

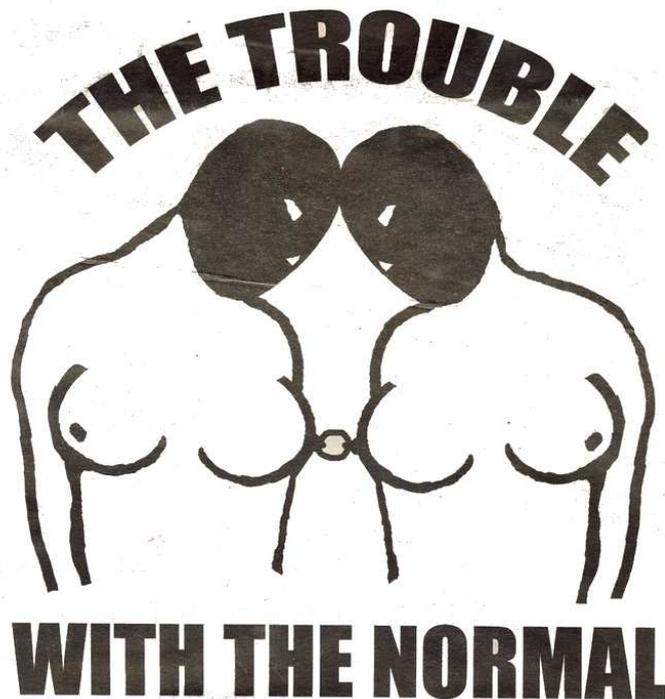
LES LETTRES *françaises*

Fondateurs : Jacques Decour (1910-1942), fusillé par les nazis, et Jean Paulhan (1884-1968).
Directeurs : Aragon (1953-1972), Jean Ristat.

Les Lettres françaises du 31 août 2004. Nouvelle série n° 6.

DOSSIER

« Queer theories » genres, classes, sexualités



Marie-Hélène Bourcier, Judith Butler, Pascale Molinier,
Françoise Collin, Lawrence R. Schehr, Chantal Nadeau

Une nouvelle inédite de Kathy Acker

Éditorial par Jean Ristat : Machines à coudre et à découdre

La rentrée littéraire ne se fait pas sans quelques discours rituels: Une lamentation sur le nombre d'ouvrages publiés et la difficulté pour la critique de se frayer un chemin dans cet océan de papier, le survol n'étant pas autorisé.

L'inconscience, l'incompétence, le laxisme, la perte de sens moral – au choix ou en bloc des éditeurs confondant livre et marchandise, épicerie et maison d'édition.

L'agonie interminable de la littérature française et les nouveautés qui n'en sont pas.

La compassion pour les libraires qui, faute de pouvoir s'offrir un étalage sur le trottoir, sont condamnés à remiser les offices à la cave ou au grenier avant de les retourner à l'expéditeur, etc. Et, sans doute, faudrait-il évoquer la mélancolie des auteurs, les jeunes premiers surtout, le surmenage des attaché(e)s de presse exposé(e)s sans défense aux sonneries des téléphones fixes et portables et les migraines qui s'ensuivent à moins de pratiquer avec constance le yoga. Puis viendraient l'analyse des ventes – toujours en baisse – et la sourde angoisse qu'elle entraîne : y a-t-il encore un avenir pour le livre et la lecture dans notre société ?

Enfin, pour couronner le tout, il faut bien sonner le glas des prix littéraires, qui ne sont plus ce qu'ils étaient, et annoncer leur interminable enterrement pour novembre...

Tout cela n'invite guère à la gaudriole, à moins d'aimer se vautrer en cachette dans la fosse à purin du nihilisme contemporain. Il n'est pas interdit non plus de prendre le contre-pied de tout ce que je viens d'énumérer et, point après point, d'en montrer les aspects positifs. Ainsi pourrait-on dire qu'il vaut mieux publier beaucoup de livres en gâchant du papier éventuellement, plutôt que de ne rien éditer, chacun de nous a le droit, le temps d'une publication, de se prendre pour Marcel Proust ou Céline... compte tenu des deux adages que les éditeurs ont longuement médités avant de les appliquer : « Qui ne risque rien n'aura toujours que du rien » et « Qui sème à l'automne récoltera au printemps, une année ou l'autre ». Bref, on peut dire une chose et son contraire, et nous aurons des soirées d'hiver animées, des débats et des colloques pour passer le temps.

Deux livres ont d'abord retenu notre attention, aux Lettres françaises : *Queer Zone 2. Sexpolitiques, nique le genre, nique la Rép.*, de Marie-Hélène Boursier, et *Gender Trouble*, de Judith Butler. Elles définissent le queer comme une théorie qui refuse, et parfois avec une certaine outrance, la division binaire des genres (homme-femme, actif-passif, etc.) en la traversant, en la subvertissant. Ainsi la théorie queer peut-elle intervenir dans les grands débats de société de notre temps : le mariage des homosexuels, l'existence et les droits des transsexuels ou des transgenres, la possibilité de choisir ou d'inventer son sexe, etc. Toutes questions que le queer relie à la lutte des classes et aux oppressions raciales postcoloniales.

Il m'a semblé qu'il était important de donner à nos lecteurs les informations nécessaires à une réflexion sur la théorie queer et, ainsi, d'ouvrir le débat. Les propos tenus sur la psychanalyse et le travail de Lacan choqueront sans doute par leur radicalité. On pourra leur répondre. La liberté de penser a tout à y gagner. Il n'y a pas



de sujets tabous, sauf à vouloir étouffer le mouvement même de l'intelligence.

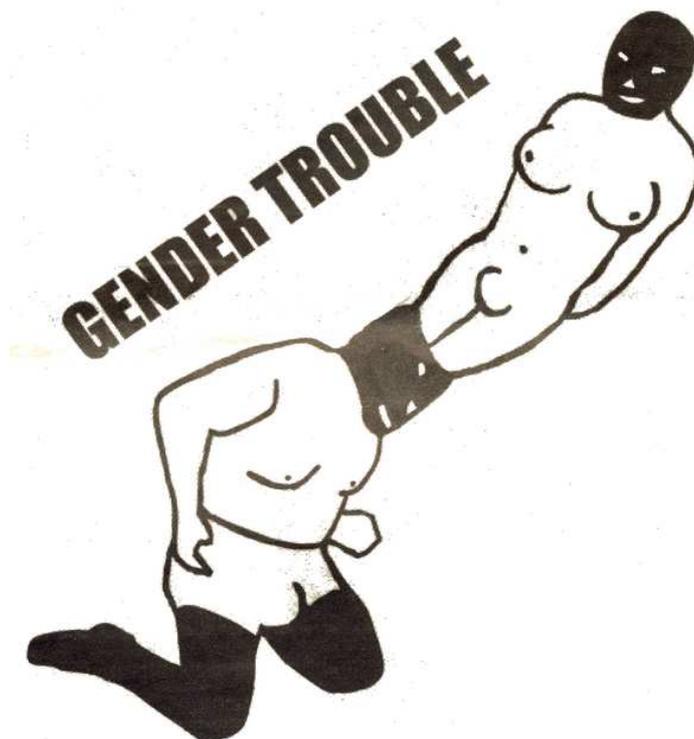
Jean Ristat

Post-gay, la politique queer débarque : Entretien avec la sociologue Marie-Hélène Bourcier

Entretien. La sociologue Marie-Hélène Bourcier explique l'origine et l'originalité des actions artistiques mais aussi politiques qu'elles inspirent.

-- Les universitaires et certains militants associatifs français commencent à prendre au sérieux un courant réflexif qui se développe depuis une quinzaine d'années sur les campus américains et que les Anglo-Saxons appellent les « queer théories », les « queer-studies ». Quand donc sont apparues ces queer théories et de quoi s'agit-il ?

Marie-Hélène Bourcier. La théorie queer est née d'une culture activiste et d'une phase féministe critique dont Gender Trouble de Judith Butler est un témoin majeur. Elle est aussi indissociable du post-modernisme et de la place qu'il a dégagée pour l'affirmation subculturelle ou microculturelle, et ce bien avant les années quatre-vingt-dix. La France a volontairement loupé le « cultural turn » dans son ensemble : études culturelles, études sur les médias, théorie postcoloniale, pour ne pas parler du mouvement théorique féministe. À qui la faute ? À la morphologie du savoir français et universitaire caractérisé par son respect de la hiérarchie et du canon classique de la haute culture, mais aussi au partage disciplinaire antique qui structure nos pensées et au cloisonnement des sphères. Nos universités ne sont pas faites pour apprendre aux gens à vivre et à se construire mais à rationaliser, à défendre l'existence de savoirs dits objectifs et républicains. Cependant cela devient de plus en plus difficile de nier le caractère politique des savoirs que l'on nous transmet. Si la France a donc résisté, c'est elle pourtant qui a produit les penseurs capables d'ébranler sa splendeur structuraliste et universaliste : surtout Derrida, dont le potentiel déconstructiviste a pu se répandre ailleurs qu'en France, mais aussi Foucault, Deleuze et Wittig. L'ironie, c'est que la théorie queer est aussi une relecture et une repolitisation inattendue de ces penseurs.



-- Les auteurs queer, dans leur travail de déconstruction des normes, se sont d'abord intéressés à celles qui fondent nos identités sexuelles, puis à celles fondant nos identités de genre. Mais l'identité d'un individu ne se cantonne pas à ses pratiques sexuelles ou à son genre. Les queer théories mènent-elles aussi l'analyse sur d'autres constructions identitaires : l'ethnie, la classe ?...

