. C'est cette étroitesse des liens possibles que je veux interroger.

Pour y arriver et changer les normes, il faut remettre en cause l'idéal de la famille, qui reste profondément enraciné dans notre société. Aujourd'hui encore, d'après l'anthropologue Paul Rasse, « fonder une famille demeure un horizon d'attente [...], l'idéal sublime, un refuge affectif, le dernier lieu de solidarité échappant à la monétarisation des échanges ». Le nombre d'œuvres basées sur la beauté de la famille nucléaire dont l'épilogue est équivalent aux célèbres « ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants » n'aide pas à imaginer d'autres organisations.

Les points de stabilité qui existaient dans les vies de nos parents comme des emplois durables, l'idée d'un progrès constant... ont disparu. L'institution de la famille demeure un phare dans nos vies agitées. De même, avec la disparition de modes de vie communautaire, c'est le lieu où nous pouvons enchevêtrer nos vies et nous engager. Ce mode de relation est censé nous apporter, ainsi qu'à nos enfants, le bonheur, la sécurité et surtout la source d'amour de notre vie. C'est le lieu privilégié pour exprimer notre amour en tant que partenaires de vie et parents.

Enfin, c'est aussi une reconnaissance sociale : fonder une famille c'est montrer que l'on est adulte. Cela va avec des attendus sociaux qui se superposent à ceux du couple avec le renforcement de la vie à deux autour des enfants et une socialisation de parents.

Pourtant, encore d'après Paul Rasse, « plus cet idéal est fort, et moins il convient aux petits arrangements avec la réalité de la vie domestique ». L'amour ne fait pas disparaître les dominations.

L'institution familiale a-t-elle progressé ? L'autrice de *Sociologie de la famille* affirme que la famille occidentale s'est libérée de la domination patriarcale en moins d'un demi-siècle, mais demeure elle-même, tout en se transformant profondément. Dissociation entre mariages et filiation, dissociation entre sexualités et reproduction, l'importance des liens de parenté caractérisent la modernité de la famille.

Je me permets de douter que tout soit aussi simple. On peut le voir à travers les violences familiales qui sont maintenant bien documentées : féminicides, viols conjugaux ou incestes. C'est dans la famille comprenant les liens germinaux qu'ils sont les plus courants. Le travail gratuit des femmes, voire la mise en esclavage dans les cas de violence les plus poussés est toujours d'actualité. L'appauvrissement des services publics, l'éloignement géographique avec la famille de sang (souvent pour le travail) et la hausse des exigences sur l'éducation des enfants renforcent encore le stress sur les parents qui ont moins de soutien (surtout pour les femmes). Une des conséquences de ces pressions est le burnout parental qui peut mener jusqu'au suicide.

La famille nucléaire, tout comme le mythe monogame hétérosexuel, doit laisser de la place à d'autres imaginaires. J'insiste sur le « laisser de la place », il peut y avoir un développement parallèle de plusieurs formes de famille, qui peuvent s'intriquer dans nos vies.

## La famille aujourd'hui, un imaginaire de droite

La famille est un sujet de prédilection pour les droites, elle leur permet de mettre en scène leurs valeurs traditionnelles tout en mystifiant le passé. Quand elles prennent le pouvoir, elles peuvent s'attaquer à ces évolutions, comme par exemple avec la remise en cause du droit à l'avortement aux États-Unis d'Amérique. Plus récemment, l'Italie a également supprimé le statut de mère dans les couples lesbiens. En France, la famille est revenue dans les vœux 2023 du président sous le drapeau de la natalité.

Pendant longtemps la famille n'était pas une question de choix, « c'était l'alliance de deux travailleurs, d'un homme et d'une femme qui s'associaient pour faire face au dur labeur nécessaire à la survie » (Anthony Galluzzo dans *La fabrique du consommateur*). Cette alliance était mise en place par les parents et la communauté proche. C'est à partir des années 1900 que les jeunes ont « eu la possibilité matérielle de s'extraire de leur communauté ». Cette extraction s'est déroulée aussi bien dans les imaginaires que physiquement, avec l'apparition de lieux de sociabilité nouveaux (et sans chaperon-ne). Ce mouvement a été accompagné par une marchandisation des loisirs. En ajoutant à cela l'essor du salariat (qui apporte de l'indépendance) et des systèmes éducatifs étatiques, « la famille a perdu beaucoup de ses fonctions originelles : l'État, l'usine, l'école et même le divertissement de masse l'ont dépossédée des tâches qu'elle assumait autrefois. » Pour en arriver à la situation d'aujourd'hui « où le foyer se caractérise désormais exclusivement comme un espace privé de retrait et de consommation ». Cette perte de contrôle social sur la formation des familles est positive, tout comme la possibilité pour les enfants de devenir indépendant de leur famille de sang qu'ils n'ont pas choisies. Cela n'est pas à remettre en question.

Cette évolution vers des modes de vie qui sont libérés des collectifs, n'a pas eu que du bon pour les familles. Dans nos sociétés, « la parenté a été circonscrite à la famille nucléaire, la liberté à l'individu, et les valeurs à la morale » (*Sociologie de la famille*). Bien sûr, cela s'appuie sur la pesanteur historique de l'héritage judéo-chrétien, qui a travaillé depuis des siècles « à briser les solidarités parentales larges et a préparé l'avènement du couple conjugal » (Patricia Bessaoud-Alonso et Roberta Carvalho). Le couple conjugal, c'est se refermer sur une petite cellule d'individus qui seraient libres de leur choix (surtout de consommation), le tout cimenté par la force de l'amour qui nullifie la nécessité de lutter contre les dominations systémiques. En fin de compte, c'est adopter des valeurs morales de réussite plutôt masculines, bourgeoises et blanches.

Selon Romagnoli, à partir d'une lecture institutionnaliste, « la fonction première de la famille est de produire des individus prêts à agir pour préserver et maintenir les établis, les institués ». La famille « constitue l'un des piliers de la reproduction sociale des milieux de la bourgeoisie, sur lequel elle a longuement appuyé sa domination économique ». Pour que cette reproduction fonctionne bien, il est important d'inscrire les familles dans des lignées ainsi que des stratégies matrimoniales visant à préserver l'ordre établi. C'est à dire ne pas déroger à ce que les familles restent définies « comme un groupe de personnes unies par des rapports de parenté (filiation) ou d'alliance (mariage) ».



Contrôler les familles, c'est aussi avoir la main sur la natalité. En ajoutant les crises écologiques à venir et le vieillissement de la population, il serait tentant pour des gouvernements fascistes de vouloir reprendre la main sur les familles et la procréation. Est-ce qu'un scénario type *Servante Écarlate* est possible ? En tout cas, quand on regarde l'agenda politique des dirigeants comme Trump, cela semble étrangement réaliste. Pour ceux qui n'ont ni lu le livre, ni regardé la série, je vous en propose un bref résumé.

L'histoire se passe à une époque qui pourrait être la nôtre, mais où les États-Unis d'Amérique n'existent plus en tant que tels et où partout dans le monde les taux de natalité se sont effondrés. Suite à une révolution d'extrême droite, la majeure partie des états qui composaient les États-Unis d'Amérique font maintenant partie d'un nouveau pays, Gilead. Ce pays est centré sur l'objectif de faire des familles, or pour cela il faut faire des enfants. Pour contrer la baisse de la fécondité, les familles bourgeoises reçoivent une femme fertile qui devient leur « Servante Écarlate ». À chaque phase d'ovulation, elle est violée par le chef de famille dans le but de porter un enfant qui deviendra celui des bourgeois-es qui l'accueillent. Dans le cas où elle enfante, dès le sevrage de l'enfant, la Servante est déplacée dans une nouvelle maison, pour transformer un nouveau couple en famille. Bien sûr, pour que cela fonctionne, un puissant appareil répressif est mis en place et les références à la volonté de Dieu sont omniprésentes. En prônant une sorte de retour aux modes de vie passée et semblant être sobre, ce système donne un exemple de ce que peut-être le fascisme vert.

C'est terrible, mais est-ce que cela peut arriver ? Cela ne me semble pas impossible, car ça déjà été partiellement le cas. Pas exactement sous cette forme, mais sous d'autres tout aussi inquiétantes. De 1966 à 1989, Nicolae Ceaușescu a mis en place en Roumanie un régime nataliste qui, en plus d'interdire dans la majorité des cas les IVG, va, comme le raconte Wikipédia, pister les femmes par des « examens gynécologiques obligatoires et réguliers [qui] sont imposés aux femmes en âge de procréer, en particulier sur leurs lieux de travail. D'autres mesures empêchent les femmes de bénéficier d'un traitement médical sans un examen gynécologique préalable. ». Les cadres de certaines entreprises vont même recevoir des primes conditionnées au nombre de grossesses de femmes travaillant sous leurs ordres. À l'opposé, on rencontre les politiques de stérilisations forcées qui ont eu lieu un peu partout dans le monde (en Occident, mais pas que), visant essentiellement des femmes racisées, colonisées, pauvres, en situation de handicap... Mettre en place ce genre de société ne nécessite pas de technologie nouvelle, seulement quelques personnes prêtes à collaborer, des moyens de répression, des promesses, des récompenses, de la peur et un peu de propagande préalable. Nos sociétés ne sont pas vaccinées contre le contrôle des corps par la force, la loi ou simplement par l'idée de ce que doit être une bonne famille.

Une autre vision familiale qui combine un aspect droitisant et d'élargissement est *The Walking Dead*. Au départ une bande dessinée puis une série à partir de 2011 composée de 11 saisons, 3 jeux vidéo et 6 spin-off. L'histoire commence par le réveil d'un homme à l'hôpital. Il va rapidement se rendre compte qu'il y a des zombies partout en ville. Cet homme (Rick) est un policier, père d'un petit garçon avec sa femme (Lori). Après avoir récupéré sa famille, il va constituer un groupe pour survivre dans ce monde où la violence règne. Elle est de deux types, d'un côté celle des morts-vivants, qui visent tous les humains sans distinction, de façon extrême : ils griffent, mordent, arrachent, mangent leurs proies. Face à cette violence, il n'est d'autres réponses qu'une violence aussi radicale, les personnages utilisent donc tout ce qui est à leur disposition pour tuer les zombies.

Si cette série m'intéresse, c'est parce qu'à côté de la lutte pour ne pas être mangé, il y a l'objectif de trouver un endroit où survivre (un foyer). De nombreux épisodes se concentrent sur le groupe, les relations dans celui-ci et aux autres survivant-es. Ces liens sont des variations autour d'oppositions entre le groupe de Rick qui se voudrait plutôt humain et les autres qui sont des « méchants ». Finalement, Rick et son groupe vont tuer ces méchants pour montrer qu'en dehors de son cercle, de sa famille, il n'y a pas de rédemption. Plus la série avance, plus le véritable danger vient des autres groupes d'humains, renvoyant les hordes de morts-vivants à des protagonistes de second plan, se résumant à une perturbation pour faire avancer l'intrigue.

Le message : pour survivre à la fin de notre civilisation, il faut avoir sa famille, des leader·ses et être prêt·es à se battre pour protéger les ressources que l'on a pu acquérir, car les autres humain·es sont un danger réel ou potentiel. Au bout, l'idée que présente souvent la culture est que si notre monde social s'effondre, nous ne pourrions plus faire confiance qu'à notre groupe, que tous les autres seront un risque pour nous et qu'avoir des sentiments à l'extérieur de notre famille risque de la mettre en danger. Cette série noircit énormément les relations humaines, car en réalité, quand les êtres humains sont face à une crise commune, iels se montrent majoritairement solidaires, mettant aussi en scène la création d'une famille élargie.

## **Faire de la famille un terrain de lutte collective**

Si nous voulons faire évoluer les relations dans nos familles, nous ne pouvons pas laisser les réactionnaires dicter leurs thèmes. L'amour ne supporte pas la domination, si nous aspirons à vivre la puissance des émotions dans nos familles, il faut y porter la lutte. C'est-à-dire à la fois combattre nos propres habitudes, venant des normes que nous avons intégrées au cours de notre vie, aider nos partenaires à les déconstruire et agir sur l'extérieur autant qu'il est possible. C'est un lieu puissant pour agir contre les normes patriarcales tout en armant nos enfants pour qu'iels sachent résister face à la violence.

Pour cela, il faut passer à une échelle collective, les personnes queer y travaillent déjà. Pour les hétéros cis, nous devons trouver nos propres combats et soutenir ceux qui sont déjà engagé-es. Les femmes, puis les personnes homosexuelles et trans n'ont cessé de militer pour gagner de nouveaux droits et des conditions matérielles d'existence dignes. Les hétéros cis se doivent de rejoindre la danse. Dans les dernières années, les reculs sur le terrain social en France ont été nombreux sur le droit à la parenté. Néanmoins, la famille « apparaît comme une source de changement agissant comme un lieu d'invention » (*Sociologie de la famille*) qui peut être en avance sur les évolutions de la société et les amplifier.

Si les décisions dans les familles sont profondément individuelles, la politique a de fortes influences sur elles. L'État, par des choix politiques comme les allocations ou le logement, peut encourager un certain type de famille plutôt que d'autres. La natalité reste une question que nous ne pouvons pas négliger. Des luttes contre le droit à l'avortement à la promotion de la natalité pour créer plus de travailleuses, c'est un champ de bataille que les droites occupent largement. Le droit pour toutes de faire ou d'adopter des enfants dans de bonnes conditions, sans discrimination de genre ou d'orientation sexuelle, de race et de classe sociale, dépend fortement de la législation. Si la lutte de la part de personnes trans et de femmes lesbiennes pour pouvoir être enceint-es par le moyen qui leur convient commence à être entendue, celle de l'adoption ou de l'accès à la PMA pour des personnes défavorisées ou racisées est encore un sujet de seconde zone. À titre d'exemple, en France, il est plus compliqué d'avoir accès à un don d'ovocyte pour un couple non blanc. Cette difficulté est en partie liée à l'idée qu'un couple doit avoir des enfants de leur couleur de peau. On touche à la fois au racisme et à l'idée de ce qu'est la parenté.

Pour ce qui est du genre des parents et donc de leur rôle, la porte est ouverte à toutes les peurs. Nous devons investir politiquement ce terrain. Si la déconstruction des genres fait voler en éclat les tâches dans les couples monogames hétérosexuels, ne devrait-elle pas dans le même mouvement brouiller les rôles de papa et de maman ?

J'aimerais beaucoup être *maman*. Je suis cis, je sais que je ne pourrais pas porter un enfant, mais être *maman* ce n'est pas que cela. C'est avant tout prendre en charge des tâches, des rôles, de la tendresse et de l'amour. Si l'on commence à penser hors de la binarité, il faut aussi que les cis hétéros le mettent en place dans la parentalité (et je ne vous dis pas si les enfants ont plus de deux parents). Si un parent mec n'est plus fort, courageux, impressionnant et bâtisseur, est-il encore un papa ? Si un parent femme n'est plus doux, tendre, réconfortant est-elle encore une maman ? Si les rôles se mélangent, que certains se doublent, y a-t-il encore un sens à parler de papa et de maman ? Est-ce que les désignations des parents ne vont pas devenir multiples, variées, voire changeantes, suivant les familles et en fonction des répartitions qui y sont pratiquées ? C'est un discours politique à vivre et que nous pouvons porter fièrement comme alternative au conservatisme.

## **Se rappeler (ou découvrir) que d'autres modèles ont existé**

D'après Paul Rasse (dans *Sexualité et communauté familiale, le regard de l'anthropologue*), pour des anthropologues qui font école comme Claude Lévi-Strauss et Françoise Héritier, il semble que malgré la diversité des formes de famille, il existe des structures universelles qui seraient : « la répartition sexuelle des tâches, la prohibition de l'inceste, l'instauration de formes reconnues d'union matrimoniale », soit « les trois piliers de la famille et de la société ».

En face, l'[anthropologue David Graeber](#) et l'[archéologue David Wengrow](#) dans *Au commencement il était...* s'intéressent à la préhistoire en suivant les évolutions sur le temps long. Les auteurs démontent notre imaginaire sur l'histoire et les sociétés. D'abord, une des découvertes importantes de ces deux chercheurs est que l'hypothèse « selon laquelle une société ne peut progresser qu'en franchissant, dans le bon ordre, une série d'étapes évolutionnistes » est une « ineptie ». Une autre est que nous manquons profondément d'imagination sur ce qui a été possible et sur ce qui le serait. Ou du moins, que toute modification radicale de nos sociétés est bloquée par l'idée que « ce ne serait pas possible » à cause de grandes idées sur la nature humaine.

Il faut nous enlever de la tête que les structures actuelles sont immuables. Déjà parce que les structures passées ne l'étaient pas et que certaines étaient complètement aberrantes. Pour le prouver, ils mettent en regard les données historiques provenant de « la dernière période glaciaire, marquée par de forts contrastes saisonniers » pendant laquelle « nos lointains ancêtres ont vécu une existence très similaire à celle des Inuits, des Nambikwaras ou des Crows ». Que ce soient nos ancêtres de la préhistoire ou de sociétés plus récentes, elles étaient « apparemment guidées par le sentiment qu'aucun ordre social n'est jamais définitivement fixé ni immuable, ils ne cessaient d'en changer, bâtissaient des monuments qu'ils finissaient par abandonner, laissaient se développer des structures autoritaires à certaines périodes de l'année pour mieux les démanteler à d'autres. Un même individu pouvait donc vivre alternativement dans une société clanique, une société tribale et ce que nous identifierions aujourd'hui comme un embryon d'État ».

En partant de ces deux points, je vous propose d'ouvrir nos esprits avec quelques exemples de parentalités très différentes, ainsi les propositions à venir vous sembleront somme toute très raisonnables. L'idée n'est pas de mettre ces exemples face à face, juste de montrer que des sociétés ont expérimenté des institutions familiales qui nous semblent déconnectées de toute faisabilité. Et donc qu'aujourd'hui, il est possible de faire évoluer la famille avec l'objectif d'y créer de la liberté et de combattre les oppressions.

Commençons par l'exemple d'une société matriarcale comme les Trobriandais de Mélanésie décrits par Bronislaw Malinowski. Dans ce cas, « les hommes assurent leur filiation par leurs sœurs, ils sont, une fois pour toutes, débarrassés de l'inquiétude généalogique tenace qui taraude les sociétés patrilineaires : savoir s'ils sont bien le père. Le couple biologique (père géniteur/mère de l'enfant) est différent du couple parental légitime composé du frère et de la sœur; comme si, pour fonder durablement la famille et assurer sa perpétuation, les sociétés matrilineaires s'étaient méfiées du sentiment amoureux ayant sa source dans la libido et l'accouplement, en lui préférant les sentiments maternels et fraternels. De fait, la sexualité est disjointe de la reproduction de la famille, puisque les femmes ont un ou plusieurs amants qui les fécondent, avec lesquels elles ont des relations épisodiques ou suivies, avec lesquels elles peuvent vivre ou non ; peu importe en définitive, puisque de toute façon l'enfant appartient au clan de la mère, c'est-à-dire, en fait, à celui du frère de la mère, que l'enfant ira rejoindre au plus tard à la puberté ». Cela nous montre qu'il est possible de séparer le sentiment amoureux de l'amour parental, qui est exercé par d'autres que ceux qui ont participé à la conception.



Un autre exemple intéressant est celui des Moso (vivant en Chine), pour qui le concept de père est étranger, au point que le « mot père n'a d'ailleurs été que très récemment introduit dans la langue » (Ouvrage collectif, *Avons nous besoin de père et de mère*). Les pères biologiques sont considérés comme n'ayant peu à voir avec la conception génétique des enfants, ce sont les oncles et les frères de la mère qui se sentent responsables d'elleux. Dans le cas où un amant vient vivre « dans la maisonnée de son amante [...] il y est considéré comme un servant ». Le père est ici carrément exclu (de façon mythique) de la reproduction, la sexualité est très libre et les familles (dont tous les membres vivent sous le même toit et participent à l'éducation des enfants) sont dirigées par deux chefs de famille : un frère et une sœur.

Le concept même de père ne semble pas être nécessaire à une société. L'éducation peut être prise en charge par d'autres que les parents biologiques et la responsabilité de la maisonnée assumée à égalité entre un homme et une femme qui ne couchent pas ensemble. Il est amusant de voir que l'auteur de ce chapitre prend la peine de préciser que les « élaborations psychanalytiques traditionnelles pourraient nous amener à penser que la plupart de ces Moso sombrent dans la psychose ou la perversion. Or, ni la lecture des ouvrages des anthropologues ni les observations que j'ai pu faire sur place ne me permettent de penser que c'est le cas ».

Plus proche géographiquement de nous, en Albanie, une coutume (étudiée par Anttonia Young et rapporté dans *Les Vierges jurées d'Albani*) encore pratiquée veut que des personnes nées femmes puissent devenir socialement des hommes (devenant des Vierges jurées). Ce changement de genre est effectué sans traitement médical, il se fait par les habits, la posture, et le changement de regard des autres. Le plus souvent, cette transition est causée par la nécessité qu'une femme devienne chef de famille, soit suite à l'incapacité d'un enfant à assumer ce rôle, soit à la suite d'une vendetta. En devenant chefs de famille, iels en adoptent les rôles que sont « le partage des richesses et du travail, mais aussi de tous les cas de reprise de sang. Sa tâche est d'équilibrer harmonieusement tous les aspects de la vie ». Néanmoins ce statut nécessite un vœu de célibat (qui parfois n'est pas respecté).

Aucune de ces normes n'est exemplaire, je ne veux pas faire la promotion de modes de vie patriarcaux où l'honneur est une question de vie ou de mort, ou bien de l'idée qu'un géniteur n'a rien à voir avec ses enfants. Ce qui est intéressant, c'est l'existence de ces cadres qui démontre que l'on peut faire famille autrement.

Rapprochons-nous encore un peu, en arrivant à la société occidentale et contemporaine. La critique de la famille nucléaire et du genre amène ceux qui ne rentrent pas dans ses cases à assembler différemment les pièces du puzzle de la parenté. Avec *Faire famille autrement*, Gabrielle Richard s'attaque directement à la parentalité (dans le sens qu'elle serait unique et devrait être unique) qui « est le bastion le plus imprenable de la normativité et de l'hétérosexualité ». Plein de personnes queer et cis avaient sûrement besoin d'un livre comme celui-ci. Queer sera ici entendu comme « une proposition visant à décentrer le regard de la binarité du genre, de la présomption d'hétérosexualité et de l'alignement attendu entre le sexe, l'identité de genre et la sexualité d'une personne ».

L'essai montre que « dire ce que doit être une famille, c'est aussi politique que de dire ce qu'elle ne doit pas être ». Pour ce faire, elle donne la parole à des personnes, qui *queerent* la famille et séparent au moins en partie la biologie de la parentalité. L'autrice donne la parole à des personnes mettant en œuvre toutes les configurations possibles. Par cela, j'entends des combinaisons multiples de sexes, de genre, de moyens de procréation, de lien ou non avec les ou donneurs et donneuses. Cela peut nécessiter des arrangements avec des donneur-ses en créant un accord moral (hors de tout cadre légal), pour s'accorder sur les droits et les devoirs de chacun-e envers le futur enfant. Comme nous l'avons vu, cette séparation existe dans d'autres cultures et ne pose pas forcément de soucis. Dans un des récits, deux femmes ayant eu un enfant racontent à leur petite fille comment s'est passé sa conception. Le but est d'éviter le choc de la révélation.

*Queerer*, c'est aussi créer d'autres modes de cohabitation, par exemple décider d'avoir un·e enfant seul·e et de s'en occuper seul·e, « notre histoire, avec ma fille, elle s'est tellement construite à deux que je ne vois pas comment intégrer une troisième personne ». Pour en arriver là, il faut résister à l'injonction sociale de « trouver quelqu'un [d'autre] qui joue un rôle parental ». Ou bien séparer les rôles importants entre plusieurs individus, sans désirer à tout prix que la même personne soit à la fois : « un·e ami·e, un·e amoureux·se, un·e partenaire sexuel·le, un co·parent et un·e colocataire·trice ».

C'est beaucoup demander, et si comme l'avance Liv Strömquist dans *La rose la plus rouge*, l'amour est un « rite social dont l'objectif est de produire des émotions », dont la force est entretenue par l'accomplissement de rituels faits avec « discipline » ; quand on aime une personne, il faut se mettre dans des conditions permettant d'accomplir correctement le rituel. Y arriver en demandant tant de rôles est une sacrée gageure.

Il peut être plus facile de préserver l'amour sans se forcer à vivre avec l'autre parent de ses enfants. Un des exemples est le cas d'un couple (un homme trans et une femme) avec enfant. Les parents, après s'être séparés, s'installent chacun·e avec leurs nouveaux partenaires dans deux maisons très proches. L'enfant du couple initial dort une semaine chez un parent et une semaine chez l'autre. Les adultes s'entendent et partagent des moments toustes ensemble, ce qui évite une cassure nette pour l'enfant, comme souvent dans les séparations. De plus, cela permet à l'enfant d'avoir « plein de modèles d'identités ».

Ce genre d'organisation pousse à se doter « d'une routine permettant à tout le monde de faire le point chaque semaine ». Créer un espace de discussion autour de l'organisation collective et des émotions de chacun-e (enfant compris) est un outil qui manque trop souvent dans les couples, où ces arrangements sont vécus comme un échec face à des difficultés que l'amour n'a pas su régler. Et encore plus dans les divorces et les conflits souvent associés. Enfin, il traite de la répartition genrée des rôles (qui serait un des « piliers de la famille et de la société » (*Sexualité et communauté familiale, le regard de l'anthropologie*)).

Ces pratiques familiales actuelles et proches spatialement permettent de retrouver de l'imagination et d'avoir un point de départ d'où continuer à construire. C'est à dire devenir parent avec « comme ligne directrice, cette idée que (presque) tout est possible » (*Faire famille autrement*), notamment pour sortir de la répartition genrée des rôles, voire même de l'idée de rôle monolithique. Cela inclut de pouvoir être enceint pour un homme trans, ou de pouvoir donner le sein pour un homme cis, un homme trans, une femme cis ou une femme trans (certains de ces cas nécessitent un traitement hormonal). Ainsi, plutôt que d'attribuer par nature des rôles en fonction du genre, nous pourrions penser que « il y a des fonctions et des parents pour les accomplir ». C'est aussi accepter de négocier, de dire ce que l'on aime et de chercher un consentement mutuel « de façon consciente et réfléchi ».

La remise en question des pratiques dans la famille peut aller de pair avec un changement sur les noms donnés par les enfants. Si les parents ne jouent plus des rôles de père et de mère, mais des rôles entre les deux ou complètement différents, est-ce qu'il y a encore un sens à les appeler ainsi ? L'image du bébé dont les premiers mots devraient être « maman » et « papa » est gravée dans nos imaginaires, mais ce n'est pas un passage obligé. Nous sommes libres d'imaginer comment nous aimerions que nos enfants nous appellent, d'en discuter avec elleux et de les laisser choisir. À ce propos, les enfants des familles présentées dans *Faire famille autrement* semblent heureux·euses, en particulier car iels ont souvent plus d'adultes à qui se référer. Un des impacts potentiels sur les enfants de la forte présence des questions de genre dans leur entourage, est qu'iels « vont être plus susceptibles de questionner leurs orientations sexuelles; elles et ils ne sont pas plus susceptibles d'être gay ou lesbiennes » (revue *La Déferlante*, n°7). Et là où la droite s'époumone, nous disons tant mieux : iels vont gagner du temps !

Pour les hétéros cis, c'est une démonstration qu'ils peuvent ne pas respecter les rôles prévus pour leur genre, sans forcément faire courir de risques à leur enfant ou à leurs relations. Par contre, il faudra assumer d'être des casseuses d'ambiances dans les dîners, voire d'être durement jugé-es. Pour la faire courte : toutes les configurations de familles sont possibles et peuvent être fonctionnelles. Si un enfant peut s'adapter sans séquelles (sans pour autant que cela soit toujours facile) à ce que son père biologique soit une femme et aussi sa mère, c'est que la forme normative hétéro de la famille n'est pas une nécessité pour les enfants ou les parents. La séparation entre la biologie et la parentalité a deux effets intéressants : diminuer « l'obligation d'y recourir si elle est physiquement possible » et participer à faire descendre la parentalité biologique de sa position prédominante. Dans nos sociétés, qui manquent profondément d'imagination sur ces sujets, c'est une bouffée d'air.

Ce ne sont que quelques exemples de modèles familiaux et de pratique sur toutes celles qui existent et ont existé. Plutôt que de vouloir avoir une famille, nous devrions vouloir faire famille. Faire famille, plus que des schémas, ce sont des pratiques et des arrangements que nous sommes libres de « bidouiller pour trouver une organisation qui convient aux adultes et aux enfants ».

## La parentèle, comme alternative à la famille nucléaire

La parenté reste centrée sur le mariage, la naissance et l'adoption. Cela ne nous permet pas d'ouvrir la porte de nos relations pour pratiquer le rite social de l'amour (et son engagement) hors du cercle familial, car comme l'a écrit précédemment Margaux, «\* l'exclusion définit le couple par rapport à ceux qui n'en font pas partie ». Elle rend difficile de nous projeter sur le long terme et de faire de grands projets avec des personnes extérieures à la famille et à l'amour monogame. Quand j'ai dit à mon père qu'un de mes colocataires faisait, pour moi, partie de ma famille, il l'a très mal pris. La famille, c'est la famille. Le mot est peut-être trop connoté pour en faire quoi que ce soit.

Alors faisons un pas de côté en allant voir vers la *parentèle* : « Dans cet océan de familles nucléaires, où n'existe pas de principe général d'affiliation qui les regrouperait plus ou moins mécaniquement en lignages et en clans, il existe cependant des groupes de parentés aux contours fluides dont l'existence n'est jamais assurée et la durée toujours temporaire. [...] Une parentèle n'est donc pas un groupe de descendance, tel un lignage ou un clan, mais un ensemble de parents de diverses sortes, plus ou moins proches[...] ». (M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*)



Si la famille est une organisation à laquelle nous sommes habitués, les parentèles nous sont étrangères. À la différence de la famille dont les contours sont assez clairs, la parentèle peut se permettre d'être floue, mouvante, de se mouler aux contextes. Elle nous permet de raconter autrement nos histoires et de créer des alliances qui sont hors de propos en régime nucléaire. Leur objectif n'est pas centré sur la lignée. La parentèle n'est pas un mot usuel, il est défini par les scientifiques, mais il est assez vaste et libre pour que nous puissions le charger de contenu symbolique et de pratiques.

Surtout que d'autres ont déjà commencé ! Il y a bien des chemins de traverse pour être apparenté-es. Une partie de la population a une utilisation très ouverte de « cousin », « mon frère », utilisation qui m'a souvent mis mal à l'aise. Je ne me sentais pas parent de ces personnes. Peut-être devrions-nous réfléchir à ce que nous pourrions tirer de cette habitude. Désigner comme « frère » ou « cousin » ou que sais-je encore nos ami-es et nos camarades, cela pourrait avoir un impact sur notre pensée et nos façons de vivre les relations. Dans bien des cultures, il se crée des parentés fictives, qui sont un « *lien de parenté sociale créé par choix réciproque et selon certaines conventions entre deux individus non apparentés, ou entre un individu et un groupe de parenté qui le reconnaît comme sien sans cependant formellement l'adopter* ». Copier des cultures, en particulier quand nous occidentaux les avons colonisées, n'est pas une bonne façon de faire. Plutôt devrions-nous, en sachant que cela est dans les cordes des relations humaines, le garder dans notre tête. Probablement, comme les queers le font pour les dénominations des parents, devrions-nous inventer de nouveaux mots pour ces liens, qui marqueraient le fait que nous donnons à ces proches une position particulière dans nos vies.

Certes, la parentèle, n'offre pas le confort rassurant de la famille, dont l'existence est assurée pour « toujours ». À côté de cela, elle apporte la liberté dont nous avons besoin quand les temps sont troublés. Dans un futur soumis aux conséquences du changement climatique, il sera peut-être nécessaire de savoir créer des alliances de vie plus fluides.

## **La ColoCation famille comme une étape vers la parentèle**

Je me rends bien compte que l'idée de parentèle n'est pas opérationnelle en l'état. Nous en sommes trop loin dans nos habitudes, nos lois, les contraintes de la société. D'ici là, une étape intermédiaire, plus accessible, est la création de la ColoCation famille. Elle est bien différente de l'image habituelle de la colocation, qui se forme essentiellement autour de la division d'un loyer, sans que partager plus soit un objectif.

Par ColoCation famille (que j'abrège ensuite par ColoC), j'entends le fait d'habiter dans une colocation par choix, avec des personnes choisies, qui partagent un espace, un bail collectif, leurs quotidiens, des communs et des règles librement décidées. En cela, elle va à l'encontre de la volonté des propriétaires de découper de grands appartements pour les louer à la chambre, ce qui augmente leurs revenus.

La colocation est souvent vue comme un mode de vie transitoire, adapté aux étudiant-es et aux jeunes actif-ves, qui vont les quitter dès qu'ils en auront les moyens pour s'installer seul-e ou en couple. Il est du reste amusant de voir que les couples ne se voient absolument pas comme une ColoC de deux personnes. Mais un couple est fait pour durer alors que la colocation, elle, est passagère. Pourquoi diable voudrions-nous continuer à partager notre quotidien avec des personnes sans être en couple avec elles... Parce que le couple n'est pas un absolu indépassable et si comme l'écrit Margaux nous supprimons *la hiérarchie entre les relations importantes de nos vies*, il n'y aura plus de raison de voir la ColoC comme devant se terminer avec le passage à l'âge « adulte » et au couple. Le film *L'auberge espagnole* en est un bel exemple. Même s'il y a des tensions (c'est un film, il faut en créer), la spectateurice n'a qu'une envie : que tout le groupe vive ensemble pour toujours ! Cela n'arrive pas, la fin de l'année universitaire sonne la fin de la récréation, chacun-e doit reprendre sa vraie vie, même si elle semble fade. Nous, nous ne sommes pas dans un film, nous pouvons réécrire le scénario.

N'ayant pas trouvé de références satisfaisantes sur les ColoCs, pour en parler, je m'appuie sur mon expérience personnelle (plus de 30 colocateurices, sur 10 ans dans 6 logements différents) ainsi que mon observation de dizaines d'autres colocations. Je vais utiliser le « nous » pour parler des aspects récurrents de la multitude de ces ColoCs. En quoi les ColoCs se rapprochent-elles d'une parentèle ?

Pour commencer, les colocateurices sont sélectionné-es, par différents critères, en particulier sur les affinités et par le désir de partager un mode de vie commun qui varie de lieu en lieu. Nous organisons des entretiens plus ou moins sérieux, dont l'objectif est de faire connaissance dans l'optique de vivre ensemble. Même pour un-e ami-e, des entretiens sont organisés. Ce n'est pas la même chose d'être ami-es que de projeter une vie commune, qui a ses propres difficultés. Avant même de commencer à vivre ensemble, nous discutons de comment nous vivons et voulons vivre. Nous posons nos pratiques et nos désirs comme préalables à la vie commune.

C'est l'inverse des couples qui posent la vie commune un préalable aux pratiques et aux désirs. Alors que notre société valorise tant l'individualité, la pression de fonder une famille tend à faire oublier ce principe qui me semble pourtant essentiel. On peut aimer une personne, mais ne pas être compatible dans le quotidien, c'est OK. Le quotidien est le ciment des relations, mais peut être dur, usant, en particulier à cause des enjeux de domination.

Les difficultés auxquelles se confrontent les ColoCs et les familles sont similaires : répartition du travail domestique, utilisation de l'espace, bruit, questions financières, séparations, besoin d'intimité. Ce sont des sujets qui doivent être mis à la discussion, pour qu'il soit possible de les négocier sur des bases claires. Naturellement, les colocateurices n'étant pas tenu-es par le dogme du couple dont l'amour résout les problèmes, ils sont obligé-es (et c'est bien) de poser des moments pour tenir conseil. Les couples (encore plus en famille) subissent l'attente sociale d'un quotidien de famille épanouissant qui doit alimenter la dynamique du couple, pour l'aider à supporter ses difficultés. Que c'est ambitieux ! Surtout dans le cadre de l'enclosure des familles nucléaires.

De ce que j'ai observé, les ColoCs n'ont pas cette ambition. Et quand bien même, créer du renouvellement est tellement plus facile à plus de deux ! Sans pression sur le quotidien, il est plus facile d'y créer des rituels doux. Notre objectif est plutôt de créer un espace où toutes ses membres sont confortables, qui va s'adapter à l'évolution des habitant-es. C'est une exigence élevée. Être confortable au quotidien nécessite de passer des moments de qualité pour graisser les rouages, pour accepter avec amour les mille et une contrariétés de la vie commune.

Le partage du quotidien inclut les espaces, des meubles, des appareils... C'est autant de gain financier et écologique. Un peu comme dans les pays nordiques, où l'on partage une buanderie pour l'immeuble, mais en poussant l'action plus loin. La ColoC est une optimisation de l'espace et des biens. Les ColoCateurices choisissent ce qu'elles mettent en partage et comment. Par exemple, je partage mon vidéoprojecteur avec les trois autres habitant-es de la maison, mais pour du loisir, pas pour les réunions de travail ou d'association qui ont lieu chez nous, et je ne partage pas ma tasse chat. Le partage des espaces est souvent fluide, nécessitant d'informer les autres habitant-es des invitations ou hébergements ponctuels. Un point central du quotidien est le partage de la nourriture, où les variations entre les groupes s'étendent sur un continuum allant de l'ensemble des courses séparées avec préparation de repas individuels au communisme total sur la nourriture (achat et préparation en commun).

Partager le quotidien, c'est aussi apprendre à être malléable sur la façon dont doivent être faites les choses. Il est possible de se mettre d'accord dans une certaine mesure, pourtant chacun-e va avoir ses petites habitudes qui pour les autres vont aller du chouette à l'exaspérant.

Partager autant n'est pas neutre sur les relations. Vivre quelques mois en ColoC, c'est passer plus de temps avec nos ColoCateurices qu'avec ses meilleur-es ami-es. Partager pleinement le quotidien crée l'espace pour les émotions. Il y a des humains proches qui sont là, qui se font confiance, nos joies et les malheurs ressortent. Notamment pour parler des questions de couple extérieures à la ColoC. L'existence de cercles relationnels intimes et séparés permet qu'ils se soutiennent mutuellement.

Si je suis malheureux, le dire à mes ColoCs leur permet de comprendre mon changement de comportement, de s'ajuster. Tout comme je peux m'ajuster à leurs besoins. Par exemple, j'ai habité pendant deux ans avec une interne en médecine qui rentrait tard et épuisée. Savoir que son travail la mettait dans cet état m'a permis pendant un temps de me mettre dans une position de soin à son égard. Le soin dans le quotidien cela peut être juste avoir préparé le repas à l'avance, faire attention le matin à ne pas réveiller les autres, prendre pour un temps plus de travail ménager. Si les membres du groupe font attention les un-es aux autres, le temps fait le reste du travail, les moments de vie créent des souvenirs et les relations perdurent.

Il reste encore difficile pour bon nombre d'entre nous de nous projeter sur plusieurs années avec des ColoCs. Majoritairement, nous sommes jeunes (les plus vieux et vieilles sont dans la trentaine), nous ne sommes pas encore « posés » dans la vie avec des CDI et des crédits. Nous ne savons pas de quoi demain est fait. Nous n'osons pas forcément nous dire que nous aimerions habiter ensemble pour plus longtemps, car s'engager entre ami-es n'est pas dans nos coutumes. C'est en franchissant ce pas que nous ouvrirons la voie à la création de parentèles, nous faisant glisser du statut de ColoCateurices à celui de « parents de diverses sortes ».

## Quelques possibilités ...

Les bases pour créer les familles hors du couple hétérosexuel monogame sont déjà présentes. Il faut les laisser atteindre nos imaginaires et y fermenter pour qu'elles deviennent désirables. J'ai envie de vous proposer d'explorer trois thématiques, que nous pouvons investir sans attendre.

### L'apport de l'amitié dans les couples

Prendre soin de soi, c'est en bonne partie prendre soin de ses relations. Que ce soit pour notre estime, notre confort, notre sécurité, c'est un lieu de joie et de soutien trop peu valorisé hors du couple, en particulier dans le cadre de l'amitié. Avoir des ami-es est valorisé, le lien d'amitié lui ne l'est pas.

Je ne doute pas, qu'il est parfois agréable de se refermer sur une petite équipe à deux, mais l'amour romantique, l'hétérosexualité et le patriarcat veillent. Les couples et les familles sont des lieux d'oppression, nous le savons, s'y renfermer est risqué. Dire que la famille a besoin de liens d'amitiés puissants à l'extérieur, c'est entrer en contradiction avec le produit qui nous est vendu. Les princesses et les princes vivent toutes les deux et ont beaucoup d'enfants qu'ils élèvent ensemble avec l'aide des grands-parents et de serviteurs. Il n'y a pas les copines de la princesse qui viennent prendre le prince entre quatre yeux pour lui parler de ses crises de colère avec les enfants. Les familles sont des unités indépendantes sur lesquelles le monde extérieur n'a pas à donner son avis, surtout si elles respectent les normes.

Les apports de l'amitié aux familles pourraient être immenses. Sans aller bien loin, juste en poussant ce qui est déjà là ! Les relations sont chronophages, il n'est pas facile d'entretenir à la fois sa famille ET ses propres amitiés. En plus, il peut être tentant de se glisser dans le groupe amical de son amoureux·euse en négligeant le sien. De l'autre côté, en tant qu'ami·e de personnes en couple, ce n'est pas facile de s'ajuster. Il n'est pas rare que la création d'un duo rebatte la carte de nos autres relations amicales pour éviter des conflits dans le couple, ce qui est encore amplifié par notre difficulté à imaginer des liens forts sans sexualité entre hommes et femmes. Le couple va donc limiter les possibilités de partage intime avec ses ami·es.

Posons que nos amitiés sont essentielles au bonheur, que par une juste répartition du travail domestique, nous devons avoir du temps libre pour les vivre. Posons que nous pouvons être ami·es, peu importe notre genre et notre sexe, sans que cela mette en insécurité notre partenaire. Posons que les liens amicaux sont un filet de sécurité qu'il faut entretenir pour qu'il soit là en cas de chute.

Les amitiés offrent un espace où se réjouir, parler librement, comparer des pratiques, avoir un regard critique. Pour cela il faut que chaque membre du couple ait ses propres liens d'amitiés, en qui ils a confiance. Et surtout, dans nos familles, nous devons être OK avec l'idée que les difficultés ne disparaissent pas magiquement sous les tapis. L'usage veut que le couple (surtout hétéro) soit secret sur son intimité. Sortons les secrets du placard, surtout les moches, qui nous pèsent, ne restons pas seul·e, les ami·es sont là pour ça.



Ceux qui pensent à fonder une famille devraient se poser la question de qui sera là pour les soutenir par gros temps et pas seulement dans leurs familles de sang. De nos jours, nous sommes souvent loin de nos ascendant-es, nos relations avec elleux peuvent être difficiles et les désaccords politiques profonds. Enfin la pression sociale sur les parents est énorme et pleine d'injonctions contradictoires. Ces raisons et d'autre font que la parentalité met le couple en danger (tout en renforçant les inégalités existantes). Une étape intéressante serait d'oser parler de notre futur avec nos ami-es en leur donnant une place ! D'oser nous engager réellement avec elleux.

Pour cela nous devons dépasser le modèle de l'amitié néolibérale. Les auteurices de *Joie Militante* la décrivent comme où l'amitié est « une affaire banale de préférences privées : on sort, on partage des loisirs, on bavarde » constat que je trouve un peu dur. Par contre, là où je les rejoins complètement, c'est qu'entre ami-es « nous ne nous soutenons pas vraiment, et nos vies ne sont pas entremêlées ». De plus, l'amitié, « implique une relation beaucoup plus faible et insignifiante que celle avec un-e amoureux-se ne le sera jamais ». Enfin « L'un de ces effets les plus brutaux [de la part de la famille] est qu'elle rend d'autres formes d'intimité difficiles voire inimaginables, pour la plupart d'entre nous ». Les termes sont dits.

Dans *Désirer à tout prix*, Tal Madesta propose de voir les liens d'amitié comme « des passions amoureuses qui n'ont pas besoin de sexe pour se maintenir et grandir ». Je ne suis pas pour l'utilisation du concept de passion dans l'amitié, car dans la passion « on aime l'état plus qu'une personne » (*Réinventer l'amour*, Mona Chollet), ce qui n'est pas propice à la soutenabilité. J'imagine que « la passion », à laquelle fait référence l'auteur, doit plutôt être entendue comme une émotion forte. L'amitié autorise une grande flexibilité. Il est plus simple d'y vivre des relations qui se construisent dans un continuum d'évènements depuis la rencontre à celui d'amitié, sans forcément rencontrer de point de rupture engendrée par le sentiment amoureux. L'absence de bond émotionnel et sa construction plus lente, basées sur des actes renouvelés, lui donnent une fiabilité que n'a pas le sentiment amoureux. Je ne dis pas que l'amitié ne peut pas connaître de rupture de ton, mais il ne change pas la base du fonctionnement du lien. Alors que « l'amour parfois disparaît comme ça INEXPLICABLEMENT pour la raison que la déesse nous a abandonnés. Et on n'y peut rien ». L'amitié ne disparaît pas dans un nuage de fumée.

À l'inverse de l'amour et de son pendant, le couple monogame se prolongeant dans une famille, l'amitié n'inclut pas une institution formalisée avec ses règles toutes prêtes. Si l'on accepte de considérer l'amitié au même niveau que l'amour, parce qu'elle aussi peut nous transporter et changer nos vies, cela nous oblige à en tirer les conséquences.

Une des premières serait de nous projeter dans l'amitié comme nous le pouvons dans l'amour et la famille. C'est-à-dire faire avec nos ami-es des projets de longs termes et s'aventurer main dans la main vers le futur. Aujourd'hui, ce n'est pas dans la norme de faire des choix de vie en fonction de ses ami-es. C'est complètement hors de propos ! Majoritairement, nous organisons nos vies par ordre de priorité, en commençant plus ou moins par notre travail, puis nos couples, nos familles de sang, nos enfants puis nos projets immobiliers et enfin les copain-es ou les vacances et éventuellement nos hobbies.

Faire des arbitrages qui ne vont pas dans le sens du travail (dans le sens rémunérateur) dans notre société, c'est difficile, ce n'est pas accessible à toutes. La famille nucléaire, c'est l'alpha et l'oméga qui vient après. C'est une des matrices de la domination masculine, pourtant nous faisons comme si nous ne le savions pas. Même sans en avoir la connaissance théorique, la difficulté de faire tenir un couple est sensible. Donc créer des possibilités face à la famille nucléaire et sa centralité est indispensable. C'est le nœud de bien des histoires et nous pouvons observer autour de nous le nombre de couples où la relation entre les partenaires est tendue pour ne pas dire délétère. Certes, pour des raisons économiques, il n'est pas simple de garder un appartement chacun, mais alors installez-vous, chacun-e dans une colocation avec d'autres belles personnes. Ne pas habiter ensemble semble poser des questions insolubles aux hétéros. Des queers ont pourtant trouvé des solutions pour « co-parenter sans avoir de relation amoureuse, et sans vivre nécessairement sous le même toit ». Expérimenter apporte souvent les réponses aux questions insolubles. Par contre, il faut être prêt à se confronter aux normes.

Imaginez la scène :

« Salut chéri-e, depuis un petit moment, c'est tendu entre nous. Je sais que l'on s'aime, mais il faut admettre que l'on n'arrive pas à bien gérer la maison ensemble. Tes tasses de café qui traînent, je n'en peux plus. Je ne veux pas que l'on se quitte, je t'aime. Alors, je pense à aller m'installer à quelques rues avec des connaissances, je pense que cela me ferait beaucoup de bien d'habiter avec d'autres personnes et que nous ayons chacun-e notre espace. On continuera à se voir presque tous les jours, ne t'inquiète pas. Tu pourras venir, moi je viendrai, on se verra pour des moments de qualités. »

Cela semble complètement hors de propos, alors que la proposition suivante, elle, peut se tenter :

« Salut chéri-e, depuis un petit moment, c'est tendu entre nous. Je sais que l'on s'aime, mais il faut admettre que l'on n'arrive pas à bien gérer la maison ensemble. Alors, je te propose que l'on prenne un nouveau départ. Au boulot, iels m'ont proposé une super opportunité de taf à Shangäi. C'est la chance de nos vies et il y a de supers conditions ! De nouvelles rencontres, l'exotisme, le voyage c'est tout ce qu'il nous manque. On part dans trois mois, on pourra sûrement revenir pour Noël, qu'en dis-tu ? »

La vie en couple est une histoire avec une logique connue et des mécaniques bien huilées. Une fois pris dans la spirale du couple, s'il n'y a pas trop de soucis au début, tout s'enchaîne. À partir de là, les vies s'entremêlent et il est difficile de s'en extraire sans casser tout ce qui semble stable dans sa vie. C'est une grosse prise de risque, sauf qu'elle est vécue comme une étape quasiment nécessaire dans la vie humaine. En face, la vie en colocation permet aussi d'entremêler les vies tout en présentant bien moins de risques. Les attendus y sont flexibles et surtout, il est infiniment plus facile d'y entrer et d'en sortir sans danger pour ses relations.

En réalité, il y a bien un cas où la place des ami-es redevient centrale. C'est en cas de rupture de couple. Les séries et les films sur le sujet sont légion. Quand une personne se fait quitter, elle retrouve le numéro de téléphone de ses ami-es et elleux rappellent pour la soutenir et dire du mal de l'ex. Sans rupture, les ami-es sont bon-nes à être témoins, venir dîner ou faire un weekend, pas à être parties prenantes.