Marie-Hélène Bourcier. C'est vrai que le point de départ de la théorie queer est la remise en question du couple normal-déviant et du binarisme de la différence sexuelle. Paniquant pour les uns, libérateur pour mal d'autres. Mais les politiques queer des différences s'ingénient à prendre en compte cet impératif d' « intersectionnalité » de manière à ne pas reproduire l'obnubilation excluante sur un seul facteur de domination : les classes pour le marxisme et les politiques dites de gauche, le genre pour le féminisme et les politiques antisexistes, la race pour la « critical race theory » et les politiques antiracistes. L'un des grands chantiers de la théorie et des politiques queer, réalisé avec plus ou moins de bonheur, est ainsi d'essayer de prendre en compte les différents niveaux d'oppression sociale, économique et culturelle. Non de manière cumulative, mais en analysant en quoi la construction ou la production des genres de la race, des corps normaux et des nations sont indissociables.

-- L'application des queer theories en politique s'est surtout faite dans le cadre de luttes micropolitiques, pour tel ou tel groupe minoritaire. Au niveau d'une lutte politique plus large, quel peut être l'apport des queer theories ?

Marie-Hélène Bourcier. J'aimerais répondre de manière assez longue pour ne pas dire programmatique à cette question. Première précision : l'originalité des politiques queer a été justement de ne pas défendre telle ou telle minorité ou identité minoritaire séparément, qu'il s'agisse de la femme, de la lesbienne, de l'homosexuel. Deuxième précision : on a beaucoup parlé de micropolitiques pour qualifier les champs d'application des politiques queer, en résonance avec la conception foucauldienne d'un pouvoir de moins en moins centralisé et juridique mais de plus en plus éclaté en une myriade de technologies de pouvoir, de pouvoirs savoirs qui disciplinent bio-politiquement les corps et génèrent plus de normes qu'une loi. Et on a eu raison. Cette stratégie marche. Des solutions inédites ont été trouvées pour assurer la survie et la célébration des corps queer en puisant dans les subcultures des minorités sexuelles et de genres (pédés, trans, travestis, intersexes, gouines, transgenres, drag king, séropos queercrip : handicapés queer) des années quatre-vingt-dix sachant que les pervers criblent l'espace urbain depuis le XIXe siècle. Théorie queer et mouvements queer se situent très exactement à la jonction entre l'analyse de la production du corps moderne et l'émergence revendiquée de corps postmodernes. On est ici dans de l'anatomie politique, très concrète, et bien au-delà de la question homosexuelle. Maintenant, vu le degré de fossilisation des politiques gay assimilationnistes officielles, les théories et les politiques queer sont nécessaires pour lutter contre la restriction et la segmentarisation de l'agenda politico-sexuel. On nous rebat les oreilles avec le mariage gay au point de faire oublier les politiques du mariage. Au point de se laisser embarquer dans une linéarisation des enjeux au tracé pour le moins troublant : après le mariage viendra l'inévitable homoparentalité. Mariage, famille, nation, telle est la sainte trinité familialiste vers laquelle nous entraîne cette reprivatisation inédite de la sexualité. Œdipe loves you ! C'est Deleuze et Guattari, Hocquenghem et Cressole qui seraient contents de voir les futurs parents gays s'employer à exhiber un « référent père » à côté des paillettes de l'insémination.

Alors qu'il y a une multitude de registres de la masculinité avérés dans les cultures queer et que c'est une occasion rêvée de se défaire d'une conception expressive du genre ou causale du sexe biologique ! Comment est-on passé de la politique du triangle rose à celle de la triangulation familiale ? Quid de la distribution sélective des privilèges accordée par le mariage qui permettra de discipliner les exclus volontaires ou non du contrat marital ? Est-ce que l'on ne confond pas justice sociale et politique sexuelle ? Au lieu de considérer le mariage comme un aspirateur à droits sociaux en tandem, ne doit-on pas réfléchir à découpler justement justice sociale et justice sexuelle ? Pourquoi se brider l'imagination et l'efficacité politique au point de vouloir à tout prix intégrer un contrat singulièrement peu souple dans ses clauses et ses variantes ? Il faut supprimer la référence évolutive et l'impératif structural œdipien, surtout dans notre bonne vieille France lacanienne, véritable musée de la différence sexuelle ! L'œdipe, dont les critiques féministes et queer ont bien montré qu'il n'est en rien universel (pas plus que la prétendue loi de l'inceste d'ailleurs, désolée pour Françoise Héritier !), est un opérateur de ségrégation. De même que le mariage gay est un opérateur de discrimination, contrairement à ce que nous disent ceux qui nous le représentent comme la panacée de l'égalité ou le triomphe de l'amour ! Warner, Nadeau, Duggan ont raison d'insister sur le fait que le débat sur le mariage, outre qu'il obnubile l'espace public et masque la diversité des pratiques et des styles de vie gay, lesbien et trans, est mal posé.

Si l'on tient à un certain juridisme, ne faut-il pas plutôt demander à la loi de reconnaître d'autres formes de contrats pour reconnaître des formes d'intimité, d'alliance et non de filiation qui n'ont pas à payer le tribut de la différence sexuelle ? Quid des formes contractuelles et consensuelles, érotisées ou pas, nées des cultures SM, des formes de sexe en public ? Des réseaux de sociabilité nés de la lutte contre le sida ? C'est là que se situe le questionnement queer. Il faut procéder à un renversement copernicien et laisser tomber la lorgnette de l'homosexualité et de l'homophobie même si ça donne bonne conscience à tout le monde. Il faut décompacter l'agenda et plutôt s'inspirer de celui de la plate-forme des droits établi par le Collectif pour l'égalité des droits qui s'est monté en 2004. Significativement, cette plate-forme, riche et militante, évoque la réforme du Code civil, et pas seulement pour les trans. C'est de là qu'il faut repartir, en amont : en demandant une suppression du 1 et du 2 de la Sécurité sociale pour tous, et aborder la question des discriminations en termes de gender rights et non d'homophobie. Voilà qui concerne tout le monde transversalement.

-- Les queer theories entrent en contradiction immédiate avec les règles classique de la création artistique, *l'imitatio naturae*, de considérer qu'il n'y a pas de modèle naturel à imiter mais une construction performative. Dans le même temps, beaucoup de performers se disent aujourd'hui héritiers des queer theories...

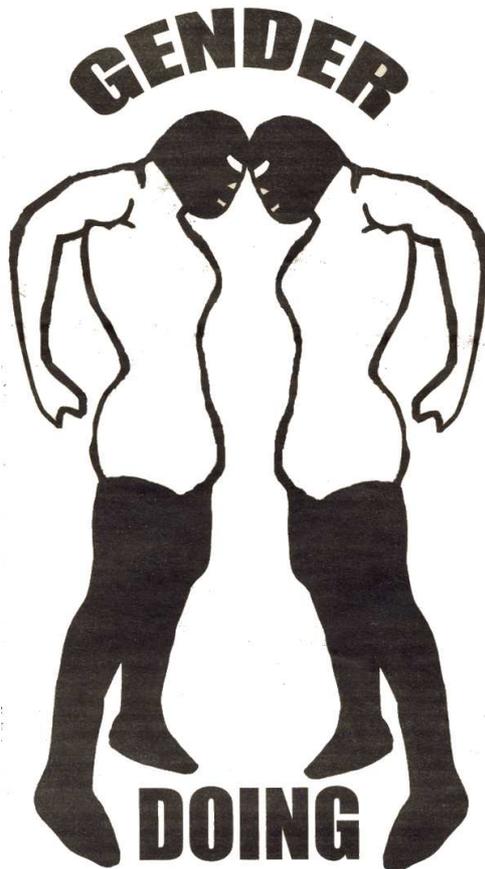
Marie-Hélène Bourcier. Il y a pas mal de raisons à cette filiation revendiquée : la performance permet de relire et de resignifier en live, face à différents publics, un régime de représentation corporelle moderne, qui a globalement pathologisé les femmes mais aussi les invertis, les adeptes du plaisir anal, les anormaux, les personnes de couleur. Au lieu d'affronter les disciplines de la représentation dans leur découpage classique (sculpture, peinture qui ont pas mal donné dans *l'imitatio*, évidemment, mais aussi dans la *narratio*), les performers queer – et là il n'est pas souhaitable de dissocier art, vie, corps et politique, artistes et militants – ne cessent d'exhiber le caractère construit et non original des genres, des corps, des races des

zones érogènes, du partage entre l'abject et le normal (je pense à la gynécologie postpornographique d'Annie Sprinkle, à l'anus solaire de Ron Athey, et aux irruptions antiracistes d'Adrian Piper dans les rues et les salons). Ce faisant, ils ne rejoignent pas la culture du *theatro mundi* (rien de plus antithéâtral finalement que la culture de la performance), et ils ne séparent pas sphère esthétique et sphère politique. La politique classique est une accumulation de performances catachétiques et autoritaires qui masque sa généalogie, sa dérivabilité et le fait que la forme performative peut faire l'objet d'appropriations populaires. C'est ce à quoi on assiste depuis les années soixante-dix aux États-Unis où les copies sans original font rire et pas seulement à Las Vegas. En France, ça commence, mais avec beaucoup plus de sérieux et comme le montre assez le film *Podium*, on voudrait nous faire croire que la performance est triste et qu'il faut lire tous les (grands) livres. Ce n'est pas vrai.

Entretien réalisé par Franck Delorieux et Jérôme-Alexandre Nielsberg

Faire et défaire le genre par Judith Butler

Les termes qui permettent notre reconnaissance en tant qu'humains sont socialement organisés et modifiables. Il arrive parfois que les termes même qui confèrent la qualité d'humain (humanness) à certains individus sont ceux-là mêmes qui privent d'autres d'acquérir ce statut, en introduisant un différentiel entre l'humain et le « moins-qu'humain ». Ces normes ont des effets considérables sur notre compréhension du modèle de l'humain habilité à bénéficier de droits ou ayant sa place dans la sphère participative du débat politique. L'humain est appréhendé différemment en fonction de sa race, de la lisibilité de cette race, de sa morphologie, de la possibilité de reconnaître cette morphologie, de son sexe, de la possibilité de vérifier visuellement ce sexe, de son ethnicité, du discernement conceptuel de cette ethnicité. Certains humains sont reconnus comme étant moins qu'humains, et cette forme de reconnaissance amoindrie ne permet pas de mener une vie viable. Certains humains n'étant pas reconnus en tant qu'humains, cette non-reconnaissance les engage à mener un autre type de vie invivable. Si ce que le désir veut en partie, c'est d'être reconnu, alors le genre, dans la mesure où il est animé par le désir, voudra également être reconnu. Dans la mesure où le désir est impliqué dans les normes



sociales, il est intimement lié à la question du pouvoir et à celle de savoir qui a la qualité d'humain reconnu comme tel et qui ne l'a pas.

Si j'appartiens à un certain genre, suis-je quand même considéré(e) comme faisant partie des humains ? Est-ce que l'« humain » s'étendra jusqu'à m'inclure dans son champ ? Si mon désir va dans un certain sens, aurai-je la possibilité de vivre ? Y aura-t-il un lieu pour ma vie, et sera-t-il reconnaissable pour ceux dont dépend mon existence sociale ?

En fait, pouvoir développer une relation critique vis-à-vis de ces normes présuppose de s'en écarter, de pouvoir en suspendre ou en différer la nécessité, quand bien même elles resteraient l'objet d'un désir qui permette de vivre. L'établissement de cette relation critique dépend également d'une capacité, toujours collective, à articuler une version alternative et minoritaire de normes ou d'idéaux consistants me permettant d'agir. Si ce que je fais dépend de ce qui m'est fait, ou plutôt, des façons dont je suis « fait(e) » par les normes, alors la possibilité de ma persistance en tant que « je » dépend de ma capacité à faire quelque chose de ce qui est fait

de moi. Ma capacité d'agir ne consiste pas à refuser cette condition de ma constitution. Si j'ai une quelconque capacité d'agir, elle s'élargit du fait même que je suis constitué(e) par un monde social qui ne relève en aucune façon de mon choix.

De ce fait, le « je » que je suis se trouve simultanément constitué par des normes et assujéti à ces normes. Mais il s'efforce également de vivre en maintenant une relation critique et transformatrice avec elles. Il faut une certaine rupture avec l'humain pour initier le processus de recréation de l'humain, et je risque d'avoir le

sentiment de ne pas pouvoir vivre sans une certaine forme de reconnaissance. Mais il est également possible que les termes mêmes qui permettent cette reconnaissance me rendent la vie invivable. C'est de ce point de jonction que la critique émerge, c'est là qu'elle devient une remise en question des termes qui contraignent la vie pour élargir la possibilité de modes de vie différents. Et cela, non pour célébrer la différence en tant que telle, mais pour établir des conditions plus diversifiées et favorables à la protection et au maintien de la vie tout en résistant aux modèles d'assimilation.

Il me semble que les travaux les plus importants effectués par les études gays et lesbiennes ont surtout porté sur les règlements en vigueur dans les domaines juridique, militaire, psychiatrique et bien d'autres. Les questions ainsi posées de manière « savante » mettent plutôt en question la codification du genre, la manière dont ce code a été imposé et celle dont il a été intégré et vécu par les sujets à qui on l'impose. Le problème, pour nous, est plus aigu. Existe-t-il, après tout, un « genre » qui préexiste à sa codification, ou est-ce, au contraire, en étant soumis à une codification que le sujet genre émerge au sein et par l'entremise de cette modalité d'assujettissement ? L'assujettissement n'est-il pas le processus par lequel les codifications produisent, justement, le genre ?

Avancer que le genre est une « norme » nécessite de creuser notre argumentation. Une norme n'est pas une règle et ce n'est pas non plus une loi. La norme fonctionne au cœur des pratiques sociales en tant que critère implicite de normalisation. Si une norme peut être distinguée de manière analytique des pratiques dans lesquelles elle est « enchâssée », elle peut également résister à toute tentative visant à la décontextualiser de son fonctionnement. Les normes peuvent être explicites, ou ne pas l'être. Lorsqu'elles opèrent en tant que principe normalisateur de la pratique sociale, elles demeurent en général implicites, difficiles à déchiffrer et ne sont clairement et manifestement discernables que par les effets qu'elles produisent.

Que le genre soit une norme implique qu'il est toujours, quoique de manière ténue, incarné par tout acteur social dans sa singularité. C'est la norme qui régit l'intelligibilité, elle autorise certaines formes de pratiques et d'action à se manifester en tant que telles en imposant une grille de lecture sur le social, en définissant les paramètres de ce qui se manifestera ou ne se manifestera pas dans le champ du social. La signification d'une position extérieure à la norme est un paradoxe pour la réflexion. En effet, si la norme rend le champ social intelligible et qu'elle nous le normalise, alors être en dehors de la norme c'est, dans un certain sens, être encore défini dans un rapport avec elle : ne pas être tout à fait masculin ou tout à fait féminin c'est encore être compris exclusivement en termes de relation au « totalement masculin » ou au « totalement féminin ».

Dire que le genre est une norme ne revient pas tout à fait à dire qu'il existe des conceptions normatives de la féminité et de la masculinité, même si manifestement ces conceptions normatives existent. Le genre ne se définit pas exactement par ce que l'on « est » ni par ce que l'on « a ». Le genre est l'appareillage par lequel se produisent simultanément production et normalisation du masculin et du féminin et les formes interstitielles d'ordre hormonal, chromosomique, psychique et performatif qui sont adoptées par le genre. Soutenir que le genre signifie toujours et exclusivement « la matrice » du « féminin » et du « masculin », c'est précisément manquer le point le plus crucial du débat : en effet, la production de ce binôme cohérent est contingente, elle a un certain coût et les permutations de genre non conformes au binôme relèvent autant du genre que son occurrence la plus normative. En alliant la définition du genre à son expression normative, on

reconsolide par inadvertance le pouvoir de la norme afin de contraindre la définition du genre. Si le genre est le mécanisme par lequel la notion de masculin et de féminin est produite et naturalisée, il pourrait tout autant être l'appareillage par lequel ces termes sont déconstruits et dénaturés. Il se peut, en réalité, que l'appareillage même qui vise à établir la norme soit également celui qui sape cet établissement lui-même, qui serait, pour ainsi dire, incomplet dans sa définition. Séparer le terme de « genre » de la masculinité ou de la féminité, c'est sauvegarder une perspective théorique permettant d'expliquer comment le binôme masculin-féminin vient épuiser le champ sémantique du genre. Les références au trouble du genre (gender trouble) au mixage du genre (gender blending), aux notions de « transgenre » ou de « genre croisé » suggèrent déjà que le genre a le moyen de dépasser ce binôme naturalisé. L'alliance du genre avec le couple masculin-féminin, homme-femme, mâle-femelle, opère donc cette naturalisation même que la notion de genre est censée empêcher. Ainsi donc, un discours restrictif sur le genre qui se sert du binôme « homme » et « femme » comme outil exclusif de compréhension du champ du genre accomplit une opération de pouvoir d'ordre régulateur car elle naturalise cette occurrence hégémonique en excluant la possibilité de sa perturbation.

Cependant, comme le remarque Pierre Macherey, loin d'être des entités ou des abstractions autonomes et autosuffisantes, les normes doivent être comprises comme des formes d'action. En s'appuyant sur l'œuvre de Spinoza et de Foucault, Macherey dit clairement que les normes n'exercent pas un type transitif de causalité, mais bien un type de causalité immanent.

« Penser l'immanence de la norme, c'est bien sûr renoncer à considérer son action de manière restrictive, comme une "répression" formulée en termes d'interdit s'exerçant à l'encontre d'un sujet donné préalablement à cette action, et qui pourrait lui-même se libérer ou être libéré d'un tel contrôle : l'histoire de la folie, comme celle des pratiques pénitentiaires, comme aussi celle de la sexualité, montre bien qu'une telle "libération", loin de supprimer l'action des normes, la renforce au contraire. Mais on peut aussi se demander s'il suffit de dénoncer les illusions de ce discours antirépressif pour leur échapper : ne risque-t-on pas de les reproduire à un autre niveau, où elles ont cessé d'être naïves, mais où, pour être devenues instruites, elles n'en restent pas moins décalées par rapport au contenu qu'elles semblent viser ? »

En soutenant que la norme ne persiste que dans et par ses actions, Macherey fait de l'action le lieu de l'intervention sociale. « De ce point de vue, il n'est plus possible de penser la norme elle-même avant les conséquences de son action, et en quelque sorte en arrière d'elles, mais il faut penser la norme telle qu'elle agit précisément dans ses effets, de manière non à en limiter la réalité par un simple conditionnement, mais à leur conférer le maximum de réalité dont ils sont capables ».