J'admets que bousculer la hiérarchie des valeurs est une gageure, c'est pour cela qu'il faut nous y lancer en équipe, dans des groupes en qui nous avons absolument confiance. Pour la mettre en place, il nous faudra du temps et la mettre en mot pour nous assurer que nous sommes d'accord sur l'amplitude de l'amitié que nous nous vouons. La mise en mot n'est pas une petite affaire. Comme dire « je t'aime » ce n'est pas rien, cela a des conséquences, un avant et un après. Pouvoir faire des déclarations d'amitié à ceux que nous aimons d'amitié-es cela devrait être la même chose. Parlons, à nos ami-es de la façon dont nous les aimons, de l'importance qu'ils ont dans nos vies.

Pour donner de la puissance à l'amitié face à l'amour, la mise en scène lors de célébrations est une option. Globalement, notre société fait comme si elle ne croyait plus à rien (sauf peut-être aux dettes, aux marchés et à la fête), pourtant nous continuons à organiser des événements à Noël, au nouvel an, les anniversaires....Nous n'y croyons pas vraiment, mais nous ressentons que c'est important de poser des actes et des rituels. Et bien sur les mariages, la fêtes immenses, le plus beau jours de notre vie ! Pour élever la valence de l'amitié, lui faire de la place face à l'amour romantique, nous pouvons offrir un rite, une mise en scène, une occasion de créer des engagements et de leur donner une valeur collective. Nous pourrions les proclamer en public. Cela serait en plus un beau pied de nez au mythe du mariage hétérosexuel, qui lui seul compte et vaut d'être annoncé publiquement. Que cela serait beau de voir des ami-es faire des vœux.

« Bienvenue et merci d'être venu-es aujourd'hui pour partager cette merveilleuse occasion. Aujourd'hui, nous sommes réunis pour unir A et B dans leur amitié. L'amitié est un engagement entre deux personnes, ou plus, à lier leurs vies. C'est un lien de partage et de patience, qui ne doit pas être entrepris de manière irréfléchié ou irresponsable, mais plutôt avec maturité et honnêteté. L'amitié est une communauté dont les membres s'aideront, se soutiendront et s'apprécieront l'un et l'autre dans les bons moments comme dans les moments difficiles. C'est la relation que ces personnes souhaitent voir déclarée et célébrée aujourd'hui. »

Je ne propose pas ici de contractualiser quoi que ce soit. Plutôt de créer un espace pour nous autoriser à dire ce que nous ressentons profondément à nos ami-es, à quels points nous les aimons, que nous voudrions lier nos vies aux leurs. Cet espace pourrait aussi servir à créer des engagements moraux soutenus par une symbolique. Les symboles ont du pouvoir. Ils aident à changer notre perception collective des priorités.

Bien sûr, cela ne changerait pas instantanément la hiérarchie de nos relations. Néanmoins, cela créerait le début d'une nouvelle institution dont les règles sont encore à écrire. Une institution est un contre-pouvoir social. Avoir un réseau, dont nous refusons de nous éloigner et c'est pouvoir résister ensemble à des pressions du monde du travail et de la famille. Quand un couple se forme, leurs membres sauraient qu'ils se mettent aussi en relation avec un cercle d'ami-es protecteur et pouvant intervenir en cas de difficulté.

C'est encore une fois étrange d'imaginer laisser de la place pour des ami-es dans un couple. Nous sommes très conditionnés par l'idée que c'est « mon couple » et que personne n'a rien à y faire à part moi et l'autre. C'est aussi par-là que passe l'enfermement dans la domination. Il est souvent difficile de sortir de ce schéma sans regards et allié-es extérieurs. En donnant à des proches l'autorisation morale de nous dire s'ils voient des dérives, de la violence... nous aurions un bouclier contre les dérives de l'autre et encore plus contre nos dérives à nous les mecs. Ce seraient des parrains et marraines de nos relations les plus fortes. Ma proposition n'est pas de faire intervenir des gens extérieurs à tout bout de champ, mais qu'un-e ami-e puisse se sentir vraiment légitime à me dire « Timothé, là tu fais de la merde », ou bien « Tim, je crois que ton amoureux déconne ». La peur de perdre un lien peut nous rendre stupides, nous empêcher de parler... avoir un tiers qui soit d'une certaine façon officiellement désigné (par nous-même) comme notre bonne fée, c'est ouvrir la famille en dehors du centre nucléaire. En solidifiant et en actant l'existence claire d'un « *filet de soutien et de sécurité* » dans lequel les membres se sentent engagé-es, ouvre une vraie porte de sortie en cas de « situations dysfonctionnelles ou abusives ».

Les non queer qui s'y essaient doivent se rappeler d'où vient l'idée d'utiliser l'amitié pour cela. Tout d'abord pour ne pas se l'approprier, mais aussi pour ne pas la vider de sa substance. Ce sont des personnes souvent rejetées par leur familles de sang et mises à la marge par la société qui ont pensé à utiliser cette ressource. Alors non queer, soyons modestes et soutenons ceux qui ont débroussaillé le chemin.



## Avoir plus de deux parents

Augmenter le nombre de parents d'un enfant est un enjeu pour les deux parties. Qu'en serait-il si cette multiplication des référent.es éducatif.ves était organisée dans le but de rendre la vie plus agréable à tous.tes ? Car plus de parents, c'est aussi plus de possibilités pour elleux de faire des pauses. C'est pouvoir échanger avec plus de personnes sur la situation, ses questionnements. Possiblement, c'est une voie pour lutter contre le burnout parental qui sévit partout et met en danger les enfants. Aujourd'hui, être parent est devenu extrêmement exigeant. Cela reste souvent un passage obligé, perçu socialement comme un accomplissement personnel. Les standards de parentalité ont beaucoup changé dans les cinquante dernières années : nos grands-parents seraient probablement aujourd'hui vus comme étant au minimum négligeant.es.

Le burnout parental est une réalité qui touche au moins 5% des parents (à cause de sa faible prise en compte, il est difficile d'évaluer le nombre réel de personnes touchées). D'après cette étude, il est en augmentation, en particulier à cause de la hausse de la pression sociale et des attendus envers les parents. Le burnout cause des problèmes de santé divers, de la dépression, des risques d'addictions, des idées suicidaires (car on ne peut pas cesser d'être parents facilement) ou des idées de fugue parentale, pour disparaître et se soustraire à ce rôle qui est devenu ingérable. Pour les enfants, c'est de la violence physique et/ou verbale exercée par le parent, un manque d'attention de celui-ci à leur vie d'enfant, à sa santé, à ses difficultés... Bref c'est dangereux et c'est honteux, alors les parents le cachent. Le parent en burn out va négliger de plus en plus son ou ses enfants, car iel n'arrive plus à s'en occuper.

De façon assez surprenante, il est plus lié à des causes sociales qu'économiques et a une plus grande prévalence dans les pays où les parents sont stressés et les familles individualistes. D'après les auteurices, un facteur essentiel pour le diminuer est le renforcement des réseaux sociaux autour des familles pour les soutenir. Dans le burnout parental, « lae parent qui est surmené va changer de comportement, abandonnant la charge de l'enfant à son/sa partenaire. Cette modification de comportement, qui est souvent incomprise, va mener à des tensions voire de la violence dans le couple ».

Une des bases des thérapies pour le burnout parental est de sortir de la culpabilité pour solliciter de l'aide. Elle peut venir de professionnels ou du réseau. Pour qu'il y ait intervention de professionnel·les, il faut que les difficultés amènent les pouvoir publics à en faire la demande, ou les parents décident d'aller chercher de l'aide. Mais les problèmes se sont souvent déjà bien installés. Alors que des proches, pourraient elleux intervenir bien plus tôt en voyant la situation se dégrader. D'où l'importance qu'iels se sentent en position de proposer de l'aide et qu'elle puisse être acceptée par les parents, sans que tout cela ne soit perçu comme un échec.

Mais quels parents laissent vraiment rentrer un tiers dans l'intimité profonde de leur famille ? Souvent personne... D'où le besoin d'ouvrir le cercle de la famille nucléaire pour y laisser entrer de nouveaux parents.

Dans ces cas-là (et dans d'autres moins graves), il serait possible de réactualiser une pratique dont le nom a presque disparu du français : le forestage. À l'opposé de l'adoption qui est définitive, « le forestage ne concerne qu'un remplacement momentané des ascendants par des tuteurs désignés par ces derniers ». Ce remplacement momentané ne change ni l'identité, ni la position sociale de l'enfant. Bien sûr, il est possible d'imaginer une infinité de variations autour de cette possibilité, allant de quelques heures régulières à de plus longues durées. C'est l'occasion pour les parents de se décharger momentanément de leur rôle pour reprendre leur souffle et retrouver le désir de s'occuper de leur enfant. Dans la foulée de la libération autour de la question du post partum est arrivée celle du regret, en particulier de la maternité. Ce dernier ne touche pas forcément le fait d'avoir eu un enfant mais certaines des implications sur la vie et la position sociale. Pour rendre ce *remplacement* imaginable, il faudrait sortir du mythe selon lequel les enfants nous appartiennent. Nous ne sommes pas propriétaires, même si nous sommes géniteurices.

Pour décrire les modes de suppléance imaginables, je vais m'appuyer sur des concepts tirés de la parentalité en famille d'accueil. Avant cela, je dois préciser que ce n'est ni pour attaquer ni pour encenser le fonctionnement de la protection de l'enfance. Cela dépasse mes connaissances et le cadre de cet essai. En revanche, il semble clair, que les personnes qui sont passées par l'aide sociale (que ce soit en foyer ou en famille d'accueil) ont plus de difficultés dans leur vie d'adulte. Mon objectif n'est donc absolument pas de défendre l'idée que le placement est positif, simplement de montrer qu'il existe des formes de soutien aux parents qui peuvent fonctionner. Le placement d'enfants venant de familles vivant de fortes difficultés ne peut pas être comparé avec des parentalités élargies et ou soutenantes, formées avec le consentement de toutes les parties prenantes (allant si possible jusqu'à l'enfant). Cette dernière s'inscrit dans un cadre préventif et bienveillant dont l'objectif est avant tout le bien être de toutes.

Il existe trois grands types de suppléances. Elles peuvent être substitutives, c'est-à-dire que la famille d'accueil va remplacer dans la parentalité les géniteurs. Il n'y a pas de remplacement légal dans la filiation, sauf en cas d'adoption. Bien sûr, ce n'est pas le type de suppléance qui nous intéresse dans la constitution de parentèles. Pourtant, savoir que si demain il arrive quelque chose de grave aux parents, il y aura des proches qui pourront prendre entièrement en charge les enfants le temps que la situation s'améliore constitue un grand confort émotionnel. On peut penser à des maladies, des accidents voire à de la prison pour un engagement militant.

La suppléance peut être aussi soutenante. Cette forme-là rentre dans l’imaginaire de la parentèle, elle est finalement souvent pratiquée à un petit niveau entre ami·es ou en famille. Cela est couramment pratiqué : des grands-parents qui vont garder les enfants, ce qui va permettre aux parents de faire des économies de garde pendant les vacances ou leur permettre d’avoir du temps. Des adultes vont être présent·es dans la vie des enfants qui ne sont pas les leurs, les prendre en charge pour aider les parents, voire faire plaisir à leurs propres enfants quand ceux-ci sont ami·es. Cela ne pose aucune difficulté sociale ni de problème de développement aux enfants et pourtant c’est une forme de suppléance.

Dans le cadre d’une parentèle, nous pourrions facilement dire que les différent·es adultes vont pouvoir se soutenir. Cela diminuerait les risques d’épuisement et de burnout parental. Face à la distance géographique qui existe souvent entre les générations, il peut être difficile pour les parents de recevoir l’aide des grands-parents. De plus, ceux-ci à la retraite (ou pas) n’ont pas forcément le désir, l’énergie ou la disponibilité pour prendre soin des petits enfants. Aujourd’hui, des ami·es peuvent prendre en charge une partie du soutien. Cela dit, même en vivant dans la même ville, cela n’est pas forcément simple. Les ami·es ne sont pas habitué·es à s’organiser ainsi, à se libérer, à donner du temps pour faire de la garde d’enfant. De l’autre côté, les parents n’ont pas forcément la confiance nécessaire pour confier leur enfant à des ami·es, pour des périodes un peu longues, ou juste le temps d’aller au sport. Et ce phénomène semble encore plus rare entre parents et non-parents. D’où la nécessité de lier nos vies et de partager les savoir-faire de la parentalité par d’autres lien que la transmission intergénérationnelle.

Sans que cela n'ait pour l'instant de reconnaissance légale, une pratique régulière de *forestage* créerait pour les enfants de nouvelles figures d'attachements et déchargerait les géniteurices d'une part de leurs charges de parents. En sus, les autres *parents* pourraient tout à fait être reconnu-es, soit juridiquement comme l'imagine Donna Haraway dans sa nouvelle *Les enfants du compost*, soit socialement, en ayant un avis à donner sur les choix concernant l'enfant.

La suppléance peut aussi aider les couples où seulement l'un-e des membres veut être parent. Dans la culture hétéro, c'est souvent un motif de séparation. Pourtant, il existe plein d'enfants et de parents qui auraient besoin d'amour supplémentaire. Les modalités restent à imaginer en fonction de tous les paramètres de la vie de chacun-e. Mettre en place des moments de suppléance ne serait pas forcément plus difficile que le processus *séparation – rencontre – création d'une nouvelle famille nucléaire*. Bien sûr, cela nécessite d'accepter de ne pas avoir son propre enfant rien qu'à soi.

Une autre attaque contre le modèle « parent enfant » vient des doutes sur l'avenir et la responsabilité découlant de la parentalité dans un futur incertain. Ce trouble a concerné de nombreuses époques : nos grands-parents et ceux d'avant ont vécu des guerres mondiales, la vie au 19<sup>e</sup> siècle était marquée par la précarité. Pourtant, la question de ne pas avoir d'enfant par peur de l'avenir me semble assez nouvelle et rebat les cartes. Cela reste une préoccupation liée au fait que nous sommes « riches », que nous avons des systèmes de retraites et un accès à des moyens de contraception. Si je doute que ce questionnement soit déjà visible au niveau statistique, il l'est dans bien des têtes.

C'est un choix fort. Décider de ne pas procréer, c'est une remise en cause profonde de la famille. C'est se couper de la manière la plus simple de créer une famille. Même en 2023, alors que le « wokisme bat son plein », il n'en reste pas moins que décider de ne pas fonder un foyer, c'est se mettre à la marge. Pourtant, une proportion croissante de la population se pose cette question, à mesure que la certitude que « ça va être la merde » gonfle. Cela reste un tout petit ballon, bien loin d'éclater, car si nous avons vraiment peur, nous agirions en conséquence. C'est-à-dire que nous prendrions les menaces au sérieux, que notre survie future deviendrait notre principale préoccupation. Aujourd'hui, l'écrasante majorité des personnes agit comme si cela n'allait pas arriver, y compris celles qui ont compris le problème, qui savent que nous allons dans le mur et qu'il est quasi certain que rien ne changera avant que nous ne prenions des chocs violents. Je suis l'une d'entre elles.

Décider de ne pas faire d'enfant c'est une façon de mettre une ceinture de sécurité, de s'enlever de la culpabilité et de se simplifier la vie en prévision de quand ce sera compliqué. Si certain-es sont prêt-es à faire ce choix radical, c'est que la famille telle que nous la connaissons ne représente plus cet idéal de vie qui nous a été vendu.

Et pourtant, ceux qui désirent ne pas avoir d'enfants (ou pas pour l'instant) peuvent vouloir vivre et relationner avec elleux. Ce n'est pas contradictoire. C'est une chance pour peu que nous poursuivions le mouvement d'ouverture des familles. Sans que cela semble révolutionnaire, le fait de donner des responsabilités envers ses enfants à d'autres adultes non professionnels hors de la famille de sang, ce n'est pas rien. En particulier si ces responsabilités laissent de l'autonomie et vont jusqu'à une participation à la prise de décision.

Cela touche à un des piliers de la famille nucléaire : la possession des enfants par les parents. C'est une question sensible à un niveau intime car nous sommes habitué-es et attaché-es à avoir « nos enfants ». C'est aussi politique, car il a rarement été bon que l'État récupère la parentalité. Mais ce n'est pas la question ici. Je ne propose pas que les enfants ne soient plus ceux « de leurs parents ». Ils pourraient être aussi « les enfants » d'autres adultes, qui par leurs actions produisent de la parentalité dans un consentement multipartite. Bien sûr, il n'y aurait aujourd'hui aucun formalisme légal à cela, cela importe peu et comme je l'ai présenté précédemment, les familles savent avancer avant la loi. C'est à nous d'oser proposer et demander. Que ceux qui le désirent s'impliquent et que ceux qui peuvent en avoir besoin acceptent l'aide, en ayant à l'esprit qu'un jour peut-être il sera possible d'acter que son enfant ait plus de deux parents.

Les adultes ont pris l'habitude d'appeler « tonton » ou « tata » les ami-es qui sont proches de leur enfants. On pourrait penser que c'est un pas dans la direction de la famille élective, mais ce n'est souvent qu'une marque d'affection sans conséquence concrète. Les termes de parrain et de marraine seraient bien plus adaptés au mouvement que je propose, en tant qu'étape avant la parenté. Plutôt que de les nommer à la naissance, c'est la pratique qui devrait ouvrir la voie à la proposition. En effet, on ne peut pas présager de comment deux personnes ne se connaissant pas vont s'entendre. Et puis ces rôles n'ont pas à être fixés, nous pouvons nous autoriser à rajouter des nouveaux parrains et marraines au besoin, voir à en enlever comme dans cet extrait : « Mon ainée avait deux marraines au début, mais l'une d'entre elles ne fait plus partie de notre entourage. Du coup elle a un nouveau parrain maintenant, un mec cis avec une grande capacité de remise en question, une grande sensibilité ».



Ne plus être (pour les géniteurices) les seul-es à devoir assumer la responsabilité d'un enfant pourrait être vu comme un risque de déresponsabilisation. Je préfère penser que le(s) adultes s'engageant dans la conception d'un enfant, dont iels imaginent partager la responsabilité avec des coparents le font avec une profonde conscience de leur engagement.

S'occuper d'enfants, c'est une expérience souvent difficile et pourtant nous n'y sommes jamais concrètement formé-es. Expérimenter la parentalité à temps partiel, en ressentir les joies et les difficultés, n'est-ce pas une bonne manière de faire des parents ? La distance physique entre les générations ainsi que l'évolution des modèles de parentalité nécessite de recréer des moments de transmission de ce savoir-faire. C'est aussi cela qu'apporterait le partage de la parentalité. Ce serait pour les adultes la possibilité d'apprendre entre elleux, au contact de divers enfants dont iels auraient la responsabilité temporaire ; et pour les enfants, de développer leur réseau relationnel dans la diversité de pratique parentales.

« Faire famille » pour les enfants, c'est aussi suivre la norme, être comme les autres. C'est très questionnant de vivre différemment. Dans certaines familles, « les enfants préfèrent, malgré les disputes, la non-séparation des parents » parce que cela « fait famille ». Parce que c'est la norme et que cela a un côté rassurant. C'est à prendre en compte dans la création de parentèles ou de foyers comme les appelle Tal Madesta. Créer des lieux et des modes de vie hors normes, c'est difficile. A fortiori pour ceux qui ne l'ont pas choisi, comme les enfants !

La parentalité est un étai normatif. C'est probablement lié à la pression de devoir s'occuper des enfants, de le faire bien, d'être sans cesse jugé-es par les autres et par soi-même. Suis-je un bon parent ? Est-ce que je mets en danger mon enfant, son avenir ? Qu'est-ce que je fais mal ? Puis viennent les questions de l'enfant, légitimes. Pourquoi est-ce que notre famille n'est pas comme les autres familles ? Est-ce que l'on ne pourrait pas faire comme les autres ? Lui baigne toute la journée, à l'école, dans le bain de la norme, ou de la performance de la norme. Sortir du rang à l'école c'est être exposé aux moqueries, voire au harcèlement. L'école n'est pas un cocon doux et protecteur. La situation peut-être encore plus complexe si l'enfant est aux prises avec l'intersectionnalité des oppressions. Alors il pourra être tentant pour les enfants de faire comme les autres, de demander à ce que à la maison ce soit plus conforme à ce qui se fait chez les autres.

S'il y a consensus dans le groupe pour qu'il y ait des enfants (car on peut très bien imaginer une parentèle sans enfant), il est nécessaire de leur faire une place. Les enfants n'ont pas choisi de ne pas être dans une famille habituelle, alors il faut que tous les adultes acceptent de prendre en compte leurs besoins et désirs. Du reste, dans les familles classiques, les enfants devraient aussi avoir le droit de participer aux décisions du groupe.

C'est comme cela que j'imagine la création de parentèles dans le cadre de ColoCs, de communautés de vie, ou que sais-je. Ici il n'y aurait pas défaillance des parents, ou pas sur le long terme. Il serait possible d'imaginer qu'en cas de burnout parental, ou juste d'épuisement, d'autres adultes du groupe se substituent temporairement aux parents biologiques, bien que « les parents restent les parents ». Il est certain que le décalage entre l'impossibilité légale de créer une pluriparentalité et la pratique créera forcément des difficultés d'ordre pratique. Néanmoins, c'est un lieu d'expérimentation puissant pour nos émotions et pour offrir de l'amour à un/des enfants sans devoir être génitrice soi-même. Tout comme les familles queers le font déjà, il faudra inventer des noms pour les fonctions que va créer la multiplication des figures composant une parentèle. Il va y avoir du tâtonnement, des essais et des retours en arrière. Pour l'auteurice de *Faire famille autrement*, il n'y a pas de risque pour l'épanouissement de l'enfant, ni de « conflits internes chez l'enfant liés à la présence de plusieurs figures maternelles », même si celui-ci « a plusieurs figures d'attachement ». C'est ici une confirmation de la possibilité pour les enfants de bien se développer dans des configurations familiales originales. Ce qui compte c'est que les enfants soient entourés, aient une place dans la parentèle et reçoivent soin et amour.

Posons-nous un instant et essayons d'imaginer ce que cela donnerait dans les faits qu'un enfant ait plus de deux parents... Et nous prenons conscience qu'il existe de très nombreuses familles recomposées dont les enfants se retrouvent à avoir trois ou quatre parents. Vu que ces familles restent souvent accrochées à l'idée d'un papa et d'une maman, les répliques du genre « tu n'es pas ma mère » peuvent exister. C'est en particulier dû au fait que la situation n'a pas été choisie par les parents biologiques. De plus chaque parent va a priori vouloir garder sa position sociale de père ou de mère. Il est donc bien précisé à l'enfant qu'il n'a qu'un père et qu'une mère. La proximité avec un nouveau parent et/ou la distance avec un ancien peut venir flouter les cartes. Néanmoins, je pense que rares sont les parents qui voient dans la garde partagée la possibilité de donner à leur enfant 4 parents plutôt que 2. En tout cas, vu le nombre de cas (480 000 rien qu'en France), il semble que la multiplication des parents, même si elle n'est pas simple pour des questions d'organisation, de rancœur, de compétition, etc, ne met pas en danger la santé mentale des enfants.

S'il ne faut pas oublier à quel point notre modèle familial crée des situations difficiles pour les enfants, il ne faut pas négliger les problématiques nouvelles que causerait l'addition de parents pour l'enfant. Dans le cas de la co-parentalité homosexuelle (« par exemple un homme gay et d'une femme lesbienne, vivant ou non par ailleurs en couple avec un compagnon ou une compagne »), les enfants peuvent rapidement avoir 4 parents (les deux couples de leur géniteurices). Dans les cas de recompositions familiales, « la création de nouveaux liens [...] semble particulièrement difficile du fait d'un nombre déjà important d'adultes référents au moment de la « composition » familiale initiale ». L'enfant peut se retrouver dans des conflits de loyauté « vis-à-vis des parents qui l'ont fait naître tout en s'étant construit avec d'autres figures présentes dans son entourage depuis sa naissance ». Un des enfants prenant part à l'étude citée comprend « très bien ce qui constitue les liens biologiques et juridiques (institués) de ses deux parents, les fonctions éducatives de sa marraine (compagne de sa mère à sa naissance) et de son quasi-parrain (compagnon de son père à sa naissance) ». En cas de séparation, la différence entre « la filiation instituée, celle de l'arbre généalogique, d'une filiation plus élective, celle de son cœur », prend de l'importance.

Si la création de liens nouveaux peut être difficile après une séparation, n'est-ce pas avant tout à cause de cette dernière ? Je n'ai pas trouvé de réponse à cette question. Une proche qui a souvent changé d'école jeune m'a raconté qu'à un moment, elle ne voulait plus se faire d'amis car elle ne supportait plus de les perdre. Ne peut-on pas faire un parallèle entre les deux ? À quoi bon pour un enfant créer des relations avec de nouveaux parents, si celles-ci ne sont pas fait pour durer ? Si s'engager avec ses amis revient à accepter que cela entremêle nos vies, cela devrait être la même chose avec les enfants. Ces liens structurants obligent les adultes et devraient pouvoir modeler d'autres sphères sociales, comme le travail.

Les conflits de loyauté entre les types de parents n'est-elle pas en lien avec l'inégalité que constitue dans notre société la position de parent biologique ou institutionnel face à celle de parent électif ? La loi pose cette différence, mais il revient aux parents de décider quoi en faire. Il est entièrement possible d'imaginer pour les parents des modes de décisions variés, qui vont éviter à l'enfant de se retrouver dans un conflit de loyauté. S'il se retrouve dans cette position, c'est que les parents n'ont pas réussi à s'accorder. Encore plus que dans un foyer nucléaire, une famille élective (parce qu'elle sera remise en question) doit être capable de gérer la discorde, de communiquer, de faire simplement ce que font des humains qui s'aiment.

De tout ce que j'ai pu lire, la recherche sur les habitats partagés montre que lorsque le niveau de partage du quotidien diminue trop, les problèmes commencent. Cela conforte ce que j'ai vécu au long de mes années de colocation. Le quotidien est le terreau de la relation, mais il est usant aussi. Alors, il faut entretenir l'amitié et l'amour par des gestes et de l'attention. Un peu comme dans une relation de couple, mais avec un niveau d'intimité physique moindre, plus d'une personne et un engagement moral très différent. S'il y a des proximités dans l'objectif, la mise en pratique n'a rien à voir. Et probablement que dans une famille choisie, les modalités et besoins seraient encore différents.

Les conditions nécessaires à l'addition de parents sont a minima : la capacité des adultes à vivre au quotidien ou régulièrement avec d'autres et pour les parents biologiques à accepter que les enfants ne leur appartiennent pas. Cela peut sembler bloquant pour la majorité des parents. Pourtant c'est le chemin que j'aimerais emprunter pour voir à quoi ressemble l'autre côté de la colline, et surtout à quel point cela peut créer de la joie dans ces nouvelles familles, électives plutôt que nucléaires.

## **Des possibilités de mise en commun du patrimoine**

Les émotions et relations ne peuvent pas faire l'impasse sur des considérations matérielles, comme avoir des lieux pour les mettre en œuvre. S'il me semble possible de partager de l'amour hors du cercle familial restreint, il me semble difficile de l'envisager sans un foyer où établir ses liens. Si « dans les années 50, l'accès à la propriété s'est démocratisé, c'est à dire que des gens issus de classes sociales plus diverses sont parvenus à accéder à la propriété », aujourd'hui, la précarisation des carrières et le resserrement des crédits font qu'il est plus difficile de devenir propriétaire. Si cette époque peut faire encore rêver, elle n'a été possible que par des raisons conjoncturelles, c'est à dire « une très forte croissance économique » qui est maintenant révolue, des revenus « sécurisés et des politiques économiques libérale ». Depuis les années 90, il y a « de moins en moins de primo-accédant-es », par contre il y a une concentration du patrimoine immobilier.



S'il y a un domaine où l'institution famille est réellement efficace, c'est l'héritage. « Depuis Bourdieu et Durkheim, il y a eu un fort focus sur l'héritage culturel et symbolique ». Si cette transmission de position sociale est importante, elle ne doit pas cacher la puissance fondée sur l'héritage matériel qui occupe de plus en plus de place dans la sphère économique (comme le montre entre autre Thomas Piketty). Notre relation à l'héritage est constitutive de la famille nucléaire, au point que « l'apparition de la famille conjugale serait liée à une phase historique voyant l'émergence d'un mode d'appropriation privée et du désir du chef de ménage de transmettre l'héritage ». La place du chef de famille est affaiblie, pourtant l'attachement à l'héritage reste viscéral. Même en étant peu fortunées, les personnes tiennent à le transmettre et à le recevoir. Même dans *Les jours heureux*, un roman où un mouvement gagne les élections présidentielle et législative sur un programme issu de *La paresse pour tous*, le gouvernement a plus de facilité à faire passer la semaine de 15 heures qu'une vraie réforme de l'héritage.

En plus de maintenir les inégalités, dans les faits, par l'action des notaires, l'héritage est sexiste. Ainsi, les fils vont être avantagés sur les filles. Ils vont davantage hériter des entreprises et la part des filles va être minorée. Cet imaginaire social autour de l'héritage se concentre en particulier sur l'idée de protéger ses enfants de la spoliation collectiviste de l'État. Que même les petits patrimoines partagent cette croyance constitue un réel avantage pour ceux qui ont vraiment de gros héritages à exclure du partage. Pour éviter la dispersion du patrimoine, celui-ci est attaché par le droit à la lignée, qui verrouille « largement la transmission à l'intérieur de la famille ». Pour mettre à mal cette puissance reproductrice, il faut à la fois agir sur la transmission et sur les lignées.

En faisant des parents, il est possible de prolonger le lien de parentalité multiples à travers des liens de parenté reconnus. L'adoption simple de majeurs semble permettre par consentement mutuel de l'adopté et de l'adoptant créer un lien de filiation juridique. L'adoption simple permet à l'adopté d'acquérir de nouveaux parents « tout en conservant tous ses liens avec sa famille d'origine ».

C'est une occasion de célébration, en mettant en scène les liens électifs créés durant l'enfance. Il y a quelque chose de beau à imaginer de jeunes adultes acceptant de nouveaux parents avec qui ils relationnent depuis des années. En plus de la force symbolique du geste, il peut être utilisé pour détourner les règles d'héritage de la transmission dans la famille de sang. Avec ce subterfuge, l'enfant adopté se retrouve à égalité dans la ligne d'héritage avec les enfants biologiques. Au moyen d'héritages croisés et multiples, ainsi qu'avec l'appui de notaires militant·es, nous pourrions partager les héritages hors de la lignée.

Un autre intérêt serait de maintenir sur la durée des propriétés collectives, sans passer par des organisations complexes. Sans projet politique commun, l'indivision des biens peut les enfermer dans la ruine. Les propriétaires n'arrivent à décider de rien, personne ne peut rien faire. Alors qu'adossé à un objectif politique de partage du capital, c'est un moyen d'étendre la possession de lieux ou de moyens pour en rendre toutes les utilisatrices responsables. Bien sûr ce ne serait qu'un premier pas pour ouvrir une brèche culturelle dans l'idée de l'héritage.

Si ces micmacs juridiques peuvent être utiles pour sécuriser ses enfants (génétiques ou choisis) et co-parents, cela ne devrait être qu'une étape vers l'abolition des héritages au niveau de la société. À l'instar des familles électives, il ne faut jamais croire que nous pourrions tranquillement faire notre popote de notre côté comme si nous étions hors de la société. Si nous allons explorer des marges, c'est pour les renforcer et qu'elles puissent abreuver le reste du corps social de possibilités et du désir de liberté qu'elles contiennent.

Un moyen de nous départir en partie des effets d'accumulation qui existent dans l'alliance et la descendance est l'utilisation de modèles de possessions collectives et d'adoption mutuelle.

La propriété collective, en particulier des logements, a mauvaise presse à cause de l'imaginaire attaché à l'URSS. De nombreux champs doivent sortir de la propriété, néanmoins celle d'un foyer n'en fait, je pense, pas partie. Le « besoin d'un espace de repli et de refuge », c'est ce qu'appelle Aurélien Berlan la « dimension existentielle de la propriété ». Si on peut l'imaginer collective, nous devons pouvoir, « formuler le besoin d'un chez-soi, d'une intimité et d'une vie privée » sans nous traiter mutuellement de bourgeois-es.

Il existe plusieurs exemples de propriétés collectives qui peuvent nous inspirer. Longo Mai fait durer la propriété collective depuis des dizaines d'années en utilisant différents montages juridiques, dont une fondation et des coopératives. Un autre exemple intéressant est l'adaptation du Mietshäuser Syndikat (adapté en France par Le Clip). L'idée est que la propriété foncière ne soit pas possédée par les personnes physiques habitantes, mais par au moins deux associations, une d'habitant-es et une du Syndikat qui a pour objectif de bloquer toute revente (pour le sortir de la spéculation), ainsi que d'organiser un transfert de solidarité entre les lieux ayant adhéré. D'une certaine façon, la multiplication des propriétaires va forcer l'organisation collective. Conjuguer un projet politique à des propriétaires nombreux semble être une arme redoutable face au pouvoir (capitaliste ou étatique). Cela avait aussi été une des méthodes utilisées par les paysans du Larzac dans les années 70. L'État voulait les exproprier pour agrandir une base militaire. L'une des nombreuses actions pour mettre des bâtons dans les roues de l'administration a été de vendre des parcelles à plusieurs personnes (morales ou physiques). Cela multiplie les interlocuteurices et augmente la durée ainsi que le coût des procédures.

Un des modes d'organisation simples, régulièrement utilisé par les personnes voulant posséder ensemble est le détournement du statut de Sociétés Civiles immobilières (SCI) : la structure morale est propriétaire du bien et les habitants sont actionnaires de la SCI. En retravaillant les statuts, il est possible de jouer avec beaucoup de liberté sur le mode d'organisation (en particulier sur la prise de décision) de cette structure. Encore une fois, la possession individuelle du lieu disparaît, pour la confier à une structure tierce sur laquelle les personnes physiques ont des droits limités par le collectif. À la base, cet outil juridique a été conçu pour simplifier la gestion d'actifs immobiliers. Il est donc possible de revendre ses parts (sans que cela ne cause forcément la vente du bien). Si dans la majorité des cas, c'est l'occasion pour des investisseurs de faire une plus-value, la souplesse des statuts peut encadrer la revente pour éviter que cela n'entraîne la cession du groupe.

Ces outils, nous pourrions les utiliser à petite échelle pour créer de chouettes lieux, qui seraient détenus collectivement, voire pourraient échapper à la spéculation immobilière par des règlements juridiques bien pensés. Mais pour pallier le manque de logements, il faudra dans le même temps les diffuser largement dans la société, pour qu'ils créent un mouvement de propriété largement partagée. En agglomérant différents résultats, une étude de Terra Nova sur le logement en 2023 a montré qu'il faudrait produire entre 400 000 et 500 000 nouveaux logements par an pour absorber l'accroissement de la population, son vieillissement, la décohabitation des ménages et le mal logement. Sachant que dans le même temps, il faut diminuer l'utilisation de matériaux et diminuer l'artificialisation des sols.

La création de parentèles peut avoir un impact positif sur deux aspects qui contribuent à diminuer le nombre d'habitant-e par logement : le vieillissement et la décohabitation. Il y a énormément de retraité-es qui habitent à une ou deux dans des maisons faites pour au moins quatre. Je le vois au quotidien dans mon travail qui me permet de visiter des retraité-es pour les aider à obtenir des subventions pour l'aménagement de leur logement. C'est tout à fait compréhensible, les maisons sont construites pour des familles avec enfants. Lorsque ces dernier-ières partent, le logement est à moitié vide, et quand un parent meurt, le logement est au trois quarts vide. En mettant bout à bout ces situations individuelles, un grand nombre de pièces habitables sont vacantes dans des maisons sous habitées. C'est une conséquence directe de nos modes de vie et de nos attentes vis-à-vis des logements. D'autre part, concernant la décohabitation des couples qui se séparent, nous devons apprendre comment gérer collectivement les espaces laissés vacants par cette réalité. C'est l'ensemble de notre chemin de vie qui fait varier notre surface par personne. Quand on ajoute à cela qu'environ un tiers de la population française aura plus de 60 ans en 2040, la question de l'autonomie ne peut être éludée.

Il n'est pas question d'imaginer remplir autoritairement les maisons sous habitées. Par contre, nous pouvons créer des initiatives politiques visant à modifier notre rapport à l'habitat : colocation pour des personnes âgées, partage d'habitat multigénérationnel, baisse des loyers, reconnaissance en cas d'héritage de colocateurices qui auraient partagé la vie d'une personne âgée...

Les ColoCs puis la création de parentèles sont un chemin pour modifier nos comportements sur l'habitat. Elles permettent de ne pas laisser d'espaces vides en remplaçant ceux qui partent, tissant de nouveaux liens, insufflant une dynamique aux lieux. Socialement nous pouvons expérimenter des alternatives, par exemple sur les chambres des enfants partis faire des études. Oui, c'est super d'avoir une chambre toujours prête chez mes parents, mais elle est vide plus de 330 jours par an. C'est à la fois en jouant sur les imaginaires, mais aussi grâce à des actions politiques qu'il serait possible de remédier à cela.

Une problématique qui freine les imaginaires et leur mise en action est la disposition des logements actuels et nos habitudes de propriété. L'arrangement intérieur n'a pas été pensé pour que des adultes y vivent ensemble, et encore moins pour que des familles les partagent. Le mouvement assez récent de découpage des appartements pour en faire des airBnB ou des locations à la chambre renforce cette difficulté. Les espaces sont un véritable sujet quand il est question de vivre à plusieurs en se dérangeant le moins possible. Si des adultes sont capables de faire attention aux bruits qu'ils causent, pour des enfants c'est différent.

Il n'y a pas de solution d'aménagement magique. Le partage de la parentalité rend acceptable une partie des difficultés qu'elle génère. Pour les espaces, il faudra être imaginatif, les arranger et remembrer des logements (qui sont aujourd'hui découpés en petite surface par les bailleurs). Une méthode pratique est l'installation d'habitats légers autour d'une maison qui sert de partie commune. Cela permet à la fois aux parents d'avoir un espace privatif suffisant pour être avec lae petit-e et de préserver le reste du groupe de la contrainte que représente la vie avec un nourrisson. L'organisation d'une maison avec autour des habitats légers me semble être la plus simple à mettre en place et la plus adaptable à la taille du groupe, notamment pour répondre à l'arrivée d'enfants ou de nouveaux habitant-es. En permettant d'avoir des espaces extérieurs, elle offre aussi la possibilité pour les collectifs de cultiver des espaces et de poser des prémisses d'autonomies.

## **Amour comme jeux d'engagement**

Une réflexion qui m'a beaucoup travaillé pendant la préparation de cette partie a été de trouver le moyen de différencier les typologies d'amour qui s'intersectent sur une personne, notamment dans le cadre des relations familiales. Comment différencier correctement l'amour qu'une personne peut porter à ses parents, ses enfants, sa/son/ses amoureux-ses, sa fratrie, ses ami-es, autrement que « je les aime toustes, mais pas pareils » ? Définir son amour, ce n'est pas évident. Malheureusement je n'ai pas été capable de trouver de la matière pour m'éclairer. Je vous propose donc la vision suivante :

- L'amour est un lien d'engagement et de devoir que l'on se crée vis-à-vis d'autres entités que nous-mêmes. Cet-te autre peut être humain-e, non-humain-es, lieux, choses, imaginaire... Ce lien et sa mise en œuvre ne sont pas une obligation imposée de l'extérieur.



Ce n'est pas un engagement imposé, en particulier ce n'est pas une obligation que tu t'imposes à toi-même. C'est différent d'aller t'occuper d'un grand-parent, qui ne te reconnaît plus, parce que tu te sens obligé de le faire et pour éviter la culpabilité, ou que tu dois le faire pour ne pas être jugé par la société. L'amour ce serait plutôt aller t'occuper de tes grands-parents qui ne te reconnaissent plus, parce que même si cela t'arrache les tripes de douleur, tu ne peux pas faire autrement, car c'est important pour toi, pas vis-à-vis des autres.

Cela rejoint l'idée avancée par Liv Strömquist que l'amour est une mini-religion où chaque participant-es est à la fois divinité et prêtre/prêtresse. Chacun-e va faire des offrandes (pouvant passer par différentes modalités : contacts physique, mots valorisants, cadeaux, services, moments de qualités) par amour, sans attendre de réciprocité, mais dans la seule attente que leur geste soit accepté. Ce n'est pas un don, car un don appelle dans le cas des relations suivies un contre-don. L'amour lui n'en appelle pas.

Cette grille de lecture a l'intérêt de différencier les liens amoureux dont nous sommes les hôtes plus simplement qu'en essayant de définir des émotions mouvantes. Tu portes de l'amour à plein de personnes, mais pas de la même façon, car tu ne te mets pas les mêmes engagements envers elles.

Bien sûr il y a aussi des différences dans chaque type de groupe relationnel. On ne porte pas le même amour à toutes ses ami-es, ni à ses deux parents, ni à ses enfants. Même face au fait de ne pas « aimer à égalité » tous ses enfants, cette analyse apporte des pistes de réflexion. Vous ne les aimez pas plus ou moins, certains ont une relation plus forte avec vous que d'autres. C'est normal, vous êtes humains. Tous n'ont pas les mêmes besoins, c'est normal, ce sont des humains. Et vous allez vous mettre des engagements différents envers chacun. L'important ce n'est pas de compter le nombre d'engagements, ce n'est pas de les évaluer, c'est que tous les enfants d'une famille reçoivent l'attention, le soin et l'affection dont ils ont besoin. Au moment où un enfant quitte la maison, les parents continuent à l'aimer, mais modifient vis-à-vis de lui leur champ d'engagement. Leur amour évolue de celui pour un enfant à celui pour un adulte.

Avec le temps, la relation avec un-e amoureux-ses change dans sa pratique, sans être forcément corrélée aux émotions. Il n'est pas contradictoire d'avoir des sentiments moins intenses et en même temps une pratique de l'amour plus forte. Un bon exemple me semble être le passage de la passion à la création d'une histoire. Sortir de la passion pour s'engager, c'est accepter que l'on ait maintenant des devoirs envers l'autre.

Ainsi on peut déplier cette grille d'analyse pour la superposer avec les différentes relations d'amour que l'on vit pour mieux comprendre nos comportements vis-à-vis de gens que l'on aime. Enfin, le fait de ne plus vouloir offrir d'engagement envers quelqu'un est peut-être la fin de l'amour. Cela n'empêche pas de se sentir obligé vis-à-vis de la société, vis-à-vis d'un engagement extérieur à soi-même, mais à ce moment ce n'est plus une offrande.

Voilà une piste de réflexion pour charger nos relations de parentèles. Créons de l'engagement, remplissons-le de vie pour nous lier. Ce n'est pas rien ! Savoir que l'on peut être accueilli-e pendant une longue période, c'est un joli parachute de secours. Mais globalement cela ne se fait pas, car c'est le type de chose que seuls nos parents sont en capacité d'accepter. Personne d'autre n'est prêt à s'engager autant. Probablement parce que nous aussi nous ne sommes pas prêts à faire de même. Cet engagement n'a du reste pas forcément besoin d'être symétrique, parce que l'amour ne l'est pas. Même dans un couple classique, personne ne s'attend à ce que les deux partenaires se donnent de l'amour exactement de la même façon. De la même manière, tous les membres des familles électives vont donner et recevoir de l'amour sous différents biais.

Autour de toi, y a-t-il des personnes que tu aimerais avoir dans ta famille élective ? Que serais-tu prêt-es à faire pour elleux que tu ne ferais pas pour d'autres ? Peut-être que tu peux leur en parler. Cela ne mènera sûrement à rien de particulier, à part leur faire plaisir. Dans certains cas, elleux te diront qu'ils sont prêt-e à s'engager aussi de leur côté parce qu'ils ont de l'amour pour toi. Si c'est le cas, vous êtes en train de créer une union, c'est beau.

Les familles sont un genre de relation qui ne peut pas s'entendre sans engagement. On y donne du soin à ceux qui sont dépendants-es, cela la société doit le reconnaître.

Ici, la gauche détient une carte à jouer en investissant le terrain de la famille. En considérant les soins prodigués dans la sphère familiale comme un travail ayant la même valeur que celui dit « productif », elle s'inscrirait ainsi dans un combat pour l'émancipation. Cela ne peut se faire sans se placer dans une perspective de transformation sociale complète. Sinon cela ne serait sûrement qu'une nouvelle prison pour les femmes.

Pour cela, j'imagine qu'une option pourrait être de donner des décharges (tout comme pour les délégué-es syndicaux) aux parents, et encore mieux à l'ensemble de la parentèle, que ce soit pour s'occuper d'enfants, de personnes âgées ou tout autre sorte de dépendance. Ces statuts devraient bien sûr être indépendants du travail salarié, être rémunérés à leur juste valeur et facilement accessibles pour que ceux qui font aujourd'hui du travail gratuit puissent rapidement être reconnu-es.

L'amour n'est pas une question individuelle ou cantonnée à la sphère familiale, même élargie. C'est un phénomène structuré par la société dans laquelle nous vivons. C'est à dire alors que j'écris une société capitaliste et patriarcale. Dès lors, changer l'amour nécessite de repenser les institutions qui le structurent, les rapports de pouvoir qui le traversent. Ce qui va nous amener dans ce livre à questionner la société plus largement. En commençant par deux interrogations : qu'est-ce que l'hétérosexualité fait à l'amour ? Qu'est-ce que le travail fait à l'amour ?

## Bibliographie

### Livres :

BERGMAN, Carla, MONTGOMERY, Nick et ROUSSEAU, Juliette, 2021. *Joie militante: construire des luttes en prise avec leurs mondes*. Rennes : Éditions du commun. ISBN 979-10-95630-37-1.322.409 05

CHOLLET, Mona, 2021. *Réinventer l'amour: comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles*. Paris : Zones. ISBN 978-2-35522-174-3.HQ801 .C4823 2021

COUM, Daniel, 2016. *Avons-nous besoin de père et de mère ?* Toulouse [Brest] : Éditions Érès [Parentel]. ISBN 978-2-7492-5085-4.158.24

GALLUZZO, Anthony, 2020.\* *La fabrique du consommateur: une histoire de la société marchande\**. Paris : Zones. ISBN 978-2-35522-142-2.306.3

GODELIER, Maurice, 2010. *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Flammarion. Champs. ISBN 978-2-08-123174-0.306.85

GRAEBER, David, WENGROW, David et ROY, Élise, 2021. *Au commencement était: une nouvelle histoire de l'humanité*. Paris : Éditions les Liens qui libèrent. ISBN 979-10-209-1030-1.909

HARAWAY, Donna Jeanne et GARCÍA, Vivien, 2020. *Vivre avec le trouble*. Vaulx-en-Velin : les Éditions des Mondes à faire. ISBN 978-2-9555738-4-6.304.201

MADESTA, Tal, 2022. *Désirer à tout prix*. Paris : Binge audio éditions. La collection sur la table. ISBN 978-2-491-26011-8.306.709 051

RICHARD, Gabrielle, 2022. *Faire famille autrement*. Paris : Binge audio éditions. La collection sur la table. ISBN 978-2-491-26013-2.306.85

SEGALEN, Martine et MARTIAL, Agnès, 2019. *Sociologie de la famille* [en ligne]. 8d. Armand Colin. [Consulté le 30 juillet 2024]. ISBN 978-2-200-28601-9. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/sociologie-de-la-famille-9782200286019.htm>

STRÖMQUIST, Liv, 2019. *La rose la plus rouge s'épanouit*. Paris : Rackham. Sous le signe noir de Rackham. ISBN 978-2-87827-235-2.805

YOUNG, Antonia, 2016. *Les vierges jurées d'Albanie* [en ligne]. Non Lieu Editions. Grand Format. ISBN 978-2-35270-223-8. Disponible à l'adresse : <https://www.decitre.fr/livres/les-vierges-jurees-d-albanie-9782352702238.html>

### **Colloques :**

*Habiter sans posséder: la vie collective à l'épreuve de la propriété. Trois jours de réflexions et de débats, 15, 16, 17 juin 2018 à Dijon*, 2021. Nancy : Éditions les Presses du Faubourg. ISBN 978-2-9576904-1-1.335

## Articles :

L'immobilier va baisser... Tant mieux ? | Terra Nova, 2023. *Terra Nova: think tank progressiste indépendant* [en ligne].

[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :

<https://tnova.fr/economie-social/logement-politique-de-la-ville/immobilier-va-baisser-tant-mieux/>

BESSAOUD-ALONSO, Patricia et ROMAGNOLI, Roberta Carvalho, 2019. La famille comme institution entre pratiques sociales et éducatives. Un dialogue France- Brésil. *Le Sociographe*. 2019. Vol. 65, n° 1, pp. XXVI-XXXVII. DOI 10.3917/graph.065.0090.

CONFAVREUX, Joseph, 2023. En Italie, les familles LGBTQI+ dans le viseur de Meloni. *Mediapart* [en ligne]. 12 mai 2023.

[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :

<https://www.mediapart.fr/journal/international/120523/en-italie-les-familles-lgbtqi-dans-le-viseur-de-meloni>

GRATTON, Emmanuel, 2017. L'invention du « faire famille » du côté de l'enfant en situation de co-homoparentalité. *Dialogue*. 20 mars 2017. Vol. n° 215, n° 1, pp. 21-35. DOI 10.3917/dia.215.0021.

MARTIAL, Agnès, 2006. Qui sont nos parents ? : L'évolution du modèle généalogique. *Informations sociales*. 1 juillet 2006. Vol. n° 131, n° 3, pp. 52-63. DOI 10.3917/inso.131.0052.

RASSE, Paul, 2014. Sexualité et communauté familiale, le regard de l'anthropologie. *Hermès*. 2014. Vol. n° 69, n° 2, pp. 135.

DOI 10.3917/herm.069.0135.

ROSKAM, Isabelle, AGUIAR, Joyce, AKGUN, Ege, ARIKAN, et al , 2021. Parental Burnout Around the Globe: a 42-Country Study. *Affective Science*. 2021. Vol. 2, n° 1, pp. 58-79. DOI 10.1007/s42761-020-00028-4.