J'ai dit que la norme ne peut se réduire à aucune de ses occurrences, mais je voudrais ajouter ceci : la norme ne peut pas être non plus totalement dégagée de la manifestation de ses occurrences. La norme ne se situe pas en dehors de son champ d'application. Non seulement, suivant Macherey, elle est responsable de la production de son champ d'application, mais « la norme se produit elle-même dans la production de ce champ ». La norme est un producteur de réel actif; ce n'est en vérité qu'en vertu de son pouvoir réitéré à conférer du réel qu'elle se constitue comme norme.

S'écarter de la norme de genre, c'est produire l'exemple aberrant dont les pouvoirs régulateurs (médical, psychiatrique et juridique, pour n'en citer que quelques-uns) risquent de se servir immédiatement pour consolider l'argumentation qui justifie leur zèle permanent. Une question subsiste tout de même : quelles ruptures avec la

norme seraient donc autre chose qu'une excuse ou un argument pour la maintenir ? Quelles ruptures d'avec la norme parviennent à perturber le processus de réglementation lui-même ?

Ne sous-estimons pas la violence exercée par ces normes, surtout quand elles en viennent à distinguer ce qui est une vie vivable de ce qui ne l'est pas. Parmi les sanctions sociales appliquées aux transgressions de genre je citerai, par exemple, la « correction » chirurgicale des personnes intersexuées, la pathologisation médicale et psychiatrique et la criminalisation des personnes souffrant de « dysphorie du genre » (gender dysphoric) dans plusieurs pays, dont les Etats-Unis, le harcèlement des personnes ayant des « troubles du genre » (gender trouble) dans la rue ou au travail, la discrimination à l'embauche et la violence.

C'est pourquoi, si l'on croit que ces normes régulatrices n'agissent pas par la force, mais qu'elles sont une violence exercée par souci d'humanité ou même une forme atténuée de la violence elle-même, on se trompe. Pour moi, il n'y a pas d'autre manière de comprendre la violence exercée contre les minorités de genre et de sexe : il s'agit en effet toujours de l'imposition forcée d'un système normatif. L'assassinat d'hommes d'apparence féminine, de femmes d'apparence masculine ou de personnes transgenrées doit nous interroger : quelle est donc cette anxiété intolérable provoquée par l'apparition publique d'une personne ouvertement gay, de quelqu'un dont le genre n'est pas conforme aux normes, de quelqu'un dont la sexualité défie l'interdit public qui lui est intimé. Mais si nous nous opposons à cette violence, au nom de quoi le faisons-nous ? Quelle est l'alternative à cette violence, et quelle transformation du monde social revendiquons-nous ? Quels choix politiques nous permettraient d'établir, d'une manière ou d'une autre, la vivabilité au plan conceptuel en même temps que nous l'assurerions au plan institutionnel ?

Le sens de cette question sera toujours un objet de discorde, et les partisans d'une orientation politique unique choisie en vertu de cet engagement se tromperaient lourdement. Il en est ainsi parce que vivre, c'est vivre une vie politique en relation avec le pouvoir et avec autrui, c'est accepter sa part de responsabilité dans la construction d'un avenir collectif. Mais attention, prendre une responsabilité pour l'avenir ne signifie aucunement en connaître l'orientation à l'avance, puisque l'avenir, et en particulier l'avenir avec et pour autrui, exige une certaine ouverture et l'acceptation d'un état d'ignorance, cela implique la participation à un processus dont aucun sujet ne peut prédire l'issue. Cela implique également l'acceptation d'une certaine forme de conflit et de mise en question de l'orientation à prendre. La contestation est la condition indispensable d'une vie politique démocratique. La démocratie ne parle pas d'une seule voix, les airs qu'elle produit sont dissonants et il est nécessaire qu'ils le soient. Il ne s'agit pas d'un processus prévisible, mais d'un processus qui doit être vécu au même titre qu'une passion doit être vécue. La vie elle-même risque d'être forclosée si l'on décide à l'avance de ce qu'est la voie juste, si l'on impose ce qui est juste à tout un chacun sans le moyen de pénétrer une communauté qui permette de découvrir le « juste » au cœur de la traduction culturelle. Il peut se faire que le « juste » et le « bon » impliquent de rester ouvert aux tensions qui assaillent les catégories les plus essentielles que nous exigeons, en acceptant un état d'ignorance au cœur même de notre savoir et de nos besoins, en sachant reconnaître la manifestation de la vie dans ce que nous subissons sans pour autant avoir de certitude sur ce qui adviendra.

Judith Butler

Teresa de Lauretis, freudienne excentrique

Relire Freud à partir des épistémologies féministe et lesbienne, en lui empruntant sa théorie du fantasme et des pulsions

Teresa de Lauretis, lesbienne blanche d'âge moyen, née en Italie, travaille à Santa Cruz, en Californie. Jusqu'à présent, il ne s'est pas trouvé d'éditeur en France pour cette théoricienne de haute volée. « The Practice of Love », théorie de la sexualité lesbienne et du désir pervers, livre déjà vieux de dix ans, ne ferait pourtant pas double emploi dans nos bibliothèques, les ouvrages sur le thème se comptent sur les doigts d'une main. Il y a cent ans, un dénommé Sigmund Freud publiait des textes zinzins sur la vie psychique et les fantasmes sexuels, les siens et ceux de ses contemporains. Toujours lus. Si la vie sexuelle intéresse, serait-ce le désir lesbien qui fâche ? – Le désir... quoi ?...

La sexualité lesbienne fait l'objet de multiples évitements théoriques qui structurent nos imaginaires. D'abord l'évitement freudien : toutes les femmes désirent leur papa (et souhaitent un bébé à son image). Le complexe de masculinité exprimerait la blessure narcissique résultant de « l'infériorité d'organe ». Oui, le manque de pénis. L'homosexualité en serait une expression (a)normale renforcée par le refus-de-renoncer-au-désir-pour-le-père-dans-une-forte-identification-à-ce-dernier. Quel que soit ce qu'une femme éprouve pour une autre femme, ce ne peut-être un désir sexuel spécifique, mais une usurpation ou une imitation artificielle du désir masculin. La plupart des femmes s'étant sentie offensée par « l'infériorité d'organe », la psychanalyse féministe a rehaussé l'influence de la mère sur la fille postulant une homosexualité latente, reliquat de ce premier attachement et constitutive de la subjectivité féminine. Toutes les femmes désirent leur maman. Problème : les relations entre femmes (soutien mutuel, identifications réciproques, etc.) sont désérotisées, et l'homosexualité est avant tout métaphorique. Les pratiques et le désir lesbiens ? Quel que soit ce qu'une femme éprouve pour une autre femme, ce ne peut-être un désir sexuel spécifique, mais une régression vers la sexualité infantile.

L'alternative queer. Plus de cul, forcément. Oui, mais... D'aucuns prétendent que la relation d'Annie Sprinkle et Linda Les, sa partenaire F2M, représenterait le désir lesbien post-moderne comme le spectacle d'un corps féminin devenant mâle (Judith Halberstam). Toutes les lesbiennes PoMo désirent des hommes ? Qui sait, écrit Teresa de Lauretis, si dans les prochaines années, nous ne risquons pas de lire quelque chose comme « l'hétérosexualité lesbienne : la dernière frontière ».

Qui et quoi cela dérange-t-il de savoir (un peu de) ce qui se passe dans la tête d'une lesbienne ? Et pourquoi ce satané désir passe-t-il son temps à se débiter ? C'est que l'objet du désir pervers ne se laisse pas saisir, ni aisément représenter, inscrit comme il l'est, nécessairement, dans ce que Monique Wittig a appelé « the straight mind ». Et ça, Sigmund ne pouvait en effet l'imaginer, tout « straight » qu'il était. Même s'il avait de sacrément bonnes idées. Car « désir pervers » ne signifie pas pathologique mais non normativement hétérosexuel, conformément à la théorie freudienne positive de la perversion selon laquelle la pulsion sexuelle est autonome vis-à-vis de la finalité reproductive. Relire Freud à partir des épistémologies féministe et lesbienne, en lui empruntant le meilleur – sa théorie du fantasme et de la pulsion – , c'est ce qui fait de Teresa de Lauretis une sorte de brillante exception, la seule freudienne excentrique. C'est seulement pour des raisons rhétoriques que son livre ne se lit pas comme une autobiographie, dit-elle. Freud père et filles, Joan Rivière, Helen Deutsch, ont eux aussi puisé dans leur propre vie psychique certains des

éléments, souvent les plus intenses et excitants, sur lesquels sont fondées leurs théories, même s'ils ne l'ont pas toujours dit. La psychanalyse n'est pas une science positiviste.

Pour Teresa de Lauretis, le sujet lesbien se constitue à partir d'une perte originaire du sien corps féminin. Imaginons cela comme un blanc situé à l'intersection entre les poussées libidinales et ce qui est implanté par le monde externe (parents, socius, institutions, etc.). Ce manque à être ne peut s'inscrire dans l'ordre symbolique de la culture que dans les termes hégémoniques du « complexe de castration », c'est-à-dire comme manque biologique, « naturel » et irrémédiable : nommément le manque du pénis. Confirmé par la perception (je n'ai pas de pénis) et réitéré par le monde externe (tu ne l'as pas), ce manque de pénis est accepté à contrecœur en lieu et place de l'autre manque, enregistré subjectivement bien que contesté par la perception (je dois bien, après tout, avoir un corps féminin). Le manque de pénis ne fait donc que traduire (dans un langage culturellement disponible) le manque initial d'investissement libidinal du corps féminin et la menace que cela fait peser sur le moi et son narcissisme. Lequel a plus d'un tour dans son sac. À travers le mécanisme du déni, le sujet déplace le désir pour le corps féminin manquant et la (non) perception de son absence en une série d'objets fétiches ou de signes. Un signe qui signifie à la fois l'objet du désir et son absence est un fétiche, l'objet perdu étant toujours entièrement fantasmatique (comme l'est le pénis maternel dans la définition freudienne du fétichisme). Selon Lauretis, si la blessure et l'effroi, castration et fétiche, sont les éléments jumeaux d'un fantasme représenté dans l'érotique et les écrits lesbiens, c'est sans doute parce que ce fantasme n'est pas représentatif mais constitutif du désir pervers.

Ce qui fait signe peut changer, le fétiche est n'importe quel objet ou signe qui marque la différence et le désir entre les amantes. Les fétiches lesbiens sont souvent à connotations masculines, non parce qu'ils remplacent le manque de pénis mais parce que la masculinité symbolise culturellement l'activité sexuelle et, dans une culture homophobe, porte seule une forte connotation de désir sexuel pour le corps féminin. Le fétiche masculin est un objet inapproprié, précairement attaché au fantasme, qui fait l'attrait de la lesbienne – ce qui en elle attire son amante. Celle-ci sait que le fétiche n'est pas un pénis et elle ne veut pas que cela le soit. Les mises en scène de rôles butch-femme sont donc jouées en signes et non en ontologie. Le désir pervers y est toujours en excès sur une mise en scène qui, en mimétisant le désir hétérosexuel, présente une distance étrange, « uncanny », une sorte d'effet fantomal, entre le désir (représenté hétérosexuellement) et sa représentation, cette distance ou cette ironie étant elle-même investie érotiquement. L'ironie, voilà le danger. Le phallus lui-même pourrait être un fétiche – depuis le pénis érigé jusqu'au godemiché et autres représentations de son pouvoir symbolique, incluant le pénis maternel – et seulement un parmi d'autres possibles. Tous les corps sont incertains d'eux-mêmes, grevés de failles et de blancs. La sexualité n'est pas une structure figée, mais un bord ouvert. Qui a peur du monde pervers des signes ? Peur de son ironie ou de se faire implanter de drôles de fantasmes ? Lecteur, lectrice, as-tu peur ? Éditeur, éditrice ?...

Pascale Molinier, psychologue, CNAM

« Politiquer » ou « métaphysiquer » ?

Pour la philosophe Françoise Collin (*), la pensée « queer » perdrait sa portée politique en retrouvant l'idéal de l'individu tout puissant.

-- Les traductions françaises désormais publiées des travaux de Judith Butler soulignent les enjeux de la réception en France de la « théorie queer » dont l'auteur de « Gender Trouble » est une inspiratrice. Comment cette pensée sur le genre s'inscrit-elle dans le paysage intellectuel français, en particulier dans les courants théoriques du féminisme ?

Françoise Collin. Je crois qu'il faut distinguer le texte théorique de Judith Butler, analysable comme tel, du courant « queer » plus idéologique et protéiforme, même quand ce dernier se revendique de la première. Le succès relatif de la position queer en France m'a d'abord surprise et fait réfléchir car le courant dominant du féminisme y est, dans la lignée de Simone de Beauvoir « universaliste » et rationaliste c'est-à-dire basé sur la dénonciation de la « construction sociale des sexes » qui devrait aboutir à la reconnaissance de l'individu en tant que tel, ce qui est d'ailleurs conforme à la tradition politique française qui pense l'égalité dans l'identité et non dans les différences. Mais à la réflexion, il m'apparaît que la pensée queer, telle qu'elle est traduite ici, est une resucée modernisée ou post-modernisée de l'universalisme à travers la catégorie de l'indécidable, voire de l'indifférence des sexes et des sexualités, chacun pouvant en jouer à son gré jusqu'à l'effacement. La différence indifférente rejoint d'une certaine manière l'individu neutre. Je souligne au passage que ce courant trouve ses assises plutôt dans le mouvement homosexuel (touchant aux sexualités) que dans le mouvement féministe (touchant aux positions sociales des sexes).

-- L'idée de « performativité » du genre, l'identité d'homme ou de femme, mouvante et indécidable, se joue et se rejoue en permanence, comme sur une scène de théâtre, postulant une certaine conception de la liberté. Quelles limites théoriques et pratiques y voyez-vous ?

Françoise Collin. On peut comprendre l'indécidable, terme emprunté à Derrida dans son opposition à ce qu'il nomme le « phallogocentrisme », de deux manières : la première, et il me semble que c'est la position de Judith Butler, consiste à montrer comment l'assignation sociale des sexes et des sexualités laisse le champ ouvert à des déplacements et à des variations inédites qui appellent leur reconnaissance, c'est ce qu'elle souligne par exemple dans son analyse d'Antigone (Antigones Claim). C'est une théorie de la provocation (« excitable speech »), une théorie des déplacements qui ne préjuge pas de la bonne place. Mais on peut aussi comprendre l'indécidable comme la définition de l'individu susceptible d'occuper à son gré toutes les places. Cette deuxième interprétation me semble reconduire la toute-puissance d'un sujet étranger à ses contingences et en l'occurrence à son inscription corporelle et historique. La première soutient une pratique performative et transformative permanente du donné. La seconde fait, par un saut spéculatif, l'économie du donné. La première, je schématise, est une position politique, la seconde une position métaphysique qui relève plutôt du postulat, ce qui compromet d'autant sa portée transformatrice.

-- Peut-on à votre avis articuler l'approche « déconstructionniste » dont le queer se revendique, et les conceptions matérialistes plus classiques du pouvoir et de l'émancipation ?

Françoise Collin. La position « déconstructionniste », qui ne se résume pas à sa version queer, me semble pouvoir se greffer sur des analyses plus « classiques » du

pouvoir comme vous dites, pensant sans doute l'horizon marxiste qui a fait référence pour la génération précédente. Je recouris pour ma part à la notion de praxis, dont le performatif est en quelque sorte une traduction. J'entends praxis au sens aristotélicien, tel qu'il est repris et commenté par Arendt, comme agir transformateur sans représentation de sa fin. La différence des sexes telle qu'elle se présente dans l'expérience historique et singulière peut faire l'objet et fait désormais l'objet d'une action – d'une praxis – transformatrice privée et publique qui modifie ses formes, sans préjuger pour autant de sa « bonne forme », ou du dépassement potentiel de toute forme. La pensée politique dérape et risque la dictature quand elle passe de la contingence de l'agir à la représentation de l'idéal.

Entretien réalisé par David Zerbib

(*) Fondatrice de la revue les Cahiers du GRIF (Éditions Descartes et Cie), a publié notamment Maurice Blanchot et la question de l'écriture, Gallimard, 1971, collection «Tel », 1986 et les Femmes, de Platon à Derrida (en collaboration), Plon, 2000. Cf. également « Différence/indifférence des sexes », dans la revue Actuel Marx, n°30, sept. 2001.

Le queer, avenir de l'homme ?

Penser le « queer », ou mieux, le vivre, c'est penser le post-queer, un moment prévisible où l'identité sexuelle ne sera plus une catégorie, ne sera donc plus ce sur quoi une communauté pourrait être construite.

Sébastien Nouchet, attaqué et brûlé le 16 janvier 2004 à Nœux-les-Mines (Pas-de-Calais); Matthew Shepard, attaqué le 6 ou 7 octobre 1998 à Laramie, Wyoming (USA), mort quelques jours plus tard. Scotty Joe Weaver, abattu, poignardé, étranglé et brûlé près de Mobile, Alabama (États-Unis) en juillet 2004. Les crimes de haine contre les homosexuels (et ceux perçus comme tels) sont d'une actualité inquiétante. « Casser du pédé », (« queer-bashing ») est une réalité toujours trop présente, hélas. Si l'on définit un crime de haine, comme Denis Duclos, c'est-à-dire comme une action contre quelqu'un qui est agressé « en raison même de [son] appartenance, réelle ou supposée, à [une] communauté », il faut nuancer dès maintenant, car la communauté « queer » n'est pas exactement une communauté ethnique ou religieuse. La ou les communautés « queer(s) », formées volontairement, n'existent pas de la même façon que celles qui se fondent sur une origine génétique, biologique ou socialement héritée. L'on ne choisit pas son homosexualité, certes, mais l'on choisit d'appartenir ou non à une communauté, en se définissant selon sa sexualité et en l'assumant. S'il est relativement facile de définir sa race ou sa religion (ou même, son homosexualité), se définir comme queer dans un monde post-moderne devient de plus en plus difficile.

Dans les pays anglo-saxons, aux Pays Bas et en Scandinavie, par exemple, l'on se sert du mot queer, pour dire homosexuel, bisexuel, transsexuel, transgenre, et plus encore, ou bien pour renvoyer à tout ce qui n'est pas hétéronormatif. Ironiquement, si le discours queer semble plus avancé aux États-Unis qu'en France, la réalité états-unienne est bien en retard comparée à celle de l'Europe en ce qui concerne la vie quotidienne urbaine pour ceux qui font partie de cette communauté, ou mieux, ceux qui n'en font pas partie. Car l'idée d'une communauté queer ghettoïsée est typiquement américaine. La politique identitaire et communautaire ainsi que l'idée de liberté personnelle sont radicalement différentes en Europe et aux États-Unis.