## **Podcasts :**

L'autodéfense des enfants, 2023. Un podcast à soi [en ligne].  
[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
[https://www.arteradio.com/son/61676665/1\\_autodefense\\_des\\_enfants](https://www.arteradio.com/son/61676665/1_autodefense_des_enfants)

## **Web :**

Adoption simple et adoption plénière : quelles différences ?, [sans date]. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F15246>

Isabelle Roskam - Burn-out parental: Comment l'éviter et en sortir? - YouTube, [sans date]. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=CbWqjcSK2eU&t=1399s>

La personne et la famille | vie-publique.fr, [sans date]. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.vie-publique.fr/dossier/277474-la-personne-et-la-famille>

Les familles en 2020 : 25 % de familles monoparentales, 21 % de familles nombreuses - *Insee Focus* - 249, [sans date]. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.insee.fr/fr/statistiques/5422681>

Making Love and Relations Beyond Settler Sexualities, 2016. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.youtube.com/watch?v=zfd02ujRUv8>



# L'amour n'est pas qu'une question de sentiments

Si nous considérons que l'amour est traversé par des rapports de force préexistants (classe au sein du capitalisme, genre au sein du patriarcat, etc.), il faut nous interroger sur la matrice que nous voulons subvertir. Cela passe par un rapport violent, dans la lutte pour nos conditions de vie. Il s'agit ici de penser l'amour, non pas depuis un prisme individuel, mais dans le cadre d'un combat social. Dans cette partie, nous interrogerons les systèmes d'oppression qui étriquent l'amour. Nous nous raconterons des histoires, tenterons de donner vie à d'autres horizons que ceux du Capital.

Comment, dès aujourd'hui, se donner de la puissance ? Quelles sont les conditions matérielles nécessaires pour aller bien ? Qu'est-ce qui germe déjà, quelles sont les luttes sociales que nous souhaitons soutenir ? Quelles sont les institutions à subvertir pour pouvoir mieux s'aimer ?

Nous partons du présupposé suivant : c'est dans la relation qu'on trouve la détermination de poursuivre le rapport de force.

## Pour un amour post-structural

Ce que le patriarcat et le capitalisme font à l'amour, nous ne le contournerons pas par nos tentatives individuelles de réinventer nos relations. Pour le couple comme pour la famille, nos velléités de réinvention s'embourbent dans la matrice où elles sont nées : un monde capitaliste et monogame qui nous rattrape.

Si nous avons tant de mal à vivre nos relations en dehors des schémas tracés, ou quand nos histoires d'amour libre virent au mélodrame France Télé, « *Tentation, passions et jalousie* », il est sans doute intéressant d'interroger les structures qui conditionnent nos amours. Cette partie vise à sortir l'amour du prisme individuel, de celui de la responsabilité, de la culpabilité, de la liberté contre l'autre, du développement personnel. Elle invite à penser les conditions sociales nécessaires pour mieux s'aimer.

Nous parlerons de l'hétérosexualité comme système obligatoire, alimentant, par la binarité de genre et le rapport de domination masculin, un terreau propice au développement du capitalisme. Faire la révolution, c'est d'abord sortir de l'hétérosexualité obligatoire, des rapports de genre grâce à l'alliance des combats féministes et queers.

Nous interrogerons ensuite le lien entre les luttes pour :

- Faire du travail reproductif (le soin, le travail sexuel, etc.) un enjeu militant
- Sortir le soin des rapports de domination (la classe, le sexe et la race)

Pour cela, commençons par définir ce qu'est le travail reproductif. Le terme trouve sa source dans les théories marxistes féministes : là où le travail dit productif engendre la création de biens ou de services valorisés dans le système capitaliste et entraînant une rémunération, le travail reproductif renvoie à toutes les tâches effectuées gratuitement (considérées comme non-productives de valeur) dans la sphère privée : faire les courses, la cuisine, le ménage, éduquer les enfants...

Dans une optique marxiste, cette notion peut en fait recouvrir tout ce qui permet de reproduire la force de travail : dès lors, elle comprend aussi le sexe, l'affection, les efforts relationnels. Finalement, le travail reproductif reviendrait à prendre soin sans rémunération.

De ce dénigrement des tâches essentielles, mais non-productives, découle une dévalorisation du travail de soin dans nos sociétés, ainsi que de ceux qui le pratiquent. Nous verrons comment ces deux combats se joignent dans la notion d'intersectionnalité. Nous explorerons le soin communautaire comme horizon désirable.

Mais d'abord, sortons de l'hétérosexualité.

## **Sortir de l'Hétérosexualité, prendre soin de nous**

Penser le féminisme ne peut se faire qu'à partir d'une critique de l'hétérosexualité, en tant que système de production du genre et des oppressions qui en découlent. Pour Frederico Zappino, dans *Communisme Queer* (2022), le capitalisme se nourrit des oppressions créées par l'hétérosexualité (entre autres) pour s'affirmer. Selon lui, le capitalisme est blanc, hétérosexuel et masculin : il tire profit de l'exploitation des minorités.

Pourtant, la fin du capitalisme n'entraînera pas de facto l'institution de relations plus égalitaires et apaisées. Il suffit de regarder les oppressions de genre qui se reproduisent dans les milieux militants pour comprendre que l'anticapitalisme ne suffit pas à éradiquer la domination masculine. Les relations entre hommes et femmes sont à penser avec la lutte des classes, comme un autre rapport de force et d'exploitation.

En cela, le féminisme devient pertinent lorsqu'il agit dans ses alliances : il est queer, il est critique du genre, puisque nos oppressions sont intrinsèquement liées par la binarité et la hiérarchisation au profit du masculin. Il s'ouvre à l'intersectionnalité autour de champs concrets comme celui du soin, en questionnant le travail reproductif et la précarité qu'il engendre. Il propose d'en faire un terrain de lutte et de réappropriation collective de nos capacités à prendre soin.

# Subvertir l'hétérosexualité comme sous-bassement du capitalisme

## Oppression genrée et exploitation masculine : pour une lecture féministe du marxisme

Cette partie est née de la lecture de *Communisme Queer* de Frederico Zappino. Elle a été enrichie d'autres rencontres, des thèses de Silvia Federici, de Monique Wittig, de fictions et de discussions informelles, ainsi que d'un entretien avec Jane, une femme trans lesbienne de 36 ans, autrice et amie.

Pour être plus juste, nous pourrions dire que ce livre de Frederico Zappino est arrivé comme une réponse, un nouveau chemin à creuser pour relier les luttes queers et féministes. J'ai toujours eu le sentiment confus, sans être capable de l'expliquer avec des arguments militants, que le féminisme et la remise en question du genre étaient comme deux degrés différents du même combat contre la domination masculine. Et qu'en étant féministe, la curiosité sur les fondements de notre oppression et ses justifications m'emmènerait rapidement du côté de la barrière « queer ».

Intellectuellement queer. L'adverbe est important parce qu'à l'époque où je commence à me poser ces questions, je me sens extrêmement attirée par ce qui contredit la binarité du genre autour de moi, tout en étant une femme cis, dans une relation hétérosexuelle. Loin de pouvoir me revendiquer du queer en termes identitaires donc.

Et ce livre arrive entre mes mains comme une réponse. Ce qui compte, ce n'est pas le combat de la catégorie, de l'étiquette, du groupe social d'appartenance qui revendique son identité pour qu'elle soit reconnue. Ce qui est politique dans le queer, soit dans la critique de la binarité du genre, c'est de proposer un autre horizon que l'hétéropatriarcat. En cela, il peut s'allier au féminisme. Et la question que ce livre nous invite en creux à nous poser est donc non plus qui suis-je, mais pourquoi et avec qui je me bats ?

Zappino, lui, se bat pour proposer une autre vision de la société, à partir d'un positionnement d'opprimé, pour penser la subversion du mode de production hétérosexuel. Si Zappino utilise le terme « mode de production », c'est parce qu'il applique une grille de lecture marxiste aux relations entre personnes de sexe ou de genre différents. Pour lui, l'hétérosexualité est un mode de production, en ce qu'elle sous-tend « la production matérielle des « hommes » et des « femmes » en tant que tels, de même que la relation inégale, violente, et en tout cas, obligatoire qui donne lieu à cette production et qui ne cesse d'en découler ». Autrement dit :

- L'hétérosexualité produit des hommes et des femmes, elle crée le genre binaire puisqu'elle pense depuis la reproduction. Par exemple, peut-être que le système de production homosexuel produirait une plus grande catégorie de genre. C'est ce que nous pouvons imaginer avec les catégories déjà existantes de fem, de butch, etc. Cette projection vise à montrer qu'avec un autre système dominant que l'hétérosexualité, on peut imaginer (sans être sûr · e de ce qui adviendrait), que le genre serait recomposé, ou n'existerait pas. Et qu'en cela, il est le fruit d'un système, et non pas une donnée naturelle.

- Cette production du genre s'opère dans un rapport hiérarchique, où la différence entre les sexes entraîne des inégalités. Si je nais femme et que j'arrive dans le monde du travail en 2023, mon salaire sera environ 4 % inférieur à celui de mon homologue mâle, selon l'INSEE. Et cela, parce qu'à compétences égales, nous vivons dans une société hétérosexuelle où la différence entraîne hiérarchie, au profit du masculin.
- La « différence » sexuelle devient un jugement dont dépendent implicitement l'évaluation aussi bien que toute possibilité de conformité, d'inclusion conditionnelle ou d'exclusion. Nous pouvons être cis et hétérosexuel.le et donc dans la norme, ou nous pouvons être un-e bonne homosexuel.le, qui accepte le mariage et cherche à s'inclure dans la société hétérosexuelle. Nous pouvons rejeter le modèle dominant qui nous est proposé, et se retrouver marginalisés, comme la plupart des personnes trans qui refusent le genre par exemple.
- L'hétérosexualité a un caractère hégémonique dont nous ne pouvons pas sortir : c'est un non-choix ; qui conditionne nos goûts, nos projections, depuis notre enfance. C'est une matrice que nous sommes obligé-es de reproduire pour acquérir de la reconnaissance sociale.

Nous pouvons tisser un lien entre la pensée de Zappino et le film *Matrix* comme allégorie de la transidentité. Je tiens d'autant plus à créer ce pont que cette vision de l'œuvre contredit la lecture que j'en ai faite dans la première partie, à propos de *Matrix 4*. Mais je pense que les fictions sont porteuses de nombreuses graines que nous pouvons faire germer. Et quoi qu'il en soit, j'évoque ici le premier épisode.

Dans Matrix 1, Neo découvre peu à peu l'existence de la matrice : une réalité virtuelle, prenant la forme du quotidien, projeté dans le sommeil des humain-es. Ces dernier-es sont en fait élevé-es pour produire de l'énergie à destination des machines qui ont pris le contrôle. La matrice est donc un artefact, un voile posé sur la réalité et permettant de prétendre vivre normalement. Or dans la lecture de Matrix comme une allégorie trans, la matrice représente la binarité de genre qui nous empêche d'accéder à la liberté d'être soi.

Dans sa quête de vérité, Neo cherche aussi à vivre réellement, sans entrave, contre la norme, contre l'illusion du confort représentées par les agents de la matrice. Sur ce point, Matrix illustre la définition de Zappino de l'hétérosexualité : soit Néo reste intégré dans la société en se conformant à ce qu'on attend de lui (pilule bleue), soit il choisit de se précipiter dans le gouffre du questionnement du genre, et il ne pourra plus jamais retrouver le confort de la matrice.

La matrice ne se nomme pas, elle est là, elle n'a besoin que d'exister. Tout comme Wittig dit que le masculin est le genre neutre par excellence, Jane souligne lors de notre entretien : « l'hétérosexualité ne se nomme pas, c'est une figure de l'omniprésence, oppressive, au détriment de minorités qui ne correspondent pas à cette idée du sujet rationnel, hétérosexuel, binaire ».

Cette matrice, si nous revenons à Zappino, désigne « les systèmes normatifs et économiques fondés sur le mode de production hétérosexuel », qui permettent aux hommes de tirer profit de leur oppression, en tirant des ressources matérielles ou symboliques de ce rapport de force.

Je pense qu'un détour historique, narré par Silvia Federici dans *Le capitalisme Patriarcal* (2019), permettrait de mieux comprendre cette lecture féministe du marxisme proposée par Zappino.



Federici raconte le processus de réforme des années 1870 en Angleterre et aux États-Unis, qui a conduit à la création de la famille prolétaire. À cette époque, la première révolution industrielle laisse la place à la deuxième. Autrement dit, l'industrie du charbon et de l'acier remplace celle du textile, nécessitant un flux régulier d'ouvriers nombreux et résistants. Il faut donc prendre soin de la santé des travailleurs dans les usines. Jusqu'ici, 20 à 30% des femmes actives occupaient des postes dans les manufactures. Mais cette allocation des forces féminines dans l'industrie empêchait d'assurer la reproduction des forces de travail. Cette mutation technologique s'accompagna donc d'une transformation sociale, où des lois de protection furent votées pour réduire le temps de travail, puis expulser progressivement les femmes de l'industrie.

Il est intéressant d'observer comment l'État intervient pour relier l'organisation de la famille aux besoins du marché. Ici, ce sont les intérêts du capital qui régissent les principes organisateurs de la famille, car c'est l'outil de production de la main d'œuvre. Selon Federici, « la planification de l'État sur la taille, les conditions de vie, le logement, le contrôle, l'éducation, la médication et l'endoctrinement de la famille n'a cessé de s'étendre » à cette époque.

L'éloignement des usines relègue les femmes à l'enceinte du foyer pour prendre soin de la vie domestique. L'idéologie de l'amour et de l'instinct maternel vient justifier la position subalterne des femmes et la gratuité des services rendus. Cela signifie non seulement que la femme est responsable de procréer pour la reproduction effective de générations d'ouvriers, mais aussi de fournir le travail de soin, d'entretien, d'affection et de sexualité pour restaurer la capacité de travail des hommes.

Au-delà de la justification idéologique par l'amour, les femmes sont désormais dépendantes du salaire masculin, marqueur d'une nouvelle inégalité où l'homme « a le pouvoir du salaire et il devient le contremaître du travail non rémunéré de la femme ». Federici va plus loin : « on peut lire la naissance de la ménagère prolétaire à temps plein – un phénomène que le fordisme a accéléré – comme une tentative de restitution aux travailleurs salariés hommes des communs qu'ils avaient perdus avec l'avènement du capitalisme, sous la forme d'un vaste réservoir de travail non payé effectué par les femmes ».

Sur cette dimension, Federici pense que les intérêts des travailleurs et des capitalistes coïncidaient : gagner un salaire pour entretenir sa famille était un gage de respectabilité masculine qui séparait les classes supérieures de la classe ouvrière. Il est donc frappant de voir dans cet exemple comment l'hétérosexualité nourrit le capitalisme : elle produit des ouvriers, compense la destruction des communs et de la solidarité en fournissant le travail reproductif des femmes non-payées, bénéficie aux hommes exerçant le pouvoir tiré de leur salaire dans le foyer, et n'ayant ainsi aucun intérêt à subvertir le système.

Le capitalisme vient donc se nourrir de l'oppression hétérosexuelle et en sort renforcé : il s'alimente des ressources humaines et symboliques produites (la hiérarchisation entre hommes et femmes, entre travail productif et reproductif) pour s'affirmer.

Dans son livre, Zappino insiste sur le fait que la fin du capitalisme n'entraînera pas la fin des relations de pouvoir genrées, sans subversion de l'hétérosexualité au préalable. Le rapport d'exploitation des personnes assignées « femmes » par les personnes assignées « hommes » continuerait à exister dans d'autres formes d'organisation sociale et la violence hétérosexuelle à se répandre : exclusion sociale et exploitation liée au sexe ou à la sexualité, binarisme du genre...

En revanche, s'attaquer à un des présupposés du capitalisme, l'hétérosexualité, fondant elle-même le patriarcat, revient à affaiblir le premier en attaquant la « condition de sa possibilité ». Pour Zappino, « ce mode de production [hétérosexuel] est entièrement social : nous-mêmes, qui en sommes le produit, sommes aussi contraints à reproduire l'hétérosexualité si nous souhaitons parvenir à un forme quelconque d'intelligibilité ou de reconnaissance. Et être reconnu signifie être mis en valeur et au travail par le capital. Voilà sur quoi le capitalisme se fonde. En conséquence, « les hommes » et « les femmes » ne peuvent être qu'objet de subversion, et non pas de défense ».

La subversion de l'hétérosexualité est donc comprise dans la lutte des classes. D'abord, parce que de par leur position dans le système hiérarchique genré, les femmes et les minorités de genre sont aussi exploitées économiquement et socialement, précarisées. Ensuite, parce qu'une lutte des classes qui ne pense pas le féminisme reproduirait les rapports de pouvoir genré, laisserait de vieux hommes blancs décider des sujets qui importent pour mener la révolution, et de ceux qui sont jugés secondaires.

Un exemple extrêmement intéressant à ce titre se trouve dans le documentaire « *Les lip, l'imagination au pouvoir* », réalisé par Christian Rouaud (2007). Il retrace la première expérience d'autogestion d'une entreprise, où, lors de l'occupation de l'usine de montres, les travailleurs reprirent leurs activités et la vente illégale pour sauver leur emploi. Ce film est beau en ce qu'il est porteur d'espoir, de spontanéité, de créativité dans les manières de faire vivre une lutte. En revanche, je trouve que les témoignages des « femmes de », femmes d'ouvriers, femmes de militants, femmes de syndicalistes, montre bien comment les questions de famille et de gardes d'enfants ont été renvoyées en annexe. Elles n'ont pas existé dans la lutte. En invisibilisant ces enjeux, la lutte se prive de toute une partie de sa force militante : les femmes qui elles aussi sont impactées par la fermeture de l'usine.

Nous pouvons mettre cela en parallèle avec un autre documentaire sur Lip, réalisé par Carole Roussopoulos en 1976. Dans « *Christiane et Monique, Lip V* », nous retrouvons le témoignage de l'ouvrière Monique, au sujet de la lutte en cours. Elle nous parle des rapports hommes/femmes en utilisant un stratagème de dénonciation consistant à remplacer le mot homme par le mot blanc, et le mot femme par le mot arabe. Soudain, les inégalités présentes au sein de la lutte deviennent criantes : pas de prise en compte dans les décisions des « problèmes d'arabes », qui sont renvoyés à des soucis accessoires, éviction de tous les arabes des réflexions stratégiques, car seuls les grands chefs blancs ont le droit à la parole, renvoi des arabes à des tâches subalternes, le ménage, le soin, la cuisine. Et quand un grand chef blanc daigne s'occuper de ces occupations humbles, il faut lui offrir la reconnaissance du temps passé, gâché, à trimer aux emplois pour lesquels les arabes ne reçoivent en temps normal aucune rétribution. Pourtant, la lutte des grands chefs blancs pour l'emploi souhaite bénéficier à tous, y compris aux arabes : pour la simple raison que l'usine ne pourrait pas tourner sans eux.

Le témoignage de Monique rejoint la proposition politique de Zappino : il faut élargir la notion marxienne de « classe », car le rapport entre exploitant et exploité dépasse le seul rapport de production travail. En tant que minorité de genre, comme en tant que minorité de race, nous pouvons faire partie de la classe « pauvre » parce que nous ne respectons pas les modalités du système hétérosexuel.

La fin du capitalisme nécessite donc de penser nos relations en dehors du prisme hétérosexuel, hiérarchique et inégalitaire. En ceci, le féminisme est au cœur de la lutte des classes, puisqu'il vise à saper une des oppressions sur laquelle le capitalisme se construit. Et subvertir l'hétérosexualité, cela passe par la remise en cause du genre.

## **Subvertir l'hétérosexualité : il n'y a pas de féminisme sans queer**

Pour Frederico Zappino, l'objet du communisme queer n'est pas de lutter pour une reconnaissance des droits des minorités, mais pour la subversion des processus de subjectivation (le genre), de relations et de production sociale (l'hétérosexualité). Autrement dit, l'objectif n'est pas de revendiquer le droit à exister dans la norme hétérosexuelle (un gentil gay cis, une lesbienne féminine et pacsée), mais de questionner la matrice qui forme ce système et exclut les personnes qui n'adhèrent pas à ce modèle : la construction binaire du genre et l'hétérosexualité obligatoire.

Cela rejoint la définition que Jane, femme trans et lesbienne me donne du mot queer lors de notre entretien : « Pour moi le mot queer, c'est dérangé, déviante, perverse, monstrueuse. Je pense qu'il faut maintenir cette position du monstre, pourquoi s'en couper ? Pour la normalité ? Le problème c'est que même si nous arrivions à nous conformer et à obtenir des droits, cela ne va pas empêcher la mutilation des personnes intersexes, les lois transphobes dans d'autres pays... Je pense que le mot queer est un mot à tenir. Nous faisons partie de cette histoire des monstres ».

Et pour lutter contre le système hétérosexuel, il est nécessaire de converger en tant que minorités de genre et de sexe, entre personnes assignées femmes, personnes trans, au sein de la communauté LGBTQI. Le rêve semble vaste. Mais le féminisme ne peut se faire sans les un·es ou les autres.

Le point de jonction entre les luttes des minorités de sexe et de genre apparaît clairement dans la définition que Monique Wittig donne de l'hétérosexualité, dans *La pensée straight* (1992) : c'est le « système social qui se fonde sur l'oppression des femmes par les hommes, et qui produit la doctrine de la différence entre les sexes afin de justifier cette oppression ». La domination masculine est justifiée par la construction binaire du genre, où les femmes se voient dotées de caractéristiques spécifiques, de rôles et de valeurs, différentes et complémentaires des hommes. Et cette même doctrine justifie l'exclusion des personnes qui ne se rangent pas dans la binarité : les lesbiennes qui refusent la complémentarité à l'homme, la position subalterne, les trans qui nient l'herméticité de la frontière du genre.

Pour Zappino, dans *Communisme Queer*, les femmes sont en première ligne du système hétérosexuel dans le sens où « la condition d'existence pour la grande majorité des femmes ne cesse de dépendre de leur lien avec un homme, c'est-à-dire qu'un homme jouit le plus souvent d'un accès facilité à l'économie formelle ». Leurs vies s'organisent autour des hommes qu'elles aiment et auxquels elles font attention par un travail de soin et de reproduction (ménage, cuisine, relations sexuelles). Ces tâches restent dites « féminines », précisément parce que les hommes ne s'en occupent pas.

De la même manière, les minorités de genre subissent la violence d'un système hiérarchique où ceux qui peuvent accéder à la reconnaissance sociale doivent répondre au genre typé « masculin » ou « féminin ». Zappino souligne que dans le sens inverse, les personnes qui ne se conforment pas à la binarité du genre sont exposés à des risques, à savoir : « le harcèlement, le viol, la pathologisation, la criminalisation, le silence, la pauvreté, l'indigence, l'inclusion conditionnelle, l'exclusion radicale, le suicide, la mort précoce ».

Lors de notre entretien, Jane montre d'autres endroits où les luttes queers et féministes se rejoignent : la reproduction et le contrôle de nos corps. Elle prend l'exemple de Reagan, le président des États-Unis de 1981 à 1989. S'il critiquait l'homosexualité, c'est parce que les gays ne se reproduisent pas. De même, face à l'injonction à se reproduire, les corps assignés femme sont privatisés. Dans la course à la vie, le corps féminin comme outil de production doit être mis au travail, et sur elles pèsent la pression de la reproduction.

Un autre exemple donné par Jane, c'est celui de l'Androcur. C'est un médicament prescrit aux femmes trans, pour bloquer la testostérone, qui peut provoquer des thromboses et des pensées suicidaires. Or c'est aussi un médicament qui est fréquemment prescrit aux femmes cis présentant un problème hormonal lié à un haut taux de testostérone. Selon Jane, « cela pose la question de notre autonomie corporelle, la possibilité de la formation au soin pour nous, de notre indépendance vis-à-vis du corps médical, qui est hégémoniquement hétérosexuel ».

Si la matrice de notre oppression est la même, nous devons lutter ensemble. Pour Wittig, c'est le conflit qui va permettre de montrer le caractère social de ces données dites « naturelles » et provoquer le changement : « tant qu'il n'y a ni conflit ni lutte – il n'y a pas de dialectique, il n'y a pas de changement, pas de mouvement ». C'est comme cela que nous pouvons comprendre sa phrase célèbre « les lesbiennes ne sont pas des femmes ». En effet, en refusant l'hétérosexualité obligatoire, la relation de subordination à l'homme, elles contreviennent à la binarité et à la définition de la femme vis-à-vis de l'homme. Elles offrent un autre horizon possible, une définition pour soi-même en dehors du modèle dominant.



Construire des perspectives hors du système hétérosexuel ne revient pas à demander la parité ou la reconnaissance des droits des minorités. Nous pouvons retrouver cette vision de l'émancipation de la communauté LGBTQI dans le mariage pour tous par exemple. Aujourd'hui, vivre normalement, cela veut dire vivre de manière hétérosexuelle. Adhérer à l'institution du mariage, avec ce qu'elle a de patriarcal et ses héritages douteux. Selon Zappino, la demande de reconnaissance de droits ne facilite pas la coexistence de différents modes de vie. Au contraire, elle renforce la normalisation de la hiérarchie sociale (de l'hétérosexualité), puisque les minorités sont intégrées si et seulement si elles se fondent dans la culture hégémonique. L'homosexuel marié est accepté socialement. La trans aux multiples relations et refusant le couple est marginalisée.

En fait, la reconnaissance des droits des minorités (à vivre comme des hétérosexuels) normalise les inégalités et les amplifie. Pour Zappino, cela nourrit la vision libérale de l'émancipation des minorités de genre et de sexe, qui se fonde sur une approche profondément individuelle. Pour réussir, en tant que femme ou que personne trans ou homosexuel.le, il suffirait de le vouloir, de s'en donner les moyens. Cette vision est sous-tendue par l'idée de libre-accès au marché, où les places au soleil de notre société sont accordées selon le mérite de chacun.e, sans discrimination. C'est le discours qui remet en cause les inégalités contemporaines parce que « j'ai un ami gay qui travaille dans la finance » ou car « ma femme est directrice de cabinet ». Les parcours individuels des personnes ayant souvent choisi de se conformer au modèle hétérosexuel en lissant leurs singularités ou en en performant ce qu'on attendait d'eux, sont pris en preuves universelles d'un système qui serait miraculeusement devenu égalitaire et juste.

Cette vision libérale est dangereuse parce qu'elle renvoie les pauvres, ceux qui échouent, les marginaux, non pas à la conséquence systémique de leur oppression, mais à leur responsabilité individuelle. Puisque nous avons « le choix », nous choisirions nos existences à la marge.

Jane explique : « Je pense qu'il n'y a pas une séparation nette entre le combat individuel et politique. Déjà parce que le privé est politique. Et parce que lorsqu'on vit en tant que trans, lesbienne ou pédé, on vit en dehors des cases. Individuellement c'est une souffrance, une solitude, un certain écart à la société. Le passage de l'individuel au politique se fait par la lutte, et nous sommes acculés à cela. Et c'est très fatigant, en vrai on n'a pas le choix. Il y a eu à un moment donné cette croyance que le libéralisme allait nous suffire, mais on voit très bien avec ce qui se passe en ce moment aux États-Unis et en France aussi, que ce système veut notre peau. Je pense à la pénurie de testostérone injectable, de pilules abortives en France... Dans le système libéral on pensait qu'on pouvait avorter, qu'on pouvait transitionner avec la testostérone et maintenant c'est mis en crise ».

Face à l'illusion des parcours individuels, les lacunes structurelles renvoient à la nécessité de lutter pour ses droits. Ce discours « du choix » et de l'autodétermination ne tiennent pas debout sans une pluralité de possibilités, aussi soutenables les unes que les autres. Le jour où il sera aussi facile de trouver un travail (ou de le refuser) en tant que personne cis et en tant que personne trans, le terme d'autodétermination pour désigner nos choix individuels trouvera son sens. Le jour où une femme pourra choisir de ne pas avoir d'enfants et de refuser le couple sans subir de pression sociale, et même en étant aussi valorisée socialement qu'une femme menant de front emploi et vie de famille, nous pourrons parler d'une pluralité d'options soutenables.

Autrement, l'autodétermination est une normalisation des inégalités existantes, où, en tant que femme, ou en tant que personne trans, ou en tant qu'homosexuel-le, nous aurons toujours plus d'efforts à fournir pour arriver à nos fins qu'un mec blanc. C'est le discours du développement personnel, de l'empowerment vicieux, rabâchant que « tu peux le faire, si tu voulais vraiment vivre une vie épanouie, ton orientation sexuelle ne devrait pas t'empêcher de devenir X ».

Je crois que dans le film *Nomadland*, de Chloé Zhao (2021), nous trouvons une vision douce-amère de l'autodétermination. Il raconte la vie de Fern, partie sur la route à la suite de la crise économique de 2008 et de la disparition de son mari. Sur ce point, le film nous montre que loin du discours du « choix », une femme seule qui ne rentre plus dans le cadre hétéronormé de la famille classique tombe beaucoup plus rapidement dans la pauvreté. Fern n'a plus d'emploi, plus de mari pour la soutenir, pas de famille sur qui compter, elle est contrainte de vendre ses biens.

Par contre, la romantisation de l'autodétermination pointe le bout de son nez autour du thème du nomadisme. Plutôt que de devenir SDF, Fern choisit d'être nomade. Autrement dit, elle choisit de dormir sur des parkings, faire ses besoins dans les toilettes publiques, négocier des douches chaudes ou des places sur des stations essence d'où on essaie de la chasser. Personnellement, je trouve qu'il y a plus romantique, et je ne considère pas qu'il y ait égalité des termes entre les deux options (celle d'être SDF ou nomade), donc je ne crois pas à cette proposition de l'autodétermination. Ce discours du choix est pourtant symbolisé par ces deux lignes de dialogue avec son ancienne élève, croisée au supermarché :

« My mom says that you're homeless, is that true? [Ma mère dit que tu es sans-abri, c'est vrai ?]

No, I'm not homeless. I'm just house-less. Not the same thing, right ? [Non, je ne suis pas sans-abri, je suis sans-maison. Rien à voir, n'est-ce pas ?]»

Là où je trouve une forme de choix dans ce film, c'est dans la fuite du modèle familial classique. Fern refuse de rester chez sa sœur, quand bien même elle vient de lui demander l'argent. Elle part de chez David, l'homme qui vient de devenir grand-père et qui l'invite à vivre avec lui. Et là, sans doute, pouvons-nous parler d'un vrai choix, entre la vie de nomade et la vie sédentarisée et confortable. Mais encore une fois : ce n'est pas de l'autodétermination, puisque l'un des choix est beaucoup plus lourd de conséquences que l'autre. D'un côté, la pauvreté et une forme de liberté, de l'autre le confort et les normes.

En réalité, loin d'être un phénomène naturel ou le fruit d'une responsabilité individuelle, la pauvreté des minorités de genre est systémique. Dans *Communisme queer*, Zappino étudie l'ampleur de ce phénomène en Italie. Même s'il se base sur les études et les chiffres italiens, j'ose penser que nous pouvons extrapoler au cas français. Zappino note donc que l'absence de revenus pour les personnes trans est fréquente, liée à la difficulté à accéder au marché du travail. De même, il n'y a quasiment pas de personnes trans propriétaires. Cela se double, au niveau locatif, d'une difficulté d'accéder au logement du fait de la réticence des propriétaires à louer leur appartement à des personnes trans, souvent associées à l'image de la prostitution. Le genre définit donc qui est « digne d'avoir un abri, de l'assistance, de la crédibilité, du support et du revenu ».

D'un point de vue relationnel, Jane me parle de la solitude structurelle des femmes trans : « La lesbophobie structurelle rend compliquée pour une meuf d'aimer une meuf : il y a peu de lieux de rencontre, etc. Et quand tu es une meuf trans lesbienne, c'est augmenté. Il y a les lesbiennes qui veulent de toi, et il y a les autres. Et parmi celles qui veulent bien de toi, il y a celles qui veulent de toi en tant qu'amie, mais la question du désir est totalement évacuée ».

Nos oppressions singulières, en tant que minorités de sexe et de genre, sont donc liées dans la négation des modes de vie des personnes qui ont été jugées secondaires dans un rapport hiérarchique. Nos oppressions peuvent se retrouver dans la lutte anticapitaliste parce que ce système vient renforcer des rapports de force préexistants et joue des formes de vulnérabilité pour s'affirmer. D'où la nécessité de former des alliances entre les différentes formes d'oppression dans leurs luttes. Comme l'explique Zappino, savoir mener des combats spécifiques contre la cause de son oppression est une manière de se rejoindre dans le cortège de la lutte anticapitaliste.

Jane me parle aussi de l'importance de la création de solidarités dans le milieu queer, que j'ai envie d'extrapoler pour y inviter les féministes : « Une communauté se pose à partir de principes (ce qu'on fait, ce qu'on ne fait pas). Quand on est queer, on n'est pas exemptés de se poser la question de nos normes, qui permettent aussi de délimiter des contours de ce que nous acceptons ou pas. Quand on sort d'un système oppressif, on a un peu l'impression de porter notre vérité : c'est quoi être queer, c'est quoi être non-binaire, c'est quoi être gouine etc. Et donc si quelqu'un n'est pas d'accord, on ne va pas être solidaire. Et cela se fait aux dépens des personnes précaires dans le milieu. Mais pour moi, la solidarité, ce n'est pas un réseau de potes. La solidarité, c'est un réseau politique qu'on tisse avec des personnes avec qui on n'est pas d'accord. C'est un projet politique pour peser face à l'hégémonie ».

Et je crois que cette invitation à créer des liens de solidarité entre opprimé-es, d'accord ou non, est puissante. Dans une perspective marxiste et féministe, penser le lien entre combats queers et féministes, c'est aussi penser la question du travail reproductif, comme un autre rapport d'exploitation entre groupes sociaux. Autrement dit, comment le « prendre soin », exercé majoritairement par des minorités (de sexe, de classe ou de race) bénéficie aux dominants ? Qu'est-ce que le soin nous dit de l'intersectionnalité ? Comment nous inclure, sinon nous dédier le soin ?

## Ce que le soin nous dit de l'intersectionnalité

### Le care en question : conflits et rapports de domination

Selon Federici, le monde du soin est un « terrain essentiel de transformation et de lutte » dans une perspective féministe. Il ne s'agit pas de le dévaloriser, mais de rendre compte que ce travail est opprimant aujourd'hui. D'une part, parce que nous n'en contrôlons pas les conditions matérielles d'exercice, souvent indécentes. De ce fait, le soin précarise les soignants. D'autre part, selon Joan Tronto dans *Un monde vulnérable. Pour une éthique du care* (2009), le soin est ramené à une dimension individuelle et romantisée en tant que *disposition*, à la sphère privative et aux moyens de chacun. En reconnaissant sa centralité et sa fonction support de nos modes d'organisation, la revalorisation matérielle de ces activités de soin, leur réappropriation par tous-tes permettrait de construire une société fondée sur l'amour en commun.

Pour Joan Tronto, « les conceptions actuelles du care [...] contribuent à perpétuer les structures de pouvoir et de privilège, de genre, de classe et de race au travers de la construction de l'altérité ». Autrement dit, le fait que le domaine du soin soit dévalorisé, socialement et matériellement, invisibilise les rapports de force qui s'y jouent. En marginalisant le soin, les privilèges sont maintenus, puisque le travail de reproduction nécessaire à la réussite des un-es est délégué aux personnes minorisées. Selon l'autrice, cet arrangement est rendu possible par le mythe individualiste de l'autonomie, là où l'interdépendance des êtres nous inviterait à reconnaître la centralité du care dans nos sociétés.

Nous pourrions reprocher au terme care (que nous traduirions par soin en français), d'être un concept-valise, trop flou pour recouvrir des aspects concrets de notre vie. Je crois que c'est à la fois l'angle mort et la puissance de ce mot. Joan Tronto réussit à le manier comme un outil théorique, avec l'objectif d'élargir nos conceptions du champ de la vie politique, mais aussi en tant qu'activité pour étudier les inégalités matérielles liées à l'exercice du soin. Les écrits de Joan Tronto constituent selon moi une bonne base pour comprendre ce qui se joue dans le mot-valise « soin ».

L'autrice part de la définition élaborée avec sa collègue Berenice Fischer. Le care serait « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible ». Si les deux premiers verbes renvoient à une vision assez conservatrice du soin, il s'agit en revanche de dépasser l'horizon unique de la réparation, quand les dégâts sont déjà causés. C'est un processus, ce sont des actions sur nos corps, l'environnement, nos structures, en soutien à la vie.

Dans cette définition assez large, nous pouvons estimer que le care recouvre autant les opérations de nettoyage, d'aide à domicile que du travail social, de la médecine, etc. Pour reprendre un autre exemple, développé plus tôt dans le livre, le travail du sexe, en ce qu'il répond à des besoins affectifs et sexuels, peut faire partie du champ du care.

Joan Tronto explique en effet que le care est le fait de tendre vers autre chose que soi, d'agir et d'endosser une charge pour cela. Ce n'est pas une interaction individuelle, cela comprend une dimension collective. Selon elle, le soin suit plusieurs séquences, parfois conflictuelles : reconnaître des besoins, prendre en charge (mettre en place des dispositifs pour y répondre), exercer le soin, le recevoir.



Et ce sont dans ces séquences que s'insèrent les rapports de pouvoir. Qui définit les besoins des patients ? Qui applique le soin au sein d'un dispositif pensé par d'autres ? Qui alloue les ressources dédiées aux dispositifs ? Qui évalue l'adéquation entre le soin effectué et les besoins des personnes ? Quelle place pour le patient dans l'orientation de son parcours de soin ?

Interroger les séquences constitutives du care nous permet aussi de constater que le soin est affecté par les champs de classe, de genre et de race. Il existe une différence entre le statut social de ceux qui pensent les dispositifs de soin, prennent en charge, et ceux qui effectuent les actes. À l'appui des statistiques états-uniennes en la matière, Joan Tronto montre que les séquences effectives du prendre soin sont réalisées tendanciellement par des personnes racisées ou des femmes au statut d'ouvrières. Au contraire, le prendre en charge reviendrait souvent aux hommes, généralement blancs, au statut de cadres.

En France, il est difficile d'appuyer cette thèse à travers des chiffres car les données raciales sont proscrites des enquêtes statistiques depuis 2007. Cependant, nous pouvons nous appuyer sur l'article de Marguerite Cogné, publié en 2010 dans *l'Homme et la Société, Genre et ethnicité dans la division du travail en santé : la responsabilité politique des États* (URL : <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2010-2-page-101.htm#no29>). Cet article étudie l'impact de la rationalisation des coûts dans le service public sur la division du travail dans les métiers du soin. Cette analyse met en exergue une articulation entre ethnicité, classe et genre, expliquant l'attribution et la stratification des emplois dans le soin, en lien avec les politiques publiques menées dans les pays étudiés (la France et le Canada). Il montre ainsi que « en 2007, parmi l'ensemble des immigrées actives, six sur dix exerçaient comme employées de services – notamment dans les soins et services aux particuliers où elles comptent pour près d'un quart, alors que c'est seulement le cas d'une française sur dix. ».

La pression sur les coûts dans le domaine de la santé entraîne l'externalisation (et donc, la privatisation) d'une partie des soins qui étaient auparavant prodigués par le public. Le développement du service à la personne crée un besoin de main-d'œuvre en France, pallié par le recours à l'immigration « choisie » pour les métiers en tension du soin. La France accorde des titres de séjour temporaires aux pays partenaires dont les ressortissants viendraient combler le manque d'acteurs du médico-social.

Dans le même temps, les moindres ressources accordées aux hôpitaux entraînent une précarisation des soignant-es, de leur statut et un plus grand recours à l'intérim, employant des personnes migrantes. La dévalorisation du statut de soignant entraîne son attribution à des catégories de population altérisées. L'article confirme donc la pertinence de l'analyse des champs classe, genre, race au sujet des métiers du soin en France, montrant que l'attribution des places sociales les moins rétributrices se lie aussi aux préconçus de la société française du rôle féminin dédié au care et de l'histoire coloniale de délégation des tâches jugées avilissantes.

Cette idée est corroborée par *les chiffres de l'INSEE* (URL : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/6209656>)\*\*, confirmant la place des femmes cette fois-ci, dans les métiers jugés indispensables à la société française. Cette étude de 2022 montre que les métiers clés, du soin notamment, sont souvent moins qualifiés. Les postes de contact dans des structures de soin comme ceux d'infirmières, d'aide-soignante ou d'agentes hospitalières sont occupés à 85% par des femmes en Bourgogne-Franche-Comté. Selon cette étude, « les travailleuses clés salariées sont payées 8 % de moins que leurs homologues masculins ». À la conception de tâches dites féminines, s'ajoute la dévalorisation salariale et statutaire. Il est donc urgent de revaloriser le soin en tant que travail à part entière, au-delà de sa conception comme une disposition et une tâche dégradante.

De la même manière que son exercice, l'accès au soin est différencié. Nous rebouclons avec l'analyse de Zappino portant sur le traitement des minorités de genre et de sexe. Il dénonce la pathologisation des personnes trans souhaitant opérer une transition, tant dans l'accès aux traitements, faisant l'objet d'une validation obligatoire par un psychiatre, que dans la difficulté de remboursement par la sécurité sociale des traitements.

C'est ce que Jane explique lors de notre entretien : « Moi je suis butch, je porte l'idée d'une féminité masculine. Quand j'ai dû passer par l'accord tripartite pour mon opération, entre le psychiatre, l'endocrinologue et le chirurgien, il fallait présenter ce que les personnes s'imaginent qu'est une femme : c'est de la stratégie, de la ruse. C'est chiant parce que c'est une certaine charge mentale de faire ça pendant une journée. Parce que ça nous expose aussi potentiellement à des agressions dans la rue, ou des regards de travers. Moi il y a cette idée maintenant que j'ai ce que j'ai voulu, que je n'ai plus à dealer avec ces injonctions. Je porte très fort cette idée de vivre un max en tant que lesbienne, c'est-à-dire de mettre en crise ces préconçus de ce que c'est une femme etc. ». Pour elle, le fait que le corps médical soit hégémoniquement masculin explique aussi la manière dont il nous traite : mutilation des personnes intersexes, gestion des problèmes hormonaux via l'Androcur, processus de validation avant la ligature des trompes...

Nous retrouvons ici la question centrale du care : qui définit les besoins des patients, qui décide des dispositifs pertinents pour les parcours de soin ?

Selon Zappino, la difficulté d'accès au soin des personnes trans pose la question du traitement différentiel exercé par l'Etat, dissimulé sous l'illusion du choix individuel et de la valorisation de la diversité. La contestation de la norme genrée n'est pas une alternative symétrique à l'adhésion au système binaire, cela a un coût et ne permet pas l'accès à la même reconnaissance. Pour le citer, nous vivons dans « un régime qui alloue inégalement les pouvoirs et les oppressions entre les « *bonnes* » et les « *mauvaises* » modalités de subjectivation et de relation, entre les « *bons* » et les « *mauvais corps* ». Au contraire, une vision politique de la transidentité parle d'« une révolte exercée par le corps tout entier, un acte subversif vis-à-vis de la norme qui structure ce monde social ».

Selon Joan Tronto, les personnes privilégiées bénéficient de la possibilité de ne pas nommer leur besoin, sans que ceux-ci soient oubliés. C'est la caractéristique du traitement différentiel, les classes dominantes n'ont pas à énoncer leur demande de soin, ce serait se rendre vulnérable. Ces groupes délèguent le care pour poursuivre d'autres fins, leur vulnérabilité est cachée par l'injonction à la productivité, ce qui en retour dévalorise les soignants et les tâches prodiguées.

L'autrice s'arrête sur la figure du « self-made-man » : la déresponsabilisation des charges reproductives, accompagnée d'une forte croyance en l'individualisme, invisibilise toutes les personnes qui ont travaillé pour lui, le temps et les tâches dont il s'est déchargé pour construire cette réussite. Revaloriser le soin ruinerait la répartition inégale des ressources et des privilèges dont les self-made-men jouissent.

Plus globalement, l'autrice montre que la vision individualiste de la société contribue au dénigrement du care aujourd'hui. Elle pointe qu'en le qualifiant de disposition plutôt que de compétence, il est ramené au plan individuel et romantisé, ce qui empêche de le considérer comme un travail. Le care est de plus en plus régulièrement ramené à la sphère privée, qu'elle évoque le rôle de la famille, d'associations ou de structures lucratives, amenées à prendre le relai des pouvoirs publics suite à la restriction des moyens alloués au champs de la santé. Cela a aussi pour conséquence de définir le fait d'avoir besoin comme le contraire de l'autonomie, ce qui peut se manifester sous la forme de dédain envers les destinataires de soins.

Ces réflexions sur le soin nous invitent à penser l'intersectionnalité, avec Sarah Mazouz et Eleonore Lépinard, dans l'ouvrage *Pour l'intersectionnalité*, paru en 2021 aux éditions Anamosa. Ce concept de sciences sociales vise à montrer comment les rapports de classe, de genre et de sexe s'imbriquent les uns aux autres. Il comprend aussi d'autres champs comme celui du handicap, de l'âge, du statut administratif... Plutôt que de présumer une accumulation des désavantages, l'intersectionnalité étudie comment le croisement de plusieurs oppressions agit et se module selon les situations. Étant le fruit de rapports sociaux et historiques, les discriminations et la marginalisation sont variables. Dans notre exemple du soin, ce n'est pas la même chose d'être une sage-femme blanche, une aide à domicile noire, ou un agent de nettoyage immigré des pays de l'Est.

Et au-delà de ce constat, l'intersectionnalité invite à nouer des alliances entre groupes minorisés, à partir des spécificités de leurs oppressions. Ainsi, le soin est une question profondément intersectionnelle. Le soin affecte de nombreuses minorités, de manière particulière. Par contre, nous pouvons envisager une manière de relier différentes oppressions pour repenser le domaine du soin. Comment, donc, reconstruire le care depuis nos perspectives minoritaires ?

### **Construire nos soins : pour une approche communautaire**

Pour imaginer de nouvelles manières de prendre soin de nous, nous pouvons partir des constats évoqués par Joan Tronto dès 2009. Penser le care autrement, c'est d'abord nommer les relations de pouvoir qui s'y jouent : reconnaître qui s'occupe de qui et comment, en lien avec les catégories de race, genre, classe, pour discuter d'une répartition juste des avantages et des soins.

Selon l'autrice, c'est aussi rompre avec le mythe individualiste qui oppose l'autonomie à la dépendance. Dans une vision intégrée du care, l'interdépendance des individus invite à penser les besoins comme des préoccupations sociales, et ce faisant à repenser la séparation public/privé qui existe dans le travail reproductif. Elle prend l'exemple de la garde d'enfant, systématiquement renvoyée au domaine familial. Pourtant, cette tâche engage une responsabilité sociale, et devrait être considérée comme un travail plutôt qu'une disposition ou un devoir familial.

Plus globalement, Joan Tronto montre que repenser le soin nous offre de questionner notre rapport au travail. L'éthique du travail invite les individus à se responsabiliser pour répondre à leur besoin. Cela invisibilise le travail du care dès qu'il est non-rémunéré. Or les travailleur-euses du care ne sont pas producteur-ices de valeur, au sens matériel du terme. Iels ne sont donc pas considéré·es comme utiles socialement. Politiquement, une société basée sur le care traiterait les problèmes sociaux en se basant sur l'interdépendance des groupes, en demandant le care, en nommant ses besoins et en le proposant de différentes façons, plutôt qu'en considérant les acteurs comme autonomes, égaux et rationnels.

Selon l'autrice, la puissance du care aujourd'hui réside dans la réappropriation des savoirs de terrain pour en faire une puissance. Contre la domination des soignants sur les soigné-es, c'est se débarrasser de la morale de la charité pour inviter les personnes soignées à participer à leur parcours de soin et aux choix qui les impactent.

Bien que Joan Tronto ne s'en réclame pas, voire s'en protège, ces réflexions me font fort penser à l'approche du soin communautaire. Nous la retrouvons notamment dans les centres de santé communautaires, visant à impliquer les patient-es dans les instances de décision et leur prise en soin. Il s'agit pour elleux de prendre en compte le contexte environnemental, social, psychique et physique dans le parcours.

L'un des partis-pris est aussi de mutualiser les moyens, les lieux et les ressources pour des activités médico-sociales qui n'entraîneraient pas la même rémunération pour les intervenants, dans le monde du soin classique. Ces lieux se basent sur le partage des tâches, des compétences, des rôles et des fonctions émancipatrices. Par exemple, je peux, en tant que médecin-e généraliste, prendre les rendez-vous pour l'assistant-e sociale du centre, faire le ménage, ces tâches tournent et ne sont pas affectées à un-e salarié-e en charge des fonctions supports.

La notion de soin communautaire rejoint un autre enjeu qui me tient à cœur, la Réduction Des Risques et des dommages en milieu festif (ci-après, RDR). Je fais partie du collectif STARS, un groupe d'ami-es informel, formé pour intervenir en festival sur l'information, la sensibilisation et la fourniture d'outils pour consommer (de la drogue, de l'alcool ou du sexe) de manière safe.

Si nous faisons un petit historique, la RDR prend de l'ampleur dans les années 80, avec l'épidémie de SIDA, réunissant des usager-es de drogues et des acteur-ices du médico-social pour demander l'accès à des seringues stériles et éviter la transmission du VIH. La RDR va progressivement s'institutionnaliser en tant que politique de santé publique, et recouvrir d'autres champs, comme l'usage de drogues, d'alcool, la santé sexuelle, afin de proposer de l'information et du matériel réduisant les conduites à risques.



L'idée principale de la RDR est de mettre l'utilisateur au centre, en prenant en compte le contexte dans lequel il consomme, ses besoins. Elle implique une posture de non-jugement et d'humilité face à des consommateur-ices qui en savent souvent beaucoup plus que nous sur les produits concernés. Dans son approche militante, elle lutte contre la répression et la criminalisation des drogues, qui affecte majoritairement les personnes précarisées. Une société sans drogues n'existant pas, la RDR lutte contre la prohibition et la culpabilisation des usager-es, qui entraîne de plus grands risques pour elleux. Elle vise à favoriser l'entraide entre pairs, à collectiviser les savoirs et le partage d'expériences pour limiter la prise de risque. L'idée n'est pas de prendre soin des toxicomanes, mais de fournir à des personnes le cadre pour prendre soin d'elleux (sans viser forcément l'arrêt de la consommation).

Concrètement, pour nous, il s'agit d'intervenir dans de petits festivals, où la réduction des risques n'est pas une pratique connue ou habituelle. En intégrant l'organisation bénévole, nous visons à prendre part à l'équipe et à proposer une réflexion globale sur ces sujets : pourquoi, même dans des milieux jugés à faibles risques, est-il important d'avoir de la documentation, du matériel, une équipe pour discuter avec les usager-es ? Qui est invisibilisé-e, voire évincé-e de nos événements en l'absence d'une approche de RDR ? Quelle est la position du festival sur la prise de substances illicites, quels sont les préjugés ou l'image qu'ils se font des usager-es ? Quel lien peut être fait entre la santé sexuelle et la prévention des violences et du harcèlement sexuel et sexiste ?

Fournir du matériel gratuit, en accès libre et de manière anonyme, de la documentation informant sur les risques liés aux consommations, un espace d'échange, d'écoute et de lutte contre nos oppressions, constitue pour nous le cœur de la RDR. En cela, je pense que cette approche peut fournir des valeurs et des pratiques inspirantes pour construire différemment nos rapports aux usager-es de soins.

Des auteur-ices comme Cy Lecerf Maulpoix, dans *Ecologies déviantes* (2021), proposent de s'intéresser également aux superstructures du soin. Selon lui, « la production et la commercialisation de médicaments répondent à des logiques capitalistes vis-à-vis desquelles nous ne disposons que de très peu de marges de manœuvre, si ce n'est en nous battant sur le prix et l'accès aux médicaments ». Comme dans de nombreux secteurs (l'exemple du textile est connu et frappant), la sous-traitance délocalisée permet aux entreprises de baisser leurs coûts de production et d'éviter les législations qui empêcheraient la distribution de produits causant la destruction du vivant. Nous dépendons de médicaments dont les matières et la conception nous échappent. Se rendre acteur-ices de nos soins pose la question de la relocalisation de ces infrastructures, et de nos capacités à nous soigner. Mais aussi des maladies causées par le mode de vie qui nous est imposé.

Mais l'auteur pointe qu'une politique de relocalisation doit répondre aux questions suivantes : quelles nouvelles fractures et quelles nouvelles exclusions, quels nouveaux rapports de force et d'exploitation cela créerait ? Ici, le prisme de l'intersectionnalité nous invite à penser la répartition des tâches et dégâts environnementaux causés par nos pratiques de santé. C'est dans cette perspective que Cy Lecerf Maulpoix invite à penser un « continuum entre les pratiques de soin de l'environnement et de notre propre corps ».

## En conclusion

Pour conclure cette partie, nous aimerions citer Silvia Federici, dans son ouvrage *Le capitalisme patriarcal* : « Comment définir le travail socialement nécessaire si le premier secteur d'activité, et le plus indispensable, n'en est pas reconnu comme une part essentielle ? Et quels critères, et quels principes, devront gouverner l'organisation du travail de soin, du travail sexuel et de la procréation si ces activités ne sont pas considérées comme relevant du travail socialement nécessaire ? ».

Alors comment penser les soins essentiels, d'attention, de relation, de prise en soin des personnes diminuées, s'ils sont romantisés comme des dispositions naturelles ? Comment se répartir les tâches qui ne sont pas valorisées socialement ? Peut-être faut-il reconnaître que le soin est un travail. Cela nous montre, une énième fois, la nécessité d'inclure le rapport de force hétérosexuel au sein de la lutte des classes, parce qu'il fait partie de nos conditions matérielles d'existence.

Le soin est un besoin essentiel. Il est indispensable d'élargir sa reconnaissance comme un travail. Ce serait une victoire, mais sans changer les infrastructures de production de soin, elle serait de courte durée. Ce besoin, comme tous les besoins modernes, nécessite des corps mais aussi des machines, beaucoup de machine, des matières premières, beaucoup de matière premières et encore plus d'énergie. Déplier la moindre de nos activités revient à se perdre dans l'immensité des chaînes de production et de transports.

Il nous faut donc voir nos besoins comme une préoccupation sociale : les remplir est un enjeu collectif sur lequel nous devons acquérir de l'autonomie vis-à-vis des infrastructures capitalistes. Cela nécessite de penser ce qui nous est nécessaire pour vivre, à la lumière de nos attachements et des conséquences collectives de nos besoins. Il nous faut le faire sans oublier personne en chemin.

## Bibliographie

### Livres :

FEDERICI, Silvia et DOBENESQUE, Étienne, 2019. *Le capitalisme patriarcal*. Paris : la Fabrique éditions. ISBN 978-2-35872-178-3. 330.082

LECERF MAULPOIX, Cy, 2021. *Écologies déviantes: voyage en terres queers*. Paris, France : Cambourakis. Sorcières. ISBN 978-2-36624-599-8. HQ76.5 .L43 2021

LÉPINARD, Éléonore et MAZOUZ, Sarah, 2021. *Pour l'intersectionnalité*. Paris : Anamosa. ISBN 978-2-38191-026-0. 305

TRONTO, Joan C., MAURY, Hervé et MOZÈRE, Liane, 2009. *Un monde vulnérable: pour une politique du care*. Paris : Éd. la Découverte. Textes à l'appui. ISBN 978-2-7071-5711-9. 172

WITTIG, Monique, 2019. *Les guérillères*. Paris : les Éditions de Minuit. Double, 118. ISBN 978-2-7073-4570-7. 803

WITTIG, Monique et BOURCIER, Sam, 2018. *La pensée straight*. Nouvelle éd. Paris : Éditions Amsterdam. ISBN 978-2-35480-175-5. 305.420 1

ZAPPINO, Federico, CARISTIA, Stefania et DESCOTTES, Romain, 2022. *Communisme queer: pour une subversion de l'hétérosexualité*. Paris : Éditions Syllepse. ISBN 979-10-399-0039-3. 306.76

### Films :

Rouaud, Christian, réal. *Les Lip, l'imagination au pouvoir*. France : ISKRA, 2007.

Roussopoulos, Carole, réal. *Christiane et Monique Lip V*. France : Les Films de la Fronde, 1976.

Wachowski, Lana et Lilly, *Matrix*. États-Unis : Warner Bros. Pictures, 1999.

Zhao, Chloé, *Nomadland*. États-Unis : Searchlight Pictures, 2020.

**Web :**

COGNET, Marguerite, 2010. Genre et ethnicité dans la division du travail en santé : la responsabilité politique des États. *L'Homme & la Société*. 2010. Vol. 176-177, n° 2-3, pp. 101-129.

DOI 10.3917/lhs.176.0101.

BRION, David, DESNOYERS, Caroline et MAISONNEUVE, Jean-Noël, 2022. Une majorité de femmes dans les métiers indispensables à la population - *Insee Flash Bourgogne-Franche-Comté* - 149.

[en ligne]. 2022. Disponible à l'adresse :

<https://www.insee.fr/fr/statistiques/6209656>

# Attachements et besoins

(éçè)

Pourquoi repenser nos besoins, leurs conséquences et encore plus les productions ? Nous sommes persuadé-es qu'à un moment ou un autre, une ou plusieurs crises systémiques vont mettre à mal les approvisionnements et par là même notre organisation sociale qui leur est intimement liée.

Dans une de ses conférences, Arthur Keller (consultant sur les risques systémiques et sur la résilience) propose un exemple de crise systémique causée par une canicule record. Elle affecte l'ensemble des secteurs économiques, sociaux et vivants. Voici un résumé de son scénario (avec quelques modifications).

Nous sommes à l'été 2028, une canicule record affecte toute l'Europe de l'Ouest avec plus de 40°C tous les jours dans plusieurs régions françaises. Cette forte température crée des pics de pollution notamment à l'ozone. Cela fait 3 semaines que même la nuit, la température n'est pas descendue sous les 30°C en agglomération. D'après les prévisions, la canicule devrait durer encore au moins 2 semaines.

Il n'y a plus un ventilateur ou un climatiseur disponible. Tous ceux installés tournent à plein régime, rendant les villes encore plus chaudes. Certains commencent à tomber en panne. Les parcs sont pleins à craquer, certain-es y dorment la nuit pour profiter de leur relative fraîcheur, même si l'herbe desséchée a disparu à force d'être écrasée. Des départs de feux dans des forêts causent des évacuations. Sans climatisation intérieure la chaleur est suffocante : après 10h il est pénible d'être dehors, des alertes demandent à la population de ne pas sortir entre 12h et 15h.

Durant les heures les plus chaudes, la couche superficielle des routes fond. Les premiers jours, les voitures laissent des traces de goudron mélangé à du pneu quand elles circulent. Rapidement, certaines routes sont interdites durant une bonne partie de la journée. De nouvelles alertes préviennent que se déplacer à pied ou à vélos en dehors de zones ombragées est dangereux. Après les routes, ce sont les trains qui sont mis à l'arrêt : les rails se dilatent trop. Aller travailler, faire les courses ou livrer devient compliqué.

Cette canicule est celle de trop, le prix des produits alimentaires s'envole. Les difficultés d'approvisionnement mêlées aux pertes agricoles sont le signal qui permet aux marchés d'être dans la certitude qu'ils peuvent parier sur l'augmentation des prix. Quand certains rayons restent vides plus d'une journée, les prix s'envolent partout. L'État intervient en essayant d'importer des produits de pays moins durement touchés, mais eux restreignent leurs exportations pour préserver leur population. Il devient difficile de s'approvisionner, en particulier pour les moins riches et les moins mobiles. Il faut plusieurs heures par jour pour acheter de quoi manger, les restrictions de vente causent des échauffourées dans les magasins.



Les associations de solidarité font ce qu'elles peuvent, mais leurs moyens sont insuffisants. Ni elles ni l'État ne sont préparés à cela. Le niveau de pression sur les services publics combiné aux nombreux arrêts de travail à cause des malaises met à mal les services d'urgences. Le privé est également touché, les employé-es étant plus occupé-es à chercher des magasins approvisionnés qu'à travailler. Des jardins et des champs sont pillés. Pour la première fois depuis longtemps, la France connaît des émeutes de la faim. Face aux tensions, l'armée intervient violemment dans les quartiers périurbains...

Une telle crise est rendue possible d'une part par le changement climatique, causé par les consommations humaines, par la complexité des chaînes de production, de transport, de distribution ; par l'absence de réflexion contrainte sur quoi faire si la machine s'enraye, et bien sûr par l'absence d'action pour minimiser les crises systémiques à venir.

Pour les prévenir, il nous faut questionner nos besoins : que devons-nous maintenir, que devons-nous diminuer, que devons-nous arrêter pour vivre en phase avec les contraintes matérielles du système Terre ? En cas de choc systémique, ce qui fera la différence sera notre préparation et les alliances en place pour assurer une réponse collective et en sortir par le haut. Sinon, comme dans le scénario de Keller, ce seront les plus fragiles qui une fois encore subiront le plus de désagréments. Nous ne pouvons pas faire l'impasse sur une réflexion au sujet de nos modes de consommation.

Et même dans le cas où aucune crise grave n'arrive dans l'immédiat, poser la question de nos besoins revient à repenser la place et le sens du travail dans nos vies. Une certaine forme de travail reste indispensable (j'entends produire des choses, accomplir des tâches : donner du soin par exemple). Ceci car la diminution de l'énergie disponible ne laisse pas imaginer qu'un jour des robots accompliront toutes les tâches que nous aurions la flemme de faire. Nous allons devoir continuer à travailler jusqu'à la fin des temps, alors, en nous questionnant sur nos besoins, essayons que ce soit moins, mieux et utile.

Il nous faut à un moment nous poser la question de ce qui doit être produit et comment. Des expert-es pourront s'affronter jusqu'à la fin des temps sur les ressources et l'énergie nécessaire pour faire tourner notre société dans le futur. Puis sur les manières les plus pertinentes de les produire, selon une multitude de critères, et ainsi de suite. Mais sans politique, nous ne pouvons pas sortir de cette boucle. Boucle par ailleurs très intéressante : je viens des sciences physiques et je trouve tout cela passionnant. Sauf que c'est un sujet d'étude aux conséquences très concrètes. C'est génial de comparer les balances coûts/bénéfices des modes de production décarbonés. Mais cela ne règle rien. RTE (Réseau du Transport d'Électricité) peut faire des dizaines de scénarios sur l'énergie nécessaire pour chaque usage, mais sans se poser la question de la pertinence de ces usages, à quoi bon ?

J'avais prévu d'écrire sur le travail et les liens au travail, comment l'organiser pour qu'il tourne dans le bon sens. En fin de compte, je n'aurais sûrement fait qu'adapter les idées de Bernard Friot sur le *salaires à vie*, ou parler du droit à la paresse. Organiser le travail est nécessaire, mais son organisation n'est pas suffisante pour nous assurer qu'il soit utile à la société. Et puis, les relations vis-à-vis du travail peuvent vite être romantisées.

Si nous avons une idée de ce dont nous avons besoin, nous pouvons réfléchir à comment produire cela et arrêter les productions peu ou totalement inutiles. Cet éparpillement a un prix en ressources, en déchets et bien sûr en exploitation de créatures humaines et non humaines. Cette question ne pourra pas être épuisée par un seul chapitre, elle est immense, dépend des lieux, des temps et des humains qui y vivent. Mon objectif est de poser des mots et des idées dont pourraient sortir des propositions à première vue utopiques, mais concrètes et applicables. Pour y arriver, je vais devoir passer par des simplifications.

## Généalogie des besoins

Pour commencer à penser les types de besoins, je vais me servir de l'essai de Razming Keucheyan *Les besoins artificiels*, dans lequel, il propose une analyse critique des besoins humains, notamment en s'appuyant sur des auteur·ices communistes.

Pour lui, nos besoins sont de trois ordres : les *besoins biologiques absolus, qualitatifs, ou superflus*. Les premiers nous maintiennent en vie. Ils peuvent nécessiter le recours à de l'aide extérieure, à des médicaments, des prothèses... Les besoins qualitatifs permettent de créer une vie bonne. Et les besoins artificiels sont tous les autres. Il nous faut aussi faire la distinction entre désir et besoin, le premier étant la façon dont nous voulons répondre au deuxième. Il existe d'innombrables moyens de répondre à un même besoin, vous en désirez certaines et pas d'autres, qui néanmoins pourraient le combler.

D'après Razming Keuchyanle, le bien-être dépend entre autres de l'assouvissement de besoins biologiques absolus : « il suppose la survie, c'est-à-dire la satisfaction des besoins biologiques absolus. Mais il la transcende ». C'est-à-dire que le seul fait de ne pas mourir n'est pas suffisant au bien-être. Il nous faut donc satisfaire toute une panoplie d'autres besoins, les besoins authentiques.

Je me dois d'ajouter à cela que la vie bonne ne nécessite pas que les besoins vitaux soient tous parfaitement assouvis, ni qu'ils le soient en continu. Nous pouvons supporter que nos besoins absolus ne soient pas complètement assouvis et tout de même avoir une vie bonne. Prenons l'exemple de la qualité de l'air que nous respirons. Le besoin de respirer est absolu, mais dans une certaine mesure, nous pouvons tout à fait survivre en respirant un air pollué. Il est aussi possible d'avoir une vie bonne, tout en ayant une maladie grave, une situation de handicap ou tout simplement en n'étant pas tout le temps en parfaite santé (et d'ailleurs personne n'est pas parfaitement valide et en parfaite santé).

Pour ce qui est des besoins qualitatifs, ils sont « constitutifs d'une vie humaine, d'une vie bonne ». Ils sont en bonne partie socialement et historiquement construits. « Les besoins ont une histoire, en même temps qu'ils sont biologiques ». Cela veut dire que suivant les lieux et les époques, il n'est pas seulement nécessaire d'assouvir un besoin, mais de l'assouvir d'une façon socialement acceptable par soi-même et la communauté. Le *comment* satisfaire un besoin, même vital, est éminemment subjectif et normatif (habitation, habit, nourriture, type de relations). Dit d'une autre façon, pour qu'un besoin qualitatif nous semble rempli, il faut qu'il le soit d'une façon qui réponde à notre désir.

D'après Razming Keuchyanle, ces besoins indispensables à remplir pour que la vie en vaille la peine sont soumis à deux paradoxes en système capitaliste. Par sa capacité à produire pour une partie de la population humaine des besoins superflus, le capitalisme libère « les individus de l'obligation de se préoccuper au quotidien d'assurer directement leur survie ». Cela permet de créer de l'espace mental et temporel pour le bien-être. En même temps que les surplus nous libèrent, ils nous enferment par la division du travail (nécessaire à les produire) qui asservit, et par le consumérisme qui « substitue aux besoins authentiques des besoins factices ». Ces besoins factices sont en grande partie liés à l'accumulation (de biens, services, relations).

Le deuxième paradoxe est qu'en système capitaliste, plus nous semblons avoir des besoins nombreux et vastes, plus les manières de les remplir deviennent standardisées. Pour en fin de compte, faire preuve de peu de créativité pour répondre à nos besoins. Ainsi, l'époque d'infinies productions et de possibilités variées que nous vivons n'est ni capable de nous apporter le bien-être par l'accomplissement de nos besoins authentiques, ni de nous réaliser en sublimant nos capacités. Je pense qu'il faut en rajouter un troisième : quasiment tous nos désirs contribuent à mettre en danger l'habitabilité de la Terre et de ce fait rendent plus complexe la réalisation de nos désirs futurs.

Enfin, et c'est peut-être une des clés de la solution, la notion de besoins n'a de sens que s'il existe une solution possible de les satisfaire : « la nécessité et l'histoire ne s'opposent pas ». Il n'y a pas de sens au besoin de se téléporter si c'est impossible. En revanche, il est envisageable d'effectuer des recherches sur ce sujet et la découverte d'une technique de téléportation créerait instantanément le besoin de le faire. Tant que c'est impossible, nous pouvons nous dire que nous en avons envie, mais ce n'est pas un de nos besoins. Partant de là, la disparition de certains produits, si elle n'efface pas le désir, supprime le besoin. Si plus aucune boisson à l'aspartame n'est produite, plus personne n'aura besoin de boissons à l'aspartame, tout comme personne n'en avait besoin avant qu'elles ne soient développées. Il en va de même pour des produits répondant à des besoins impérieux. Si une chose n'existe plus, les personnes qui vivent après « n'auraient pas le même besoin, car sa satisfaction ne serait pas concevable ».

Bien sûr, les conséquences découlant de l'impossibilité de remplir un besoin qui, jusque-là l'était, ont leur importance et peuvent aller jusqu'à la mort. C'est pour cela qu'il faut se poser la question des besoins avant d'en arriver là, et ne pas négliger les différences entre les corps.

Pour les cas (nombreux) où la réponse à un besoin que nous avons l'habitude de remplir disparaît (sans attenter aux besoins absolus), cela peut conduire à un état de déprivation. C'est l'état qui dure tant que nous sommes hantés par « la mémoire de la satisfaction passée ». Résoudre cette douleur nécessite une « auto-guérison » qui ne pourra avoir lieu que par une modification de la structure de nos désirs (et pas de nos besoins). C'est ce qui arrive à toustes avec la vieillesse. Nous finissons par ne plus pouvoir faire ce que nous faisons. C'est difficile à accepter. Pourtant, dans bien des cas, les humains savent faire. Nous savons nous auto-guérir et sortir de la tristesse ou de la colère que cause la déprivation.

En revenant à la question de la production de réponses à nos besoins, les conséquences ne sont absolument pas comparables si ce qui disparaît est le golf, la chimiothérapie ou l'eau courante. Derrière les besoins, il existe des situations concrètes et elles peuvent être impactées avec une grande violence.

Nous devons faire le deuil de nos habitudes de consommations et tout de suite commencer à réfléchir à la manière d'organiser l'auto-guérison collective par laquelle nous devons passer. Sinon, nous nous exposons au risque que certain-es soient prêt à recourir à la violence pour maintenir des besoins au prix de la domination. On peut déjà le voir aujourd'hui avec les riches qui se font construire des bunkers et préparent des milices privées pour continuer à garder les mêmes besoins quand ils deviendront inaccessibles aux autres.

Pour résoudre l'insoluble problème des besoins de marchandises, il nous faudrait trouver une « norme du suffisant » par opposition à un « toujours plus ». Mais cette norme ne peut pas être établie avec unicité et au doigt mouillé. D'abord parce qu'elle dépend des normes sociales, des habitudes et des possibilités de produire : toute norme n'est valable qu'en un lieu et un temps donné. De plus cette décision va se heurter à l'inévitable : un individu qui la refuse par choix ou qui ne pourra pas vivre si cette norme est appliquée. C'est le même problème avec la « vie bonne ». Qui détermine ce que cela signifie ? C'est un enjeu politique majeur. Comme le rappelle Judith Butler dans *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, il y a des « des genres de vie qu'on considère déjà comme des non-vies ». La vie bonne est normative et politique. Considérer que certain·es vivent des « non-vies » n'est pas sans conséquences. Si la collectivité considère que des vies ne valent pas la peine, elle engendrera une prophétie auto-réalisatrice, telle une dystopie eugéniste.

Pour éviter de nous égarer en soutenant des propositions aux conséquences lourdes pour ceux déjà en difficulté, il nous faut nous éloigner de l'idéal de définir ce qui serait une « norme du suffisant » ou « une vie bonne », partant du principe que chacun·e est légitime de la déterminer pour soi.



## Attachements & Infrastructures

Vu le niveau de danger que font planer sur le vivant nos productions actuelles, et en faisant l'hypothèse conservatrice (peu risquée) qu'il n'existe pas de solutions technologiques pour continuer le business *as usual*, nous devons nous rendre à l'évidence : demain on ne pourra pas et on ne devra pas *tout* maintenir. Ici le *tout* fait référence aux « communs négatifs », qui sont des « réalités problématiques », c'est-à-dire qui mettent en danger le présent et le futur des vivants. Les communs négatifs, tout comme les communs positifs doivent être gérés collectivement, car ils nous affectent toutes et dépassent l'individu. On peut penser aux déchets, à la production de S.U.V, à la dématérialisation totale des démarches administratives. Ces concepts, je les tire d'Alexandre Monin dans *Politiser le renoncement*. Ils vont nous aider à regarder avec hauteur les questions de renoncement (à des biens et services) et les conséquences techniques associées. Son travail soulève des points qui rejoignent nos préoccupations sur les liens, en particulier par la question des « attachements » qui sont « ce à quoi on tient et ce qui nous tient ».

Nous avons des relations intenses à l'égard des productions humaines qui nous entourent. Ces productions sont matérielles, concernent des activités, des organisations, des relations... Nous dépendons d'elles, nous en désirons, nous en détestons et nous en aimons. Malheureusement, une grande partie d'entre elles sont des « communs négatifs ». Il semble, comme pour les besoins, qu'ils ne sont pas définissables a priori et changent selon le point de vue adopté. C'est là que la proposition d'Alexandre Monin est à la fois simple et efficace : nous devons en passer par l'enquête. Pour décider démocratiquement, il faut écouter les concerné-es. Les enquêtes doivent aider à savoir quels attachements sont légitimes, voire indispensables. Ces enquêtes doivent prendre en compte « les corps concernés », et ne pas oublier que « les corps sains ne sont pas la norme ». Par ce chemin, il devient imaginable de trier les attachements.

Il nous faut éviter autant que possible les a priori sur les attachements. Trop de vies dépendent de technologies pour que nous les supprimions à la hâte. Même s'il nous faut imaginer comment vivre sans certains objets ou services, d'autres ne doivent pas être négociables quand les personnes concernées en sont dépendantes pour vivre. Les attachements ne peuvent pas être tous traités à égalité.

Souvent, même si cela n'est pas une question de vie ou de mort, notre quotidien est « pris au piège de nos attachements ». On peut penser à l'attachement à la voiture, qui maintient notre dépendance vis-à-vis des automobiles, des routes, du pétrole et nous lie à l'étalement urbain, aux maladies respiratoires, à la violence automobile. Et pourtant, il est si difficile de se *désattacher*... Ou bien, il peut s'agir de travailleur·euses dépendant·es d'une industrie. L'exemple des agriculteur·ices fonctionne bien : pour une partie d'entre elleux, c'est une activité nécessitant d'énormes investissements, les faisant dépendre de forts rendements. Dans ce cas, iels sont pris·es au piège d'un commun négatif dont la solution nécessite des décisions à grande échelle.

Si nous voulons concrétiser des utopies, elles doivent prendre en compte les attachements qui ne sont pas les nôtres. Nous allons devoir trouver des moyens pour rencontrer et comprendre ceux qui sont aujourd'hui nos adversaires, ou attaché·es à elleux. Que ce soit pour les rallier à nos causes ou les pousser à la défection. Cela n'arrivera pas par la seule prise de conscience ou l'invective. Il nous faut constituer des mondes possibles, créer des solutions et des ouvertures qu'elleux pourraient rejoindre. En réalité, rien que par le travail, nous sommes nombreux·ses à être attaché·es à des organisations qui exploitent les vivants, la Terre, créent des besoins artificiels, etc. Si avec Margaux nous explorons l'amour, c'est aussi pour le comprendre et essayer de trouver des voies pour nous libérer de « ce qui nous tient » et à quoi nous ne tenons pas.

L'objectif n'est pas de sortir de la société, mais de créer une déchirure qui laisse imaginer un autre espace-temps.

Combien de fois a-t-on acheté telle tenue, poster, bijou, appareil, des « objets signes » parce que cela faisait partie de ce à quoi l'on s'identifiait ? Ou pour être jugé-es positivement ? Anthony Galluzzo, dans *La fabrique du consommateur*, parle de l'anticonformisme des années 60-80 : « il semblerait, rétrospectivement, que l'idéologie contre-culturelle et libertaire soit des plus adaptées à l'épanouissement du capitalisme ». C'est l'occasion de créer de petites autonomies qui desserrent le nœud des besoins. Le simple fait de faire partie d'un groupe d'ami-es qui ne promeut pas la possession de marques d'appartenances permet de sortir d'attachements qui nous tiennent. C'est nécessaire, mais insuffisant.

L'autonomie semi-individuelle, c'est un chemin qui peut être tentant pour une classe de la population. À la fois pour agir avec vertu et pour se libérer un peu. Face à la détérioration des services publics et des conditions de chômage, il est séduisant de se dire que si je n'ai besoin de rien, je suis intouchable, et ainsi gagner en liberté en essayant d'avoir besoin de dépenser peu. C'est le chemin cognitif que j'ai suivi ces dernières années. À 20 ans, j'imaginai qu'après mes études, j'allais avoir de bons revenus, habiter dans une grande ville et prendre souvent l'avion pour partir en weekend. À 33 ans, après de longues études, j'ai quitté le monde de la recherche, je me demande si je reprendrais l'avion un jour, je suis devenu végétarien, j'imagine vivre pour toujours en colocation et pour Noël, je peine à trouver ce qui me manque. Cela donne une position de surplomb. Surtout que je vis dans un groupe social où la sobriété est valorisée. Cela donne l'occasion de juger, de se sentir meilleur. De me dire que j'ai réussi tout seul à m'auto-détacher et à me guérir de la déprivation. C'est probablement constitutif de l'image négative sur l'écolo-bobo. Si cela peut énerver la droite et les bourgeois-es, aucun problème. En revanche, si cela crée une division avec les classes populaires, c'est problématique. Myriam Bahaffou incarne cette émotion. Dans une interview donnée au podcast *Présage* à la sortie de son livre *Des paillettes sur le compost. Écoféminisme au quotidien*, elle arrive à joindre le besoin de sortir du système capitaliste et les attachements des personnes à ce qu'il produit.

En le faisant, elle distribue quelques gifles à l'idée d'une société écologiquement pure et sortie de la technologie. Encore plus que ne le fait Alexandre Monin, elle en appelle au corps et aux rapports sociaux : « ce que les féministes qui travaillent sur le handicap aujourd'hui proposent en fait c'est incroyable quand on parle d'écologie, car on parle de corps, on parle de moyen, on parle de dépendance à la technologie [...] On parle très vite de corps qui sont au cœur d'une violence systémique profonde, mais cette violence elle s'appuie tout le temps sur cette idée de nature, sur quels corps sont dispensables et quels corps sont utilisables ».

En quelques phrases elle pose ce qui compte. Encore plus, elle montre ce qui manque souvent à un bon nombre de pratiques écologistes visant à l'auto-réduction des besoins et au détachement. En mettant trop l'accent sur les individus, nous négligeons les rapports sociaux dont dépendent aussi les attachements. La rhétorique de la sobriété heureuse se heurte violemment aux rapports de classes sans arriver à suffisamment les prendre en compte pour les dépasser : « Les personnes qui justement ne sont pas attirées, n'ont jamais été considérées, n'ont jamais considéré le capitalisme comme un espace de réussite et d'émancipation, voire de rachat, voire de réparation pour leur famille, pour l'endroit d'où ils viennent, ce sont des personnes pour qui la classe n'a jamais été un vrai problème, donc c'est des personnes bourgeoises ».

Dans une interview donnée à la revue *Silence*, le chercheur Hadrien Malier (dont la thèse s'intitule *Populariser l'écologie, éduquer les classes populaires ? : ethnographie critique d'interventions publiques et militantes en France et en Argentine*) analyse des actions de sensibilisation menées par des militant·es écolos dans des quartiers populaires. D'après lui, leurs interventions visent essentiellement à faire baisser les consommations (surtout d'eau et d'électricité), qui par sobriété subite sont déjà basses. Le tout est teinté de préjugés de classe. Comme par exemple l'idée que « les classes populaires auraient un goût particulier pour le jetable » ou que « les habitant·es [de quartiers populaires] manquent de respect pour l'environnement ».

Ces jugements culpabilisants font peser les conséquences d'une organisation sociale et du manque d'investissement public à ceux qui le subissent au quotidien. En demandant à des personnes vivant dans un quartier populaire de faire attention à leur consommation, alors qu'elle est déjà contrainte par l'économie, l'action politique rate sa cible et soutient l'idée bourgeoise selon laquelle les pauvres ne sauraient pas gérer leur argent. En plus de cela, elle ne prend pas non plus en compte le racisme structurel de notre société. D'après Fatima Ouassak dans *Pour une écologie pirate*, s'il y a un désintérêt d'une partie des quartiers populaires pour l'écologie il n'est pas tant dû au fait que le sujet ne semble pas important aux habitant·es, mais que « tout est fait pour que ces populations ne s'ancrent pas dans cette terre européenne et pour les condamner à l'errance. Mille frontières physiques et symboliques les y contraignent : *tu n'es pas d'ici, tu n'es pas de là-bas, tu es de nulle part.* ». Être de quelque part, se sentir chez soi, socialement accepté, c'est un besoin qui, s'il n'est pas vital, est à minima qualitatif.

Je trouve que ces idées résonnent puissamment avec *Reprendre la terre aux machines*, qui affirme que « vouloir seulement agir de manière vertueuse au niveau local, donner l'exemple pour inspirer les autres autour de soi par capillarité ne changerait rien ou si peu au désastre global qui vient ». Il faut donc en passer par plusieurs actions simultanées et cohérentes. C'est-à-dire assumer le besoin « d'arrêt, de fermeture voire de démantèlement des communs négatifs ». Pour expliciter les termes, l'arrêt correspond à la non-réalisation d'un projet qui n'est pas ou peu commencé, en tout cas non exploité et qui donc n'a pas encore créé d'attachement. La fermeture à l'arrêt d'un commun négatif existant, mais qui ne pose pas de difficulté hors de ses attachements. Enfin le démantèlement est la fermeture d'une structure existante, dont l'arrêt est difficile soit techniquement (centrale nucléaire) soit socialement, comme la production de nourriture à bas prix, mais détruisant le vivant et malmenant des non-humains.

## Les besoins futurs

Cette partie va se solder par plus d'interrogations que de réponses. Néanmoins, se poser de meilleures questions est déjà une avancée significative. Que ce soit dans nos comportements, nos jugements ou les propositions politiques que nous formulons, c'est en nous posant les bonnes questions que nous avons une chance d'emporter les imaginaires. Ce n'est pas en proposant la fin des possessions et en faisant de la « charge de la Terre un sacerdoce » que nous créerons une utopie ! Cette phrase de Benoit Berthelier provient de *La clinique de la dignité*, dans l'objectif de trouver comment se comporter avec les vivants non humains.



Ce qui impacte les vivants de toutes sortes, ce sont les modes de production des humain-es. Prendre cela en compte peut nous aider à dépasser (sans abandonner) le cadre d'une réflexion individuelle sur les besoins. Nous ne pouvons pas l'abandonner, car une part de la décroissance des consommations doit être volontaire et désirée. Mais c'est par une synthèse collective de nos besoins que nous pourrions sortir de l'ornière. En nous reformant comme un groupe hétérogène, mais uni, nous pourrions alors arrêter de voir dans les comportements individuels un moyen de s'élever au-dessus de la masse. Il nous faut sortir de tout idéal de pureté, pour plutôt chercher des alliances.

Pour y arriver, il faut répondre à des questions essentielles que pose Fatima Ouassak : « Nous sommes d'accord pour régler le problème climatique, mais du point de vue de qui et dans l'intérêt de qui ? Est-ce l'humanité que l'on veut sauver, ou juste sa fraction blanche ? Quelle écologie garantit toutes les libertés, dont celle de circulation et d'installation pour tous·tes sans distinction ? Quelle écologie défendons-nous ? Une écologie qui viendrait ajouter des frontières aux frontières ou une écologie qui cherche à casser des murs ? »

Repassons par Benoit Berthelier, qui, en parlant du rapport aux vivants, dit que « la tâche de la Terre et des vivants », ne doit pas être comprise comme « une tâche spirituelle, intérieure et purement individuelle ». Ainsi, « se soucier de la Terre et des vivants n'est pas un devoir moral, c'est une charge publique ». En quelques phrases, les liens s'épaississent. Si nous voulons vraiment sauver ce qui peut l'être et atterrir le mieux possible, c'est par la force de l'action publique. On ne peut pas ouvrir les frontières par l'action individuelle (même si encore une fois quelques un-es arrivent à porter des actions qui comptent). On ne peut pas sortir du béton en construisant sa maison en terre paille. Il faudra des organisations convaincues de l'importance d'agir sans laisser qui que ce soit derrière.

C'est de cela dont nous avons véritablement besoin : d'organisations collectives à même de changer le cours des choses, car elles auront été constituées dans ce but. Plutôt que de nous débattre dans des questions impossibles comme celles consistant à équilibrer les puits de carbone et les émissions, ou bien celles d'essayer d'imaginer ce que chacun-e pourraient consommer avec un budget carbone donné. Il faut travailler à une organisation collective centrée sur les attachements et capable d'arrêter des infrastructures qui emprisonnent, de mettre en place des mécanismes de guérison face aux déprivations. Bien sûr, il nous faudra prendre aussi en compte les attachements des non-humains.

J'aurais aimé proposer des typologies de biens, des idées plus pratiques, mais le faire, ce serait essentialiser les besoins et décider pour les autres ce qui est bon pour elleux. Alors ce que j'aimerais vous laisser en cette fin de chapitre, c'est une citation d'Adèle Gascuel, dans le spectacle *Sirène 2428* « quand la maison brûle, avant de sortir on attrape une ou deux choses essentielles comme la Sécurité sociale ».

C'est avec des communs sociaux et matériels que nous pourrions avoir besoin de moins. Certains d'entre eux sont des objets immenses comme la Sécurité Sociale ou le système de production d'électricité. Leur taille assure leur résistance à des chocs, que ce soit une pandémie ou la mise à l'arrêt de centrales. D'autres peuvent être plus petits, comme des organisations locales visant à créer des possibilités de subsistance hors du marché, à l'image de la Sécurité sociale alimentaire. Ils peuvent à la fois desserrer l'étau économique et notre dépendance quasi totale aux chaînes d'approvisionnement fragiles et inégalitaires. D'autres sont à inventer, car dans le climat du Capitalocène, des événements hautement improbables au début du siècle deviennent d'actualité. Il nous faut imaginer des infrastructures (matérielles et sociales) pour nous abriter au plus fort des crises, mais aussi pour accueillir ceux qui auront été déplacés.

Dans nos sociétés, « l'objet détermine le besoin, la production détermine l'objet, donc la production détermine le besoin ». Inverser ce dictat capitaliste en nous mettant sur le chemin d'une détermination de nos besoins qui précède la production est en soi révolutionnaire. C'est le meilleur moyen de combattre la création de « besoins artificiel » et la surconsommation. Asservir la production aux besoins réels, c'est une utopie. Elle est simple, mais puissante, elle nécessite que nous soyons capables de mettre (et remettre quand ils évoluent) sur la table ce que sont nos besoins « absolus » et « qualitatif ». Plutôt que de chercher des normes générales, il est en fait nécessaire de lier les besoins collectifs et individuels, puis d'y soumettre la production.

Les conséquences de cette utopie sont d'abord de diminuer nos besoins artificiels et donc de moins produire, de fabriquer du nécessaire et par conséquent du sens pour les travailleur·euses. J'espère que cela sera moins chronophage qu'aujourd'hui, mais peut-être pas... Si notre temps de travail est utile, profondément utile, cela change beaucoup. Bien sûr, cela n'a de sens que si ce travail est fait dans une quête de soin collectif entre humain et non-humains.

La question du vivant non humain a commencé à apparaître dans cette partie, car nombre de nos besoins dépendent des non humains. Penser nos besoins, c'est aussi imaginer des solutions pour que les créatures qui peuplent la Terre aient les conditions matérielles d'existence pour vivre leur vie. D'une certaine manière, elles subissent elles aussi les conséquences des différents systèmes d'oppression vus jusqu'ici. Des espèces entières sont rayées de la carte et oubliées. D'autre, car elles sont charismatiques, sont mises dans des réserves et contrôlées de près. Nous les optimisons, nous en faisons des décorations vivantes... Les non humains devraient être des alliés face aux dominations. Pour cela, il faut déjà les reconnaître comme tel·les, puis trouver comment nous pouvons agir en tant qu'alliés.

Pour nous allier avec des non-humains, il nous faut comme dans chaque lutte commencer à nous intéresser à ceux qui sont victimes, à les écouter, à apprendre et à nous remettre en question. C'est-à-dire politiser notre relation aux vivants qui peuplent nos mondes et travailler à développer avec elleux des relations qui font concrètement exister leurs besoins.

## Bibliographie

### Livres :

BAHAFFOU, Myriam, 2022. *Des paillettes sur le compost: écoféminismes au quotidien*. Lorient : Le Passager clandestin. ISBN 978-2-36935-536-6.HQ1194 .B34 2022

FLEURY, Cynthia, 2023. *La clinique de la dignité*. Paris : Seuil. Le compte à rebours. ISBN 978-2-02-151425-4.179.7

GALLUZZO, Anthony, 2020. *La fabrique du consommateur: une histoire de la société marchande*. Paris : Zones. ISBN 978-2-35522-142-2.306.3

L'ATELIER PAYSAN (éd.), 2023. *Reprendre la terre aux machines: manifeste pour une autonomie paysanne et alimentaire*. [Éd. augmentée d'une] postface inédite. Paris : Éditions Points. Points, 23. ISBN 978-2-7578-9947-2.338.109 05

MONNIN, Alexandre, 2023. *Politiser le renoncement*. Paris : Éditions Divergences. ISBN 979-10-97088-53-8.363.705 25

OUASSAK, Fatima, 2023. *Pour une écologie pirate* [en ligne]. La Découverte. Petits cahiers libres. ISBN 978-2-348-07544-5. Disponible à l'adresse : [https://www.editionsladecouverte.fr/pour\\_une\\_ecologie\\_pirate-9782348075445](https://www.editionsladecouverte.fr/pour_une_ecologie_pirate-9782348075445)

## **Articles :**

REVUE SILENCE, 2024. Quelles écologies dans les quartiers populaires ? [en ligne]. janvier 2024. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :

<https://www.revuesilence.net/numeros/528-Quelles-ecologies-dans-les-quartiers-populaires/>

## **Web :**

écoféminismes révolutionnaires, pour de nouvelles perspectives écologiques, [sans date]. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. *Présage*. Disponible à l'adresse :

<https://www.presages.fr/blog/2023/myriam-bahaffou>

Rencontre avec Arthur Keller et les étudiants de l'Institut Agro Rennes Angers, 2022. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024].

Disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=4MfAL6FVaOs>

**Spectacles :** SPECTACLE, **SIRERE 2428**, Cie les 7 sœurs, Mise en Scène Adèle Gascuel

## De la nature au genre, en finir avec les systèmes binaires et hiérarchiques

L'un des objectifs de ce livre visait à relier nos questionnements sur les manière de vivre des relations interpersonnelles non-oppressives, aux conditions sociales nécessaires à ce qu'elles puissent advenir. Cela s'ancre dans un cadre de réflexion plus vaste sur les mécanismes du capitalisme, qui se nourrit des rapports de domination pour en tirer profit et s'enraciner.

Nous avons donc parlé de l'hégémonie du système hétérosexuel, de l'aliénation des minorités de genre et de sexe. Elles entravent autant l'abolition du capitalisme que l'avènement de relations apaisées entre les humains, hors des structures patriarcales.

Mais à parler des conséquences du capitalisme sur nos manières de nous lier, nous avons souhaité aller plus loin. Il nous semblait nécessaire d'ouvrir le champ de pensée vers la relation au vivant : comment le capitalisme se nourrit de notre rapport hiérarchique avec la « Nature » ? Comment nos relations et leurs modes de production s'insèrent dans un système écologique donné, quels cadres de pensée rendent possible l'exploitation de ses ressources ?

荣霞燕

*Dans Par-delà nature et culture (2005), Philippe Descola montre que la société occidentale se représente le monde dans ce qu'il appelle une « ontologie naturaliste ». Ce qu'il veut dire par là, c'est que l'une des spécificités de notre vision de l'univers repose sur notre capacité à altérer. Il y a nous, les humains et la culture, il y a les autres, renvoyés au champ de la « Nature ».*

Paradoxalement, cette catégorie de « Nature » permet aussi de faire référence à ce qui *doit* être, à l'immuable, à l'ordre naturel des choses. C'est là que cela m'intéresse : je pense que la « Nature » permet à la fois de justifier l'exploitation du vivant (qui après tout, ne fait pas partie du « nous » humain et civilisé) et l'aliénation des minorités de genre et de sexe (au nom de ce qui est naturel et immuable, de l'ordre reproductif, de ce qui se passerait dans le monde du vivant).

Au contraire, cette partie se propose d'avancer que le vivant est queer, l'évolution se basant sur un principe de divergence permettant de voir se côtoyer une multiplicité de formes de vie, qui au fond, sont interdépendantes et assurent la survie les unes des autres (pardon pour cette biologie de bas étage, je vous invite à lire Darwin pour confirmer cela avec un argumentaire plus châtié). Dès lors, plutôt que de faire appel à la « Nature » pour réifier la vie humaine, observer ce qu'il se passe réellement dans le vivant nous inviterait à inventer de nouvelles manières de définir nos identités, en relation.

Dans son livre *Vivre avec le trouble* (2020), Donna Haraway fait le pari que le Capitalocène, soit l'ère géologique marquée par le développement capitaliste comme agent modificateur des conditions d'habitabilité de la Terre, est le produit de relations. Observer d'autres liens, d'autres rapports au monde, décentrant l'Homme de l'Histoire évolutive et contournant la pensée occidentale binaire, offre de nouveaux imaginaires. Écrire un autre récit des horizons post-humains. Voilà de quoi traite cette partie.



## Nos relations constitutives

L'espèce humaine s'est construite sur la distinction basée sur sa capacité de pensée et de compréhension du monde. Dans l'ontologie naturaliste théorisée par Descola, le mythe de l'Homme comme seul être pensant lui permet de s'extirper de son environnement, dans un système d'opposition nature/culture, humain/non-humain. Dès lors, l'environnement et le reste des espèces sont « autres », et le rapport de hiérarchie s'enclenche. L'infériorisation amène à considérer les non-humains appartenant à la « Nature » comme des êtres sans intériorité, que nous pouvons exploiter pour en tirer une plus-value.

La pensée occidentale se construit sur ces systèmes binaires. Et comme je le disais un peu plus haut, je crois que nous pouvons tracer une analogie entre l'extériorisation de tout ce qui a trait à la « Nature » et l'exclusion des personnes qui ne se conforment pas aux catégories de genre et de sexe. Mais avant d'aller plus loin, j'aimerais définir les ponts que je me propose de créer.

Selon le Centre national de ressources textuelles et lexicales, l'analogie est le rapport de ressemblance, d'identité partielle entre des réalités différentes préalablement soumises à comparaison ; trait(s) commun(s) aux réalités ainsi comparées, ressemblance bien établie, correspondance.

Je n'assimile pas la violence vécue par les minorités de genre à celles que subissent les non-humains. Par contre, je soutiens que l'exclusion des premiers et l'exploitation des seconds peuvent tous les deux s'expliquer par notre système de pensée binaire. La binarité traverse nos identités : je suis humain-e ou non-humain-e, je suis homme ou femme, je suis cis ou trans.

Nous héritons de catégories pour voir, classer, comprendre le monde. Ces cases sont naturalisées et réifient la vie-même. Leur visée descriptive devient normative : nous ne disons plus « les choses sont ainsi, c'est-à-dire *peuvent* l'être », mais « les choses sont ainsi, c'est-à-dire *doivent* être comme cela ». Ainsi, au nom d'une « Nature » sanctuarisée, d'un ordre immuable des choses, les catégories de sexe et de genre sont délimitées selon la binarité homme/femme, cis/trans.

Cela ne signifie pas qu'il faudrait abandonner toutes les catégories pour verser dans un universalisme neutralisant. Les termes « homme », « femme », « cis », « trans », « humain », « non-humain » sont utiles en ce qu'ils décrivent des rapports au monde différents voire des oppressions. Ils éclairent aussi que de l'opposition binaire naît la hiérarchisation. L'autre n'est pas seulement différent de moi, il est *autre* et donc potentiellement exploitable.

Cette analogie vise à montrer que le vivant ne s'épanouit pas dans des cases. En refusant la catégorisation binaire, nous subvertissons un des axiomes qui sous-tend la domination de l'Homme (avec un grand ET un petit h). En partant des principes d'organisation présents dans les écosystèmes, et grâce à des auteur·ices complices, cette partie interroge la construction de nos identités, hors des systèmes de pensée binaire.

Nous avançons que nos relations à l'autre sont constitutives, c'est-à-dire qu'elles nous forment en tant que sujets. Le vivant nous offre le modèle de la diversité et de l'interdépendance plutôt que celui de la domination pour la survie. Cette idée est ancienne, dans *L'Entraide, un facteur de l'évolution* (1902), Kropotkine tirait déjà des principes d'organisation sociale de ce qu'il avait observé dans le monde animal. C'est cette piste, et celles d'animaux-amis, que nous suivrons pour reconstituer nos identités et le lien au vivant.

## **La pensée binaire bénéfique aux hommes**

Dans *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant* (2016), Baptiste Morizot s'allie au loup pour révéler que la manière dont nous pensons la « Nature » est devenue inopérante. Selon l'auteur, le retour du loup met en échec nos modes de gestion du sauvage : la régulation des populations par la chasse, et la sacralisation du sauvage qui condamne toute tentative d'interférence avec le comportement de l'animal. Ici aussi, l'altérisation du loup fonctionne avec la hiérarchisation. Le loup est soit un prédateur que nous voulons exterminer pour le bien supérieur de l'espèce humaine, soit une créature sauvage aux qualités mystiques qu'il ne faudrait pas déranger, au nom d'une « Nature » sanctuarisée.

Ces deux tendances se rejoignent dans notre conception du vivant, qui repose sur la scission Nature/culture. Dans ces deux visions, nous sommes toujours extraits de notre écosystème. Dans la première, nous devons le contrôler pour assurer l'accès aux ressources nécessaires à notre survie. Dans la seconde, l'homme serait avili par rapport à une pureté première du sauvage.

Selon Baptiste Morizot, la « métaphysique néolithique » fonde nos rapports au vivant. L'expression désigne le récit fondateur de la survie de l'Homme grâce au développement de l'agriculture et de l'élevage, dans une guerre perpétuelle contre le sauvage. Cette métaphysique va classer le monde selon les usages humains, prioritaires sur le reste du vivant : les espèces domestiques, en tant que ressources alimentaires ou force de travail, et les espèces nuisibles qui entravent notre contrôle sur les ressources. Dans cette vision du monde, les choses doivent nous servir ou disparaître. Ici, la pensée binaire bénéficie aux Hommes.

Nous retrouvons aujourd'hui l'héritage de la « métaphysique néolithique » dans nos manières de cohabiter avec le vivant. Et peut-être plus particulièrement dans la gestion des friches. Je voudrais m'arrêter sur le cas de la Renouée du Japon, que j'ai appris à connaître grâce à mon ami, le docteur en génie de l'environnement Mathieu Scattolin.

La Renouée est originaire du Japon, elle naît sur les pentes de volcans. Là-bas, les sols se forment au fur et à mesure des éruptions et des fusions. Particulièrement coriace, la Renouée réussit à s'y enraciner pour transformer ces sols nouveaux. Elle est capable de résister à des teneurs en métaux très importantes dans les coulées volcaniques, quand le ventre de la terre refait surface. La Renouée du Japon est introduite en 1850 en Europe pour son caractère ornemental. Elle arrive par l'île de Sakhaline, rejoint l'Angleterre. Rapidement, elle sort des jardins muséaux pour se propager sur les berges des rivières.