Aussi faudrait-il repenser l'idée de crime de haine anti-queer en prenant deux choses en compte. Il faut considérer qu'une telle agression est commise contre un individu et qu'il n'y a aucun besoin d'appartenir à une communauté, qu'elle soit réelle ou imaginaire. Plus important encore, il faut tenir compte du fait que les définitions changent, deviennent plus larges et poreuses, et finissent par rendre tout de quingois.

Penser le queer, ou mieux, le vivre, même si le mot ou le discours n'ont pas pénétré partout, veut dire penser le post-queer, un moment prévisible où l'identité sexuelle, si identité il y a, ne sera plus une catégorie, ne sera donc plus ce sur quoi une communauté pourrait être construite. Ainsi, dans un avenir plus ou moins proche, devra-t-on repenser les rapports de l'individu et cette sorte de crime, ce qui nous permettrait de repenser la question de l'identité queer dans un monde où tout le monde pourrait l'être. Et ceci, en raison du fait que l'hétérosexualité, elle aussi, est en train de changer: si les bébés éprouvette existent depuis 1978 et s'il y a actuellement d'autres techniques comme la fécondation in vitro (MIN), les possibilités de la procréation médicalement assistée ne cessent de croître, du moins pour les gens aisés. Dans un avenir proche, l'accouplement hétérosexuel et la procréation pourraient ne plus être liés. Dans ce cas, l'hétérosexualité ne deviendra-t-elle pas

une autre pratique liée davantage au plaisir qu'à son origine ontologico-biologique ? Elle aussi serait queer.

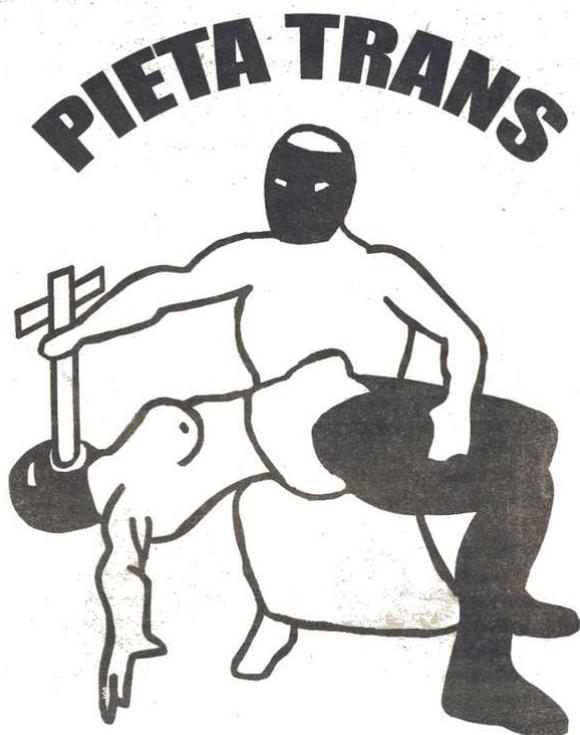
Comme quoi, si tout le monde (à part les luddites intransigeants ?) était queer (ou bien, post-queer), l'on pourrait envisager qu'un crime de haine commis contre un individu que nous aurions naguère appelé « homosexuel » et que nous qualifions de « queer » ne soit plus un crime de haine, mais simplement un « crime » tout court. Vision utopique, mais quand même prometteuse. L'idée de l'identité sexuelle changera tôt ou tard: nos catégories différenciatrices devenues vagues ou absentes à l'avenir, le rapport entre la sexualité et l'identité évoluera, ou mieux, deviendra un rapport accidentel, un rapport de plaisir et de jouissance de l'individu et du collectif. L'on voit apparaître des signes de cette révolution dans les espaces urbains occidentaux : la métrosexualité, le discours unisexe, la séropositivité comme condition chronique (encore une fois pour les plus aisés). Tous ces phénomènes changent notre vision de ce qu'est ou sera le queer ; ils promettent un avenir où tout sera queerisé. Ou rien. Cette révolution qui s'esquisse changera la perception du crime de haine. Mieux, il n'existera plus quand la sexualité ne sera plus une catégorie épistémologique ou déontologique. Et c'est la seule façon de l'effacer : le rendre caduc dans un monde qui est en train de naître, un monde où ces divisions et ces cloisons n'auront aucun sens.

Lawrence R. Schehr, université de l'Illinois

Quand le sexe (s') embête

Les homos qui veulent et revendiquent le mariage à tout prix, comme symbole d'émancipation et de reconnaissance sociale confondent tout.

Les enjeux que le mariage gay, le pacs, l'union civile mettent au jour sont doublement paradoxaux. D'une part, ils révèlent une curieuse volonté de ramener l'État dans la chambre à coucher, une ironie étant donné que le but des premières luttes pour les droits des gays a été justement de sortir l'État de la chambre à coucher ; pensons ici aux lois antisodomies par exemple.



D'autre part, ils renforcent une culture publique et politique dans laquelle la majorité des citoyens ainsi que ses représentants croient encore que le salut passe par la confession publique d'une vie vertueuse. Hors de tout doute raisonnable. Le projet de société que l'on dit un projet familial ou de couple devient ainsi une manière d'être et de vivre qui, loin de s'opposer aux configurations hétéros traditionnelles au contraire, les réénergisent d'une façon dangereusement et extraordinairement efficace. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'on introduit la donne « homo » qu'on change une institution et c'est pourquoi il faut dénoncer la généralisation d'une économie de citoyens ordinaires que renforce le mariage gay. Ce qui fascine dans le débat actuel sur le mariage gay,

l'homoparentalité et aux autres droits familiaux, c'est le niveau d'énergie dépensée par nombre de groupes et lobby queer pour convaincre la planète et les politiciens que les queers caressent des aspirations somme toute bien modestes : former des couples normaux, avec des enfants normaux et se fondre dans un système de parenté bétonné depuis des siècles. Tout le discours sur la différence, si-important dans les années soixante-dix et quatre-vingt, se retrouve maintenant escamoté pour faire place au discours du même. Ce qui me trouble profondément ici, c'est que jamais personne ne semble questionner cette idéologie, voire cette économie du même. Passe encore que la stratégie du même soit le bouclier de l'État et de la nation contre les invasions barbares, pardon bestiaires, mais là où les choses se compliquent, c'est lorsque ce sont les « queers » eux-mêmes qui mettent en œuvre des stratégies de contrôle destinées à discipliner, ou devrais-je dire dompter ses éléments les plus sauvages pour permettre à une certaine classe d'augmenter sa cote sur le marché boursier des droits et de la citoyenneté.

Avez-vous remarqué que chaque fois que des queers pro-mariage parlent de leur désir d'union reconnue c'est pour mieux dénoncer les « excès » des queers qui refusent la monogamie, le couple traditionnel, l'hétéro normativité de la sexualité et des relations intimes, voire même dans certains cas un rapport au corps, qui n'est pas dans la logique binaire des genres ? Si les Gay Pride, rave queers, etc. fusent encore de part et d'autre, c'est d'abord et avant tout parce que ces grands

rassemblements sont perçus par la gente « straight » et gentil gay comme des zoos, des parcs humains queers qui se déploient dans un contexte sous haute surveillance et toujours dans des limites spatiales et temporelles bien définies. On ne parade pas tous les jours, mais on se marie pour toujours. En fait, et cela m'amène maintenant à mon deuxième point, soit l'idée que le mariage des queer s'arrime parfaitement à une logique nationaliste qui carbure aux liens de sang (le mariage gay et l'homoparentalité révèlent au législateur comment la filiation queer fonctionne) et aux clivages ethniques. Je vois dans le mariage gay un passeport pour un modèle de citoyenneté qui perpétue un système d'alliances fondé sur l'autocontrôle (« self monitoring ») et l'exclusion ; et je serais presque tentée de dire « délation » des éléments indésirables. Ce n'est pas un hasard si parmi les pays occidentaux qui ont adopté des dispositions juridiques favorables vis-à-vis les couples de même sexe et familles gaies (France, Belgique, Danemark, Allemagne, les Pays-Bas, le Canada, l'Australie, et les États-Unis), ils ont dans un même souffle renforcé leur politique d'immigration et de droit d'entrée dans leur pays. Car la nation est d'abord et avant tout un espace domestique, aux frontières fermes.

Les couples gays liés par l'union civile, le pacs, voire le mariage, ne le savent que trop peu, eux dont le mariage n'est valide que sur le terrain national. En ce sens, il faut réfléchir davantage sur l'idée que les droits des gays et lesbiennes sont aussi des droits « nationaux ». Le double - geste- de l'État envers les queer et réciproquement des queer qui veulent la reconnaissance étatique de leur « homonormativité » à tout prix s'inscrit dans cet idéal de conformité qui consiste à publiciser la famille et ses liens - naturels au tissu social, et cela, au nom du sacrosaint bien-être national et de la sécurité nationale. Il faut donc dans un avenir rapproché se pencher sérieusement sur les rapports entre droits des gays et lesbiennes et le nationalisme.