Les fleurs s'échappent des endroits où nous aimerions les contenir. Elles prennent possession des terres, réussissent à survivre dans des environnements contraints, et continuent aujourd'hui d'égayer nos vies au milieu du béton. D'espèce ornementale, la Renouée serait devenue nuisible, notamment pour la biodiversité, car toujours aussi coriace – et donc invasive.

La Renouée se plaît sur les sols dégradés, notamment dans les friches urbaines et industrielles que nous pouvons retrouver en ville. Les stratégies municipales d'entretien de ces espaces vacants consistent souvent à tenter de l'éradiquer, à faire la guerre aux rhizomes qui repoussent entre chaque passage des agents.

Elle n'a pas la chance de sa voisine, l'espèce Robinier faux-acacia, qui a été introduite plus tôt depuis les États-Unis et que les différentes formes de valorisation ont rendu productive, donc acceptable à nos yeux humains. Nous retrouvons ici la métaphysique néolithique. Les espèces nous servent ou meurent.

Or cette vision du monde a conduit à enclorre la société humaine sur elle-même, dans un rapport d'exploitation et de contrôle du vivant. Si on l'ancre dans nos réalités économiques et politiques actuelles, il ne s'agit plus de dominer la « Nature » pour survivre, mais pour asseoir et perpétuer le modèle capitaliste. De la même manière que le loup pose problème parce qu'il remet en cause le principe fondamental du droit de propriété, en tuant les brebis qui appartiennent à un éleveur, la Renouée du Japon dérange parce qu'elle s'oppose à la vision des friches comme des terrains vierges et constructibles, prêts à l'emploi pour les promoteurs immobiliers.

Les friches ne sont pas des espaces vacants. Ce sont des réserves de biodiversité en ville, des espaces où rêver, des odes à l'improductivité. Mais cela ne rentre pas dans la catégorie nuisible/valorisable. Alors nous construisons des parkings, et cela semble « profiter » à l'Homme.

De manière analogue, le dualisme Nature/culture autorise la sacralisation d'un ordre naturel, bénéficiant à l'homme (avec un petit h). Là où la culture renvoie au malléable, aux constructions humaines, la « Nature » renvoie à l'immuable, aux lois universelles. Or il est fréquent que le registre de l'ordre naturel soit utilisé pour stigmatiser les minorités de sexe et de genre, ou justifier la domination masculine. Combien de fois avez-vous entendu que les inégalités entre hommes et femmes étaient naturelles, qu'il n'y avait qu'à se référer aux capacités physiques des un-es et des autres, argument souvent exemplifié par des exploits sportifs ? C'est un cas typique de recours à la « Nature » pour justifier une oppression.

Dans *Écologies déviantes : voyage en terres queer* (2021), Cy Lecerf Maulpoix montre que la pensée occidentale est « une pensée hiérarchique, fondée sur la présence de nombreux dualismes normatifs qui organisent le monde et notre rapport à lui. Chaque terme au sein de ces dualismes est perçu comme exclusif et oppositionnel, puisqu'une valeur plus importante est accordée à l'un des termes ».

Autour des dualismes homme/femme, hétéro/queer, cis/trans, l'auteur souligne notamment que les débats sur la PMA (Procréation Médicalement Assistée) et la GPA (Gestation Pour Autrui) ayant agité la France lors de la discussion sur le projet de loi bioéthique en 2021 ont révélé une frontière à ne pas dépasser. Au nom de la naturalisation du système hétérocispatrilial, c'est-à-dire, « des lois naturelles de la procréation et d'une biologie de la reproduction hétérosexuelle inaliénable », le droit à la parentalité des personnes trans ou non hétérosexuelles semblait inaccordable.

Les tollés provoqués par le projet de loi font appel à la conception de la reproduction en tant que phénomène naturel, et ce faisant, de la hiérarchisation des corps aptes à porter la vie et à éduquer des enfants, et des corps contre-nature, antisociaux. Cela renvoie à la question de l'adéquation entre le sexe et l'identité de genre : certaines vies dérogeraient à ce que la « Nature » a formé. Pour encore citer Cy Lecerf Maulpoix, « l'espace et le corps apparaissent comme des entités prédéfinies, closes sur elles-mêmes, des espaces intouchables sous peine de profanation de leur équilibre interne, qu'ils prennent le nom de Dieu, de Nation ou de Nature humaine ».

De la même manière que le dualisme Nature/culture permet d'exploiter les ressources et les non-humains à notre guise, il légitime l'exclusion des vies jugées déviantes de toute tentative de résister au cadre binaire de notre pensée. Nous accorderions vaguement le droit de questionner l'orientation hétérosexuelle obligatoire à la sphère de la « Culture », mais le sexe comme fondateur d'une identité de genre et du droit à la procréation (hétérosexuelle) seraient des données immuables, relevant de la « Nature ».

Pour concevoir le monde et notre rapport à lui en dehors de cette vision binaire, il convient d'isoler le commun et le particulier. Le commun, c'est l'ensemble des comportements et des rituels de vie qui font corps au-delà des catégories naturalisées. Dans *Les Diplomates*, Baptiste Morizot nous invite à étudier les comportements biomorphes, c'est-à-dire les comportements vitaux qui nous lient avec les autres espèces. Comment le partage de séquences de vie, comme la naissance, la mort, nous inscrit-il dans une communauté de sens ? Selon Anna Tsing, citée par Donna Haraway dans *Vivre avec le trouble* (2020), la vie et la mort de toutes les espèces sur Terre se caractérisent par la précarité, signe de l'échec des promesses du progrès moderne.

Isoler le particulier, c'est suivre la voie des diplomates de Baptiste Morizot : « Les systèmes écologiques méritent qu'on fasse l'hypothèse que tout se comporte ». L'avocat qui s'oriente vers le soleil pour chercher la lumière, le merle qui garde une distance courtoise pour aller dévorer les coquilles d'œufs émergeant du compost... L'instinct n'est pas mécanique, les espèces sont composées d'individus qui réagissent en fonction de multiples facteurs. L'évolution fonctionne selon un principe de divergence qui multiplie les formes de vie.

Selon Catriona Sandilands, citée dans *Écologies déviantes* par Cy Lecerf Maulpoix, l'écologie queer est « une constellation vaste et interdisciplinaire de pratiques dont le but est de perturber de différentes manières les discours et les articulations institutionnelles de la nature et de la sexualité, de réimaginer des processus d'évolution, des interactions écologiques et des politiques environnementales à la lumière de la théorie queer ». À mon sens, en questionnant à la fois le concept de « Nature » et son utilisation pour normer nos sexualités, l'écologie queer nous offre une porte de sortie des murs clos de la pensée binaire.



## **Le vivant est queer : l'identité ne pré-existe pas, elle est produite dans l'interaction**

Si nous reprenons l'hypothèse de Baptiste Morizot selon laquelle, dans les systèmes écologiques, tout se comporte, nous pouvons analyser les manières d'être au monde des espèces non-humaines. L'éthogramme d'une espèce, soit sa gamme de comportements, est une combinaison qui varie selon les individus, les contextes sociaux et affectifs. Cela remet en cause la spécificité de l'Homme comme seule espèce pensante, puisque d'une certaine manière, les espèces non-humaines reçoivent les informations, les analysent, et réagissent au prisme de leurs expériences.

J'ai longtemps fait de l'équitation. Autrement dit, j'ai longtemps côtoyé des chevaux, appris à les connaître, à accorder nos volontés mutuelles pour que nos balades se passent bien (c'est à dire pour éviter de me faire jeter de leurs dos). Aujourd'hui, je vois le rapport d'exploitation qui se joue dans un sport visant à dresser un cheval et à lui monter dessus pour son loisir. En revanche, c'est un bon poste d'observation du comportement de l'espèce.

Je crois que toute personne ayant vécu à proximité d'animaux peut reconnaître sans anthropomorphisme que ceux-ci sont dotés d'une personnalité, d'un caractère, forgé par leurs interactions avec l'environnement et les autres espèces autour d'eux. Qu'ils ont leurs affinités, leurs accointances, mais aussi leurs antipathies entre eux et avec nous.

Selon Baptiste Morizot, cette variabilité des comportements et des cultures animales nous enseigne que « la divergence fondamentale qui constitue le vivant produit tous azimuts des exo-rationalités, exo-moralités, exo-intentionnalités et exo-créativités... ». Chaque être vivant serait donc en capacité de former une intention.

Dans nos sociétés naturalistes occidentales, outre le fait que nous n'accordons pas cette subjectivité aux non-humains, la supériorité de l'Homme lui arrose le droit de définir celle des autres. Il faut se méfier de la transposition de concepts dans une culture inchangée. Aujourd'hui, même si nous reconnaissons ces intériorités, de la différence pourrait naître une nouvelle forme de hiérarchisation. Reconnaître que les oiseaux se comportent, qu'ils ne sont pas en train de chanter mais de se disputer un territoire, que le cheval ne veut pas que nous le montions particulièrement, mais avoir accès à une grande étendue d'herbe, ne va pas forcément changer notre attitude envers eux. Quand la différence entraîne la hiérarchisation, en nous constituant, le regard des autres peut aussi nous aliéner.

Définir c'est décider. Ainsi, nous pouvons tisser une nouvelle analogie entre l'exploitation des non-humains et l'aliénation des êtres humains dans les processus de subjectivation et d'assignation d'un sexe et d'un genre à la naissance. Le fait de définir l'autre permet de la sujétion. Autrement dit, de manière analogue, l'Homme exploite le vivant, l'homme contraint les expressions de sexe et de genre et exclut ceux qui ne s'y conforment pas, et tout cela sous couvert du binarisme.

Dans son livre *Communisme queer* (2022), Frederico Zappino trace un lien entre le combat des minorités de sexe et de genre et l'antispécisme. Ils se rejoignent dans l'enjeu de la « sacrifiabilité », soit la lutte pour définir quelles vies méritent d'être protégées et quelles vies ne le méritent pas. Selon lui, « de la même façon que la production hétérosexuelle du genre, la production anthropocentrique de l'espèce constitue l'un des présupposés sur lesquels se fonde le capitalisme, car elle constitue un axe autonome d'allocation d'avantages et de coûts ».

Il consacre le chapitre « Performativité du genre et allégories de la transexualité » aux écrits de Judith Butler. Les deux auteur·ices critiquent la vision libérale et constructiviste du genre, qui le présente comme quelque chose pouvant dépendre de la volonté du sujet autonome. Or le genre est performatif, c'est-à-dire qu'il se réalise en s'énonçant, parce qu'il intervient dans un contexte social, historique et symbolique préétabli. À la naissance, nous venons au monde dans un ordre binaire où nous sommes fille, garçon, ou corrigé. Nous n'avons pas le choix. Contre l'idée d'une liberté individuelle à affirmer ses droits à vivre autrement, Butler parle de la « vulnérabilité ontologique et prédiscursive du sujet » face à un pouvoir qui le précède.

Elle prend l'exemple de la naissance d'un enfant : le choix du prénom est un non-choix. Les tous premiers moments de l'existence d'un nourrisson sont des non-choix. L'enfant est vulnérable et ne choisit pas ses attachements : il dépend de ceux qui sont là avant pour prendre soin de lui. Son identité est constituée par la vision que les autres ont de lui. Selon Butler, le genre est un acte répété, en relation avec l'autre et l'ensemble des significations qui nous précèdent et le définissent.

Ce que conclue Frederico Zappino de notre vulnérabilité individuelle face au pouvoir du genre, c'est que détruire l'hétérosexualité nécessite « d'en finir avec la féminité, avec la masculinité, avec les hommes, avec les femmes, avec la catégorie de sexe, avec celle de genre, avec les soi-disant « orientations sexuelles », soit avec tous les marqueurs du régime politique hétérosexuel. Il s'agit de tracer son chemin et d'imaginer une autre vie ».

C'est ce que tente de faire Donna Haraway dans *Vivre avec le trouble*. Elle imagine la société après la chute des universalismes masculins et transcendants. Pour l'autrice, elle serait marquée par le trouble des genres indéterminés et les catégories mouvantes qui définiraient de nouvelles manières de vivre. À la place de l'Anthropocène et de sa focalisation sur l'Homme, nous nous considérerions, avec l'ensemble du vivant, comme partie composante de la famille du humus. S'ensuivraient des formes de vie créatives et expérimentales, enchevêtrées.

Si nous reconnaissons que chacun-e est fait-e des relations qui le tissent aux autres, nous pouvons imaginer d'autres manières de produire de la subjectivité, qui ne soient pas basées sur la domination. Penser nos identités en lien, cela pourrait consister à créer des modes de production moins prédateurs, s'inspirer du vivant pour cohabiter avec lui, bref, miser sur l'interdépendance et la diversité plutôt que sur l'hégémonie de l'Homme. Les communautés biotiques peuvent nous fournir un exemple à suivre dans la recomposition de notre rapport au monde.

# **La communauté biotique comme modèle de relation**

## **Les récits de l'interdépendance**

La communauté biotique est un concept inventé par le philosophe Aldo Leopold. Elle désigne l'ensemble des relations entre les êtres vivants (espèces végétales, animales, humaines) et non-vivants qui cohabitent en interdépendance dans une même région. Cette focale déplacée sur les relations de dépendance au niveau d'un espace donné interroge la conception homo-centrée de l'homme, profondément ancrée en Occident, au profit d'une vision plus écologico-centrée, dans ce commun que nous partageons avec les autres vivants. Sur un territoire commun, nous avons besoin des autres espèces pour survivre et nous constituer en tant qu'êtres humains. Selon Baptiste Morizot, l'Homme doit être pensé dans ses liens avec les non-humains, que ces liens soient liés à une histoire commune et évolutive, ou au partage d'un espace d'habitat et de conditions écologiques.

Dans la littérature, *Les Furtifs* (2019) d'Alain Damasio illustre très bien cette idée. Les furtifs sont des animaux que les humains ne peuvent pas voir. D'une extrême rapidité, ils se cachent dans les angles morts, circulent en dehors de la vision humaine. Ce qui détonne chez les furtifs, c'est leur vitalité, leur capacité d'adaptation extraordinaire. Ils métabolisent les plantes, les animaux, les minéraux, les morceaux de déchets pour alimenter leurs transformations. Les Furtifs sont insaisissables car ils reconnaissent et vivent leur interdépendance, chaque relation à leur environnement les enrichit et les rend plus complexes. Or les mouvements militants vont s'inspirer d'eux pour lutter contre la surveillance généralisée d'un État allié aux multinationales. Les humains évoluent vers une forme de furtivité en apprenant à se relier à ces créatures, et à leur capacité à *faire avec* leur environnement.

Nous pouvons aussi penser à Camille, l'héroïne du chapitre science-fictionnel de *Vivre avec le trouble*, de Donna Haraway. Camille fait partie des communautés du compost, visant à apprendre à vivre avec les manière d'être et de faire des différentes espèces ayant habité les lieux. Les enfants sont liés à la naissance en symbiose avec une autre espèce en voie de disparition. Iels sont couplés génétiquement à ces êtres et en développent certaines particularités (nous pourrions imaginer des dons de vision, odorat, goût pour les grands espaces...). Iels partagent aussi un destin de vie : leur mission est de restaurer leur habitat commun pour rendre la continuation des espèces et de la communauté possible.

Cette histoire rejoint la pensée que l'autrice défend tout au long du livre. Selon Donna Haraway, la vie est tentaculaire, c'est-à-dire constituée des imbrications intimes de chacune des formes de vie sur Terre, que ce soit par l'évolution biologique, écologique ou sociale. Pour sortir du Capitalocène, il faut reconnaître que cette ère est le produit historique de relations. De ce fait, d'autres types de liens peuvent le défaire.

Face aux mythes surplombants de l'Homme et du développement qui accompagnent le Capitalocène, Donna Haraway imagine le Chthulucène, qui décentrerait l'Homme pour raconter les histoires non-humaines, leur rôle fondamental en tant que support de vie et de biodiversité. Reconnaître que les manières de vivre des non-humains ont de l'importance nous permet de comprendre les implications et les interdépendances au sein des communautés biotiques, notamment en cas d'extinction, car si « rien n'est lié à tout, tout est lié à quelque chose ».

Nous pouvons déjà déceler des manifestations du Chthulucène autour de nous, dans ce que l'autrice appelle « l'écologie des mauvaises herbes ». Nous abordions tout à l'heure comment le destin de la Renouée du Japon et celui des friches étaient liés dans le projet humain d'éradication de la plante invasive et des espaces improductifs. Pourtant, d'autres manières d'être au monde et de considérer les friches sont possibles. Avec le projet *Renouer*, le designer Jean-Sébastien Poncet étudie les opportunités de transformer les friches du territoire stéphanois en fermes, portant des systèmes agricoles post-anthropocène, grâce à l'alliance avec la Renouée du Japon pour dépolluer les sols autour des gestes rituels *faner – broyer – composter*.

Ces projets nous invitent à remettre en perspective nos rapports au vivant. Si les relations avec les non-humains nous fondent en tant qu'êtres humains, l'inverse est vrai aussi. Nous avons rendu la Renouée du Japon invasive en la prélevant de son milieu naturel pour en faire une plante ornementale. De la même manière, dans *Les Diplomates*, Baptiste Morizot montre que le pastoralisme, en sélectionnant les gènes favorisant la docilité et en domestiquant le mouton, a créé la relation de conflictualité avec le loup. Quant à lui, il a aussi été modelé par nos relations, nos activités infléchissant son mode de vie en fragmentant l'espace sauvage et ses corridors.

Se pose alors la question de notre responsabilité. Le loup remet en cause le modèle de l'action directe positive qui « implique un rapport au vivant qui exige d'abord de le rendre dépendant pour le rendre manipulable, ce qui induit dans un second temps une nécessité paternaliste de le conduire et le protéger ». Selon l'auteur, l'une des pistes de cohabitation alternative se trouve dans la recherche des mutualismes, c'est-à-dire de prendre soin de la relation en s'appliquant à trouver des bénéfices mutuels dans l'interaction entre espèces. Pour lui, ces mutualismes doivent se penser sur le temps long.



Si l'on reprend nos connivences herbacées, les plantes invasives sont de bons témoins de ces échelles de temps. D'un côté, le Robinier faux-acacia introduit depuis les États-Unis au 18<sup>e</sup> siècle a remplacé tous les individus de notre espèce locale d'acacia. De l'autre, nous utilisons son bois imputrescible, sans se soucier des rejets qui transforment nos jardins en forêts de racines. Plus loin dans la friche, l'ambrosie à feuilles d'armoise, plante introduite à la fin du 19<sup>e</sup> siècle et jugée indésirable, provoque des allergies à travers la dissémination de son pollen. Pourtant, une étude de 2018 (Francesco Molinaro, Olaf Tyc et al.) montre que certains de ses composants seraient actifs contre les souches du staphylocoque doré. À long terme, notre adaptation et notre résistance à ses propriétés allergisantes pourraient renforcer notre système immunitaire.

Donc, pour en revenir à nos moutons (hihi), la diplomatie mutualiste théorisée par Baptiste Morizot consiste à « se saisir d'un concept descriptif (le mutualisme) renvoyant à un type de relations omniprésent dans le vivant, et à se demander dans quelle mesure, parce que ce type de relation est valorisé par les vivants, et valorisable à de multiples degrés, il ne mérite pas dans certaines situations, d'être érigé en valeur éthique dans nos relations à lui ».

## Se réinsérer dans le vivant

Mener à bien cette diplomatie mutualiste nécessite de se réinsérer dans le vivant. Baptiste Morizot montre que l'étude des espèces et de leurs éthogrammes nous permet de comprendre et de signifier dans le langage de l'autre, pour cohabiter et partager les usages d'un territoire, au bénéfice de chacun. Il s'agit de « transmettre des messages, poser des limites et signifier des interdits ». Dans le cas de son exemple loup, il faut s'insérer dans les conventions politiques du loup afin de communiquer avec lui. En ce sens, la relation à l'animal n'est pas uniquement une projection de qualités humaines sur l'espèce, mais une interaction dans laquelle l'animal est porteur « d'invites sociales » à son tour.

Pour se réinsérer dans le vivant, nous pouvons nous aider de littérature. Dans *L'Appel de la forêt* (1903), Jack London se saisit de l'invite sociale d'un chien domestiqué nommé Buck, qui retrouve sa condition de loup en éprouvant la rudesse du Grand Nord, à travers différentes expériences en tant que chien de traîneau. De ce livre, nous pourrions faire la lecture d'une forme de romantisation du « Wild » américain, d'une application littéraire du darwinisme dans la lutte pour la survie contre les autres et l'environnement. C'est sans doute légitime. Nonobstant, le récit prend chair avec les amitiés canines qui se lient, sa rencontre d'un membre d'une meute de loup, leurs jeux, les jours passés en relation avec les proies qu'il guette pour se nourrir... Jack London nous raconte l'histoire d'une communauté biotique.

Plus encore, l'auteur invite le lecteur, à travers son personnage principal, à naviguer entre différentes conventions politiques, celle du chien domestiqué, du chien de traîneau, puis du loup. Et contre la critique qui l'accusa d'humaniser son héros, il rétorqua : « ces héros chiens ne sont pas gouvernés par un raisonnement abstrait mais par l'instinct, la sensation, l'émotion et un raisonnement simple. Je me suis également efforcé de mettre mes histoires en accord avec les faits de l'évolution ». À l'aube du 20<sup>e</sup> siècle et avec les outils scientifiques de son temps, Jack London improvise une forme d'éthologie, déplaçant le regard du narrateur vers un être non-humain pour analyser ses manières d'être au monde.

Dans un registre académique, Baptiste Morizot s'intéresse aussi à ce qui singularise les modes de vie des êtres non-apprivoisés par l'Homme. Il propose le terme « féral » pour parler des formes de vie qui ne sont pas modelées par la domestication. Là où l'animal dressé dépend essentiellement de l'homme pour sa survie, l'être féral se caractérise par la multiplicité des liens qu'il entretient avec le reste des espèces, dans un espace donné. C'est le « par soi-même », défini comme le fait « d'être autonome, au sens d'être bien relié à toute la communauté biotique, c'est-à-dire de manière plurielle, résiliente, viable, de manière à ne pas dépendre absolument d'un exploitant qui sélectionne et protège ». Si nous voulons réhabiliter le féral dans nos sociétés, nous devons donc nous défendre d'apprendre aux non-humains à parler notre langue, comme nous entraînons le chien à s'asseoir à notre signal, ou le cheval à accélérer lorsque nous pressons nos talons. Mais comment communiquer hors de l'apprivoisement ou de la destruction ?

Selon Baptiste Morizot, connaître les manières de signifier des limites ou des encouragements dans le langage d'une autre espèce permet de négocier les usages sur un même territoire. Il parle de la « négociation contributive », consistant à maintenir une relation durable et de qualité, parce que les éléments sont amenés à cohabiter sur le long-terme. Ainsi, il souligne que de manière indirecte, les loups ont des effets positifs sur la biodiversité, vivifient les populations d'ongulés, entraînent la multiplication des oiseaux nicheurs...

Nous pourrions prendre un exemple plus familier. À la maison, nous avons plusieurs bacs de terre sur la terrasse qui font office de potager urbain. Nous faisons pousser de la roquette, de la rhubarbe, des radis, un arbuste de verveine... Grâce à cela, nous profitons de la compagnie de deux espèces d'oiseaux, que nous avons baptisés « La grosse merlette » et son copain « Jackie le merle ». J'ai souvent l'impression qu'elles aussi sont porteuses d'invites sociales. À les observer, essayer de les approcher lentement, je peux déceler les gestes d'alerte, de curiosité, les mouvements de recul qui me somment de rester à distance. Ou du moins me les figurer, tenter de pénétrer leur éthogramme.

En hiver, nos amis se nourrissent du compost dans les bacs. C'est au printemps que les choses se compliquent, quand nous commençons à faire germer nos plants, que nos rhubarbes s'épanouissent. Les deux compagnons délaissent les restes alimentaires pour picorer les feuilles. Et voilà un conflit d'usage sur un territoire. S'offre alors à nous la possibilité d'accrocher des disques à un fil pour les effrayer – signifier les limites – et nous priver de leur présence, ou d'accepter de manger des légumes picorés, en partageant les ressources. La suite au prochain épisode.

Dans *Vivre avec le trouble*, Donna Haraway entrevoit les rapports entre les humains et les animaux approchés comme des relations de co-domestication. Il s'agit de se rendre mutuellement capables de pratiques sociales, écologiques, cognitives et comportementales situées. L'autrice prend l'exemple des pigeons voyageurs qui ont longtemps permis aux humains de passer des messages ou d'espionner. Contre la vision utilitariste de l'animal, Donna Haraway montre que les pigeons peuvent être vus comme acteurs de leurs pratiques plutôt qu'en tant qu'outils, puisque ce sont eux qui ont formé les humains à la communication longue distance, ont permis d'imaginer de nouvelles techniques d'espionnage. Loin de la vision de l'animal-machine dont l'homme se rend propriétaire, Donna Haraway valorise la créativité animale comme source d'inspiration humaine.

Cela rejoint la vision de Baptiste Morizot sur l'élevage, où les brebis sont des espèces que l'agriculteur contribue à faire vivre, mais demeurent inappropriables. Elles sont d'une certaine manière un flux de la circulation de l'énergie solaire, à travers le fourrage qui les ont alimentées, un produit plus ou moins direct de la photosynthèse. Elles font partie de la communauté biotique, et comme pour le reste du vivant, une part de ce flux d'énergie solaire revient aux autres habitants de l'écosystème (dont fait partie le loup, qui, parfois, prélève une partie de ce flux, sous la forme de steak de brebis).

Les pensées de ces deux auteur·ices se rejoignent dans l'idée de composer avec le vivant en tant qu'égal. Or voir les non-humains comme des partenaires nécessite de se mettre à leur place pour comprendre la manière dont ils fonctionnent, ce dont ils ont besoin. Selon Donna Haraway, c'est un travail de collaboration qui revient à proposer quelque chose et à accepter des contraintes que l'on n'avait pas demandées, découlant de la rencontre de deux formes de subjectivités.

Nous pouvons retrouver ce rapport de co-domestication dans le film *Bella e Perduta* (2015), de Pietro Marcello. Il raconte l'histoire d'un voyage pastoral, où le bufflon Sarchiapone est recueilli par Tommaso dans le palais en ruine de Carditello, qu'il gardienne bénévolement. Le film offre une voix off et un regard à Sarchiapone (sur certains plans, la caméra montre la vision du buffle), pour nous raconter l'histoire de ses humains. À la mort de Tommaso, le buffle portera la mémoire de son maître, premier à l'avoir nommé. Il rencontre alors Polichinelle, sommé de l'amener à un berger loin de là pour prendre soin de lui. Polichinelle parle aux morts pour comprendre les vivants. De cette connexion naît un espace de dialogue avec Sarchiapone. Les deux êtres discutent et voyagent ensemble. À son tour, Sarchiapone reconnaît à son ami le droit d'être nommé, derrière son masque de polichinelle. À la fin, quand Sarchiapone est passé entre les mains d'un paysan qui l'a engraisé pour le manger, il parle une dernière fois :

« Quand les hommes nous laisseront-il enfin à notre destin ? [...] Dans un monde où l'on nous prive d'âme Être un buffle est un art »

Polichinelle a su reconnaître la parole de Sarchiapone. Il a agi selon la logique de « devenir-avec », de Donna Haraway, c'est-à-dire en se rendant mutuellement capables de bien vivre et de bien mourir ensemble. Sa manière d'être au monde se constitue en interactions avec les morts et le vivant, sans distinction. Dans l'autre sens, Sarchiapone, par sa subjectivité, a contribué à former Polichinelle en tant que sujet.

Dans le cadre d'une conception du vivant comme un tissu de liens, Baptiste Morizot oppose la diplomatie des relations à la diplomatie des termes. La première postule que pour viser le bien d'un des partis, il faut viser le bien de la relation elle-même. Si nous reprenons notre métaphore cinématographique, c'est Polichinelle qui décide de traverser l'Italie par amour pour Sarchiapone, qui accepte son rythme de jeune bufflon, pour le bien de leur amitié naissante. Au contraire, dans la vision de la diplomatie des termes, les êtres sont séparés, « il faut viser le bien de l'ensemble auquel on appartient (son espèce, son pays, sa classe sociale) avant le bien des relations, considérées comme secondaire ». C'est le berger qui ne peut pas entendre Sarchiapone parler car il le considère comme animal, donc différent, et décide de le manger, pour son intérêt humain.

Evidemment, Baptiste Morizot se positionne pour la diplomatie des relations. Mais je souhaite tout de même m'attarder sur la notion de diplomatie des termes. De manière inattendue, je me suis surprise à tracer un lien avec l'ouvrage de Brigitte Vassallo, *Idéologie monogame. Terrorisme polyamoureux*. Souvenons-nous, elle soulignait l'analogie entre la monogamie et la Nation, reposant tous deux sur la différenciation pour créer un sentiment d'appartenance. La différence des genres pour nos relations intimes crée le noyau reproducteur, les différences de race comme mythe construisent la nation, la différence entre « Nature » et culture fonde l'anthropocentrisme. Ces frontières sont amovibles et définies par les groupes au pouvoir de manière contextuelle, notamment en désignant un « eux » pour renforcer le « nous ». Elles réutilisent les mécanismes de l'exclusivité, de la hiérarchisation et de la confrontation pour tenir les groupes ensemble, c'est-à-dire les uns contre les autres.

Selon Baptiste Morizot, cette conception d'un *nous* à défendre vis-à-vis des *autres*, repose en partie sur une compréhension erronée de Darwin et de sa théorie de la sélection naturelle comme « loi du plus fort ». Nous retrouvons ici l'héritage de Kropotkine, qui s'élevait dans *L'entraide, un facteur de l'évolution* (1902) contre les lectures fallacieuses de Darwin et leur application au monde social. Selon lui, non seulement la compétition n'est pas le seul moteur de la survie des espèces, mais la coopération jouerait un rôle plus important. Il se base sur une relecture des écrits de Darwin, pour écrire « qu'admettre une impitoyable guerre pour la vie, au sein de chaque espèce, et voir dans cette guerre une condition de progrès, c'était avancer non seulement une affirmation sans preuve, mais n'ayant pas même l'appui de l'observation directe ».

De la même manière, la relecture de Darwin par Baptiste Morizot nous invite à considérer que c'est l'insertion dans un champ de relations variées, stables, dont nous dépendons, qui assure notre survie. Elle ne se joue donc pas dans la lutte mais la dépendance plurielle. C'est un renversement de la vision de l'évolution, mais aussi des rapports sociaux. Et encore une fois, l'analogie avec les réseaux affectifs de Brigitte Vassallo se tisse dans mon esprit. Et si la métaphore des rhizomes pour symboliser l'ensemble des relations qui nous soutiennent n'était pas seulement une image ? Et si nous tentions de nous réinsérer dans le vivant, et par cela, d'élargir notre conception du *nous* pour prendre soin des autres espèces comme des partenaires, amis et complices ?



## Bibliographie

### Livres :

DAMASIO, Alain, 2019. *Les furtifs*. Clamart : la Volte. ISBN 978-2-37049-074-2. 803

DESCOLA, Philippe, 2015. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard. Collection Folio, 607. ISBN 978-2-07-046587-3. 304.2

HARAWAY, Donna Jeanne et GARCÍA, Vivien, 2020. *Vivre avec le trouble*. Vaulx-en-Velin : les Éditions des Mondes à faire. ISBN 978-2-9555738-4-6. 304.201

KROPOTKINE, Pierre, GARCIA, Renaud et GUIEYSSE-BRÉAL, Louise, 2020. *L'entraide: un facteur de l'évolution*. Paris : Nada. ISBN 979-10-92457-39-1. 320.570 1

LECERF MAULPOIX, Cy, 2021. *Écologies déviantes: voyage en terres queers*. Paris, France : Cambourakis. Sorcières. ISBN 978-2-36624-599-8. HQ76.5 .L43 2021

LONDON, Jack et KLEIN, Frédéric, 2021. *L'appel de la forêt: texte intégral*. Paris : Flammarion jeunesse. ISBN 978-2-08-024530-4. 809

MORIZOT, Baptiste, 2016. *Les diplomates: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*. Paris : Éditions Wildproject. Collection « Domaine sauvage ». ISBN 978-2-918490-55-5. MLCS 2018/47986 (Q)

VASALLO, Brigitte, 2018. *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Cuarta edición, revisada. Madrid : La Oveja Roja. Ensayo. ISBN 978-84-16227-24-2.

ZAPPINO, Federico, CARISTIA, Stefania et DESCOTTES, Romain, 2022. *Communisme queer: pour une subversion de l'hétérosexualité*. Paris : Éditions Syllepse. ISBN 979-10-399-0039-3. 306.76

**Films :**

Rossi, Pietro Marcello, *Bella e perduta*. Italie : Fandango, 2015.

**Web :**

LA FERME DES RENOUÉES | RENOUER, [sans date]. [en ligne].  
Disponible à l'adresse : <https://www.renouer.org/la-ferme-des-renouees/> Renouée du Japon, 2024. *Wikipédia* [en ligne].  
Disponible à l'adresse : [https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Renou%C3%A9e\\_du\\_Japon&oldid=216525806](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Renou%C3%A9e_du_Japon&oldid=216525806)

# Nous n'aimons pas la nature

(écè)

Après la partie théorique de Margaux, je ressens le besoin de descendre à un niveau d'analyse concret vis-à-vis de nos relations au vivant non-humain. Nous ne pouvons plus nous permettre de jouer contre la vie, alors je vais dire les choses plus crûment : il n'est plus possible de penser que l'on aime la nature sans penser ce que « aimer » veut dire.

Aujourd'hui, nous sommes loin d'avoir une source d'énergie infinie, immatérielle et disponible pour alimenter des machines. Nous avons besoin du reste du vivant. Il est tentant de croire que nous pouvons nous passer de lui, mais c'est un pari risqué. Pourtant, c'est celui que fait notre société, en lui laissant toujours moins de place, dans des écosystèmes abîmés. L'humanité parie son confort et son avenir sur la capacité de toutes les autres espèces à s'adapter au monde que le Capitalocène façonne. Nous avons déjà « éradiqué les  $\frac{2}{3}$  des populations d'insectes, les  $\frac{2}{3}$  des mammifères sauvages, les  $\frac{2}{3}$  des populations d'arbres. Cette disparition ne peut pas être considérée comme un danger pouvant induire une catastrophe. Elle est, en tant que telle, la catastrophe ».

Ou bien c'était peut-être les plus faibles. Nous n'aurions fait qu'accélérer une sélection naturelle inévitable. Sauf que les espèces disparues, en plus de ne plus faire leur vie qui nous rendait d'immenses services, libèrent des niches écologiques. Une fois vacantes, elles sont occupées par les espèces invasives. Comme en parle Margaux, nous pourrions souvent nous entendre. Mais parfois, ce sera plus compliqué. Je parie que certain-es ne serait pas contre l'idée d'un futur où notre principale activité sera la lutte pour les écosystèmes contre d'autres humain-es, des fourmis et des frelons. Sans oublier les bactéries, virus et champignons qui sauront se joindre à la fête.

Pour éviter cet avenir, il est urgent de créer des relations avec les non-humains. Ces relations doivent être suffisamment fortes pour être des arguments valables face au capitalisme et à la destruction qu'il entraîne.

À ce jeu, les plus riches ont un impact démesuré. Je ne m'adresse pas à elleux. Iels ne peuvent pas être convaincu-es par les mots. Iels semblent même prendre plaisir à ce que des scientifiques viennent les critiquer. Leur niveau de déconnexion de la réalité des destructions est trop fort, tout comme leur capacité à s'imaginer qu'iels pourront se protéger des catastrophes par leurs propres moyens. Je veux bien imaginer que certain-es sont en fait terrifié-es, ne pouvant que se raccrocher aux branches qu'iels connaissent déjà. Et alors ? Il n'est pas nécessaire de perdre plus de temps à négocier avec elleux. Il nous reste à les affaiblir, par les actions politiques, en démantelant ce qui peut l'être : pipe-lines, yachts, usines ou moteurs... Cela demandera de l'organisation et une sacrée dose de courage.

Reconnaître leur culpabilité ne doit pas nous servir à nier nos responsabilités individuelles. Nous avons participé activement à la guerre contre le vivant. Nous l'avons fait en nous convaincant que la nature était sale, que nous devons tout faire pour qu'elle soit bien propre, bien droite. Nous avons coupé les tiges qui dépassaient de l'herbe, nous avons mis la terre à nu dans les parterres, nous avons mis du glyphosate sur les terrasses, de l'anti-limace dans les potagers, nous avons coupé les vieux arbres, nous avons repoussé les vivants en recouvrant les sols... et nous l'avons fait en disant que nous aimions la nature. Certes, nous avons été conditionné-es par la force des communicant-es. Mais maintenant nous savons, alors si nous voulons espérer qu'il se passe quelque chose au niveau collectif, il faut immédiatement commencer à lutter contre ces imaginaires.

Un exemple pour illustrer mon propos. Le weekend dernier, j'étais en Alsace dans une ville de taille moyenne et le kayak club du coin organisait une tombola. Le principe, déjà vu ailleurs, était une course de canards en plastique, où lae propriétaire du canard gagnant empoche le premier lot. Le départ se fait attendre. Au micro, deux adhérent-es du club essaient de mettre l'ambiance, tout en rassurant sur le côté écologique de la course. On ne peut pas en attendre moins des pratiquant-es d'une activité où l'on fait corps avec l'eau et pour qui il est important de protéger les rivières et leurs habitant-es. Plusieurs fois iels répètent que c'est une « course ZÉRO déchet », que tous les canards seront ramassés, « que le club organise deux fois par an un nettoyage des rivières », etc. C'est super ! J'imagine que lâcher, même 6 000 canards, qui vont flotter sur 100 mètres de rivière, ça n'abîme pas grand-chose. Même les récompenses sont éthiques : le gros lot c'est un vélo électrique !

Et là, au moment du lâcher des canards depuis un pont, des feux d'artifice (installés par les organisateur·ices) sont allumés en direction de la rivière. Une vingtaine de gerbes d'étincelles partent directement dans l'eau et sur les berges où elles déclenchent un petit feu. Oui, c'était joli. Mais à quel moment des « amoureux·ses » de la nature se disent que c'est une bonne idée d'envoyer des feux d'artifice dans une rivière qu'ils aiment ? Oui, la dilution fait que l'impact est minime. Comme l'impact environnemental de chacun·es qui ne représente que le pouième du total. Tout comme l'impact de chaque secteur de l'économie ou de chaque État, qui finalement ne représente pas grand-chose de la production mondiale. Cet évènement est à la fois anecdotique et révélateur. Ces feux d'artifice étaient jolis, mais absolument inutiles et ne laisseront aucun souvenir qui en vaille la peine. Par contre, ils laisseront une pollution qui mettra des années à disparaître.

Un autre exemple, le magazine *Outdoor*, sous-titré « Rando, vélo, Kayak... La nature en mouvements » dans son édition de Juillet/Août/Sept.2023 *Ultimes Aventures*, propose à ceux qui aiment la nature de partir dans les Vosges, mais aussi en Tasmanie ou dans les îles Féroé. Alors que les ultra-riches font des croisières de luxe en Antarctique, les sympathiques randonneuses se disent qu'iels ont aussi le droit à l'exceptionnel. Qu'iels peuvent bien partir au bout du monde voir des paysages encore sauvages. Iels vont acheter du matériel éthique, sans manger de viande et en prenant le train pour aller à l'aéroport. Iels se réjouiront de la beauté des parcs naturels, en faisant abstraction de leur nature coloniale. Et de l'impact délétère de l'ensemble de leur voyage pour cette nature qu'iels pensent aimer. Iels n'aiment pas la nature, iels aiment les paysages, qui doivent être protégés pour leur beauté, mais rester accessibles aux touristes. Iels n'aiment pas les autochtones, iels aiment voir de la différence exotique. Iels sont un pendant moderne des hippies que dénonce bell Hooks (Margaux en a déjà parlé). Je suis un peu iels. Iels pensent aimer, mais sont juste intéressé-es. Ce n'est pas de l'amour, c'est une relation toxique.

## **L'amour ne supporte ni violence ni domination**

Aimer la nature n'a rien à voir avec la pratique d'activités extérieures même si elles sont bien faites. Ce n'est pas l'exploiter sans se soucier du futur, vouloir la mettre sous cloche ou la contrôler pour son plaisir.

Aimer, c'est offrir son amour en offrande, en espérant que l'autre l'accepte. Le faire vis-à-vis de la nature, cela manque de sens. Ce n'est pas un tout uniforme. Elle est peuplée de formations géologiques et organiques, de mécanique des fluides et vit par les transformations des vivant-es qui la pratiquent. Il n'y a aucun sens humain à penser aimer la nature, personne n'aime la grippe ou la bouse. Même aimer une espèce n'a aucun sens, on peut apprécier certains individus avec qui l'on interagit, mais pas l'espèce, sauf à l'essentialiser.

Si nous ne pouvons pas aimer la nature, il nous faut penser d'autres liens en partant de ceux qui existent déjà. Pour créer des relations, il faut des interactions multidirectionnelles qui fassent sens. Celles-ci peuvent être matérielles ou en partie fantasmées, ce n'est pas grave. Le monde moderne dans lequel nous vivons nous a fait perdre presque tout lien d'interaction avec des vivants non-humains, les privant de toute intériorité et donc des possibilités d'avoir un intérêt individuel ou collectif.

Si nous n'avons plus aucune idée de comment nous comporter avec les autres *bestioles* (par-là, j'entends vivant humain et non-humain), c'est que cela n'a aucun intérêt pour le capitalisme. C'est même néfaste pour lui, car en sachant comment nous comporter, nous risquerions de créer des relations. Or qui relationne peut aimer et qui aime peut vouloir se battre. Ainsi, nous pourrions défendre les vivants, pas pour ce qu'ils représentent d'abstrait, mais parce que nous tenons à elleux. L'attachement est une émotion puissante, capable de s'opposer aux sirènes du productivisme.



Historiquement, le capitalisme a eu besoin de détruire tout ce en quoi nous pouvions croire. Les sciences, sous toutes leurs formes, l'ont aidé. Proclamer la primauté de la rationalité et qu'il n'y ait *Ni Dieu, Ni Maître* devrait être une avancée incontestable contre les dominations. Finalement, nous avons moins de Dieu, mais toujours quantité de Maîtres. Et iels ont acquis une puissance démiurgique. Je ne fais pas référence à l'idée qu'il existe un complot quelconque. Ce sont simplement des intérêts communs qui ont réussi à asservir le vivant. Je pourrais aussi comme dans Joie Militante parler de « *L'Empire*, comme le régime de destruction organisée sous lequel nous vivons. [...] *L'Empire* administre une guerre aux autres formes de vies ». Ce n'est pas un individu, ni quelques-uns, ni beaucoup, c'est un système.

Il a existé des idéaux qui ont pu lui tenir tête, parce que nous y avons cru. La croyance dans le communisme a été un puissant contrepoids. Les expériences d'autonomies anarchistes ont été des respirations, mais n'ont pas fait le poids. Les victoires ici et là contre *l'Empire* doivent être partagées, un gros travail a été fait autour de Notre Dame Des Landes, mais leur impact sur nos consciences est resté marginal. En plus, comme en parlera Margaux, les expériences de ZAD, même si elles permettent de garder un rapport de force, ne sont pas à l'abri des reproches.

En sus, il faut nous attaquer à nos croyances, pas nos seulement imaginaires, aller chercher plus loin, plus profond. C'est là que *l'Empire* s'est niché. Il a remplacé toutes les autres croyances. Nous en lisons les augures dans les trends Twitter. Tout son édifice est basé sur la croyance qu'il va continuer, qu'il est irremplaçable, que les actifs d'aujourd'hui auront toujours de la valeur demain. Nous croyons et nous en sommes récompensés. Nous ne comprenons pas comment fonctionnent concrètement les lignes d'approvisionnement qui font venir jusqu'à nous de l'eau, de l'énergie sous diverses formes, des biens, des services et des divertissements. Tout cela s'arrange comme par magie et c'en est presque de l'art. L'important demeure que nous sommes persuadés que demain, il y a aura des produits dans les magasins. Ceux que nous apprécions, nous l'avons vu avec la pandémie. Si nous sortons de la zone de confort des organisations, que la machine se grippe sur quelques biens et dans ce cas-là, la croyance s'amenuise, le zbeul n'est pas loin !

En temps normal, nous dédions nos vies à respecter scrupuleusement les dogmes. Je ne blâme personne, je fais pareil. Nous y croyons toustes et cela fonctionne. Nos prières sont récompensées : nous obtenons de quoi sustenter nos appétits ou au moins l'idée que nous pourrions le faire si nous étions plus riches... La droite nous rappelle régulièrement qu'il ne faut rien faire qui puisse gripper le système, que nous devons rester dévoué-es au travail et qu'ainsi notre pouvoir d'achat finira par s'améliorer. Qu'en cas de blasphème (trop de dettes, irrespect envers les marchés...) *l'Empire* peut nous punir, arrêter de remplir les magasins, refuser notre monnaie pour nous apprendre à ne plus nous rebeller (les Grecs l'ont vécu). Heureusement cela arrive rarement dans nos pays riches, alors nous pouvons continuer à croire et à recevoir des biens et services.

Malheureusement, nous avons cru trop longtemps et trop fort. Maintenant les limites planétaires ont toutes été dépassées. Nous avons cru que l'océan était si grand, l'atmosphère si immense que nous ne pourrions jamais les modifier significativement. Trop tard, nous l'avons fait. Certains savaient depuis les années 70 que cela allait arriver. Tout a été fait pour nous maintenir dans le doute. Encore aujourd'hui, nous continuons à croire que cela va aller, qu'il n'y aura pas grand-chose à changer pour continuer à vivre nos vies.

Cette perte d'attachement envers les non-humains ne s'est pas faite seule. D'abord il a fallu ouvrir nos imaginaires, jusqu'à en arriver « à permettre pour la première fois aux gens du commun de briser l'autarcie psychologique, de se constituer un imaginaire marchand et d'entretenir par l'image de nouveaux désirs de consommation ». Ainsi nous n'étions plus dépendant de la nature, du contrôle social des parents, des autres, c'était une révolution, une libération.

Après la Deuxième Guerre mondiale, il a fallu couper le « lien fusionnel » entre les paysans et la terre, pour la transformer en une « *pure ressource productive* ». L'objectif était le remembrement des parcelles pour les mécaniser et en augmenter la productivité. Pour rendre cela possible, comme l'écrit Stépanoff dans *L'animal et la mort*, il a « fallu que les eaux et les arbres perdent d'abord leur sacralité pour pouvoir être arasés. Il a fallu que la terre cesse d'être le substrat de relations sociales avec les vivants, les ancêtres et l'invisible, pour qu'elle puisse devenir une simple Nature, dépouillée de ses prestiges, disponible pour sa mise au travail rationnel ». Nos grands parent·es sont allé·es travailler dans les villes. Les humains, plutôt que de continuer à négocier avec les non-humains, ont eu le pouvoir de les soumettre et d'imaginer se passer d'elleux. Et nous n'avons presque plus interagi. Nous avons fait la guerre. La nature est devenue un décor et une ressource.

Finalement, ceux qui ont encore une vraie relation avec des non-humains sont ceux qui prennent des risques pour protéger les vivants contre le productivisme, qui passent du temps pour les observer en voulant les comprendre, à prendre soin d'eux. Parce qu'aimer les non-humains, ce n'est pas tout à fait comme aimer les humains. Nous ne sommes pas de la même espèce. Nous nous questionnons sur leur sentience (capacité d'éprouver des choses subjectivement, d'avoir des expériences vécues) alors qu'aujourd'hui nous ne le faisons plus pour les humains. Vis-à-vis des non humains, il ne s'agit peut-être pas de parler d'amour. Pour ceux qui forment des alliances afin de créer de la nourriture hors de l'extractivisme, ceux qui chassent en relationnant hors des normes capitalistes, il me faut convoquer ici d'autres concepts comme la dignité, la sollicitude et l'amphibiose (ils seront précisés en temps utile).

Pour mieux m'expliquer, l'actualité me fournit un superbe exemple avec les militant·es en grève de la faim ou de la soif contre l'autoroute A69. Mettre en danger sa vie et être prêt·e à assumer dans son corps les conséquences de sa lutte me semble pouvoir être vue comme une marque d'amour. De même, étudier des espèces, les suivre, les compter, savoir les différencier demande d'offrir à ces vivants une immense attention, sans rien attendre en retour. Cela me semble être une marque d'amour. Pas pour la nature mais pour certains lieux et les vivants qui y résident.

Pour ce qui est de ceux qui produisent de la nourriture, que ce soit à travers le travail du sol ou de l'élevage, la ligne est plus complexe. Il y a là une forme de domination et de violence. Nous entrons dans une zone grise des relations interspécifiques, qui est marquée du sceau de la nécessité. Comme le dit Morizot dans *L'inexploré* en parlant des non-humains, pour certains d'entre eux, ils seront toujours en partie des moyens (il faut bien vivre), mais pourraient devenir *plus seulement* cela.

Il faut bien vivre. Ce point fait d'ailleurs dissension entre des auteures connu-es comme Morizot, Latour ou Despret et le courant animaliste. Nous avons besoin de récolter des plantes et vu le nombre d'humain-e présent-es sur Terre, nous n'avons d'autres choix que de faire des cultures, donc de soumettre à notre volonté des terrains et des végétaux. Pour ce qui est de l'élevage, la question est plus difficile, du moins dans les pays occidentaux où cette industrie ne serait pas nécessaire pour nous nourrir. Par contre, il est nécessaire par exemple que des prairies soient broutées pour éviter que la forêt ne les occupe, mettant en danger de nombreuses espèces. Puisqu'il n'existe plus assez de non-humains libres pour le faire, je ne vois d'autres solutions qu'une sorte d'élevage pour cela.

Un élevage qui ne nécessiterait pas l'abattage pourrait avec le temps permettre de libérer ces animaux de la domination humaine. Imaginons de façon pragmatique que nous continuions à faire de l'élevage pour maintenir les paysages ouverts (vis-à-vis des forêts fermées) et éviter la disparition d'habitats. C'est là une vie agréable qui leur serait offerte en échange de leur aide et de leur excrément dont une partie remplacerait les engrais de synthèse. De grands espaces protégés des prédateurs, des abris pour l'hiver et de la nourriture à foison ! Une modalité d'alliance me semble ici envisageable.

Est-ce que le fait de s'occuper d'êtres vivants pour ensuite les tuer empêche de les aimer... Probablement. Notre démarche repose précisément sur le fait de ne pas dévoyer l'amour. Même s'il est tentant de dire qu'un-e éleveur-seuse aime ses bêtes en sachant qu'elles se feront abattre, ce serait accepter une immense contradiction. Pourtant, hors de l'élevage intensif, la relation affective et interactive aux animaux va de soi. Accompagner un-e vivant-e de sa naissance à sa mort, ce n'est pas rien. Le faire au mieux en résistant à l'appel de l'industrialisation mérite de la reconnaissance. Cette relation devrait être nommée.

Si l'amour est exclu, nous vous proposons (l'idée est de Margaux), d'y voir de la sollicitude en la définissant comme des « soins attentifs et affectueux, constants, prodigués envers une personne ou une collectivité ». Cette modalité de relation peut, il me semble, convenir sans être dégradante. Se lever la nuit pour s'occuper d'un bébé qui n'est pas le sien, prendre soin d'une bestiole de sa naissance à sa mort, cela correspond bien à la définition de la sollicitude. S'occuper d'un troupeau nécessite de passer beaucoup de temps au contact de ces êtres vivants, de les connaître et de vivre des liens avec les individualités qui le composent, de faire attention à leurs relations entre eux et à celles avec d'autres non-humains.

De ce travail qui met en jeu les interactions entre les humains, les non-humains et les lieux, de cette matrice relationnelle, l'amphibiose peut naître. Elle dépasse le cadre de l'élevage pour se tourner vers les autres vivants, ceux qui vivent libre des humain-es. C'est comme le définit Stepanoff, « un mode relationnel ambigu et souple qui ne se laisse figer de façon définitive ni dans l'amitié ni dans l'hostilité. En reprenant cette métaphore, on peut dire que l'attitude des paysans-chasseurs à l'égard de nombreuses espèces sauvages potentiellement plus ou moins contrariantes est une forme d'amphibiose : ni une volonté d'extermination guerrière ni une interdépendance sans ombre, mais une cohabitation à bonne distance, mêlant selon les circonstances, respect, consommations réciproques, défense et représailles en cas d'empiétement ». On peut la retrouver dans les témoignages d'agriculteurices engagé-es : « On s'attache plus à l'écosystème général qu'à des espèces endémiques ou rares. On ne fait pas le tri. À la ferme, tout ce qui vit compte ». Ce n'est pas une relation individuelle, mais un véritable acte politique : « Grâce à mon travail, je peux soustraire ces espaces aux logiques destructrices du vivant ».

## **Les prémices de relations biotiques**

Il s'agit de trouver quels types de relations nous pourrions développer avec les non-humains. Pour commencer, nous devons prendre conscience des problématiques liées à nos deux principaux modes de relation qui sont ceux d'*animal-enfant* et d'*animal-matière*, pour ensuite pouvoir en dessiner d'autres.

L'animal-enfant c'est « l'animal de compagnie qui est nourri, intégré à la famille humaine, toiletté, médicalisé, privé de vie sociale et sexuelle avec ses congénères, rendu éternellement immature par une castration généralisée ». Les animaux de compagnie ne sont pas une mince affaire. « En 2010, en [France](#), un sondage révèle que 48,7 % des foyers posséderaient au moins un animal de compagnie, chiffre en constante baisse comparé à 2006. Soit 59 millions d'animaux familiers en 2010. Si le nombre de chiens, petits mammifères et poissons est en baisse, en revanche le nombre de chats et d'oiseaux (6,04 millions, soit 70,6 % de plus qu'en 2008) augmente.

L'appellation d'*animal-enfant* est particulièrement bien trouvée, mais il lui manque la prise en compte du statut actuel de l'enfant qui a acquis une intériorité propre et sur qui les violences éducatives sont maintenant proscrites. Pour reprendre la culture geek, je vous propose donc que nous les nommions nos familiers. Dans un jeu vidéo, un familier est souvent un animal, qui suit le joueur, lui sert pour certaines tâches, lui obéit et qui peut être sacrifié, tout comme nous pouvons le faire avec nos animaux si iels nous posent soucis. Cela n'empêche pas de développer de l'attachement à son égard, mais cela reste un esclave non-humain, utile et décoratif. Notre société artificialisée produit des non-humains qui, leur vie durant, seront soit inadaptes soit soumis par le dressage. Si iels deviennent une charge, nous avons le droit de les faire tuer sans autre forme de procès.

Nous pouvons les pleurer, les incinérer comme nous le ferions pour nos proches humains, pourtant nous ne pouvons pas dire que nous les aimons. Comment serait-il possible d'enfermer toute sa vie dans un appartement, un être aimé, de le castrer, de l'empêcher de sortir quand iel le veut, de relationner avec son espèce, de nier son autonomie ?



Historiquement, les humains ont optimisé des non-humains pour qu'ils les aident au quotidien. Parce qu'un animal est une bouche à nourrir, sans l'industrie agroalimentaire, avoir un chien de compagnie constituait un poids. Maintenant, l'immense majorité des animaux que nous côtoyons n'ont pour seule utilité que d'être des décorations dont les désirs ne sont pas pris en compte. Nous ne pouvons pas aimer tout en niant l'autonomie de l'autre et en contrôlant étroitement sa sociabilité. Et ce n'est pas une question individuelle, notre organisation sociale nous oblige à être maltraitant-es envers les animaux domestiques.

Aimer des non-humains, ce n'est pas un objectif en soi. Une bonne entente, voir même de l'affection, cela ne nécessite pas de l'amour. Par contre si nous nous soucions réellement du bien-être des animaux de maison, nous devrions essayer de comprendre ce qu'ils veulent. Il semble que ce n'est pas ce que nous leur donnons aujourd'hui. Une étude récente (citée par Charles Stépanoff dans *Des hommes et des chiens : modes de vie partagés et coopération cynégétique*) est « venue souligner que la faculté d'accomplir librement des choix, d'être autonome et d'utiliser ses capacités olfactives dans des tâches sont des dimensions essentielles du bien-être du chien. Or celles-ci trouvent difficilement satisfaction dans le mode de vie captif associé au statut d'animal de compagnie » (*Durantou & Horowitz 2019*).

Il est probable qu'il en soit de même pour les autres animaux de maison. Des sociétés humaines arrivent à donner une place aux chiens comme les « Evenki [qui] sont un peuple autochtone de chasseurs et éleveurs de rennes en Sibérie. De leurs chiens de chasse, ils attendent une capacité à agir en partenaires et à prendre leurs propres décisions. Un bon chien Evenki n'est pas issu d'une reproduction contrôlée ni du dressage, mais d'une socialisation auprès des enfants qui n'est pas dénuée de brutalité. Les chiots trop faibles meurent, ceux qui sont trop agressifs sont tués. [...]Les observateurs sont frappés par « l'extraordinaire harmonie avec laquelle l'homme et le chien coordonnent leurs actions, comme si un fil invisible les connectait. » (*Safonova & Sántha, 2013*). Selon un autre auteur, les Evenki regardent leurs chiens comme « des êtres féroce­ment indépendants, fiers et intelligents, ayant droit à leur propre autonomie. » (*Anderson, 2014*).

Ou bien, chez les aborigènes australiens : « Le manque de traits du syndrome de domestication chez les dingos ne signifie pas que les dingos ne soient pas en relation étroite avec les humains pendant une grande part de leur vie. Cela indique plutôt que, du fait de la philosophie écologique et cosmologique des Yolngu, les relations humains-dingos exigent que les dingos adultes gardent des vies indépendantes, maintenant le contrôle sur leur reproduction, même s'ils vivent avec les humains » (*Fijn, 2018*).

À vouloir considérer les chiens ou les chats comme des presque humains, mais tout de même des animaux, nous cloîtons leur volonté en les obligeants à respecter en tout temps les règles sociales humaines. Que dire des millions de poissons dans des aquariums et des oiseaux dans des cages ? Iels ne bénéficient même pas de tendresse.

Dans son article cité précédemment, Charles Stépanoff met en avant le cas des équipages de vénerie utilisés pour la chasse à courre comme un mode de lien qui n'interdit pas une vie sociale aux chiens (cet auteur semble assez fan de la chasse à courre). Cette pratique est peut-être intéressante d'un point de vue ethnographique, mais hors de la seule question de la chasse, c'est une pratique bourgeoise que l'on ne peut pas imaginer fonctionnelle au niveau de la société. Néanmoins c'est intéressant de se rappeler qu'en France les chiens de fermes, de troupeau ou de chasse peuvent avoir une existence qui leur permet d'user de leur capacité de chien. Est-ce que le bonheur du chien repose plutôt sur la possibilité d'éprouver la liberté ou sur le droit à se coucher sur le canapé et d'être un *animal de maison* ?

Il me faut ajouter que les animaux de maison dépendent des « *animaux-matière* » pour vivre. L'animal-matière c'est « l'animal de rente, éloigné des habitations humaines, désocialisé dans des bâtiments industriels, réduit à une fonction productive ». Ce sont les animaux que filme L214, qui vivent dans des conditions ignobles. Pourtant, sans eux et la viande à bas prix qui composent leurs corps, nous aurions bien du mal à nourrir nos familiers, pour qui la chasse est proscrite mais qui restent carnivores. C'est un des fils qui vient quand on tire la pelote des réflexions.

Pour enfermer nos animaux de maison, nous avons besoin d'enfermer des animaux-matière. Vis-à-vis d'elleux, nous n'avons aucune forme de relation. Nous ne leur dénions pas seulement la sentience mais jusqu'à la nature de vivant avec des droits. Ce sont des machines biologiques optimisées pour la production de lait, de viande et bientôt de méthane. Pour L214, « 8 animaux abattus sur 10 viennent d'un élevage intensif ». Ces élevages sont clairement minoritaires en nombre, mais produisent une majorité des cadavres qui nous nourrissent, au point que « 60% des animaux d'élevage sont concentrés dans ces fermes qui représentent 3% de l'élevage ». Changer notre rapport aux animaux que l'on pense aimer, c'est aussi agir pour que d'autres ne vivent plus cet enfer. Si nous voulons continuer à relationner avec des chiens, des chats et des rongeurs, il faut que la collectivité en assume les conséquences. C'est à dire que nous décidions d'adapter notre société pour qu'elleux y aient une place, qu'iels soient considéré-es comme des sujets, avec des désirs propres et des droits.

Une forme de relation possible est la *respons(h)abilité* de Donna Haraway qui apparaît « quand on tombe sur quelques proches (ne faisant pas partie de notre famille biologique), on engage la conversation, on pose des questions intéressantes, on répond à d'autres. Ainsi on propose, ensemble, quelque chose d'inattendu et on accepte des contraintes que l'on n'avait pas demandées, mais qui découlent de la rencontre ».

Cette déconstruction du statut d'animal de maison va de pair avec d'autres : la fin de l'utilisation de non-humains comme objet décoratif (aquarium...), comme marqueur social, comme prémisses à avoir un enfant et en particulier la production de ces animaux pour en faire commerce. Le commerce lié aux animaux de maison en France représente 5 milliards d'euros par an, 100 millions de tonnes d'aliment et 100 000 abandons. Ce sont des foires au chiot, des élevages, du dressage, des jouets, des mutuelles, bref un business capitaliste comme un autre. Cela nécessite aussi des tonnes de médicaments dont une partie est rapidement rejetées dans l'environnement, tels les néonicotinoïdes dans les antiparasitaires.

Un des malheurs, c'est qu'il n'existe aujourd'hui, pour la majorité des gens, aucun autre moyen de se lier à un animal que de le posséder. Cette construction sociale ne peut pas être modifiée à l'échelle individuelle et constitue potentiellement un grand danger pour les autres non-humains. Alors qu'un chat bien nourri tue seulement une trentaine de proies par an, un chat errant en élimine environ 270. Qu'arriverait-il aux espèces déjà fragilisées si demain, pour des questions économiques ou de production de viande, une part significative des 15 millions de chats domestiques tuait près de 10 fois plus qu'aujourd'hui ? Tout comme nous allons devoir apprendre à fermer des infrastructures pour éviter qu'elles ne causent encore des dégâts, nous allons devoir repenser rapidement notre rapport à la possession d'animaux pour le loisir, pour ne pas provoquer des catastrophes dans le futur.

Accepter que les non-humains soient libres de leurs mouvements, capables de partir si iels le désirent, me semble être les premières contraintes à accepter. Cela inclut qu'iels sachent se nourrir et qu'il existe des espaces où iels peuvent vivre sans nous, nécessaires prémisses à l'existence d'une relation d'amour interspécifique. Ne plus se voir comme maître et chien mais comme des partenaires qui se choisissent, qui partagent leurs vies, développent aussi des relations avec d'autres individus. Oui, dans ces conditions nous pourrions avoir une relation d'amour qui ne soit pas hautement toxique avec des non-humains.

À côté de cela, il faudra bien sûr penser comment vivre avec les autres non-humains, comment travailler avec elleux dignement. Il faut le prévoir dans notre monde dévasté pour ne pas provoquer de catastrophes chez d'autres espèces ou dans les communautés humaines. C'est en partie le travail des scientifiques de trouver comment rendre cela possible. Par exemple, il s'agit de redonner de la place à des prédateurs pouvant réguler certaines espèces sans causer d'extermination. Cela n'irait pas sans difficulté, et il nous faudrait assumer de tuer des non-humains devenu-es agressives, mais c'est peut-être le prix à payer pour que nous leur rendions la liberté à laquelle iels ont le droit.

D'ici là, il est possible de relationner avec des non-humains libres et ainsi de générer des pratiques de *respons(h)abilité*. C'est déjà faire attention, nous intéresser et regarder (on peut repenser aux merles que Margaux a mentionnés). Apprendre comment aider les non-humains qui sont là, dans notre environnement proche. Nos actions individuelles pèsent peu face aux destructions causées par les grands travaux et les productions dont dépendent nos modes de vie. Néanmoins, les relations entre individu-es sont personnelles. C'est à chacun-e de nous de s'ouvrir à l'idée de relationner avec des non-humains. Cela commence par changer notre vision du propre, du contrôle et de l'autre. La *respons(h)abilité* peut apparaître en laissant les araignées vivre dans nos maisons. Elles ne présentent souvent aucun risque pour les humains et mangent quantité d'insectes désagréables. Elles demandent à ce que nous les laissions un peu tranquilles. C'est diminuer le contrôle sur nos espaces en utilisant moins de produits agressifs, qu'ils soient « chimiques » ou « naturel ».

Accepter les contraintes peut aussi passer par le fait de produire moins de lumière en extérieur la nuit, ce qui perturbe de nombreux insectes. Les jardins privés représenteraient 2% de la superficie totale en France, soit 4 fois la superficie de toutes les réserves naturelles du territoire national. Nous vivons dans un pays plein de pavillons avec jardin. Cela va avec des soucis, mais c'est aussi une chance. Un jardin n'a pas à être une monoculture de gazon, certains peuvent être aussi riches en terme de biodiversité. Cela tient à la manière dont ces espaces sont gérés. C'est une zone que nous pouvons en partie offrir aux non-humains, pour expérimenter notre rapport au féral et apprendre à faire de la *négociation contributive*. Cela nécessite que nous fassions un pas vers elleux, d'accepter de les laisser faire pour ensuite les soutenir. L'encouragement, c'est déjà être accueillant·es en créant des lieux de rencontre où être ensemble, même si l'on ne se dit rien, dans l'espoir de s'approprier mutuellement.

En acceptant les autres non-humains, nous nous confrontons à l'altérité, au fait d'accepter que les autres agissent différemment, ici, « chez nous ». Dans un espace où en réalité nous avons seulement planté notre drapeau avant de le déclarer nôtre. Il nous revient de le remettre en partage. Dans le même mouvement, nous modifierons notre rapport à la propriété privée. En temps normal, dans les territoires que nous nous sommes appropriés, nous avons l'habitude de faire ce que nous voulons. en stricte adéquation avec notre notion de la propriété. Dans le cadre de la *respons(h)abilité*, ce n'est plus le cas. Il nous faut accepter les réponses aux questions que nous posons. Si notre intervention peut rester nécessaire, voire utile, nous devrions la mettre au service des non-humains, comme une offrande qui leur est faite pour les remercier de leur travail.



Il est possible de pousser le geste jusqu'à installer des mares, à transformer les espaces que nous avons privatisés en abris collectifs pour les vivants. Le passage de l'individuel à du petit collectif peut se diffuser auprès du voisinage, avec la nécessité d'expliquer nos pratiques à ceux qui vivent à côté. En ville, vu les espaces réduits, cette étape est encore plus indispensable qu'à la campagne. Avec de la formation, les habitant-es peuvent à la fois modifier l'environnement, l'améliorer pour la biodiversité et évaluer elleux-même les effets de leurs actions. Elles sont souvent simples et économiques, consistant à laisser faire, à ne pas couper, ne pas arracher, ne pas ramasser.

Il ne faut pas oublier qu'améliorer les conditions de vie des non-humains à l'échelle d'un quartier aura probablement un effet gentrificateur. Néanmoins, recréer des espaces et des liens avec et pour les non-humains est une question de survie pour elleux et pour nous. Enfin, sans action concertée entre les différentes échelles, il n'est ni possible de créer des corridors, connexions entre « les différents habitats d'une espèce (ou d'un groupe d'espèces interdépendantes), permettant sa dispersion et sa migration », ni possible de suffisamment diminuer les agressions contre les non-humains venant de nos sociétés. Par la régénération de liens avec les *férals* nous serions à même de politiser leur existence et de porter leurs voix à travers une multitude d'expériences vécues et partagées au quotidien.

Nous devons redonner aux non-humains une position dans la société. Une position à la fois légale, mais aussi dans nos esprits. Pour sortir du *temps mythique* (de Baptiste Morizot) et stabiliser des relations sociales humaines envers les non-humains, il faut de la pratique mais aussi des imaginaires. Tout comme nous avons des conventions sociales pour les interactions humaines, nous apprenons et transmettons comment nous comporter en présence de tel et tel non-humain. C'est un travail énorme et dont la valeur monétaire est nulle. Face à la puissance évocatrice des techniques publicitaires et des relations publiques, nous allons devoir utiliser des armes puissantes comme les imaginaires, le mythique et le sacré.

Je suis athée, tendance anti-religieux. Je n'ai eu aucune éducation religieuse, j'ai fait des sciences pendant le tiers de ma vie : connaître la bibliographie, avoir une hypothèse, faire un protocole expérimental, analyser les résultats. Tout n'est pas blanc dans la méthodologie appliquée dans les labos, mais de ce que j'ai vu, nous ne trichons pas. Même si des dérives demeurent possibles, il y a une éthique. Je ne crois pas aux « énergies », aux coupeurs de feu, au surnaturel. À l'époque où la zététique a eu le vent en poupe, j'ai regardé des heures et des heures de débunkage sur des croyances diverses.

Pourtant, maintenant je suis convaincu que nous avons besoin de nouvelles croyances collectives. Nous en avons besoin pour vivre avec les non-humains. Il en existe des bribes : on peut citer le cas des hirondelles, pour lesquelles Stépanoff a retrouvé des croyances encore existantes en France. Elles sont censées porter chance : « Les gens se gardent de déranger leur nid ou de les empêcher de s'installer. Si un couple vient nicher dans un garage, on se doit de laisser la porte ouverte pour permettre aux oiseaux d'aller et venir nourrir leurs petits. Un nid installé dans un endroit embarrassant peut être la cause de véritables cas de conscience ». D'autres ont une image négative comme le montre Alizé Berthier dans une thèse sur les oiseaux urbains : « la corneille [qui] est peu appréciée des enquêtés, elle est associée aux représentations négatives attribuées au noir et au corbeau : elle évoque la peur, le mauvais présage ». Ou bien le pigeon qui étant rencontré surtout en ville pâtit de l'image de celle-ci, envisagée comme antithèse de la nature.

Travailler consciemment à créer de nouvelles croyances est une ligne de crête. Les croyances sont liées aux trois principes élémentaires de domination tel que défini par David Graeber et David Wengrow : elles font partie du *contrôle de l'information*, peuvent soutenir le *pouvoir charismatique* et justifier des *violences*. Il ne s'agit pas de substituer la domination sur les non-humains par une nouvelle domination exercée par un clergé humain. Mais le fait est que savoir que nos sociétés (et nous avec) brûlons notre futur, ne semble pas suffisant pour nous mettre réellement en action. Cet affect n'offre pas une perspective heureuse et transformatrice.

Il nous est possible de commencer à prêter une intériorité aux non-humains. C'est un acte de foi collectif. C'est avec une immense attention envers les dérives (nombreuses et probables) qu'il nous faut bâtir des institutions mettant en œuvre de nouvelles structures relationnelles. Notre déconnexion avec les non-humains étant très importante, cela peut en premier lieu passer par des récits aux bases tangibles, pouvant s'intercaler dans nos habitudes culturelles et aider le vivant. C'est une mission collective, qui nécessite que des scientifiques travaillent au côté de créateurices, de poète-sse, d'auteurices pour amender notre vision naturaliste du monde (c'est à dire qui « *considère que les êtres vivants sont unis par les mécanismes naturels régulant les corps, tandis que la culture et les institutions sociales sont le propre de l'humanité et la distinguent du reste de l'univers* ») avec une dose d'animisme « qui ne réserve pas le statut de personne aux humains, mais l'accorde également à des non-humains, esprits, animaux, plantes ». Encore une fois, je vais faire appel à Charles Stépanoff qui au cours de ses recherches sur des chasseurs français a publié en 2021 le récit de pratiques animistes à travers des baptêmes de chasseur-esses.

Ce baptême consiste à maculer le jeune chasseur ou la jeune chasseresse du sang du premier sanglier, cerf ou chevreuil qu'il a tué, geste suivi d'autres cérémonies. Par exemple, le novice doit revêtir la tête de l'animal ainsi que sa *cape*, c'est-à-dire la peau du dos (cette pratique a lieu en Picardie, Flandres, Perche, Jura suisse) : « Son visage disparaît alors sous le muflé sanglant de la bête, donnant naissance à une étrange figure thérianthropique que l'on force à s'agiter au milieu des imitations de grognements et de cris animaux dans un moment d'ensauvagement collectif ». D'autres rituels existent comme le *botez vanatoresc* en Roumanie où le chasseur·esse se couche sur le cadavre de l'animal et est fessé·e avec une branche. De façon moins violente, il semble que de nombreux chasseur·esses rêvent de chasse, « tel rêveur était visité la nuit par un cerf d'exception, tel autre par un chevreuil à la ramure remarquable. Mais, à défaut d'être socialisée, cette capacité est délaissée et finit par s'estomper ». C'est un point commun avec chasseurs boréaux, sauf qu'eux y « voient un remarquable pouvoir d'explorer sur un mode social les mondes non humains, une compétence qu'ils cultivent et approfondissent tout au long de la vie et qui gagne donc en intensité avec l'âge. »

Des chasseurs bien français peuvent avoir des rites animistes et une relation émotionnelle vis à vis des non-humains, au point qu'ils envahissent leur rêve. Ils savent comment se comporter avec tel ou tel individu *féral* pour l'approcher. Si elleux peuvent le faire, pourquoi pas nous ?

Une de leur force est je pense la pratique collective d'une activité, qui leur donne une légitimité animiste (qui n'est pas forcément nommé comme cela par les intéressé·e). Le fait d'être ensemble et souvent hors du regard de non-initié·es permet de se détacher pour un temps des injonctions naturalistes (dans le sens de mode de relation collectif dominant). Ainsi, iels peuvent avoir des pratiques qui, hors du monde des chasseurs, seraient durement jugées. À cela, il faut ajouter que ce sont souvent des hommes, blancs et un peu âgés, bénéficiant donc de l'ensemble des protections liées à ce statut, sans oublier celui de chasseur, qui aident à assumer des pratiques hors norme.

Il nous faut donc créer des collectifs qui pourront développer des relations et apprendre à se comporter avec les non-humains en leur prêtant des intentions et en y répondant. Pour donner de la réalité à ces modes de vie, nous devons arriver à les inscrire dans nos quotidiens. Piggnochi propose de créer partout des ZAD, c'est une excellente idée mais dont la mise en œuvre peut s'avérer complexe.

Dans les territoires ruraux, il est plus facile d'avoir de l'espace et par la puissance de la propriété privée, la possibilité d'en faire ce que l'on veut, en particulier de l'offrir comme espace d'hébergement. Un des espaces les plus propices à la vie sont les haies constituées d'espèces de plantes variées. Par leur position de lisière, elles permettent de diversifier les habitats pour les animaux et insectes. Une telle haie, cela s'entretient. Ce serait agréable et porteur mais insuffisant.

Réellement aider les vivants à habiter la Terre passera par la reprise de la terre aux immenses machines et aux phytosanitaires qui tuent plus que les voitures. Pour m'approcher de la proposition de Pignochi, et la lier à d'autres, il nous faut « d'une part une perspective de subsistance d'économie communale, d'autonomie locale sans jamais se penser extérieur à la société, d'autre part des luttes sociales au niveau national voire européen pour stopper le déploiement machinique et capitaliste qui viendra à bout de toutes les initiatives locales » (ou les restreindra à des niches).

En effet, en retrouvant la capacité de subvenir à nos besoins localement hors des systèmes machiniques et capitalistes (du moins de s'en distancier le plus possible), nous pourrions retrouver des marges de manœuvre dans nos vies. Nous serons moins dépendant-es d'immenses productions sur lesquelles nous n'avons aucun contrôle et qui ont *attaché* par le crédit\* et les croyances ceux qui les possèdent.

Reprendre des terres pour les travailler, sans les exploiter, y accepter les intrus, le faire ensemble pour apprendre et surtout partager le produit de ce travail commun avec ceux qui ont en le plus besoin, répondre à une partie de nos besoins en nous passant du marché, c'est gagner en indépendance. C'est avoir moins peur du futur, gagner en savoir-faire collectif. Ouvrir une voie pour créer des alliances entre les campagnes et les périphéries, entre des territoires qui ont du mal à se parler. Avoir une action régénérative pour les non-humains et créer des alliances inter-espace pour les humains constitue un programme politique dont peut découler les victoires. Reprendre les terres, permet aussi de lutter contre des intérêts économiques agricoles et fonciers. Avoir des terrains qui ne sont pas pollués par les voisins ne se fera pas par magie, surtout quand on regarde la puissance d'une organisation comme la FNSEA. Pour mener cette lutte, il faut trouver des points d'accroche et, aussi étonnant que cela semble l'être, le désir d'apprendre à relationner avec les vivants féraux. Une partie des chasseurs-esses désirent que des vivants libres existent, pour pouvoir se confronter à eux. Leur existence nécessite de vastes espaces inexploités ou qui le soit avec parcimonie. Des espaces peu pollués, des espaces connectés entre eux. Sur ces points et tout ce qui en découlent, il y a un espace pour créer une force politique, capable de prendre à revers ceux qui profitent de l'exploitation de la terre.



Dans les villes où l'espace manque, c'est en reprenant des espaces au béton, pour redonner de la place aux vivant-es partout où c'est possible que nous pourrions recréer des lieux de vie pour les non-humains. Si dans les campagnes, cet objectif est difficile, en ville il l'est bien plus. Il faut supprimer 870 places de parking pour libérer un hectare. Et les *attachements* des humains aux places de parking vire parfois au ridicule. Pourtant il faut aussi y mener une lutte pour les non-humains. Elle passerait à minima par l'arrêt de projets : il est presque toujours plus facile et efficace d'éviter qu'une infrastructure soit créée plutôt que d'en fermer une. Il semble quasi illusoire d'espérer libérer des terres du béton sans avoir de notre côté une force politique qui demeure à bâtir entièrement.

Nous avons constaté les conséquences des systèmes d'oppression, de la violence de la domination. Mais comment sortir d'eux, imaginer d'autres rapports au monde et entre nous ? Quelles sont les actions concrètes et les histoires que nous pouvons nous raconter pour nous aider ? Comme le fait remarquer Andréas Malm dans *Avis de tempête*, l'Occident vit dans un imaginaire dystopique « se nourrissant de l'attente d'une catastrophe imminente ou qui n'en est qu'à ses balbutiements ». S'enfermer dans la dystopie, c'est accepter que tout est perdu. Nous devons continuer à réfléchir, mais il nous faut aussi l'incarner au présent, dans la réalité, dans les actes et les actions collectives. Il nous faut des boussoles : des utopies capables de nous faire sortir de l'attente de la catastrophe, que nous pourrions opposer avec aplomb aux défenseur-euses du statut quo.

# Bibliographie

## Livres :

BERGMAN, Carla, MONTGOMERY, Nick et ROUSSEAU, Juliette, 2021. *Joie militante: construire des luttes en prise avec leurs mondes*. Rennes : Éditions du commun. ISBN 979-10-95630-37-1.322.409 05

GALLUZZO, Anthony, 2020.\* *La fabrique du consommateur: une histoire de la société marchande\**. Paris : Zones. ISBN 978-2-35522-142-2.HC280.C6 G35 2020

HARAWAY, Donna Jeanne et GARCÍA, Vivien, 2020. *Vivre avec le trouble*. Vaulx-en-Velin : les Éditions des Mondes à faire. ISBN 978-2-9555738-4-6.304.201

L'ATELIER PAYSAN (éd.), 2023. *Reprendre la terre aux machines: manifeste pour une autonomie paysanne et alimentaire*. [Éd. augmentée d'une] postface inédite. Paris : Éditions Points. Points, 23.ISBN 978-2-7578-9947-2.338.109 05

STÉPANOFF, Charles, 2021. *L'animal et la mort: chasses, modernité et crise du sauvage*. Paris : La Découverte. Collection Sciences sociales du vivant. ISBN 978-2-348-06896-6.QL263 .S74 2021

## Mémoires :

BERTHIER, Alizé, 2019. *Oiseaux urbains? Les conditions d'une cohabitation humains - animaux dans le Grand Paris* [en ligne]. phdthesis. Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse : <https://shs.hal.science/tel-02387278>, version 1

## Articles :

Agir sur les jardins particuliers. [en ligne]. [sans date].  
[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.cdc-biodiversite.fr/agir-sur-les-jardins-particuliers-avec-hortilio/>

Des néonicotinoïdes toujours autorisés dans les anti-parasitaires des animaux de compagnie. *Sciences et Avenir* [en ligne]. 29 août 2018.  
[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
[https://www.sciencesetavenir.fr/animaux/chats/des-neonicotinoïdes-toujours-autorises-dans-les-anti-parasitaires-des-animaux-de-compagnie\\_127041](https://www.sciencesetavenir.fr/animaux/chats/des-neonicotinoïdes-toujours-autorises-dans-les-anti-parasitaires-des-animaux-de-compagnie_127041)

« J'ai reçu un accueil glacial » : le climatologue Jean Jouzel revient sur son passage à l'université d'été du Medef et tacle le patron de Total, 2023. *Franceinfo* [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024].  
Disponible à l'adresse : [https://www.francetvinfo.fr/meteo/climat/j-ai-recu-un-accueil-glacial-le-climatologue-jean-jouzel-revient-sur-son-passage-a-l-universite-d-ete-du-medef-et-tacle-le-patron-de-total\\_6042311.html](https://www.francetvinfo.fr/meteo/climat/j-ai-recu-un-accueil-glacial-le-climatologue-jean-jouzel-revient-sur-son-passage-a-l-universite-d-ete-du-medef-et-tacle-le-patron-de-total_6042311.html)

CORREIA, Mickaël, 2021. Dérèglement climatique : Total savait dès 1971. *Mediapart* [en ligne]. 20 octobre 2021.  
[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.mediapart.fr/journal/international/201021/deregleme-nt-climatique-total-savait-des-1971>

CORREIA, Mickaël, 2023. En Antarctique, des croisières « luxe, calme et écocide ». *Mediapart* [en ligne]. 18 juin 2023.  
[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.mediapart.fr/journal/ecologie/180623/en-antarctique-des-croisieres-luxe-calme-et-ecocide>

D'ALLENS, Gaspard, 2023. Mares, nichoirs et mauvaises herbes : ces paysans accueillent le vivant. *Reporterre, le média de l'écologie* [en ligne]. 1 juillet 2023. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse : <https://reporterre.net/Mares-nichoirs-et-mauvaises-herbes-ces-paysans-accueillent-le-vivant>

LAMINE, Claire, 2024. Mettre en parole les relations entre hommes et animaux d'élevage. Circulation des récits et mise en débat. *Ethnographiques.org* [en ligne]. 30 juillet 2024. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse : <https://www.ethnographiques.org/2006/Lamine>

RIBOULOT-CHETRIT, Mathilde, 2015. Les jardins privés : de nouveaux espaces clés pour la gestion de la biodiversité dans les agglomérations ? *Articulo – revue de sciences humaines* [en ligne]. 15 mai 2015. N° Special issue 6. [Consulté le 30 juillet 2024]. DOI 10.4000/articulo.2696. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/articulo/2696>

STÉPANOFF, Charles, 2020. Chapitre 25. Des chiens et des hommes : modes de vie partagés et coopération cynégétique: In : *Références* [en ligne]. Éducagri éditions. pp. 523-541. [Consulté le 30 juillet 2024]. ISBN 979-10-275-0312-4. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/comportement-et-bien-etre-du-chien-2020-9791027503124-page-523.htm?ref=doi>

### **Podcasts :**

Décoloniser la protection de la nature | Le monde d'après, 2023. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse : <https://shows.acast.com/le-monde-dapres/episodes/decoloniser-la-protection-de-la-nature>

Élevage intensif : la carte des « fermes usines » en France | Camille passe au vert, 2023. [en ligne]. [Consulté le 19 août 2024].

Disponible à l'adresse :

<https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/camille-passe-au-vert/camille-passe-au-vert-du-mercredi-17-mai-2023-4401796>

**Web :**

Animal de compagnie, 2024. Wikipédia [en ligne].

[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :

[https://fr.wikipedia.org/w/index.php?](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Animal_de_compagnie&oldid=214993252)

[title=Animal\\_de\\_compagnie&oldid=214993252](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Animal_de_compagnie&oldid=214993252)

Aurélien Barrau au Parlement Européen « Au-delà de la croissance », 2023. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024].

Disponible à l'adresse : [https://www.youtube.com/watch?](https://www.youtube.com/watch?v=WcVbRA3AXJc)

[v=WcVbRA3AXJc](https://www.youtube.com/watch?v=WcVbRA3AXJc)

Interventions Aurélien Barrau MEDEF 2022, 2022. [en ligne].

[Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :

<https://www.youtube.com/watch?v=NfqU93KyCTc>

L214, 2021. Combien d'animaux en élevage intensif en France? L214 [en ligne]. 14 janvier 2021. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :

<https://www.l214.com/animaux/chiffres-cles/statistiques-pourcentage-elevage-intensif-viande-lait-oeufs/>

Pour une Écologie réellement Antispéciste - Conférence UniREVcité 2023 - YouTube, [sans date]. [en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024].

Disponible à l'adresse : [https://www.youtube.com/watch?](https://www.youtube.com/watch?v=m2c4feFxfx4&t=1s)

[v=m2c4feFxfx4&t=1s](https://www.youtube.com/watch?v=m2c4feFxfx4&t=1s)

SOLLICITUDE : Définition de SOLLICITUDE, [sans date].  
[en ligne]. [Consulté le 30 juillet 2024]. Disponible à l'adresse :  
<https://www.cnrtl.fr/definition/sollicitude>

## Et maintenant ?

Parler d'amour nécessite de prendre conscience des rapports de force dans lesquels nos relations s'inscrivent, pour éviter d'enfermer nos tentatives de réinvention dans un prisme individuel. Pour sortir de l'optique relationnelle consistant à « prendre soin du lien », « tester autre chose », etc., nous pouvons prendre en compte la dimension collective de nos oppressions. Et cela nous invite à lutter pour en sortir.

Nous avons visité beaucoup de champs dans notre tentative de mise en perspective de nos relations : l'amour romantique, l'amitié, la famille, le genre, le soin, le travail, notre rapport au vivant... En cherchant, par ces entrées, à comprendre ce qui fait commun dans les expériences d'oppression qui traversent nos relations. Pour arriver à un constat que nous pouvons schématiser ainsi : qu'il s'agisse de genre, de sexualité, de race, de classe, la création d'un « nous » vient toujours exclure un « autre ». C'est le fruit du binarisme qui nourrit le capitalisme aux dépens de notre capacité à nous aimer correctement. En conséquence, nous ne pensons pas qu'il soit possible ni souhaitable de lutter contre les structures sociales de manière isolée.

Alors quelles sont les luttes qui peuvent inspirer les nôtres ? Quels combats ont potentiellement permis d'affaiblir les structures sociales qui nous empêchent de mieux nous aimer ? Quels sont les rapports de force en présence ? Cette partie vise à s'appuyer sur des récits de luttes pour donner de la matière à nos réflexions. Certains combats ont pu, ne serait-ce qu'un temps, proposer des alternatives en luttant contre le système capitaliste. Qu'est-ce qui a fonctionné ou pas ? En quoi est-ce que ces expériences préfigurent un autre amour possible ? Quelles sont les failles, les écueils ? Est-ce que les récits donnent à voir ce qui s'est réellement passé ? Est-ce que ces luttes ont réussi à ne pas « rendre autre » ? Comment s'appuyer sur la force narrative des combats passés sans pour autant cesser de les ancrer dans notre réalité matérielle ?

## **Des contre-mondes pour affaiblir le système social**

荣霞燕

Dans certaines luttes, dans leurs avancées, leurs failles et leurs interprétations, résident des pistes pour penser un nouveau rapport à l'autre, les bases d'un amour en commun. Cette partie vise à dessiner les contours concrets d'utopies qui ont tenté de faire exister un autre monde, affaiblissant le système capitaliste. Ici, je pars du principe que ces luttes permettent de faire exister, de manière éphémère, des systèmes alternatifs au capitalisme (les contre-mondes). En ce sens, elles produisent des idées qui nourrissent nos imaginaires contemporains et « participent à la conception générale d'une société future idéale à construire » (définition de l'utopie, Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales).



D'un côté, la piraterie a tenté de s'établir en force insurrectionnelle contre le développement capitaliste et impérialiste. J'entends l'insurrection en tant que « action de s'insurger, de se soulever contre un pouvoir politique établi en recourant à la violence armée » (définition du CNRTL encore), notamment par la mutinerie. Plus largement, le bateau pirate constituait en lui-même un acte de rébellion vis-à-vis de l'ordre marchand et de l'autorité des Etats. De ce fait, en tant que phénomène social et expérience de vie, la piraterie formait un contre-monde à celui d'un système capitaliste fondé sur le commerce international, l'esclavage et la contrainte des travailleurs maritimes. C'est en cela que je l'assimile à une lutte.

De l'autre, la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes s'est montée en tant qu'expérience de lutte collective sur un territoire donné. Elle a cherché ses propres moyens pour se relier à un lieu, avec la volonté d'y repenser le rapport au vivant, notamment contre l'univers du projet d'aéroport, mais aussi celui de l'agriculture intensive. Ces analyses, si elles sont réductrices, éclairent les axes par lesquels j'analyserai ces tentatives de création de contre-mondes.

Je pars du principe qu'en cherchant à fonder une société en contre-point des systèmes d'exploitation qui leur étaient contemporains, ces expériences réunissaient certaines des conditions nécessaires pour mieux s'aimer. Cela ne veut pas dire que ce fut le cas, ni même leur objectif. Cela signifie simplement qu'elles touchaient pour moi à des piliers sociétaux qui entravent l'amour aujourd'hui. À savoir, le monde du travail et le rapport au vivant.

Je n'ai pas choisi ces deux luttes par hasard, elles portent selon moi plusieurs points communs.

D'abord, elles ont toutes deux participé à affaiblir le système capitaliste, le temps de leur existence. Ces expériences concrètes de l'insurrection fragilisent les systèmes établis en montrant que d'autres modes d'organisation sont possibles : sans État, sans hiérarchie, sans profit voire sans argent.

Ces deux luttes ont généré des mythes dont l'ampleur a sans doute dépassé la réalité de ce qui fut vécu. Or, dans la volonté d'écrire un livre qui nous donne des horizons désirables, la notion même de mythe m'interroge. D'un côté, les récits qui accompagnent et englobent les luttes préfigurent des futurs alternatifs. Quand bien même exagérés, quand bien même glorifiés, ils activent nos désirs et nous permettent de nous projeter hors du système capitaliste. De l'autre, les mythes faussent nos perceptions et nous empêchent d'apprendre de nos échecs, puisqu'ils passent sous silence les zones d'ombres. Il semble aussi que les mythes soient souvent le récit des vainqueurs : de ceux qui commercialisent l'image des pirates en criminels romantiques, de ceux qui sont resté-es sur place à la ZAD... Je me demande s'il serait possible de valoriser le retour d'expérience pour écrire des récits plus solides à l'épreuve des faits.

Par ailleurs, ces deux luttes peuvent se relier à la théorie des communs, en tant que gestion des ressources par une communauté, grâce à la mise en place de règles et de pratiques. Ce sont des expériences collectives qui, dans leur réalisation, posent la question de la propriété, de la répartition des ressources. Et c'est aussi cela le lien à l'amour : dans un sens très large, ces luttes questionnent notre rapport à l'autre. Les pirates réaffirment un « nous » autour de l'équipage, un « nous » de la classe prolétaire internationale dans le partage des ressources. La ZAD tente d'établir un « nous » à Notre-Dame-Des-Landes, mais c'est finalement le mythe de l'unité qui facilite une prise de force autoritaire de la part d'un groupe, rétablissant rapidement un « eux » moins légitime.

Pourtant, je pense que ces luttes, en tant qu'expériences de vie, placent les notions de lien et de liberté au centre de l'existence. Qu'il s'agisse de fonder des rapports de solidarité (bien qu'éphémères) pour prendre soin d'un territoire sur la ZAD, ou de préférer une existence brève mais libre au sein de la piraterie... Cela me laisse imaginer que dans ces contre-mondes, il serait possible de réinventer l'amour, le rapport à l'autre, de repenser les dominations de genre.

En réalité, ce n'est pas le cas, c'est même selon moi un des points aveugles de la piraterie comme de la ZAD. Mais je crois que ces échecs tracent des sillons à emprunter pour faire mieux. Nous pouvons nous dire, avec la conscience de ce qui a réussi et de ce qui a raté, que demain nous formerons des gangs de pirates féministes, que les ZAD seront des collectifs éphémères en mouvement perpétuel. Nous pouvons apprendre, nous pouvons rêver.

## **La piraterie : un système social en lutte contre le capitalisme**

En m'attaquant aux pirates, j'imaginai porter une comparaison entre cette expérience insurrectionnelle et la ZAD : souligner les similitudes dans l'opposition à l'État, les points de divergence quant au rapport à la propriété, à l'avancée dans la subversion du travail capitaliste, tracer d'audacieux rapprochements entre les corsaires payés par les royaumes impérialistes et l'institutionnalisation de la ZAD avec la signature des conventions d'occupation précaires... Ce que je ne vais pas poursuivre au-delà de ces lignes.

Et ce, pour deux raisons : 1 – je ne suis experte d’aucun de ces deux sujets, 2 – ils me semblent tous deux mériter une retraduction à part entière de mes lectures et analyses. Pour autant, je vous ai livré les traits principaux de mes volontés comparatives, et je vous encourage à les étirer pour construire vos propres analogies lors de votre lecture !

Ce qui est intrigant avec les pirates, c’est la multiplicité des interprétations et analyses historiques et littéraires qu’on trouve à leur sujet. C’est ce que montre Thomas Rautureau dans son mémoire « Voile d’encre : L’émergence de la conception européenne de la piraterie aux 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles » : tantôt prémisse révolutionnaire, tantôt stratégie individualiste de survie, lutte sanguinaire ou symbole de liberté, l’expérience pirate nourrit des imaginaires multiples et contradictoires.

Je prends pour ma part le parti de l’historien Américain Marcus Rediker, choisissant la perspective révolutionnaire de la piraterie. Pour lui, cette expérience fonde les bases de la démocratie, d’une résistance à l’économie mondiale capitaliste en construction, d’une société alternative face à l’oppression à laquelle les marins et prolétaires de l’époque faisaient face. Dans *Pirates de tous les pays* (2008), Marcus Rediker fait de la piraterie un fait social total, mouvant toute la société : « L’histoire des pirates met en lumière les problèmes fondamentaux de l’époque. Le cas des marins passant à la piraterie relève de la notion de classe. Le cas des Africains ou des Afro-Américains, précédemment esclaves, qui rejoignent le Jolly Roger, pose la question raciale. Les femmes pirates attirent l’attention sur les conventions de genre ».

Plus largement, nous pouvons qualifier la piraterie de révolutionnaire en ce qu'elle a amené une « évolution des opinions, des courants de pensée, des sciences ; découvertes, inventions entraînant un bouleversement, une transformation profonde de l'ordre social, moral, économique, dans un temps relativement court » (définition de la révolution, CNRTL).

Mais revenons d'abord sur la chronologie pirate. Leur histoire est très brève et peut se diviser en trois périodes distinctes :

Entre 1650 et 1680, certains des marins enrôlés de force dans les bateaux des compagnies coloniales profitent des naufrages ou des mutineries pour s'établir en communautés autonomes sur des îles des Caraïbes. Ils entretiennent un lien étroit avec les flibustiers, qui s'adonnent à des pillages marins autorisés par un État européen, passant régulièrement d'une occupation à l'autre.

Dans les années 1690, de nouveaux groupes amènent la piraterie dans l'Océan Indien. Certains établissent une base sur l'île de Madagascar, où selon l'auteur de *Les pirates des Lumières ou la vraie histoire de Libertalia* (2019), David Graeber, ils menèrent plusieurs expériences sociales radicales, tout en s'intégrant progressivement à la population locale.

Enfin, de 1716 à 1726, au lendemain de la Guerre d'Espagne, se situe l'âge d'or de la piraterie, que nous retrouvons dans les imaginaires contemporains : des pirates de multiples nationalités et sans soutien de leur État « attaquent les navires de tous les pays et provoquent ainsi une crise au sein du lucratif système commercial atlantique » (Marcus Rediker, *Pirates de tous les pays*).

Comment ces trois périodes contribuent à constituer la piraterie en tant qu'expérience révolutionnaire et contre-modèle de l'État capitaliste ? Quelle forme pour l'organisation sociale de la piraterie ? Comment ces expériences de lutte se construisent-elles autour de la notion de collectif ?

### **Contre la hiérarchie et l'État : la société pirate**

La piraterie est d'abord une réaction à l'injustice du système maritime moderne. Dans *L'hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* (2008), Marcus Rediker et Peter Linebaugh, montrent qu'au milieu du 15<sup>e</sup> siècle, les États européens, notamment l'Angleterre, et les compagnies privées de l'entreprise coloniale opèrent un recrutement forcé sur terre pour peupler leurs bateaux. Les institutions ont besoin de prolétaires pour nourrir l'extension impérialiste et capitaliste. Et la main-d'œuvre potentielle ne manque pas : le phénomène d'enclosure des champs communaux a entraîné le déplacement d'une grande partie de la population rurale dans les villes. Les deux auteurs résument ainsi : « les capitalistes européens devaient exproprier de force des masses entières de leurs terres d'origine pour que leur force de travail puisse être redéployée dans de nouveaux projets économiques et de nouveaux cadres géographiques ».

Or les nouveaux prolétaires délestés de leurs terres n'avaient souvent pas le choix que de rejoindre les navires. Que ce soit pour éviter les sanctions légales prévues contre les vagabonds et les personnes n'entrant pas dans le cadre du travail salarié, ou qu'ils soient contraints par des condamnations à aller travailler dans les plantations, la plupart des marins ne choisissaient pas leur sort. Sur le bateau, ils devaient s'accommoder de conditions de vie dégradantes : le travail était dangereux voire mortel, les salaires n'étaient pas toujours versés ou parfois avec des années de retard, le manque d'eau et de vivres semblait chronique, la nourriture de piètre qualité. Surtout, les lois navales anglaises entérinaient une discipline cruelle et l'autorité sans limite des capitaines. De fait, les marins se révoltaient et pouvaient ainsi entrer en piraterie. Pour le dire avec les mots des auteurs : « face aux luttes chroniques pour leur solde et la liberté, l'État recourait à la violence et à la terreur pour équiper ces navires, et les équiper à bas prix, recrutant souvent les individus les plus pauvres et des populations ethniquement très diverse ».

C'est donc face à l'érection des lois de plus en plus sévères pour contrôler les marins que la révolte s'organisa. Le navire formait un lieu de rencontre des membres de la classe opprimée. Du fait de ses parcours à travers les océans, il disposait d'une dimension internationale permettant de faire circuler les savoirs, les expériences de lutte.

La piraterie peut donc être considérée comme un groupe social d'opprimés : des prolétaires, dont des anciens esclaves affranchis, décidant de se rendre maîtres de leurs conditions d'existence en prenant la possession collective d'un bateau. Bien que la piraterie semble avoir été un monde d'hommes, des figures féminines ont traversé le temps. On songe à Anne Bonny et Mary Read, qui auraient été les seules à défendre le bateau de Jack Rackam contre l'attaque de la marine, alors que le reste des membres de l'équipage étaient encore ivres de la veille.