Comme le remarque si judicieusement Laurent Berlant, une historienne queer américaine, ce qui fait carburer nos démocraties en voie d'extinction et toujours vulnérables aux vagues migratoires, c'est l'intense croyance que la citoyenneté, celle-là même qui engendre des communautés de sang, est un droit privé, un privilège réservé exclusivement aux membres de la famille, voire aux membres invités d'honneur à la noce. Ainsi, les alliances entre le citoyen queer et la nation ne se matérialisent pas tant sous le couvert de liens de sang, que de boucliers de sang, formes d'écrans humains et institutionnels qui ne laissent filtrer aucune forme d'expression ou d'action susceptible de troubler l'ordre social hétéronormatif. Dans une économie des droits ou la loi du plus offrant établit la valeur d'une requête d'égalité, il importe de revoir comment les revendications des gays et lesbiennes pour l'« égalité » à tout prix (c'est-à-dire le mariage, SVP) peuvent aussi participer d'un modèle de citoyenneté à deux vitesses. Un projet qui va non seulement profondément à rencontre de la tradition critique queer, mais qui dans le contexte actuel signifie l'abêtissement des politiques sexuelles et la création d'un zoo national d'animaux domestiques.

Chantal Nadeau ; Université Concordia de Montréal

Le cinéma, au carrefour des genres

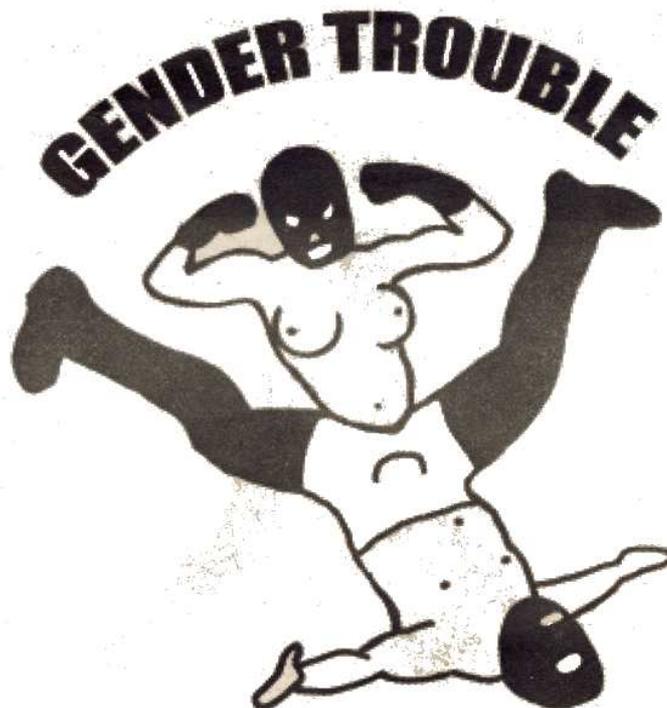
Retour sur quelques films récents qui interrogent les notions de genres, d'orientation et d'identité sexuelles.

La scène paraissait anodine : au creux d'Elephant, dans l'essoufflement de la tentative de Gus Van Sant de retarder l'arrivée de l'horreur, deux garçons (les futurs assassins) s'embrassent. Sont-ils homos, hétéros ? Nous n'en saurons rien. Les deux adolescents parlent des filles et de leur innocence sexuelle. Rien de plus. Le cinéaste laisse les désirs en suspens, tout comme les corps de ses héros.

L'air de rien, certaines idées « queer » investissent le cinéma. Quelques films récents semblent ainsi se libérer progressivement d'une manière traditionnelle de représenter l'homosexualité. On s'éloigne du jeune François, joué par Gaël Morel, qui, dans les Roseaux sauvages, d'André Téchiné, s'insultait devant une glace, se qualifiant de pédé, comme pour mieux faire entrer en lui cette identité qu'il découvrait dans ses désirs. L'attirance pour l'un ou l'autre sexe devient un moment sexuel qui ne marque plus les personnages au fer rouge. Une identité fluctuante, non définie, se fait jour, dont l'adolescence est le lieu d'expression privilégié.

Ainsi le plus jeune frère du clan du même Gaël Morel se refuse lui aussi à toute catégorisation. Alors que son ancien amant part découvrir Paris et sa vie gage, il restera à Annecy. Homosexuel ? Il semblerait qu'il le soit. Mais ce désir ne programmera pas sa vie, n'entrera pas en conflit avec ses attaches familiales, ne sera pas formulé autrement que par des gestes, laissant une place à d'autres possibles.

Anatomie de l'enfer, de Catherine Breillat, pourrait, si l'on suit la trajectoire de Rocco Siffredi, constituer le récit de cet affranchissement des personnages d'homosexuels au cinéma d'une identité définitive et emprisonnante. Un homme défini comme gay aux prémices de la fiction va devoir affronter la nudité d'une femme. Une confrontation dans laquelle paraît peu à peu s'impliquer une part de son désir. L'affirmation préalable d'une identité ne constitue donc plus une profession de foi.



S'instaure un brouillage qui rend caduque tout exercice limitatif de définition d'un personnage. Dès lors, les transsexuels concentrent au cinéma des enjeux scénaristiques au sein desquels se manifestent les idées queer. De ce point de vue, *Wild Side*, de Sébastien Lifshitz, est exemplaire. Entre l'homme et la femme, son héroïne Stéphanie ne choisit pas : des seins et un pénis sont ses apanages. Et ses raisons, contrairement à celles de la transsexuelle prostituée de *Tout sur ma mère*, d'Almodovar, ne sont ni professionnelles ni mercantiles.

Le film dans son ensemble ignore les alternatives. Loin de tout cynisme, ses personnages pourront aimer *Jules et Jim*, pénétrer et être pénétré, être homosexuel et hétérosexuel.

Premier film de Stéphane Robelin jouant avec la mouvance de la télé-réalité et du journal filmé, *Real Movie* échoue, quant à lui, dans sa tentative de nouer son projet cinématographique à sa représentation d'une transsexuelle. Le film se présente comme une manipulation de ses personnages et de ses spectateurs et pose, pour les uns comme pour les autres, la question de savoir jusqu'où opérera la confusion entre ce qui est montré et la réalité.

Le héros organise une romance entre une transsexuelle et son ami d'enfance, qui lui sert de cobaye à son insu. Malheureusement, tout comme il répond à son questionnement initial sur le mode binaire mystification-démystification, le film occulte les ambiguïtés de son héroïne. Elle sera un homme travesti (portant poitrine) ou une « vraie femme ». Nulle autre hésitation ! Pourtant, y a-t-il quelque chose après l'opération qui distingue le corps d'une transsexuelle de celui d'une autre femme ? Entre l'homme et la femme, nulles possibilités ?

À l'inverse, au cours de *Tiresia*, Bertrand Bonello s'essaie à capter toute la richesse d'un tel corps. Séquestrée, son héroïne en l'absence d'hormones se transforme sous le regard fasciné de son ravisseur: expression queer par excellence d'une identité multiple et changeante, hors de toute restriction ? La réponse est complexe. Mais à l'issue du film, elle refusera de se faire définir par quiconque, à l'exception d'elle-même.

Sans épouser pleinement les préoccupations d'un cinéma militant (On a retrouvé la bite de Lacan, du Groupe activiste transgenre) ou d'auteurs habituellement qualifiés de queer (de Bruce LaBruce à Monika Treut), ces films témoignent de la perméabilité d'un certain cinéma au questionnement du genre et de l'identité sexuelle.

Gaël Pasquier

La fin de R. comme poète, par Kathy Acker

LONDRES: Tamise, qui parfois gonfle, parfois devient un dérangeant petit torrent de boue, des ponts sans fin avec des débarcadères rouge sang, des docks « incroyables », des rues toujours comblés d'activités urbaines et mercantiles, une ville très riche dans un pays devenant plus pauvre, des bâtiments fumants, de moins en moins d'endroits pour les pauvres qui augmentent. Sauf sous les ponts et les édifices qui doivent être ravalés, vidés de leurs habitants, et autres divertissements des riches.

Madame V. avait commencé la procédure de séparation (cependant il n'y avait pas encore de divorce) à l'encontre de V.

V. ne pouvait pas supporter de perdre l'enfant. Ce que voulaient donc les deux V. c'était échapper à R.

À Londres.

Le seul choix de R. était de fuir de la folie à la mort, ou de comprendre que l'expérience, pour avoir une relation humaine, honnête, avait échoué.

R. à V. : « Je ne vais plus te demander quelque chose, je ne vais plus espérer que tu sois le père que je n'ai jamais eu. Je retourne mon enfance contre moi. Je te libère de tout ce qui nous unit. »

Quelque chose se brisa.

R. dit à tous ses amis, une ou deux personnes, qu'il avait commis une faute, assez extrême pour être un péché, car il n'a jamais négligé le Saint-Esprit en essayant d'aimer, et même maintenant où il n'y avait plus d'amour. Il avait commis une faute en essayant d'aimer un homme, pas celui qui s'engagerait devant les autres par le mariage, mais celui qui ne l'aimait ni le révèrait.

V. écrivit à son ami Lepelletier, décembre 1872, « Ma vie va changer. »

La lettre continuait ainsi : « Cette semaine R. retourne chez sa mère et ma mère vient ici. »

La famille nucléaire est désormais la seule réalité.

R. commence à écrire ce qu'il appela sa *Saison en enfer*.

« Je ne veux pas vraiment savoir.

« Écoute. Tu dois savoir. Tu dois comprendre.