Ces histoires révèlent l'importance que les femmes pouvaient prendre dans l'organisation sociale des pirates, malgré le fait que leur présence soit rare. Au sujet des femmes, Marcus Rediker et Peter Linebaugh dans *L'hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* disent que « agissant hors d'atteinte du pouvoir de la famille, de l'État et du capital, et partageant la rude solidarité des marins hors la loi, elles ajoutaient une autre dimension à l'attrait subversif de la piraterie en exerçant une liberté généralement réservée aux hommes, à une époque où la sphère de l'action sociale des femmes allait en se rétrécissant ».

Peu à peu, une autre organisation sociale se mit en place sur les bateaux, en réaction aux conséquences de l'impérialisme. C'est la naissance de « l'hydrarchie, à la fois prolétaire et oppositionnelle. [...] Un monde social échappant aux diktats des autorités impérialistes et mercantiles ».



La piraterie peut aussi s'analyser comme une guerre contre la terreur des États modernes. D'abord, parce qu'elle est le fruit des guerres impérialistes de l'époque. Si l'on prend l'exemple de la troisième période de la piraterie, de 1716 à 1726, celle-ci advient juste après la fin de la guerre de succession d'Espagne, qui voit s'opposer les puissances européennes. Comme l'explique Thomas Rautureau, ces luttes se propagent dans les colonies, où les corsaires sont payés par les États européens pour attaquer les flottes adverses. À la fin de la guerre, ces derniers sont désœuvrés. Les marines militaires se séparent aussi d'une grande partie de leurs employés en temps de paix. Et donc, une partie d'entre eux décide de se saisir des bateaux pour eux-mêmes, continuant la piraterie par leurs propres moyens.

Dans *Pirates de tous les pays*, Marcus Rediker se demande pourquoi la piraterie explose en 1716. Selon lui, outre la fin de la guerre de succession d'Espagne, le marin a désormais la certitude d'être un rouage indispensable à la marche de l'économie mondiale et des projets impérialistes des États. Passé du statut d'allié (les corsaires), à celui d'ennemi de l'État à éliminer, le rapport de force change. Or « l'Atlantique est un vaste espace que les empires ne peuvent pas facilement contrôler. Ces circonstances créent des opportunités pour eux ».

Dès lors, le pirate se pose en concurrent direct de l'autorité étatique. Dans « Le drapeau pirate, contre les nations – Faire l'histoire » (Arte, 2021), on apprend que les pirates ont pesé dans l'instauration du droit du commerce fluvial. Au moment où les États voulaient fixer des règles, les pirates formèrent un groupe qui s'affranchit de ces réglementations pour proposer une manière différente de naviguer et de vivre. Là où les États tentèrent de faire des pirates des criminels, Marcus Rediker montre que ces derniers « ne se considèrent pas comme de « vulgaires voleurs », mais comme des hommes sans patrie. En cousant leur drapeau noir, le symbole antinational d'un gang de prolétaires hors la loi, ils déclarent la guerre au monde entier ».

Face à cette concurrence, les États répondent par la terreur. Après une première tentative d'amnistie ratée, les puissances coloniales durcissent les sanctions à l'encontre des pirates. Condamnations à mort des hors-la-loi capturés, procès exemplaires, durcissement des lois sur la piraterie : « Ils promettent la mort à quiconque coopérera avec les pirates, la perte des salaires et six mois d'emprisonnement pour ceux qui refuseront de défendre leur bateau » (Marcus Rediker, *Pirates de tous les pays* 2008). C'est le moment où la terreur engendre la contre-terreur. La fin de l'âge d'or de la piraterie est marquée par une explosion de violence, où les pirates ripostent face à la politique répressive des États.

## De l'abolition de la propriété à celle du salariat

La piraterie est une lutte contre la concentration des pouvoirs dans les mains du capitaine d'un navire. Dans l'expérience commune de la servilité et de la hiérarchie, le marin apprend aussi la coopération et la solidarité. C'est une nécessité liée au fonctionnement du navire, mais aussi à la vie sur place : « faisant face à un capitaine de bateau détenant un pouvoir disciplinaire presque illimité [...], le marin développe une vaste capacité de résistance, qui comprend la désertion, les mutineries et les grèves. » (Marcus Rediker, *Pirates de tous les pays*).

Dès lors, après une mutinerie ou l'engagement volontaire dans un équipage pirate, une autre organisation sociale prend place. Elle assure une répartition des pouvoirs horizontale et l'égalité entre les membres du bateau. En ceci, de nombreux auteurs comme David Graeber voit dans la piraterie un héritage proto-démocratique, où les idées du siècle des Lumières germèrent ailleurs que chez les penseurs occidentaux et blancs.

On peut lire dans *Pirates de tous les pays* : « Chaque vaisseau fonctionne selon les termes d'un contrat court approuvé par l'équipage, établi au début du voyage ou à l'occasion de l'élection d'un nouveau capitaine. C'est en fonction de ces conventions écrites que les équipages confient l'autorité, distribuent le butin et la nourriture et font respecter la discipline ».

Plusieurs rôles entrent en compte dans les prises de décision sur le navire. L'officier est élu par l'ensemble de l'équipage, et ses pouvoirs sont limités au maximum. En fait, il n'a les plein-pouvoirs qu'en temps de combat. Le reste du temps, l'officier est un marin comme les autres. Il est dirigé par la majorité pour le reste des décisions collectives.

Le quartier-maître, élu lui aussi, représente l'intérêt de l'équipage face à l'officier. Il distribue la nourriture de façon égale, répartit le butin entre les membres du bateau, choisit ceux qui partent à l'abordage, demande aux équipages accostés de les rejoindre dans l'aventure pirate... Il peut aussi proposer la scission de l'équipage en plusieurs bateaux, assurant ainsi la généalogie pirate. Il fait tout cela, non selon son bon-vouloir, mais en tenant des comptes pour assurer une certaine équité entre les membres de l'équipage.

Enfin, le conseil commun détient l'autorité supérieure. Il réunit tous les membres du bateau pour prendre les décisions les plus importantes, en termes de survie et de stratégie. Cette instance élit les officiers et les quartier-maîtres, de la même manière qu'elle les démet lorsque l'équipage n'est pas satisfait.

Cette organisation sociale fonctionne parce que le bateau et les prises appartiennent désormais à tous-tes. C'est l'abolition de la propriété qui met fin au phénomène d'exploitation. En effet, la remise en cause de la hiérarchie au sein de l'équipage nécessite de repenser la division du travail et la répartition des ressources.

Dans *L'hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Marcus Rediker et Peter Linebaugh montrent que la loi des pirates se base sur « une hostilité de classe vis-à-vis des patrons du navire », mais aussi sur des utopies paysannes visant la redistribution de la propriété, l'abolition du travail, la suppression des distinctions de classe et l'assurance de la santé et de l'alimentation de tous.

Cela se traduit dans l'organisation sociale et le rapport à la propriété à l'intérieur de navire. Marcus Rediker affirme que la distribution des ressources était régulée par la charte du navire, afin de niveler les différences entre les postes assurés et les parts du butin. Dans la plupart des cas, le butin est partagé à parts égales, sans considération pour le statut social du rôle exercé par les individus. Par exemple, lors d'une prise, le mousse peut obtenir la même part que le-la navigateur-ice. Une partie était également réservée pour dédommager les personnes blessées, fondant ainsi l'ancêtre de la sécurité sociale. Pour l'auteur, le partage équitable du butin et des ressources traduit la valeur donnée au camarade. Il dénote de l'importance du collectif vis-à-vis de l'individu, ainsi que de la solidarité comme règle de cohésion sociale.

Ici, j'ai envie de faire un détour par le manga *One Piece*, d'Eiichiro Oda. C'est une des œuvres de fiction qui témoigne de l'attirance réelle que nous éprouvons encore pour la piraterie. Mais pas n'importe laquelle : celle de Luffy, un capitaine qui prône la libération vis-à-vis des systèmes oppressifs et pousse les autres à poursuivre leurs rêves, celle de Zoro, qui jure sa loyauté à Luffy et de ne pas le décevoir, celle de Nami, qui devient pirate pour sauver son village... La confiance mutuelle au sein de l'équipage bigarré crée un réseau de solidarité. Finalement, ce que *One Piece* a retenu des pirates, c'est la recherche de la liberté, la soif d'aventures, la mise en cause du système de justice, mais aussi un profond sens de l'amitié. En cela, l'histoire des pirates permet aussi d'imaginer une société basée sur le lien à l'autre.

Pour revenir à des considérations historiques, les auteurs de *L'hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* soulignent aussi que les prises de navire entraînaient un enrichissement commun, puisque les bateaux étaient considérés comme de la propriété collective. Ce changement de perspective au sujet des bateaux, en tant que capital, abolit le salariat : puisque le bateau appartient à tous·tes, chacun prend des risques, non pas dans un rapport d'exploitation et pour un patron qui en tirera profit, mais pour un butin qui serait partagé entre tous·tes. Pour le dire avec les mots de Marcus Rediker dans *Pirates de tous les pays*, « en expropriant un navire marchand (après une mutinerie ou une capture), les pirates s'approprient les moyens de production maritimes et déclarent qu'ils sont la propriété commune de ceux qui travaillent à son bord. Ils abolissent la relation salariale qui se trouve au cœur du processus d'accumulation capitaliste ».

En questionnant les notions d'autorité et de salariat, les pirates se rendent capables de vivre en collectif et de mettre la solidarité au centre de leur existence. Au plus fort de leur âge d'or, ils ont entravé le développement commercial et maritime des empires de l'époque. En cela, la piraterie fonde un contre-monde au système capitaliste, basé sur un rapport de solidarité et de camaraderie que je trouve très inspirant. La piraterie est un fait social complexe, qui a aussi nourri de nombreux mythes. Par l'échange de pratiques et d'idées, l'expérience pirate a fait germer des utopies sociales et participé aux révolutions de leur temps.

## La place du mythe : peut-on influencer l'histoire ?

Pour moi, écrire sur les pirates aujourd'hui s'apparente à confronter des mythes, à choisir de croire à certaines histoires qui sont racontées à leur sujet plutôt qu'à d'autres. C'est ce que montre Thomas Ratureau dans « Voile d'encre : L'émergence de la conception européenne de la piraterie aux 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles » et que j'ai déjà souligné : il existe de multiples interprétations de la piraterie, forcément contradictoires. Elles entretiennent toutes un lien à la fiction, à ce que les récits ont fait de la piraterie. C'est donc un très bon exemple pour questionner la place des mythes dans les luttes sociales : à quel point écrire sur une lutte participe à la glorifier, à nous inspirer des actions futures ? Est-ce que les récits peuvent contribuer à la Révolution ? Ou est-ce qu'ils nous aveuglent ?

Pour David Graeber dans *Les pirates des Lumières ou la vraie histoire de Libertalia*, à l'époque de la piraterie, les légendes qui accompagnaient les pirates ont tant influencé leurs contemporains qu'ils ont constitué « une force matérielle dans l'histoire des hommes ». Elles auraient eu un véritable poids, forgeant les contours de l'imaginaire révolutionnaire de l'époque. Ainsi, pour l'auteur, elles préfigurèrent la révolution du Siècle des Lumières, non pas en Occident, mais grâce aux échanges d'une classe prolétarienne internationale. Pour le dire avec ses mots : « ces expériences représentent quelques-uns des premiers frémissements de la pensée politique des Lumières, explorant des idées et des principes qui devaient être ensuite approfondis par des philosophes politiques et mis en pratique par des régimes révolutionnaires un siècle plus tard ». Et c'est précisément parce que les légendes pirates semèrent l'idée de liberté à travers le monde qu'elles survécurent pour nous fasciner encore aujourd'hui.

Dans son étude anthropologique, David Graeber s'intéresse à l'établissement des pirates sur la côte Nord-Est de Madagascar, et à l'existence d'une communauté mythique appelée Libertalia au début du 18<sup>e</sup> siècle. Dans la légende, Libertalia est une colonie de pirates où l'esclavage aurait été aboli et les biens gérés comme des communs entre les membres de la société. Pour David Graeber, le fait qu'il n'y ait aucune preuve de l'existence de cette communauté est sans importance : des utopies sociales radicales pirates ont bel et bien existé à ce moment-là à Madagascar, moins closes sur elles-mêmes que le mythe de Libertalia. En effet, ces expériences radicales étaient non pas le fruit de pirates occidentaux et blancs, mais celles de populations malgaches, ayant peu à peu incorporé les pirates en leur sein. Cela donne une autre source de la pensée des Lumières : celle de l'histoire non-blanche.

C'est un des points forts du livre de David Graeber : il considère les événements du point de vue malgache. L'auteur s'appuie notamment sur l'étude de la confédération betsimisaraka, fondée par des malgaches, dans le sillage des pirates. À la suite de leur installation sur la côte Nord-Est de Madagascar, des soulèvements sociaux menés par la population locale instaurèrent les coutumes des bateaux pirates sur leur territoire, en les mêlant aux traditions politiques égalitaires malgaches. Pour l'auteur, cette filiation s'explique par le mélange des pirates à la société malgache, créant des foyers mixtes et des enfants riches d'un héritage pluriel. Avec l'arrivée des pirates, la première révolution concerne la place des femmes dans la société. Elles affirment leur importance dans la sphère marchande et leur influence dans le monde public.



Un des autres éléments intéressant de l'analyse de la création de la confédération betsimisaraka est son aspect collectif. En revanche, elle se fait à rebours de la première révolution, par des hommes de guerre, excluant les femmes des cercles de discussion politique. Si les écrits occidentaux mirent l'accent sur l'autorité d'un chef, fils de pirate, Ratsimilaho, David Graeber montre que la fondation de la société betsimisaraka fut en fait une œuvre collective. Selon lui, l'autorité donnée au chef lors des combats est le fruit de réflexions communes, menées lors de grands cercles de discussion, nommés kabary. La confédération fonctionnerait comme une démocratie décentralisée, garantissant le pouvoir autonome des chefs locaux.

Ce détour par le mythe de Libertalia étudié par David Graeber nous donne de la matière pour nous questionner sur le rôle du mythe dans nos luttes contemporaines. D'un côté, la fascination pour les pirates, en tant que force insurrectionnelle contre le système capitaliste, a traversé le temps. Comme le montre David Graeber, elle s'imposait déjà l'époque comme une force matérielle influençant l'histoire : « Ils [Les pirates] faisaient usage de leurs récits fabuleux tout à fait comme des armes de guerre, même si la guerre en question n'était que la lutte désespérée, et vouée à la défaite, de petites bandes hétéroclites de hors-la-loi contre toute la structure, alors émergente, de l'ordre mondial ». Dans le temps, ces récits ont nourri les révolutions futures, dont celles du siècle des Lumières.

Or raconter des histoires, c'est aussi choisir le point de vue qu'on emprunte. Dans *Les pirates des Lumières ou la vraie histoire de Libertalia*, David Graeber choisit de nous raconter une histoire non-blanche, celle de l'invention d'utopies sociales malgaches, à partir du métissage pirate. En choisissant notre point de vue, nous pourrions demain tendre vers les récits de gangs de pirates féministes, nommer des perspectives pour les dévoiler ou leur donner la possibilité d'advenir.

Néanmoins, raconter des histoires nécessite selon moi d'appréhender les zones d'ombres des phénomènes que nous abordons. Ici, la mythification des pirates empêche par exemple de penser la place des femmes au sein de ces contre-mondes, où d'interroger le rôle des pirates dans le commerce triangulaire qui a participé à la colonisation. Les mythes ne nous permettent pas d'apprendre de nos erreurs.

C'est ici que se trace le parallèle avec la ZAD de Notre-Dames-Des-Landes. La lutte de la ZAD tente de créer une société éphémère en dehors des civilisations établies, avec ses propres codes, au nom de la dénonciation d'un ordre mercantile. En s'ancrant sur un territoire, elle essaie de fonder un nouveau rapport au vivant. En cela, elle nourrit les imaginaires et nos capacités à penser, vivre et fonctionner en dehors du système capitaliste. Pour autant, la ZAD nous fait percevoir avec plus d'acuité encore les dangers de la mythification d'une lutte. Qu'est-ce que l'idéalisation produit sur le réel ? À quel point nous empêche-t-elle d'apprendre de nos échecs ?

## **La ZAD dans nos imaginaires : de l'espoir insurrectionnel à la refonte de notre rapport au vivant**

Quand avec Timothé, nous avons pensé ce livre, nous voulions écrire une partie sur les façons de vivre et de se relier au monde différemment en prenant la ZAD pour exemple, car nous y voyions un lien avec l'amour en commun. C'est-à-dire une possibilité dans l'îlot de la ZAD de créer un contre-monde basé sur le lien, offrant les conditions pour s'aimer mieux. En approfondissant le sujet et en discutant de cela autour de moi, je me suis rendue compte que cette vision de la ZAD était réductrice et idéalisée. Je voyais dans la ZAD un lieu d'expérimentation de la vie collective, de création d'un autre rapport au vivant... Et je souhaitais le valoriser comme un modèle potentiel pour le sujet de notre livre, l'amour en commun.

Aujourd'hui, cela me semble être une erreur. Pour moi, ce qui rendrait possible de mieux s'aimer, c'est de changer les conditions matérielles de nos existences. Je ne crois plus à ce rapport extérieur à la société. Je m'étais nourrie du mythe d'unité de la ZAD, sans creuser jusqu'ici les rapports de force et les relations qui s'y jouaient réellement. De ce fait, écrire sur la ZAD me mettait mal à l'aise. Là où j'imagine l'amour en commun aujourd'hui, ce n'est plus à l'extérieur de la société, en créant des liens de solidarité communautaire (ou d'entresoi). L'objectif de « l'amour en commun » pour moi, serait plutôt de lutter dans la société pour tenter de faire advenir les conditions nécessaires pour mieux s'aimer (pour tous-tes). Ce qui peut passer par la création d'une ZAD, mais pas seulement.

L'écriture de cette partie du livre se basait aussi sur l'importance de « gagner une guerre des imaginaires » pour voir advenir d'autres façons de vivre ensemble : si nous imaginions ces futurs désirables, nous pourrions tendre vers eux. Derrière cette idée, je pensais aussi : s'il existe des récits alternatifs, peut-être que « les gens » (qui ?) finiraient par préférer aller habiter en ZAD ou dans des communautés autonomes plutôt que d'acheter une maison de plain-pied et un écran plasma. Aujourd'hui, je trouve ces réflexions d'un classisme problématique.

Au-delà de ça, j'ai un rapport ambigu à la question de l'imaginaire. D'un côté bien sûr, je suis écrivaine et j'ai envie de croire au pouvoir de la fiction pour faire advenir sur un temps long des idées et des désirs nouveaux. De l'autre, je ne pense pas que compter sur les mythes soit politiquement porteur pour changer la société aujourd'hui. Encore une fois, je pense que si nous voulons créer les conditions pour mieux s'aimer, il faut agir, créer un rapport de force, lutter, avant de raconter des histoires (pourquoi te fatigues-tu, me direz-vous).

C'est l'expérience à Sainte-Soline qui m'a redonné envie d'écrire sur la ZAD. Là encore, je pourrais observer la place ambiguë du mythe : j'y allais pour cet imaginaire de la ZAD, pour les récits des courses à travers champs où les policiers s'embourbent pendant que les militant-es ricanent, pour vivre « ça ». Il y avait quelque chose d'attirant à rejoindre des milliers de personnes prêtes à accepter un certain degré de conflictualité pour préserver l'eau en tant que commun. Sauf que sur place, j'ai dessalé.

C'est à ce moment-là que s'est déployé mon questionnement, notamment grâce à la lecture du tract *Lutter et/ou se faire manipuler au nom d'une lutte ? Soulèvements de la terre versus État, même combat !* (2023). Il vise à « évoquer des procédés employés par des ennemis politiques : des habitants de l'ex ZAD de Notre dame des Landes (NDDL) devenus des généraux des soulèvements de la terre (SDLT), et affilié-es à l'appelisme au moins par leurs pratiques ». Pour les auteur·ices, les appelistes ont trahi le projet de la ZAD par des pratiques autoritaires dans le mouvement, visant à saper les tentatives d'organisation en dehors des règles de l'État. La liste des récriminations parle d'elle-même : destruction de cabanes et de barricades, cartographie des lieux souhaitant négocier avec l'État (et donc de ceux à expulser par extension)...

Selon elleux, ces habitants de l'ex ZAD utilisent les mêmes procédés autoritaires dans les Soulèvements de la Terre : le recours à un récit mythifié d'une horizontalité sans remise en cause des privilèges de classe, la propagande révolutionnaire sur les « communs » par ceux-là même qui ont accepté les expulsions, l'organisation pyramidale d'un événement où les images spectaculaires et l'idée fausse de « l'unité » envoient des milliers de personnes au casse-pipe... Les auteur·ices dénoncent l'appel à manifestation du 25 mars comme une manipulation de masse. En s'appuyant sur les mythes qui circulaient sur la ZAD et en se réservant les décisions stratégiques, en omettant de visibiliser l'intensité probable de la répression policière, les organisateur·ices des Soulèvements de la Terre n'ont pas donné les moyens aux manifestant·es de se protéger et de choisir pour elleux-mêmes.

Ce détour par Sainte-Soline permet d'amener les questions par lesquelles j'ai voulu étudier la ZAD : comment un récit qui a fait vibrer les militant-es de la France entière, alimenté les imaginaires anticapitalistes, été glorifié dans la littérature occulte des réalités moins reluisantes ? Qu'est-ce que nous avons à apprendre de ces échecs ? Qui écrit le récit quand une partie du mouvement est forcé d'abandonner la lutte ? C'est peut-être ça qui est intéressant pour ce livre finalement, étudier la ZAD dans ses réalités ET dans ses mythes, le pouvoir qu'ils ont sur nous.

Dans son passé et son présent, une des caractéristiques de la ZAD est de nourrir de multiples imaginaires anticapitalistes. Je pourrais consacrer une partie entière de ce livre à m'interroger sur les raisons qui font de la ZAD un mythe pluriel et quasi universel pour les militants (ce que je ne vais pas faire). Mais je peux donner ici quelques éléments qui ont participé à forger le mien : l'expérimentation d'un mode de vie en résistance au capitalisme, le succès militant de l'abandon de l'aéroport, le rassemblement de milliers de personnes venues d'horizons sociaux et politiques différents ainsi que les images de combats victorieux face à la police dans les champs...

Je vais m'arrêter sur deux axes discursifs qui ont alimenté ma réflexion : La ZAD a été le terreau de mythes basés sur les rapports de force matériels existant entre les zadistes et l'Etat. Aujourd'hui, elle se médiatise comme un espace pour penser un autre rapport au vivant.

Cependant, il serait peut-être judicieux de présenter la chronologie de la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes (NDDL) qui m'a servi d'outil de travail.

Le mouvement de lutte est né dans les années 70 face à un projet d'aménagement du territoire. Il prévoyait la construction d'un aéroport sur des zones humides donnant naissance à plusieurs rivières, à 25 kilomètres de Nantes. Ce projet de modernisation économique de la région est enterré par les deux chocs pétroliers. Il revient sur la table 30 ans plus tard, dans les années 2000, sous l'impulsion du maire de Nantes, Jean-Marc Ayrault, avec le soutien de l'État. Dès lors, des habitants, syndicats et collectifs adoptent une stratégie de respectabilité, ayant recours à une mobilisation légale pour empêcher le projet d'advenir. Cela ne suffit pas : en 2009, la Déclaration d'Utilité Publique sur la zone autorise les expulsions.

Ensuite, un appel international est lancé par des collectifs d'habitant-es pour inviter des militant-es à venir occuper le terrain et lutter contre le projet d'aménagement. C'est là où je marque le point de naissance de la ZAD de Notre-Dame-Des-Landes. Se crée alors un mouvement composite de militants zadistes, provenant de divers horizons sociaux et politiques (milieu du squat, anarchistes, altermondialistes, citoyenistes, paysans...) qui tentent de s'unir contre l'aéroport.

Ici, un point de définition s'impose. Le terme zadiste tel que je l'utilise ne recouvre pas une identité politique, elle désigne seulement des occupant-es et sympathisant-es, ayant décidé de défendre la ZAD à un moment donné. Quand je parlerai d'habitant-es de la ZAD, il s'agira en revanche des personnes qui sont restées sur place après l'abandon du projet d'aéroport. Ce choix de vocabulaire vise à indiquer ce que je vois comme la fin de la lutte et de la dimension militante de ce choix de vie. Il est important de noter que le changement a été opéré par les personnes sur place elles-mêmes, se présentant désormais comme « collectif d'habitant-es ».

L'un des tournant de l'histoire de la ZAD a lieu avec l'opération César, qui a lieu d'octobre 2012 à avril 2013. Pour expulser l'occupation illégale du territoire, la préfecture de police de Loire-Atlantique déploie ses forces policières afin de déloger les militants. De nombreuses cabanes et champs de culture sont détruits, puis reconstruits, réoccupés, à mesure que la ZAD gagne de l'ampleur et des soutiens. Finalement, grâce à l'affluence massive de militant-es et à l'appel des zadistes, la police et l'armée quittent le territoire.

En novembre 2013, la police se retire officiellement. Entre la massification du nombre d'habitant-es et le retrait de l'ennemi commun, le mouvement commence à laisser voir ses divergences. Comme l'explique l'autrice de *Réflexions à propos de la ZAD : une autre histoire* (2019), « la population de la ZAD a doublé ou triplé en quelques mois, avec une division entre ceux étiqueté-es « intellectuel·les bourgeois-es » et les autres appelé-es « schlags ». Il y eut d'autres nouvelles arrivées, mieux organisées et avec plus de ressources, mais qu'iels gardaient surtout pour elleux dans l'Ouest de la zone, tissant des liens avec les paysan.nes ».

Le rapport de force continue avec l'État jusqu'en 2018, où le premier ministre annonce début janvier l'abandon du projet d'aéroport (malgré le référendum local donnant gagnant ses défenseurs). Dès lors, il s'agit pour l'État de faire rentrer la zone dans la légalité : en proposant des négociations pour régulariser l'occupation d'une main, tout en expulsant les militant-es refusant de rentrer dans le droit de l'autre.



Cela a miné le mouvement en créant une dissociation entre la frange légaliste, soutenant les négociations, et la frange « radicale », refusant de rentrer dans le jeu de l'État et subissant de fait les premières expulsions. D'avril à mai 2018, l'entièreté de la zone Est se trouve expulsée et détruite, dans une déferlante de violences policières et parfois avec le soutien de certaines fractions du mouvement (on en reparlera). C'est ici, pour moi, que la ZAD a perdu. Si elle a gagné des baux de fermage précaire, elle a troqué un rapport de force avec l'État contre l'image d'un lieu alternatif mais bien obligé de rester dans le système.

Et après ? Du côté des habitant-es de la ZAD ayant joué le jeu de la régularisation, 15 dossiers agricoles sur 29 pour bénéficier de conventions d'occupation temporaires sont acceptés par l'État. Selon le collectif d'habitant-es actuel de la ZAD, « Les Conventions d'Occupation Précaire que nous avons signées sur ces terres sont pour la plupart transformées en baux de fermage de neuf ans » (*Prise de terres, 2019*). Un fond de dotation a été mis en place pour racheter collectivement les terres agricoles mises en vente par l'État et le département. La plupart des occupant-es militant-es sont parti-es. En mai 2023, on compterait une « trentaine de lieux et habitats collectifs restaurés ou auto-construits », menant des « activités agricoles, artisanales, culturelles et militantes » ([site zad.nadir.org](http://site.zad.nadir.org), *article Portes grandes ouvertes de la Zad de NDDL // Dimanche 4 juin de 10h à 18h*).

Si le présent de ce qu'était la ZAD n'est plus révolutionnaire, il continue de porter des approches du lien affectif au territoire et au biotope qui nous intéressent pour ce livre. C'est d'ailleurs ce qui fait la particularité de la ZAD : la lutte se lie à un lieu, figeant les personnes sur place pour un temps donné et nécessitant de réfléchir aux règles de vie et au rapport à l'espace, aux ressources environnantes.

En un certain sens, en portant le passé de ces luttes contre l'État, le collectif d'habitant-es de la ZAD tente de préfigurer quelque chose. Mais quoi ? Une forme de communalisme, de retour aux communs, un autre rapport aux besoins et au travail ? Ce sont les expériences collectives dont nous avons besoin... à condition de reconnaître que ces projets communalistes sont largement insuffisants : pour moi, là où le légalisme remplace le squat, là où la propriété collective déloge l'espoir de l'abolir, là où la négociation avec l'État dissocie, là où les divergences politiques se transforment en rapports de classe, il ne peut pas y avoir de futur politique désirable.

Encore une fois, pour repenser l'amour et nos relations, il est nécessaire d'infléchir les rapports de force qui les traversent, ce en luttant contre les structures sociales qui nous oppressent. Nous renouons avec l'idée ici que les intentions ne suffisent pas : si notre contre-monde ne pense pas les rapports de domination de classe, de genre et de race, s'il se suffit au plus petit dénominateur commun et ne contredit pas les normes du système capitaliste, alors il ne nous permettra ni de faire la révolution, ni de nous aimer mieux.

Pourtant, la ZAD continue de vivre. Dans les imaginaires, dans ce qu'elle a porté d'espoirs insurrectionnels pour nourrir d'autres luttes, dans les récits qui alimentent nos envies de résister. Peut-être que c'est ainsi que nous pouvons imaginer la victoire de la ZAD : parce qu'elle a été en tant qu'espace de lutte et par tous les potentiels qu'elle a ouverts.

## S'organiser contre l'État : la ZAD, « machine de guerre et de désir » ?

L'histoire de la ZAD, c'est d'abord celle d'une opposition à l'État par l'occupation illégale d'un territoire, du sabotage, des manifestations qui tournent à l'émeute... C'est l'histoire d'un rapport de force de longue haleine contre la répression policière, la surveillance. Pour les auteur·ices de *Zombie Walk à la ZAD, des fantômes et des fantasmés* (2019), « avec 2012 et l'opération César, on savait que la ZAD était aussi ce laboratoire de la résistance populaire, de l'affrontement avec les forces de l'ordre ».

Ce que la ZAD a de particulier, c'est qu'elle engage un territoire à défendre. Un endroit où les occupant·es squattent, vivent, où les soutiens viennent régulièrement donner leur aide, où les habitant·es et paysannes cultivent la terre... C'est ce que je retrouve dans la brochure *Réflexions à propos de la ZAD : une autre histoire*, cette idée d'un quotidien qui s'insère dans la lutte et dans une communauté qui essaye de la faire vivre, en même temps que le lieu.

L'autrice décrit : « Plusieurs expériences m'ont aidé à réaliser que beaucoup des personnes qui venaient après les expulsions ne comprenaient pas ce qui avait existé auparavant : les cabanes qui défiaient la gravité et la logique, la solidarité collective à grande échelle, les voitures brûlées sur la route des chicanes avec des fleurs plantées dedans, la fabrication d'une communauté tissée par les interactions quotidiennes, la maison des exilé·es et l'école de linguistique, une radio pirate... Pour ceux qui n'avaient pas de comparaison, c'était comme profiter du meilleur gâteau de tous les temps, ne réalisant pas qu'il ne s'agissait que de miettes ».

L'image utopique de la ZAD comme un territoire avec lequel on fait corps dans la lutte, le mythe des zones autonomes et de l'expérience communiste, ne se comprend pas sans le rapport de force dans lequel elle s'inscrivait. Il ne s'agit pas de dire que c'est la précarité et la menace qui rendait l'expérience de la ZAD politique. C'est plutôt le fait qu'elle participait d'une lutte contre l'État, ouvrant en elle des potentialités révolutionnaires, où y étaient questionnées l'autonomie, la propriété, le rapport à la police, la mise en commun des biens, le rapport à l'autre, l'accueil universel, les rapports de classe...

C'est peut-être cela, que vise la brochure *Zombie walk à la ZAD, des fantômes et des fantasmes*, en comparant ce qu'a été la ZAD à « une machine de guerre et de désirs », en reprenant l'expression de Felix Guattari. D'un côté, une lutte matérielle contre l'État et la police, de l'autre une tentative de vivre une utopie hors du monde capitaliste. Et cela viendrait comme une dialectique. Pour rappel, selon Hegel, les contradictions sont le moteur de la dynamique. La dialectique étudie les contradictions internes à un système comme base de la dynamique et de la fabrication de nouvelles structures. Et ici, la guerre ne va pas sans l'utopie (le désir), et l'utopie ne va pas sans la guerre : ils se rendent mutuellement possibles, parce que de la lutte matérielle émergent de nouvelles potentialités. Et à l'inverse, ces désirs de vivre autrement ont cette force parce que la lutte les rend possible, même de manière éphémère.

### **Refondre notre rapport au vivant : une préfiguration des communs ?**

L'un des héritages de la ZAD qui perdure aujourd'hui, c'est la volonté d'habiter et d'être avec le monde différemment. Cette partie étudie ce qui demeure après les expulsions de 2018, dans les tentatives de réinvention de ceux qui sont resté-es.

D'abord, les projets sur place visent encore à sortir les terres agricoles d'une logique capitaliste grâce à la « mise en commun du foncier par des expériences paysannes collectives » (*Prises de terre(s)*). Selon le collectif d'habitant-es, « des collectifs s'essayent ça et là à différentes manières de subvertir la question du travail, de la production, de l'économie ». Le noyau nucléaire est mis en cause par l'extension des communs dans la vie quotidienne : cuisines collectives, lieux de vie.

Selon Alessandro Pignocchi (dans la série *Génération ZAD* de LSD, France Culture, 2021), la ZAD fonde un nouveau rapport au monde en reconnaissant que les usages humains s'enchevêtrent avec les usages du biotope. C'est ce qu'affirme le collectif d'habitant-es : « La Terre n'est ni une réserve naturelle, ni une ressource agricole, c'est un écheveau de relations entre minéraux, végétaux, animaux et humains ». Par exemple, des expériences d'ensauvagement dans les forêts abandonnées par l'ONF avec le projet d'aéroport permettent de recréer une gestion communale, pour régénérer l'écosystème.

Pour Alessandro Pignocchi, elle crée aussi un rapport affectif au territoire. Le collectif vise ainsi à « la fabrique et l'invention de nouvelles manières de cultiver le sol, d'élever des animaux, d'habiter la nature, de côtoyer la vie et la mort, et d'être ensemble au monde » :

« Quiconque se livre, par exemple, à l'observation assidue des bovins accède à une autre compréhension de la notion de symbiose. Le vanneau huppé pond dans les empreintes de leurs pas. Le héron garde-boeufs se nourrit des insectes qui les entourent et parfois les incommodent. Des orchidées, des tritons, des grenouilles, des papillons, une myriade d'espèces rares et sauvages peuplent les prairies pauvres et humides où paissent les troupeaux. » (*Prises de Terre(s)*)

Enfin, pour Alessandro Pignocchi, la ZAD renouvelle la conception de l'utilisation des moyens de production, définie par rapport à ce qui est désirable et non plus par rapport à la seule productivité. Par la mise en commun d'une partie de la production collective (maraîchage, bois pour le logement, groupements d'achats...), les habitant-es peuvent penser une économie visant la descente de leurs besoins.

Le collectif d'habitant-es fait le pari de la communalisation : créer des règles et coutumes locales pour et par les habitant-es, pour réguler un vivre ensemble, en occupant les interstices du droit national : une convention d'occupation individuelle n'empêche pas de cultiver la terre et de se répartir les récoltes à plusieurs par exemple. En ce sens, iels font cohabiter stratégie légaliste (régularisation des baux) et des formes d'illégalisme dans leurs tentatives de faire vivre la propriété collective et des installations officieuses. Dans leur article *Prises de Terre(s)*, iels donnent l'exemple de l'assemblée des usages, qui continuerait à organiser la propriété commune. Enfin, le montage d'un fond de dotation commun pour racheter les terres à l'État constituent pour elleux une tentative de « frayer un chemin qui ne soit ni celui de la propriété privée, ni celui de la propriété publique : une forme de propriété commune, fruit d'une association inédite entre habitants, paysans, usagers, naturalistes, chercheurs... ».

Sans doute sont-ils de fervent-es lecteur-ices de Silvia Federici. Dans *Réenchâter le monde. Féminisme et politique des communs* (2022), la politique des communs est définie comme les « nombreuses pratiques et perspectives adoptées par les mouvements sociaux sur toute la planète qui cherchent à renforcer la coopération sociale, à réduire le contrôle du marché et de l'État sur nos vies, à encourager le partage de la richesse et ainsi, à mettre des limites à l'accumulation du capital ». Cette politique se fonde sur les associations de producteurs, visant à dépasser la propriété privée et la conception mercantile de la valeur des biens, sur l'équité dans la redistribution des ressources, la revalorisation des savoirs spécifiques et locaux, la coopération dans toutes les sphères de la vie humaine : le travail, le soin, etc.

Pour elle, l'enjeu de la politique des communs est de « s'opposer aux divisions que le capitalisme a créées sur la base de la race, du genre, de l'âge, réunir ce qu'il a séparé dans nos vies et reconstituer un intérêt collectif », notamment par la création de liens de solidarité communautaires. Et c'est là que ça pêche pour le projet paysan d'après-ZAD. Qui est concerné-e par cette reprise en main des terres ? Par la refonte du rapport au vivant ? Par les décisions collectives prises dans la néo-assemblée des usages ? Le pari de la légalisation pour maintenir les expérimentations collectives a été présenté comme un moyen, et non pas une fin. Un moyen pour protéger la ZAD, ses habitations, son mode de vie alternatif, le contre-monde qui s'y était créé... aux dépens de ceux qui avaient contribué à le construire.

## L'échec du grand soir : penser le rapport de classe

Pour moi, le choix de la légalisation entraîne une institutionnalisation et la fin de la lutte contre l'État, soit un retour à l'ordre établi. La ZAD devient une alternative *dans* le système capitaliste, si vertueuse soit-elle.

Selon l'autrice de *Réflexions à propos de la ZAD : une autre histoire*, la légalisation n'était pas le seul choix disponible. Elle provient plutôt d'une dérive autoritaire où la « composition » de différents groupes politiques (entretenant des buts et des moyens différents, mais s'accordant sur le plus petit dénominateur commun pour lutter ensemble) a poussé l'ensemble vers les décisions réformistes : « La ZAD offre une étude intéressante sur la façon dont des tendances autoritaires émergent, se développent, et sapent des situations potentiellement révolutionnaires ». De fait, en visant l'unité, la composition favorisait les actions les moins radicales, acceptable par toutes, pour faire front commun. Cela a de facto poussé la composition vers des positions plus réformistes (soit moins menaçantes).

Pour l'autrice, la manifestation de plus de 60 000 personnes à Nantes en 2014 ayant tourné à l'émeute a créé une scission au sein du mouvement en effrayant les réformistes. De fait, la composition penche alors vers les citoyennistes et ouvre une « rupture\* entre pragmatisme et idéalisme » : le pragmatisme étant « la solution la plus simple et la plus conforme aux normes existantes », et l'idéalisme étant renvoyé à un dogmatisme idéologique, dénié par les tenants du premier.

L'autrice analyse deux facteurs qui ont sous-tendu la dérive autoritaire vers la tendance pragmatique.



D'abord, la prise de pouvoir entraînée par la mise en place de mécanismes de représentation : « Ouvrir des canaux de communication entre leaders de groupes a court-circuité l'aspect ouvert de l'assemblée du mouvement, pavant la voie vers l'émergence d'alliances exclusives ». Quand quelques-un-es peuvent arriver en assemblée avec une proposition établie, cela sape les débats collectifs et donne une légitimité de fait à ceux qui se proclament détenteur·ices de l'avis d'un groupe, par rapport à ceux qui le refusent et portent simplement leurs paroles individuelles.

Ensuite, la dissociation mise en œuvre par l'État entre les « bons » et les « mauvais manifestant-es », qui a colonisé le mouvement : « L'État a joué un rôle important dans le renforcement des divisions préexistantes ; la répression a souvent été dirigée vers des groupes politiques spécifiques afin de monter les gens les un-es contre les autres. Ces types de tactiques contre-insurrectionnelles sont très simples : se concentrer sur le groupe le plus isolé et convaincre le reste du mouvement que tout-es les autres seront épargné-es s'ils se dissocient de ceux-ci ».

Ainsi, en guise de bonne foi pour entrer en négociation avec l'État, une partie du mouvement a détruit les cabanes expulsables – ouvrant ce faisant un chemin pour la surveillance par la police qui préparait les expulsions, comme le note l'autrice. De fait, c'est toute la zone Est, qu'habitait la branche dite la plus « radicale » qui est détruite en premier.

Cette dissociation prend racine au lendemain de l'occupation de l'opération César (2012). Selon l'autrice, la disparition du front commun ne mettait pas seulement à jour des idéaux différents qui ne pouvaient se rencontrer, il cristallisait plutôt des rapports de classe. Là encore, la création d'un « nous » vient créer un « autre », marquant ainsi l'échec de faire de la ZAD un espace préfigurant une société où la lutte contre nos oppressions permet de nous relier différemment.

Dès lors, le projet révolutionnaire est défait. La légalisation est une éviction. De ceux qui souhaitent défendre une zone en dehors de l'État, du Capital, et d'une partie des occupant-es qui auraient voulu intensifier le rapport de force pour obtenir de meilleures conditions plutôt que des baux précaires. La « victoire » contre l'aéroport appartient à ceux qui rentrent dans les cases des formulaires, se dissociant de ceux pour qui devenir paysan n'était pas un projet de vie désirable.

« Pour certain-es, « défendre la ZAD » signifiait un projet unifié et cohérent à construire entre les occupant-es productives et certaines parties du mouvement plus large, qui, partageant une volonté de s'intégrer dans une structure légale, étaient capables de travailler ensemble et trouver des buts communs. D'autres voulaient garder une ZAD plus proche de l'endroit diversifié et désorganisé servant de foyer pour des personnes de différents horizons sociaux et avec différentes conceptions politiques, qui travaillaient ensemble à des niveaux multiples mais se tenaient ensemble surtout par le fait d'être voisin-es, et à travers les besoins et les affinités » (*Réflexions sur la ZAD : une autre histoire*)

Les habitant·es de la ZAD ont raison quand ils affirment que le foncier est l'enjeu qui relie la « guerre sociale pour la réappropriation des outils de production » et « la guerre territoriale pour défendre et prendre soin d'un monde fragile » (*Prises de Terre(s)*). Mais à la condition que la question de la propriété (privée ou commune) ne soit pas un péage à l'entrée. Qui se sent légitime et qui a les moyens (physiques, psychiques, monétaires) de s'installer sur les terres de l'ancienne ZAD ? À qui donne-t-on la voix dans les décisions qui impactent l'ancienne ZAD ? Quelle est la composition sociologique du collectif formé par ceux qui sont resté·es ? Quelle a été la répartition des pouvoirs pour que la ZAD devienne un projet d'expérimentation écologique et agricole ?

« Si c'est un kiss kiss bank bank pour permettre à quelques groupes peut-être sympathiques d'accéder à une propriété certes collective, mais où nous n'aurons pas notre place, et de poursuivre sereinement leurs projets sans doute louables, mais où nous n'aurons pas notre mot à dire, alors, non. » (*Zombie walk à la ZAD, des fantômes et des souvenirs*)

L'un des écueils de l'approche communaliste, en voulant créer un nous (les habitant·es et les paysan·nes) ne serait-il pas de créer un « eux » (les anciens zadistes) ?

## « La ZAD est morte, vive la ZAD » : la place du récit pour nos futurs

Nous pourrions partir du constat des auteur·ices de « *Zombie Walk à la ZAD* » : « Ce que la Zad n'est plus : une zone de non-droit et un refuge absolu ; la réponse à toutes nos questions ; l'épicentre des luttes autonomes et écologiques ; le fantasme de l'unité et de la force insurrectionnelle ». Mais l'a-t-elle jamais été ?

La ZAD persiste dans les mythes qu'elle a forgés, dans les militant·es qu'elle a formé·es, dans les stratégies de résistance qu'elle a créées. Nous continuons à parler de la ZAD. Et dans un certain sens, de fait, elle continue d'exister dans son héritage.

Nous avons besoin de ces récits, construits sur la base tangible d'une lutte, d'expériences collectives de résistance. Nous avons besoin de leur traduction dans une langue littéraire, que ce soit celle d'Alain Damasio ou de Wendy Delorme. Nous avons besoin de nous approprier les histoires *sur* et les analyses *de*.

Et cela me questionne sur la place des mythes, comment ils peuvent à la fois aveugler et donner des horizons d'existence réjouissants. Comment ils ouvrent des perspectives et parfois s'écrasent face au réel. J'ai besoin de croire à la force des histoires, à la manière dont elles fabriquent du vrai à travers la fiction. Je me dis, si Monique Wittig nous raconte *les Guerillères*, leurs légendes, leurs luttes, la force de ces communautés de femmes, peut-être qu'un jour nous vivrons de manière à nous donner ce nom. Si Alain Damasio imagine dans *les Furtifs* comment Porquerolles pourrait passer de son statut d'île aux riches à une arrière-base de militant·es en lutte contre l'État, alors peut-être qu'un certain nombre de camarades auront envie de réaliser la fiction. Si Emmanuelle Bayamack-Tam nous décrit *Arcadie*, dans sa beauté et ses dysfonctionnements, peut-être que nous serons plus à même de penser des communautés amoureuses libertaires, d'accueillir les migrants, de prendre soin. Si on réécrivait *Anna Karénine* pour lui faire vivre une relation lesbienne avec Kitty, peut-être que nous trouverions cela plus normal que de la voir tomber dans les bras de Vronski – parce que la norme aurait changé.

Alors à mon tour, j'ai envie d'écrire une histoire qui *me*, et j'espère *nous*, fera du bien. C'est l'histoire de Cléo, Petite Tête, Ayo, Elio, Amna. C'est l'histoire de pirates, de communautés autonomes, de renards et de sauterelles. C'est une histoire d'amourS aussi. Et si nous voulons la réaliser, peut-être que ce sera la nôtre aussi.

# Bibliographie

## Livres, mémoires :

BAYAMACK-TAM, Emmanuelle, *Arcadie*. Paris : Éditions P.O.L, 2018. ISBN 978-2-8180-6345-4.

DAMASIO, Alain, *Les Furtifs*. Paris : Éditions La Volte, 2019. ISBN 978-2-35587-077-2.

FEDERICI, Silvia, *Réenchanger le monde : féminisme et politique des communs*. Paris : Éditions Entremonde, 2022. ISBN 978-2-37381-093-1.

GRAEBER, David, *Les pirates des Lumières ou la vraie histoire de Libertalia*. Paris : Éditions Libertalia, 2019. ISBN 978-2-37356-138-0.

REDIKER, Marcus, *Pirates de tous les pays*. Paris : Éditions Libertalia, 2008. ISBN 978-2-915866-42-3.

REDIKER, Marcus, LINEBAUGH, Peter, *L'hydre aux mille têtes. L'Histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*. Paris : Éditions Amsterdam, 2008. ISBN 978-2-84169-570-0.

RAUTUREAU, Thomas, *Mémoire : Voile d'encre : L'émergence de la conception européenne de la piraterie aux 17e-18e siècles*. Université de Paris, 2020. [Mémoire]

TOLSTOÏ, Léon, *Anna Karénine*. Paris : Éditions Flammarion, 1988. ISBN 978-2-08-070934-8.

WITTIG, Monique, *Les Guérillères*. Paris : Éditions de Minuit, 1969. ISBN 978-2-7073-0761-3.

## **Tracts et brichures politiques disponibles en ligne :**

Lutter et/ou se faire manipuler au nom d'une lutte ? Soulèvements de la terre versus état, même combat !, 2023. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://iaata.info/LUTTER-ET-OU-SE-FAIRE-MANIPULER-AU-NOM-D-UNE-LUTTE-Soulevements-de-la-terre-5844.html>

Prise de terre(s) - Que se passe-t-il sur la ZAD de Notre-Dame-des-Landes depuis l'abandon du projet d'aéroport ?, 2019. *Lundimatin* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://lundi.am/ZAD>

Réflexions à propos de la ZAD : une autre histoire, 2019. *Infokiosques.net* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://infokiosques.net/spip.php?article1734>

Zombie-walk à la ZAD - Des fantômes et des fantasmés, 2019. *Lundimatin* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://lundi.am/Zombie-walk-a-la-ZAD>

## **Autres ressources sur le web :**

INSURRECTION : Définition de INSURRECTION, [sans date]. [en ligne]. [Consulté le 4 août 2024]. Disponible à l'adresse : <https://www.cnrtl.fr/definition/insurrection>

Portes grandes ouvertes de la Zad de NDDL // Dimanche 4 juin de 10h à 18h - Zone A Défendre, [sans date]. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://zad.nadir.org/spip.php?article6887>

RÉVOLUTION : Définition de RÉVOLUTION, [sans date]. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9volution>

UTOPIE : Définition de UTOPIE, [sans date]. [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://www.cnrtl.fr/definition/utopie>

ZAD de Notre-Dame-des-Landes, 2023. Wikipédia [en ligne]. Disponible à l'adresse : [https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=ZAD\\_de\\_Notre-Dame-des-Landes&oldid=210814879](https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=ZAD_de_Notre-Dame-des-Landes&oldid=210814879)

### **Podcasts et émissions :**

Faire l'histoire - Le drapeau pirate - Contre les nations, 2021. *Educ'ARTE* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://educ.arte.tv/program/faire-l-histoire-saison-1-le-drapeau-pirate-contre-les-nations>

Génération ZAD, 2021. *France Culture* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/serie-generation-zad>

Thomas et les pirates, 2022. *Passions Modernistes* [en ligne]. Disponible à l'adresse : <https://passionmedievistes.fr/modernistes-ep-33-thomas-pirates/>

### **Films et séries :**

ODA, Eiichiro. *One Piece*. Glénat, 1997- X.



# en futur commun

## Petite tête

Cleo sentait l'anis et la fumée. Elle avait le visage plissé de larges ouvertures vers l'extérieur. Quand le ciel bleu touche à sa fin, prend ses teintes trop changeantes pour être nommées, les ouvertures se ferment peu à peu. Les paupières mi-closes renvoient aux passants la lumière neutre. Cleo s'accorde des soleils gris, des rayons blancs et des débuts de soirée caniculaire.

Le lierre descendait sur ses joues, couvrait les balafres qui la striaient par endroit. On avait modelé Cleo à même la chair.

Par les jours de grand vent, je l'entendais chanter. Le timbre tenait de l'oscillation, il était difficile de distinguer sa voix d'un sifflement long et discontinu. Elle fredonnait et je me revoyais enfant, à courir contre le Mistral pour sentir l'air enfler dans mes oreilles. Ces jours-là Cleo chantait avec moi, façade ouverte au vent. Nous partageons les bourrasques.

J'ai rencontré Cleo en suivant les hirondelles. J'avais déjà marché plusieurs jours et je manquais d'eau. À travers les plaines calcinées de la région désaxée, j'attendais le signe des oiseaux comme promesse d'âme vivante. Depuis des années, les hirondelles revenaient hanter les lieux que les humains avaient abandonnés au réchauffement climatique. L'été, elles s'accordaient des quarante-cinq degrés quotidiens, de la faible présence de végétation touffue et des métaux lourds ingérés par les insectes. Heureusement, il y avait la garrigue. Ni les incendies, ni la montée des eaux n'avait eu raison de celle-là. Et grâce aux quelques bestioles qui s'alimentaient de cette flore rugueuse, les hirondelles survivaient.

Cette espèce migratrice revient nicher aux endroits qu'elle connaît. En les entendant quadriller le ciel de leurs cris, je méditais sur ma démarche. Je suivais littéralement les hirondelles. Je revenais à l'endroit de la naissance, à la terre chérie, calcinée. Et les voir apparaître dans mon champ de vision m'annonçait la proximité d'un village. Ces oiseaux s'accordaient mal des parois lisses et bétonnées des bâtiments modernes, où ils peinaient à nicher. En revanche, ils me guidaient vers le toit à l'étanchéité douteuse, aux cavités des maisons de pierre pillées à la hâte, aux vitres avortées, bref à la carcasse des lieux qui m'avaient abritée.

Voilà comment j'ai rencontré Cleo. Une hirondelle s'est engouffrée en elle par une des fenêtres béantes. Je voyais sur les tuiles la morsure du soleil. Les rayons devenaient trop lourds à porter pour ces maisons anciennes. Pourtant Cleo jaillissait, bien ancrée dans le sol, centenaire, les pierres miraculeusement sauvées des pillards, la porte en bois fermée, donc fonctionnelle. Je reconnaissais sous les écailles le fantôme des volets bleus si familiers. Les volets repeints chaque automne, car l'été avait volé leur lumière.

J'imaginai le jardin, l'herbe grillée qui craque sous nos pas, les fourmis agglutinées sous le figuier dont les fruits tombent avant que nous ayons eu le temps de les récolter. Aujourd'hui, les arbres produisent rarement des fruits. Les réserves en eau leur permettent tout juste de se maintenir en vie. Les arbres donnent des figues de la taille d'un ongle, des pêches de la taille d'un pouce. Et les mains ne sont pas grandes. Les racines puisent profondément dans la terre, survivent. Comme Cleo.

Cela est juste pour les régions désaxées. Elles se nomment ainsi parce qu'elles ont été radiées du spectre économique français. Pour la plupart, ce sont des zones littorales, où la montée des eaux couplée au réchauffement climatique a salinisé les nappes phréatiques. L'eau de mer a progressivement empoisonné les sols, provoquant la fuite des agriculteurs.

La mer aussi cessa de respirer. Les cartes des géographes inquiets, pointant les zones hypoxiques où l'oxygène de l'eau disparaît, faisaient rougir la Méditerranée. Plus de coraux, plus d'air pour les poissons. Juste les traces d'un passé industriel écoulé dans l'estuaire du Rhône.

La chaleur caniculaire, elle, a beaucoup tué. Les vieillards et les pauvres ne pouvaient se payer les climatiseurs indispensables pour nier l'été. Les non-humains moururent d'arrêts cardiaques, de déshydratation. Une année, tous les chats disparurent des villes. Une légende romantique colporte qu'ils se réfugièrent à l'ombre des forêts. Les reportages dénombrèrent des milliers de corps sans vie aux bords des autoroutes.

La chaleur faisait tourner les étendues d'eaux immobiles. Cocasse, les piscines de la côte azurée devinrent les lieux de reproduction favoris des grenouilles. Mais dans le même temps, la température des lacs ne parvenait plus à se réguler. Les algues et les bactéries proliféraient dans le peu d'eau douce restante sur le territoire. Le bitume des routes fondait. Nos réserves de sable de construction s'épuisant, elles ne furent pas reconstruites.

Les régions désaxées sont les espaces où les dégâts climatiques dépassèrent de loin les possibilités matérielles de survie. Le coût de la réhabilitation de ces lieux, de leur maintien artificiel par des solutions technologiques ne fut pas jugé rentable. Nous aurions pu généraliser les mégabassines en pâles remplacement des nappes phréatiques, lancer des partenariats public privé pour assurer la désalinisation de l'eau mer, importer les tomates des pays plus au Nord, lancer un plan social pour la climatisation des logements, maintenir artificiellement le béton des bâtiments grâce à des couches réfrigérantes... Mais cela coûtait simplement trop cher. L'économie française en déroute dû admettre son échec. Le capitalisme vert n'avait pas triomphé.

Les habitants quittèrent les lieux.

Les départements furent supprimés des cartes officielles.

Commença l'ère des non-espaces.

L'ère des espaces vacants, des souillures historiques, des négations sociales, des villes mortes, de la périphérisation, du hors-carte, des friches industrielles, des trésors orduriers, des forêts de Renouée du Japon, de la garrigue hospitalière, de la reconquête des hirondelles, de l'ère zéro, des possibilités de reconstruire à partir de nos cendres.

Quand les arbres respirent, les gouttes de pluie se condensent dans l'air, s'évaporent. La fumée blanche émane des feuilles et de nos bouches entrouvertes, trop chaudes. L'eau remonte, sort de son corps. Une âme dispersée ne peut être contenue dans un seul visage.

Il a fallu réapprendre la terre meuble, les perles de sueur coulant le long des branches, les alvéoles des champignons, l'humidité des pierres, le nom des plantes qui se saturaient de métaux lourds. À partager l'eau avec les non-humains, le sol, le ciel. À reconstruire le cycle.

Quand je suis entrée chez Cleo, de petits monticules de bois de Renouée du Japon broyé dessinaient un cercle sur la dalle. En son centre, une bassine en cuivre recueillait les eaux de pluie mal filtrées par la toiture. En traversant ce qui avait dû être un salon, je retrouvais la figure géométrique dans le jardin, dans l'amoncellement de feuilles mortes en décomposition. Au cœur, le réceptacle d'un jus de compost malodorant. Et sur les murs de la cour intérieure, exhumées en particules de peinture, les mêmes formes concentriques. Chaque point de couleur ramenant au centre d'une spirale. C'était le premier signe de vie que m'accordaient les désaxé-es.

Plus tard, iels m'offriraient la science des alambics, des paillages, des pistages de sources, de la décontamination de l'eau de rivière, des alliances interspécifiques. Iels avoueraient m'avoir suivi-e pendant de longues semaines, depuis mon arrivée dans la zone désaxée, au jour de ma rencontre avec Cleo. Iels m'avaient observé-e avec appréhension passer la porte du premier refuge, profaner l'espace secret du lieu sûr.

Les désaxé-es sont nomades, ils suivent le chemin de l'eau le long des zones désertées. Comme les hirondelles.

C'est Ayo qui m'a expliqué qu'ils avaient adopté la spirale, à la fois pour symboliser le cycle, et de manière méthodique, pour quadriller le paysage sans risquer de passer à côté d'une source. Cleo était une de leurs hôtes, parmi d'autres. À chaque étape, iels paillaient la terre, faisaient germer les graines pour les prochain-es arrivant-es, épandaient le compost et récoltaient l'eau de pluie.

Les contours de la communauté restaient flous, car les désaxé-es refusent de se sédentariser sur un territoire qu'ils devraient défendre, intégrer. S'approprier un refuge aurait mené à devoir choisir, faute de place et de ressources, qui avait le droit de s'y loger et de s'y nourrir. Les désaxé-es voulaient former des rhizomes, un réseau compost-humain à grande échelle. Le mouvement marquait l'absence de propriété sur les terres, chacun-e pouvant se réclamer visiteur·euse. De toute façon, l'eau exigeait de tourner.

Ce sont les yeux d'Ayo que j'ai aperçu à travers un arbuste, quand, épuisé·e de fatigue, je me suis avachi·e dans l'herbe pour sucer la rosée qui mouillait ses tiges. Un vert de gris sur une peau mate, une couleur rieuse sur un visage formé pour le soleil. Et ses yeux riaient oui, de me voir affalé·e sous l'arbre, à quelques mètres d'un puits que les désaxé-es remettaient en route et dont j'ignorais l'existence.

Les dents lumineuses m'invitaient à rejoindre.

Ayo porte deux cicatrices remuant sa poitrine. Les vagues se meuvent avec l'air qui gonfle, épuise son thorax.

La nuit je colle l'oreille à la mer pour l'entendre respirer : la houle frappe, régulièrement. Alors je pense, Ayo a les côtes solides.

Le corps d'Ayo contient tout ce qu'il y a de lacs, de rivières, de cours d'eau, de nappes phréatiques, d'océans pacifiques, de mare, de mer Méditerranée, et nous manquons d'eau. Nous manquons d'Ayo dans notre monde. Je pense cela et je ne peux pas lui dire, parce que j'ai lu quelque part que la force d'une vague dépend de son éloignement depuis la côte et de l'intensité du vent. Je ne peux pas exiger à la houle.

Six mois que nous quadrillons l'espace de nos marches concentriques, élargissant chaque jour le périmètre, à la recherche d'un point d'eau, d'une ancienne bergerie à consolider, d'une épicerie abandonnée pour enrichir les réserves.

À mesure que nous avançons, nous laissons certain-es derrière nous pour se consacrer aux ouvrages. Iels sont rejoints par d'autres hordes, offrant un de leurs membres pour aider à la tâche, jusqu'au prochain passage. Alors ils rejoignent leur groupe, ou adhèrent à un nouveau, comme les nuées d'oiseaux se séparent et s'amassent pour recomposer leurs figures. Cela fluidifie les contours d'une horde. Au moment choisi, un-e désaxé-e peut repartir, avec le groupe de son choix.

Je participai au chantier de réhabilitation des restanques, pour faciliter l'écoulement de la pluie. Nous revenions sur la parcellisation des terres jadis instaurée pour y inscrire une pente amie, où l'eau pourrait faire son chemin d'un parterre de semis à un autre. Je mis longtemps à me faire au rythme et à la pénibilité de la tâche. Mes paumes se couvraient régulièrement de plaies, la corne n'était pas encore formée. Je sentais mes épaules pétrifiées par l'effort, mes cervicales hurler lorsque je relevai la tête pour m'essuyer le front.

Eni, l'un des membres d'une horde amie, rit de la sueur qui coulait de mon crâne sans discontinuer : « tu la sors d'où, toute cette eau ? ».

Je grimaçais et posait les deux mains sur la pelle, le menton calé sur les jointures de mes doigts. « Ça fait longtemps que vous êtes sur le chantier ? » « Quelques mois. Mais personne reste autant, c'est dur. Moi je suis passé trois fois par ici déjà. Et entres temps je fais des pauses ».

J'hochai la tête et remarquai que le mouvement me donnait des vertiges. Je fermai les yeux. Eni posa une main sur mon épaule : « Tu t'habitueras, le corps n'est plus fait pour ça, mais ça revient. Et puis choisis ton rythme, te force pas à travailler comme les autres, on fait pas ça ici ! »

J'entrouvrais les paupières. Un groupe de désaxé-es prenait le chemin inverse et tournaient le dos à la colline, charriant entre leurs bras les colonnes vertébrales de bambous. « Mais qu'est-ce qu'ils foutent ? »

« Iels ne croient pas en ce projet de réhabilitation de restanques. Iels ont décidé d'expérimenter une irrigation goutte à goutte, en surélevant ces bambous du sol et en y creusant des évacuations ». « Pourquoi on fait pas ça ensemble plutôt ? » Eni rit : « Bah parce qu'iels y croient pas je te dis ! Au moins s'iels travaillent, c'est pour un projet qui leur plaît. Et puis c'est bien de miser sur plusieurs solutions, s'il y en a au moins une qui fonctionne, on sera refait-es ! »

Leur système D. Cette idée première : de l'échec et des dissensions naissaient un projet politique. Chaque soir, les voix montaient de quelques octaves, sur la gestion des stocks, des énergies humaines. Mais toustes repartaient renforcé-es dans leur idée fixe et leur envie d'essayer. La seule limite posée était de toujours garder une surcapacité, quelques jours de nourriture et d'eau d'avance, en cas de drame. Et l'autre, implicite et non-nommée, de voyager à travers les hordes.



Les désaxé-es tenaient parce qu’iels s’étaient configuré-es en réseau, échangeant forces, expériences, matières premières et amour. De l’amour pour éviter les pillages des stocks collectifs, de l’amour pour soutenir la fatigue, de l’amour pour élever collectivement le peu d’enfants qui naissaient, de l’amour pour ne pas se sédentariser ou renouer avec la propriété.

Ayo a des amant-es dans plusieurs hordes de désaxé-es. À chaque fois qu’Ayo quitte le groupe, j’ai peur que la marée se retire à jamais. Et je compte, sans savoir, les coquillages dans sa vie. L’irisée. La bivalve. Le nautile. La perlière. La dentale. L’ébréchée. Le papillon. J’ai lu quelque part que la force d’une vague dépend de son éloignement depuis la côte et de l’intensité du vent. On ne contient pas l’eau, on ne la retient pas. On prend simplement soin des particules de sel.

Après cinq jours aux chantiers des restanques, je rejoignais Ayo, le corps moulu et les nerfs fatigués. Je cherchais le pli d’un retournement amoureux, une excitation nouvelle ou une distance annonçant le changement relationnel qu’iel allait m’annoncer. Je cherchais sur sa peau la trace des coquillages. Et son soleil riait, comme s’il décelait mon inspection. Je sentais la densité des mauvaises pensées dans mon corps et j’avais honte.

J’attendais la nuit pour reposer mon visage sur son torse. Je collais mon oreille à l’endroit des cicatrices, en retenant mon souffle. Et je souriais de soulagement. Je pouvais encore entendre la mer.



D a n o u i e

en gros

tout ce qui sort de la ligne prend la forme d'un point

ii o

tous les points sont des arguments ou des préoccupations

une forme inassouvie de la matière

ae

oe ie

ue le el

en gros

il

il n'y a rien de biologique

Dan

ce sont de simples variations

Lou

érigées en lettres capitales

A E I O U

j'invoque

tout ce qui sort de la ligne

des points

signes de vie ou de chaos



je connais les mortes les connivences les révolutions les sirènes les  
spirales les génisses les nageoires les opales les nymphes les  
amazones les lèvres les béances les translations les oscillations les  
nages les danses initiatiques

mais reste-t-il des mots à inventer

ce que nous aimerions construire dis-moi

avec quels gestes

les contorsions les transfuges les périlleuses les pas de chat les  
bourrées les anguilles les transformées les agnelles les louves les  
mutations les alchimistes les rondades les latences les vides les  
sourcières les bombes les cueilleuses les torsades les devenues les  
solitaires les meutes les lionnes

quels onguents pour prendre soin de nous

en mémoire des saignées

## Ayo

Petite tête, je lae vois venir à mille lieues, avec son amour  
hétérosexuel et sa manière de s'attendre à ce qu'un jour je ne parte  
plus. Je suis l'enduit, je tiens ces groupes ensemble. En les reliant,  
j'agrandis les sphères, je fais vivre l'espace vacant. Je suis ce  
nomadisme, qui s'attache aux lieux en les laissant occuper ceux  
qui les traversent. Et de cette liberté, je n'en reviendrai pas.

Cette histoire d'amours tristes qu'iel se raconte, iel ne la connaît pas. Je vis depuis deux ans ici, j'ai vu des liens se rompre et déséquilibrer les tissus de nos sphères. Je sais les relations qui se transforment, le sang qui négocie avec le vide pour venir irriguer les membres amputés. Mais je crois aux recompositions. Aux amant-es ami-es, aux anciennes relations qui font grandir les hordes. C'est une manière d'être aux autres.

Quand dans une ancienne vie, j'ai décidé d'abandonner mes seins et la définition étriquée de la féminité, les médecins m'ont fait remarquer que ne pourrai jamais allaiter d'enfants. C'était une manière détournée de me demander de faire le deuil de la maternité, de laisser cela à d'autres, aux couples fonctionnels et à l'hégémonie. Aujourd'hui je dépends de quatre enfants. Je dépends de leur affection, de leur volonté à me laisser apprendre à jouer avec eux, de leur envie d'échanger avec moi sur ce que je sais de la vie.

Deux de ces enfants viennent de mon ventre. Les autres de relations amies. De mes compagnes et des projets de vie qu'iels ont tissés avec leurs amant-es. Et dans tout cela, une place m'est accordée. Je ne me suis jamais senti-e à ce point au centre de moi-même. Ces rhizomes affectifs que nous créons, ce sont ceux de familles choisies. Contre la norme, contre l'injonction à s'appartenir. Ils font tenir les sphères ensemble.

Le dernier enfant à m'avoir adopté-e s'appelle Elio. Iel est issu-e de l'union de deux amant-es d'une autre horde, avec la complicité d'un-e géniteur-ice masculin·ine. Je ressens plus souvent le besoin de m'absenter pour le voir grandir. Le rôle éducationnel que je me vois jouer dans le futur est accepté par mes pairs, iels me laissent partir. Je lae vois battre la terre de ses pieds nus, les cheveux ensoleillés mêlés à la poussière. Il joue avec les sauterelles et apprend à manier le vif. C'est une merveille de nos générations dédiées à l'amitié inter-espèce.

Ce rapprochement entre les non-humains et les enfants n'a pas été prémédité. Laisser des gamins hors d'une cour d'école et les livrer aux grands espaces a créé cela : prendre les autres espèces pour mentor. À qui le papillon, à qui l'ancien chat domestique, à qui le renard aperçu en train de s'abreuver à la rivière quand la lumière décline. Je ne sais pas avec quelle espèce Elio se liera finalement. Peut-être avec plusieurs d'entre elles, comme iel nous voit le faire au quotidien entre humains. Je vois sa peau tannée et ses cheveux sales et je décide qu'iel me ressemble un peu.

Dans quelques années, les membres de sa horde proposeront à Elio de devenir nomade ellui aussi. Pour l'instant, iel reste sous la protection de ses mères. Mais l'imagination en friche et les espaces à acclimater auront raison de ces attachements. Elio ira rencontrer d'autres mères, d'autres enfants. Je crois qu'iel s'en doute et que cela explique les regards discrets qu'iel me jette régulièrement. Mais ce qu'iel ne sait pas, c'est que nous serons nombreux·ses pour veiller sur ellui.

Partir joue un rôle central dans l'éducation des enfants. C'est la meilleure manière pour qu'ils se forment au monde par elleux-mêmes. Aller apprendre auprès des guérisseur·euses, des troubadours, des chamanes, des constructeur·ices, des cuisinier·es, des langagier·es ou des biologistes. Suivre l'instinct qui leur intime vers quels champs se tourner. Écrire leur propre féminaire.

## **Féminaire d'Ayo, non-daté**

Elles disent que sans elles l'usine ne pourrait pas tourner.

Quelqu'une prend un seau d'eau savonneuse et le répand sur le sol. Elle frotte nettoie décape chasse le liquide d'un mouvement de bras circulaire et ample. Les poils du balai brossent le sol, c'est une musique, le bruit des carreaux sous le manche, un rythme mécanique. L'eau se noircit sous le coup d'un poignet oblique. Elle avance à pas mesurés, selon une méthode précise pour nettoyer l'ensemble de la pièce sans repasser par le même chemin. Il ne faut pas souiller les endroits en posant un pied maladroit sur la surface mouillée.

Quelqu'une trace des lettres noires sur un morceau de carton peint en blanc. Ses lèvres se pincent sous le signe de la concentration. Les lettres sont formées de bâtons qui ne signifieraient rien indépendamment les uns des autres. Les bâtons mis bout à bout forment un slogan qui signifie leur importance pour le reste du groupe. Leur importance est matérialisée par le fait que l'usine ne pourrait pas tourner sans elles. Pour aller plus loin, elles précisent en ajoutant des lettres au-dessus d'un triangle élargissant la phrase, l'occupation de l'usine ne pourrait pas tourner sans nous. Voilà ce que la pancarte renforcée blanche aux lettres noires signifie.



Quelqu'une dessine les plans des futures garderies collectives. Elle forme des schémas de pièces reliées au sein de l'usine par de minces couloirs et relève la tête vers le groupe pour recueillir leurs opinions. Il faudrait de grandes ouvertures, des fenêtres, des halls pour jouer, des structures en bois et des fleurs qui tomberaient du couloir. Elle rature le plan et chiffonne le papier, déchire une autre feuille vierge de son cahier. Ce n'est pas encore ça, il faut recommencer.

Quelqu'une refuse de faire à manger parce qu'aucun d'entre eux ne se trouve dans la cuisine. Elle prend les cagettes de légumes et les empile devant l'entrée des bureaux, des machines de manutention, des tapis roulants, des voitures sur le parking. Elle bloque le blocage, manifeste dans la manifestation, fait la grève des grévistes. Elles disent que tant que les hommes ne passeront pas le tablier, elles se nourriront entre elles, quitte à les laisser dépérir.

Quelqu'une ramasse des projectiles à jeter sur les représentants du maintien de l'ordre quand ils tenteront de franchir les portes de l'usine. Des pierres des bouts de bois des canettes des bouteilles de verre des crottes de chien et des restes de viande avariée seront jetés contre toute personne qui tentera de briser le chaos.

Quelqu'une refuse d'investir un débat sur le bien-fondé de l'intersectionnalité. Elles disent que désormais les discussions viseront l'amélioration matérielle de leurs modes de vie ou seront abandonnées. Elles coupent la parole à ceux qui nient la domination masculine au sein de la lutte des classes. Elles se moquent de ceux qui voudraient que la révolution se fasse sans remettre en cause tous les privilèges. Elles disent que le genre zéro doit être invoqué.

Quelqu'une déclare l'abolition du travail salarié et la collectivisation des moyens de production. D'autres rient et dansent et crient et mettent le feu aux ordures aux voitures aux fascistes aux institutions aux magasins à la révolution.

Cleo se mit à accueillir les souffrant-es. Une semaine particulièrement chaude, de nombreux lits de fortune se montèrent, saturant les espaces sains de la maison. Y séjournèrent les aîné-es, les tout-es petit-es et les corps abîmés, ne supportant plus la chaleur. Cleo les protégeait de l'épaisseur de ses murs, de l'humidité singulière des vieilles maisons de pierre aux volets scellés.

J'emmenais Elio là-bas. Iel répétait, de sa voix grave, comme un chœur récité sans encore le comprendre : veiller sur nos morts, prendre soin des vivants. La première fois que je l'entendis prononcer ce psaume, je me retournai vivement vers lui. Iel continua : veiller sur nos morts, prendre soin des vivants. Iel fixait quelque chose derrière-moi, loin des éclats de jeu qui vrillaient habituellement son regard. Et je pensai, c'est Amna qui parle à travers lui.

Amna, la mère que nous veillions chaque nuit. Celle qui a élevé mon esprit et celui d'Elio après le mien. Qui souffrait à l'idée que nous prenions soin de son corps faillible, là où sa tête ne flanchait pas. Iel aurait voulu des mots sages, profonds, des mots pour amener son âme à bon port, là où nous lui propositions des légumes séchés et des tisanes de thym récolté dans la garrigue. Combien de fois a-t-iel détourné les yeux lorsque je passais un gant humide, puisé des seaux de récupération d'eau de pluie qu'iel savait si rare, pour rafraîchir sa peau brûlante ?

Amna ne souhaitait pas prolonger la vie à tout prix. Moi, j'aurais trahi pour rallonger les nuits passées à côté d'iel, à lae regarder dormir, une main dans le creux de son dos. Pour prolonger ce lien physique, les caresses sur la nuque, les cheveux démêlés, la tendresse et les ventres noués. J'aurais voulu toucher cette peau ridée à satiété, lui procurer du plaisir pour alléger le poids du corps.

La dernière nuit où je rejoignais sa couche, je plongeai ma tête sur son bas-ventre, baisant le duvet, les côtes iliaques efflanquées qui formaient l'ossature de ses hanches. Iel me fixait sans sourire, pressant sa main sur mes cheveux. Je soutins son regard en caressant ses cuisses, remontant mes doigts jusqu'à effleurer sa vulve. Iel ferma les paupières et releva le menton vers le ciel. Ses ongles s'enfonçaient dans mon cuir chevelu à mesure que je soufflai sur ses nymphes. Je touchai mon sexe, récoltai ma cyprine pour humidifier le sien. Elle ouvrit son bassin pour que j'entre en iel. J'embrassai son clitoris en la pénétrant de mes doigts, mouillant davantage à l'entendre gémir.

Vers la fin, quand son corps lae rendait absente pendant de longues minutes, cette image revint souvent brûler ma rétine. Elle s'imposait par-dessus le réel, à mordre ma peau et tordre mon bas-ventre de savoir que ce qui avait été partagé n'existerait plus. La fièvre avait empiré en peu de temps et Amna perdait conscience.

Dès notre rencontre, iel m'a parlé de la mort. Iel disait que nos vies s'étaient croisées pour qu'iel m'aide à comprendre, à tracer mon chemin dans le dénuement. Amna voulait transmettre son expérience du mystique. Iel s'était entiché-e d'Elio et joua le même rôle dans la construction de ses espoirs d'enfants.

Lors de notre dernière visite, Elio enfouit sa tête blonde dans le drap protégeant le corps d'Amna, lae suppliant de ne pas partir, de rester avec nous et Cleo. Amna passa la main dans ses cheveux, caressant son crâne qu'iel ne voulait plus relever. Quand les hoquets se calmèrent, Amna saisit le menton encore mouillé : « Écoute-moi bien jeune enfant. Je vais te raconter une histoire. »

Elio s'essuya d'une manche et ouvrit de grands yeux. Amna laissa sécher le silence et commença : « C'est l'histoire d'un·e petit·e humain·e haut·e comme toi, iel provenait d'une région très, très lointaine. » « Comme maman ? » interrogea Elio en tournant son visage vers le mien. Amna acquiesça : « Comme maman. Figure-toi que de là où iel venait, les humain·es ne craignaient pas la mort. Iels grandissaient dans la pauvreté, pareille à celle que tu connais aujourd'hui. Sauf que la société ne les éduquait pas à se battre pour leurs besoins, à lutter pour triompher. Iels apprenaient à comprendre la Nature. Dis-moi Elio, qu'est-ce que c'est la Nature ? »

Elio énuméra en comptant sur ses doigts : « la forêt, les arbres, la pluie, le cycle de l'eau, les non-humains, les humains... » et Amna hocha la tête : « La Nature, c'est tout ce qui apparaît sur Terre. Chez lae petit·e humain·e dont nous parlons, les êtres méditaient pour apprendre à se comprendre, à lire en elleux. Iels connaissaient aussi le nom des plantes, des roches et des nuages. Iels connaissaient les trous noirs, les galaxies et les exoplanètes. Et ainsi, ils accédaient à l'empathie et à l'arcane de l'existence : nous naissons, nous vivons, nous mourons. Lae petit·e humain·e, nous l'appellerons Elia, n'avait pas peur de mourir. Iel savait que chaque chose était vouée à périr. »

Elio acquiesça sans parler. Amna fatiguait et avait besoin de silence pour continuer. Elle finit par reprendre : « Tout ce qui apparaît sur Terre doit disparaître un jour, tout. Même la Terre. Même les objets que tu vois ici, cette table de chevet, cette chaise, cela paraît solide, mais cela s'usera, se détériorera. Même ton corps, ton esprit, appartiennent à la Nature. Il faut comprendre la spirale et l'accepter.

»

Amna prit la main d'Elio. Je la sentais embarrassé-e par sa poigne, mais iel ne pouvait quitter le visage de l'aîné-e, ses yeux, sa bouche, sa voix qui s'animaient de l'héritage d'un-e autre, des mots à transmettre avant de s'éclipser. « Toi Elio, tu as peur aujourd'hui parce que je meurs. Mais si quelqu'un-e meurt à des milliers de kilomètres, tu ne ressens rien. Pourquoi ? Toi et moi nous aimons la vie, les autres, pareillement. Sinon, pourquoi tu t'entendrais si bien avec les sauterelles ? C'est parce que nous sommes toustes lié-es par nos vies d'avant, et que pour le sentir, nous avons besoin d'accepter que ceux que nous aimons vont naître, vivre et mourir, sans se rendre malheureux-se. Tu pourrais faire ça ? »

Elio releva le menton et acquiesça fièrement. Il enleva sa main et l'essuya sur le drap pour la mettre dans son dos. « Et Elia, qu'est-ce qui lui est arrivé alors ? » demanda l'enfant. Amna sourit : « Iel a rompu le cycle des réincarnations. Si tu crois à la spirale, aux vies d'avant, aux vies d'après, mourir, c'est un recommencement perpétuel. Mais cela fatigue les âmes. Nous voyageons sans arrêt, d'une existence à une autre, nous tournons, comme les hordes pour trouver de l'eau. Arrive un moment Elio, où tu seras fatigué-e de vivre. C'est normal. Et tu n'auras plus envie de reproduire la spirale. Elia a réussi à s'éteindre vraiment, à calmer son âme. »

Nous repartîmes de Cleo tard dans la soirée, Elio sur mon dos, menottes accrochées à mon cou. Nous partagions le silence que les mots d'Amna avaient formé en nous. Je n'avais jamais vu Elio si grave. Iel ne courait plus devant-moi dans les herbes, gardant le temps de se vautrer dans les champs jusqu'à ce que je le rejoigne. C'est à peine si je sentais bouger sa poitrine se plaquer contre mes épaules au rythme de sa respiration. Avant de rejoindre la horde, il me glissa : « Je pense que l'âme d'Amna est calme maintenant. »

J'ai renversé le seau sur le sol. Une fissure l'ébréçait depuis la base. Elle remontait en fendillant la peinture. C'est pour cela que le seau ne se remplissait pas, l'eau s'infiltrait dans le sol. Toutes ces choses que l'on essaie de retenir et qui coulent, se tapissent au creux de nous-mêmes. J'ai pensé à ce qu'Amna avait dit de la mort. Aux mots « patience » et « déshydratation », induisant une forme de relation entre les termes. Est-ce que l'eau craint la mort ? Est-ce que l'eau craint le soleil quand il l'assèche, transforme son état ? J'ai pensé au corps déshydraté d'Amna, qu'on avait brûlé sûrement. Son corps devenu fumée. Et la fumée parcourerait l'étendue de la région désaxée, pour donner le signal et prévenir de son abandon. Alors « patience » et « déshydratation » devraient indiquer l'attente éprouvée par Amna avant de pouvoir quitter son corps.

J'essaie de colmater la fissure avec de la résine. Le seau n'a pas conscience d'être infirme. C'est de la matière inerte, le seau ne pense pas aux différents usages que les humains lui trouvent. Lorsqu'il recueille de l'eau, lorsqu'il se renverse pour arroser, lorsqu'il accueille un ustensile quelconque pour mélanger ce qui réside à l'intérieur de lui, le seau ne calcule pas. Il est insensible aux opérations que nous réalisons avec sa chair, formant un contenant fort utile pour stocker ce qui nous manque que trop, l'eau.

Peut-être que l'eau pense et que nous tournons autour de sa conscience. Nous formons des spirales autour d'un Grand Tout. Nous ritualisons nos rencontres avec le liquide. L'eau est vivante et elle ressent à sa façon. Elle trompe nos seaux, nos soifs, nos puits et nos langues sèches. Nous la suons, nous la pissons et elle s'enfuit sous la terre, hors de nous. L'eau est une extension de notre poumon gauche, de notre intestin grêle. L'eau est l'organe sans lequel notre corps ne peut fonctionner. Sans eau, nous n'avons pas besoin de rate. Sans eau, nous ne savons utiliser aucun hémisphère de notre cerveau. Sans eau, la roue est une invention inutile. Sans eau, il n'importe à personne d'écrire sur les pages blanches des féminaires.

Et quoi d'autre encore, pour les enfants ? Que peut-on leur promettre que des seaux fendillés et de l'eau à aller chercher plus profond dans la terre à chaque saison ? Peut-on leur livrer des symboles hors de l'épuisette laissant filer les gouttes dans la rivière ? Et où vont les poissons quand le lit du cours d'eau est à sec ? Peut-on imaginer d'autres questions ? Peut-on grandir sans les rivières ? Et comment dire ces mots ? Comment taire l'angoisse sur mes lèvres gercées lorsqu'elles se tordent en un sourire ? Et c'est vrai, où vont-ils les poissons ? Est-ce que quelqu'un le sait ? Est-ce que quelqu'un est déjà parvenu au bout de cette réflexion ? Et où sont-ils les poissons sinon au bout de cette rivière à sec ? Que vont manger les oiseaux ? Peut-on imaginer d'autres histoires ?

Je barre la liste et j'écris

À cet instant

Tu grandiras par toi-même

Tu comprendras le vide au fond des émotions

En creusant le sol de tes doigts calleux  
Tu chercheras l'eau sous tout rapport  
Tu diras je cherche l'eau sous tout rapport  
Et les autres répondront  
Tu as quitté tes mères et ta famille  
Pour venir gratter la terre à t'en déchirer la peau  
Regarde le sang sous tes ongles  
Tu as grandi ça y est  
Alors  
Tu porteras à ta bouche sans salive  
La somme des épines du monde  
De celles qui se logent sous ton derme  
Cela te fera mal  
Tu pleureras doucement  
Et les autres diront  
Tu as trouvé l'eau sous un rapport  
Et ils riront longtemps  
Tu devras repartir  
Dans un chemin en spirale tu trouveras  
Le bruit des ailes de papillons en tourmente  
La fumée de paille soulevée par le vent



Le secret des écorces sanguinolentes

Le langage des pins murmuré aux enfants

Tu devras repartir

## Elio

J'ai joué avec les fenêtres cassées et j'ai senti le fer sortir de mes doigts. Parfois je pense aux lunes qui se découpent et elles ne saignent pas non. Le fer sortait rouge de ma peau et j'ai plongé les doigts dans la terre pour arrêter la couleur de sortir, j'avais peur que le bleu et puis le rouge et puis le jaune et le violet jusqu'à devenir transparent-e. Amna est transparent-e je sens sa présence quand je ferme les yeux la nuit et que maman dit que je m'endors alors que je l'entends je sais que je ne rêve pas. Maintenant les fourmis se disputent le fer mais comment les raisonner. Je ne crois pas qu'il faille travailler comme dans une fourmilière et même si Kari pense mais qui serait la reine ici, moi je veux bien être la reine seulement j'aime bien jouer au pirate aussi alors ce serait ennuyant et qui voudrait se contenter d'un seul rôle ici. Les fourmis ne cherchent pas l'eau de toute façon.

J'ai vu l'oïzo se poser au bord de la rivière et plonger son long bec dans la terre humide là où avant il y avait les poissons quand le lit n'était pas encore à sec. Je m'approche en rampant comme Kari m'a appris et je pousse un cri de guerre mais l'oïzo ne veut pas jouer il décolle en colère je m'excuse mais il est déjà parti. Il suffit de trouver les libellules pour commencer une partie. Les libellules sont moins timides, je fais la statue et elles viennent me chagriner les oreilles ou les épaules et c'est celui qui bouge le premier qui a perdu. Une fois elle s'est posée sur ma joue et c'était trop difficile de ne pas rigoler elle a gagné voilà tout. Je ne me suis pas mis en colère. Parfois le chat vient se frotter entre mes jambes mais on dirait que c'est toujours quand j'ai autre chose à jouer. Quand je me cache pour l'attraper il a chaque fois un coup d'avance alors je me dis que moi j'aimerais devenir furtifve comme un chat et avoir le troisième œil. Kari dit que ça n'existe pas et si c'est vrai pourquoi le chat se sauve quand je suis dans son dos ?

La nuit quand le chat s'endort sur mon ventre de plaisir il enfonce ses griffes dans mes vêtements, ça me chatouille un peu et j'essaie de ne pas rire pour ne pas le réveiller. À un moment il se relève et saute brusquement pour aller chasser, je fais semblant de ne pas m'en rendre compte mais il y a quelque chose qui se serre au niveau de mon torse et je rapproche mes genoux de mon ventre pour sentir une nouvelle chaleur. Un soir quand elles dormaient je suis parti-e avec lui personne ne m'a vu-e je jure que c'est vrai. Nous sommes allé-es chasser les sauterelles c'était la nuit la plus drôle de ma vie, j'observais le chat se tapir dans l'herbe sèche bondir et coincer de ses pattes l'un des insectes, le saisir entre ses dents ça je ne l'ai pas fait. Après plusieurs tentatives j'arrivais moi aussi à tenir les bestioles entre mes mains alors elles se tenaient immobiles pour prétendre ne pas être vivantes ce qui n'est pas tout à fait la même chose que d'être mortes, elles imitaient plutôt quelque chose de minéral comme un caillou ou un bâton, c'est Kami qui m'a appris ça, que dans la prédation une des stratégies de survie des animaux consiste à feindre. J'ai voulu caresser les ailes des sauterelles cette nuit-là mais alors elles ont bondi et j'avais déjoué leur stratagème. Ce fut ma première étape pour devenir un chat.

La prédation c'est un mot compliqué. Ayo a dit c'est quand tu prends et que tu ne rends pas. Qu'il faut essayer de rendre le plus possible, mais que nous sommes des prédateurs féroces. J'aime bien quand iel utilise le mot féroce, on dirait qu'iel va me raconter une histoire. Quand j'ai pris des cerises en cachette dans le verger avant la récolte, j'étais un prédateur. Ça m'a rendu un peu triste parce que je sais qu'elles n'aiment pas ce mot-là, alors j'ai replanté les noyaux dans le jardin de Cleo.

Quand j'ai demandé à Ayo pourquoi iel n'aimait pas ce mot, iel a dit j'entretiens un rapport compliqué avec lui. Je crois que cela signifie qu'iel aussi a déjà volé des cerises, ou peut-être même des abricots. Dans tous les cas, le premier mot dans le féminaire d'Ayo, je lui ai demandé un jour de me le montrer, c'est symbiose. Iel a écrit, avec les petites lettres d'un·e adulte qui a oublié la graphie, 1. Association durable entre deux ou plusieurs organismes et profitable à chacun d'eux. 2. Fusion, union de plusieurs choses ; association étroite et harmonieuse entre des personnes ou des groupes de personnes. Je l'ai appris par cœur. Le 1., ça me fait penser au chat, quand je lui donne les restes d'un repas et qu'il m'apprend à saisir les sauterelles en plein vol. Le 2., ça me fait penser à mes mamans, à Ayo et Amna, à moi et Ayo, à moi et Kami, à moi et Kari, sauf quand on se dispute pour savoir si le troisième œil existe ou pas. J'ai marqué dans mon féminaire que symbiose, c'est un autre mot pour dire amour.

## **Féminaire d'Elio, jourarbre**

Iels habitent dans les arbres, comme dans le livre qu'Amna racontait. Certain·es ont inventé des embouts en métal qu'iels fixent dans l'écorce pour boire la sève. C'est une boisson très sucrée. Plutôt que de la stocker dans des bouteilles, iels se baladent avec leur ustensile. Iels l'utilisent dès que la soif assèche leur salive. Le goût de la sève change selon l'arbre qui la porte. La plus populaire serait celle d'Eucalyptus, surtout l'hiver. L'été, iels préféreraient la sève d'oranger.

Dans les arbres, les feuilles sont tour à tour des instruments de musique des contenants des outils des becs verseurs des supports d'écriture des toges des friandises des plats de résistance des moyens de transports. Il est possible de voler d'une branche à l'autre en glissant sur une feuille, si l'on saisit le sens du vent.

Les musicien-nes jouent de la feuille en bas des branches, pour que le son remonte jusqu'aux cimes. C'est une musique simple et douce, un long sifflement continu que les joueur-euses modulent. Parfois, une voix s'élève pour accompagner le chant des arbres.

Pour se déplacer dans l'arbre, iels apprennent très tôt l'escalade. Placer ses mains dans les cales de l'écorce, caler les pieds lorsque les prises manquent, viser le minimum de mouvements. C'est très joli à regarder, on dirait des chats qui s'élancent à la surface d'un bâtiment, gracieux, rapides, une danse qui a pour but de se déplacer. Dans les passages les plus difficiles, des lianes de lichen tombent pour se hisser jusqu'aux branches peu accessibles. Le même système de poulie existe pour transporter les provisions.

Iels se nourrissent de mousse de fruits de noix de fleurs de miel de puces mais jamais de pucerons de feuilles de neige d'œufs et de champignons. Iels cuisinent dans de grandes marmites collectives en s'assurant qu'il reste de chaque met en quantité suffisante pour tout le monde. Iels savent que les repas sont sacrés et organisent de grands festins où iels dansent, chantent, énoncent leurs récriminations ou célèbrent les joies procurées par la vie en hauteur. Parfois l'un-e ou l'autre a envie de silence et se retire dans les branches solitaires.

Iels vivent dans les abris formés par les cavités de l'écorce. Une entaille devient un couloir traversant ou un puits de lumière. L'eau de pluie est récoltée pour alimenter les bains collectifs. Chacun·e dispose d'une chambre à soi de coton, d'une bibliothèque en forme de château de carte et d'un petit artichaut qui contient l'eau et le savon pour se laver les dents ou les mains. Les salons, les jardins, les salles de bain sont communes. Il existe aussi des dortoirs collectifs, pour ceux qui ont besoin de chuchoter pour s'endormir.

Lorsqu'iels s'ennuient, iels jouent à colin-maillard. Quelqu'un·e passe un bandeau sur ses yeux et doit attraper les autres joueur·euses sans les voir, à l'oreille. Il faut être très attentif·ve car l'étroitesse de certaines branches pourrait provoquer des chutes mortelles. Heureusement, iels savent deviner le bruit de l'air qui signifie le vide et le contact du sol qui s'avance vers un abysse. Si l'un·e d'entre iels venaient à se tromper, tout le groupe se précipiterait pour l'entraîner vers le centre. Iels formeraient un amas de corps couchés, jetés à terre, riraient très fort des risques défiés. Alors commencerait le jeu des roulades.

La population comporte des personnes humaines revendiquant leur identité masculine, des personnes humaines revendiquant leur identité féminine, mais la grande majorité déclare ne pas s'intéresser aux catégories et vivre, simplement. La population comporte des personnes non-humaines, des chats, des chiens, émancipés du titre de compagnons, des insectes, des lézards, des microbes, des oiseaux. Toustes discutent mangent chassent vivent débattent rient dansent meurent ensemble.

Quand les torrents de pluie ou les oiseaux causent des dégâts dans les zones d'habitat, iels se réunissent pour connaître l'étendue de ce qui a été touché. Iels écoutent les victimes parler et notent ce qui a été emporté. Les objets, outils, cabanes restantes sont mis en commun, redistribués entre toustes afin de rétablir l'injustice causée. Si le risque de famine est déclaré, chacun·e abandonne ses activités saisonnières pour aider à la reconstitution de stocks suffisants. Les plaies de l'arbre sont pansées collectivement.

On ne peut pas vraiment dire qu'iels sont un peuple d'agriculteur·ices ou d'éleveur·euses, même si c'est un débat souvent abordé avec les coccinelles. Iels récoltent la sève, prennent soin des arbres et des pucerons, répandent le pollen et dispersent les fruits. Pour elleux, il s'agit de trouver leur place dans un cycle plus grand. Iels refusent de s'extraire ou de jouer un rôle prépondérant dans la Vie. Iels sont monté·es dans les arbres pour prendre de la hauteur sur les erreurs et le mode de vie de leurs ancêtres.

Iels ont détourné un bateau d'Amazon au large de la Méditerranée pour cela il a fallu attendre longtemps dans la cale caché·es

entre les rats et les containers

Ayo a dit « une odeur d'urine et de pétrole cramé »

Iel a dit

« pour cela il faut la complicité des dockers »

« des gars du port des salarié·es cela va être dur de rentrer à l'intérieur »

et d'autres voix se sont élevées

jusqu'à la fin de la nuit  
je ne comprenais pas toutes leurs décisions  
mais je me souviens de  
« entrer la nuit par effraction »  
et je ne connaissais pas encore le sens du mot effraction  
Iels ont volé plusieurs kilos de café  
Le café c'est ce qu'iels mélangent le matin en tournant leurs cuillères  
en disant qu'il ne faudrait plus mais puisque cela existe  
puisque c'est produit  
acheminé  
et détourné sur nos terres  
Pour détourner le bateau il a fallu jeter les hommes à la mer  
de gros types comme ça dans l'eau en pleine vitesse  
un grand plat  
on ne m'a pas tout raconté  
mais j'ai demandé à Ayo si les visages qu'on voyait au fond de la mer  
étaient ceux des capitaines  
Ayo a répondu « quels visages »  
« tu es sûr·e que ce ne sont pas des poissons ? »  
Ayo ne croit pas aux fantômes que je vois dans mes rêves  
Iels ont proposé aux autres membres de l'équipage de les rejoindre



de nous rejoindre dans la zone désertée

un grand nombre a dit oui

les autres

on ne m'a pas tout raconté

Le café a un goût amer que je déteste et je hais encore plus l'odeur  
que cela laisse dans la bouche d'Ayo le matin

le café laisse des traces brunes sur sa langue

et une salive qui donne à son haleine le parfum du passé

mais revenons-en à mon histoire

Ayo a fait partie des pirates sur le bateau

iel aimait s'endormir sur le pont

la tête tanguant doucement

iel a dit

« parfois nous éteignons toutes les lumières pour regarder les  
étoiles »

« et ne pas être vu-es par les autres navires »

cela iel le rajoutait en marmonnant

avant le sommeil et les étoiles il y avait le rhum

« comme autrefois »

le rhum cela se trouve encore en quantité

et iels buvaient à se tordre les boyaux

iels aiment « se retourner le crâne »  
« l'ébriété par laquelle commence le chaos »  
Ayo et les autres buvaient et dansaient nu-es sur le pont du bateau  
parce qu'iels pensaient  
« si on se fait choper on ne pourra plus vivre »  
et c'était une certitude perturbante  
de savoir qu'iels pourraient mourir  
pour quelques crimes et kilos de café  
alors iels dansaient  
quand la mer avale les cadavres on n'a pas vraiment les mains sales  
je ne sais pas ce qu'il est advenu du bateau  
le plus sage aurait été de le couler  
sans doute  
je ne sais par quelle étoile  
iels sont arrivé-es sauf-ves  
avec ces lourds sacs en toile  
remplis de cette poudre qui sent si bon  
si l'on renonce à la faire bouillir  
sauf-ves et en chantant  
comme si les visages ne me regardaient pas sous la mer

Depuis nous avons des équipes qui sillonnent les rivages et souvent  
ne nous reviennent pas  
qu’iels soient saisis par le soleil  
fuient vers d’autres terres  
ou par la police qui les confond souvent avec les migrant-es  
qu’iels ramènent à bord de leurs navires pirates dès qu’iels en ont  
l’occasion  
par la police qui les enferme quand iels sont prises sur le coup  
ou qu’iels fuient parce que des terres plus accueillantes il y en a  
beaucoup  
et peut-être que cette histoire ne parle pas tant de notre zone  
que de tous les exo-mondes  
les possibilités à emprunter  
en hors-sentier par bateau dans le regard non-humain  
peut-être qu’il ne s’agit pas d’aventures de pirates  
ni de détournement de café  
mais d’inviter d’autres perspectives  
des voies des voix  
que je prête aux auteurices  
aux grands enfants de leurs âges  
dans ma parole non-croyable  
ma voix de personnage chimérique

à laquelle on ne croit pas (ce n'est pas possiblement un enfant)  
mais la conjonction  
d'un récit de visions  
Par exemple  
je pourrai dire  
imaginer la lune dans le regard d'une vache  
pour y déceler l'intelligence que nous souhaitons voir  
lorsque nous les regardons paître  
là  
sagement  
lorsque le noir et le blanc se mêlent encore en un gris insondable sur  
la robe des veaux  
et qu'ils nous regardent  
avec l'âme du monde  
les vaches gardent nos morts  
enfin  
Après cette incursion de voix allogènes  
revenons-en à mon histoire  
de pirates  
et d'autres choses  
je disais

les équipes sillonnent les rivages et souvent  
ne nous reviennent pas  
qu'ils soient saisis par le soleil  
fuient vers d'autres terres  
ou se fassent attraper par la police  
moi je crois que s'ils nous quittent  
c'est pour suivre les hirondelles

# Remerciements

Un grand merci à l'équipe de Framasoft et des Livres en Commun d'avoir cru dans cette aventure un peu folle, ce projet OVNI qui partait de l'amour pour atterrir on ne savait trop où. Un merci tout spécial à Yann, Goofy et Christophe. Grâce à votre écoute, vos conseils, votre capacité d'adaptation aussi, nous avons pu relier nos pensées pour construire cet essai (en forme de tentacules avec, nous croyons, l'amour comme pieuvre).

Un grand merci à tous·tes les personnes qui ont nourri ce livre, en se prêtant au jeu des interviews, en nous livrant un peu de leur intimité et de leur vision du genre, de l'amour, de la famille.

Merci à ceux qui ont passé du temps à discuter avec nous de nos propositions. Merci notamment à Nathan de ne pas (souvent) être d'accord avec nous, et donc d'enrichir nos réflexions (hihi). Un grand merci aux relecteur·ices, dont ma maman et ma mamie pour leurs avis et leur patience.

Et merci à vous d'avoir lu !