« Une nuit.

« Si ma mémoire vaut quelque chose, il y a longtemps ma vie était toujours des vacances que les gens me voulaient et que tous étaient ivres ou défoncés. Une nuit, croyant que j'étais fort, je m'emparais de l'Amour. Je l'ai trouvé – blessant. Je lui ai dit de quitter mon existence et pour toujours – je le haïssais – bien que je l'aimasse.

« Je m'armais contre l'amour en devenant une arme; je le blessais 'afin de pouvoir m'échapper. Ô sorcière maléfique – Manque, Haine –, c'est à toi que je me confie maintenant que je suis mort.

« Et je parvins donc à renoncer à tout espoir d'amour humain. Comme tout animal affamé je sautais alors sur toute marque d'affection qui se présentait et je la tuais.

« Alors que j'étais en train de mourir, je téléphonais à mon tortionnaire pour le supplier de donner n'importe quelle partie de son corps. Car j'avais faim. Je ne peux me souvenir ce qu'il a dit. Puis il répliqua qu'il était trop occupé pour moi. Alors je me tournais vers le sida et lui demandai de me suffoquer avec le mucus, puis avec le sang. Quand j'étais vraiment en train de mourir, je voulais mourir. Quand j'étais en train de mourir, le désespoir devient mon seul dieu. Je me vautrais dans cette fange.

« Je me soignais, des larmes, en te haïssant en me tournant vers tout ce que n'était pas ton âme bourgeoise, en me tournant vers le crime.

« J'ai joué des jeux avec la folie.

« Et à la fin de ce terrible printemps j'ai appris le rire terrifiant d'un idiot.

« Maintenant, en me souvenant de toi sans relâche, de nouveau sur le point de mourir pour la dernière fois, je sais qu'il y a un mythe grâce à mes rêves. Je rêve de trouver la clef du mythe de mes désirs. »

R. et V. rompirent définitivement.

« Malgré le rêve du démon qui me nourrit et me couronne avec ces pavots de dégoût de moi, couvre toujours mes oreilles et d'autres points de ma chair avec ces mots : "Tu demeureras une hyène, un animal désespéré, un monstre, etc. Des hyènes avortées ne peuvent être aimées. Donc chaque fois que tu as un désir, le désir m'apportera la mort. En d'autres termes : les gages du péché (désir, pitié de soi, etc. etc.) ajoutent au péché un autre péché appelé ignorance, sont morts."

« Cher Satan. Ne sois pas si fâché avec moi. C'est simplement que je suis allé trop loin.

« Toi. Tout en sachant que je suis un lâche de différentes petites façons, pour toi qui aimes l'absence de penchant pour le moralisme ou le réalisme social chez un écrivain, je vais déchirer des pages hideuses et trop surchargées de mon carnet de notes sur la damnation. »

Le sang païen resurgira.

Traduit de l'anglais par Gérard-Georges Lemaire

Extrait de Rimbaud, In Memoriam to Identity, Kathy Acker, Grove Press, New York, 1990.

Kathy Acker est née en 1948 et décédée en 1997.

Œuvres traduites en français :

- Florida, traduit par Gérard-Georges Lemaire, l'Ennemi, Christian Bourgois éditeur, 1980.

- New York en 1979, traduit par Gérard-Georges Lemaire, l'Ennemi, Christian Bourgois éditeur, 1982.

- Don Quichotte, traduit par Patrick Hutchinson, édition Noël Blandin, 1986.

- Grandes Espérances, traduit et présenté par Gérard-Georges Lemaire, «Les Derniers Mots », Christian Bourgois éditeur, 1988.

PETIT VOCABULAIRE QUEER

Queer

Le terme signifie littéralement « sale pédale ! », mais aussi « sale gouine ! ». Utilisé comme une injure depuis les années quarante aux États-Unis, queer avait déjà le sens qu'avoue plus volontiers le dictionnaire : « bizarre, tordu, monstrueux ». Dans les années quatre-vingt-dix, le terme fait l'objet d'une réappropriation en tant qu'appellation, en tant qu'identité non normative par des gais, des lesbiennes, des trans, des Latinos, des Noirs, des séropositifs qui ne veulent pas s'identifier comme homosexuel(le)s ou transsexuel(le)s, terminologies médicales. Ils sont en rupture avec l'identité gaie blanche bien propre sur elle, aisée, en un mot assimilationniste et hégémonique, économiquement et politiquement. En s'identifiant comme queer, ils se situent à la fois comme post-gai et unpolitically correct au sens où tous positivent leur potentiel pervers et politicosexuel, sexuellement explicite.

Théorie queer

C'est la théoricienne Teresa de Laurens qui est à l'origine de l'expression « théorie queer » dans un numéro de la revue *Différences* – une revue féministe/post-féministe et culturaliste américaine – paru en 1991. Le terme « queer » y est utilisé pour contrer les effets d'invisibilisation que générerait déjà à l'époque l'expression passe-partout « gay and lesbian » en matière d'oppression de classe et de race. La théorie queer connaît un fort développement dans les années quatre-vingt-dix à partir des travaux de Foucault, des féministes postmodernes comme Butler et Sedgwick et des nouvelles formes que prennent les luttes pour les droits civiques. La théorie queer explore les désirs, les corps, les cultures et les politiques non normatifs dans une perspective constructionniste.

Genres, sexualités et théorie queer

La philosophe Judith Butler voit son nom associé à la théorie queer en publiant *Gender Trouble* en 1990. Elle y propose notamment sa fameuse définition du genre comme performance et comme performativité en partant de l'exemple de la drag queen. Que nous apprend la drag queen ? Que le genre n'est qu'une imitation, répétée, ritualisée, mais sans original. Il n'y a pas de genre naturel. La drag queen n'est pas une pâle imitation de la « vraie » féminité. Elle réalise une performance de genre au même titre que toute femme, pin up ou lectrice de *Elle*. La théorie queer s'intéresse donc à la production, à la déconstruction, à la dénaturalisation des identités sexuelles et de genre, et aussi à la manière dont on peut s'approprier ces mécanismes de production pour en faire autre chose, bref aux politiques sexuelles.

La théorie / le mouvement queer en France

En France, la mouvance queer s'est certes manifestée par une critique des identités figées/figeantes, hégémoniques et normatives, mais surtout comme un mouvement hyperidentitaire, pro-minoritaire à cause de l'interdit identitaire que représentent l'universalisme et le républicanisme français qui autorisent la défense d'une identité hétérosexuelle masculine et blanche. Queer en France veut donc dire à la fois identitaire et post-identitaire. Les foyers de résistance queer se situent dans les subcultures anarchistes, squat. Ils prennent la forme de microgroupes qui pratiquent activisme sexuel et culturel (Le Zoo, Bang Bang, Dildo, collectif Q, ArchiQ, soirées/performances Shot in the Back, Gat). L'accent porte sur les politiques de

savoirs et des représentations (universités, la question des études LGBT, les archives des minorités, le cinéma, la culture populaire, la pornographie).

La bulle du pape

Comment queeriser le pape ? Se jeter dans ses bras en lui demandant non pas pardon mais pour le féliciter sur son style de drag queen minimaliste (tuyau du performer espagnol Shangai Lily de Madrid). Plus œcuméniquement, le rassurer sur son entreprise et lui représenter l'ampleur du calvaire qui l'attend : son offensive, plus anti-queer d'ailleurs que misogyne ou homophobe, est une attaque de panique sexuelle révélatrice d'une crise de l'hétérosexualité qui comptera plus de sept stations.

Straight

Queer (tordu, anormal, bizarre, pédé) s'oppose à straight (droit, rectiligne, hétérosexuel). En publiant un essai intitulé la *Pensée straight* en 1990, en référence ironique à la *Pensée sauvage*, de Lévi-Strauss, Monique Wittig, théoricienne lesbienne matérialiste française, décrit l'hétérosexualité non comme une simple orientation sexuelle mais comme un régime politique qui va de pair avec l'hétérocentrisme des sciences humaines. L'ordre symbolique maintenu par la psychanalyse lacanienne et l'anthropologie structurale sont les cibles de la critique de Wittig, qui devient l'une des références phares de la théorie queer américaine. Le positionnement politique queer s'oppose donc à la normativité straight des hétéronormatifs comme des homonormatifs.

Performance / performativité

La performance est devenue depuis les années quatre-vingt le paradigme par excellence de la pensée postmoderne, à tel point que se sont développés des départements de performances studies aux États-Unis, en Angleterre, au Brésil et en Australie. Les théoriciens et activistes queer, mais aussi les anthropologues, les artistes, les philosophes: nombreux sont ceux qui ont substitué à la conception constructiviste des actes, des idées et des identités une conception performative. On pourrait définir la performance/performativité comme un processus de réitération régulé des normes, des concepts, des identités de genre ou de race qui masque son historicité. On reconnaît l'influence de la déconstruction derridienne (différance) comme arme de destruction des universaux et des binarismes d'obédience structuraliste ou métaphysique. Ce nouveau paradigme doit aussi son succès à ce qu'il coïncide avec la critique de la représentation à l'ère de la reproduction mécanique et médiatique, du clonage et de la digitalisation. Qui dit performance dit absence d'original ou de modèle. Il n'y a que des copies de copies de copies. D'où un affaïssement de la notion d'auteur et d'autorité, de la séparation entre haute culture et culture dite populaire, entre l'art et la vie.

Les illustrations du dossier sont signées Tom de Pékin