

DIDIER

ERIBON

Réflexions sur
la question gay



Champs essais

RÉFLEXIONS
SUR LA QUESTION GAY

DU MÊME AUTEUR

- Entretiens avec Georges Dumézil*, Gallimard, « Folio », 1986.
- De près et de loin. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Odile Jacob, 1988 ; rééd. augmentée 2009 ; rééd. augmentée coll. « Poches-Odile Jacob », 2001.
- Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, 1989 ; nouv. éd. revue et augmentée coll. « Champs », 2011.
- Ce que l'image nous dit. Entretiens sur l'art et la science, avec Ernst Gombrich*, Adam Biro, 1991 ; rééd. Diderot multimédia, 1998 ; rééd. Cartouche, 2009 ; rééd. Arlé, coll. « Arléa-poche », 2010.
- Faut-il brûler Dumézil ? Mythologie, science et politique*, Flammarion, 1992.
- Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994.
- Claude Lévi-Strauss*, ADPF-Publications, 1995.
- Les Études gays et lesbiennes. Actes du colloque des 21 et 27 juin 1997* (dir.), Éditions du Centre Georges-Pompidou, 1998.
- Papiers d'identité. Interventions sur la question gay*, Fayard, 2000.
- Une morale du minoritaire : variations sur un thème de Jean Genet*, Fayard, 2001 ; rééd. coll. « Champs », 2015 ; 2023.
- L'Infréquentable Michel Foucault : renouveaux de la pensée critique* (dir.), EPEL, 2001.
- Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes* (dir.), Larousse, 2003.
- Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité*, Fayard, 2003.
- Sur cet instant fragile... Carnets, janvier-août 2004*, Fayard, 2004.
- Échapper à la psychanalyse*, Léo Scheer, 2005.
- Foucault aujourd'hui. Actes des neuvièmes rencontres INA-Sorbonne, 27 novembre 2004* (dir., avec Roger Chartier), L'Harmattan et INA, 2006.
- D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Léo Scheer, 2007.
- Contre l'égalité et autres chroniques*, Cartouche, 2008.
- Retour à Reims*, Fayard, 2009 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2010 ; nouv. éd. « Champs », 2018.
- De la subversion : droit, norme et politique*, Cartouche, 2010.
- Retours sur Retour à Reims*, Cartouche, 2010.
- La Société comme verdict. Classes, identités, trajectoires*, Fayard, 2013 ; rééd. coll. « Champs », 2014 ; 2020.
- Théories de la littérature. Système du genre et verdicts sexuels*, PUF, 2015.
- Principes d'une pensée critique*, Fayard, 2016 ; rééd. Pluriel, 2019.
- Écrits sur la psychanalyse*, Fayard, 2019.
- Vie, vieillesse et mort d'une femme du peuple*, Flammarion, 2023.

Didier Eribon

RÉFLEXIONS
SUR LA QUESTION GAY

Champs **essais**

© Librairie Arthème Fayard, 1999.
© Éditions Flammarion, Paris, 2012 ; 2024, pour cette édition.
ISBN : 978-2-0804-3894-2

Pour G., bien sûr

Parce que ce qui a été (l'histoire)
s'inscrit dans les choses et dans les corps,
chaque jour que dure un pouvoir voit
s'accroître la part d'irréversible avec
laquelle doivent compter ceux qui
veulent le renverser.

Pierre BOURDIEU
Le mort saisit le vif.

AVANT-PROPOS (2012)


Il n'est pas facile de présenter à un public nouveau un livre qui a déjà une « carrière » assez longue derrière lui. J'ai commencé de l'écrire en 1995 et je l'ai terminé et publié en 1999. Je me souviens de l'énergie – je devrais dire de l'enthousiasme – qui m'animait alors, lisant le jour, rédigeant la nuit... J'éprouvais le sentiment très fort de participer à un mouvement international de renouvellement de la pensée, ancré dans des mobilisations politiques qui visaient à poser – ou plutôt à poser une fois de plus mais en des termes réinventés – les questions qui ont trait au genre et à la sexualité, afin de contester les normes qui gouvernent ces domaines et de lutter contre la violence que cette normativité emporte avec elle.

J'espère que la ferveur, la fièvre, qui en imprégnaient les pages ne se sont pas estompées avec le temps, et que les lecteurs d'aujourd'hui les ressentiront eux aussi, comme si l'ouvrage venait de voir le jour. Je n'ai d'ailleurs apporté, pour cette édition de poche, que des modifications le plus souvent mineures – quoique assez nombreuses – en dehors de quelques coupes et ajouts, dans la mesure où je reste persuadé que ces « réflexions » développées il y a une quinzaine d'années conservent, dans un contexte qui a beaucoup changé, l'essentiel de leur pertinence et de leur validité.

Si je devais en résumer les enjeux, je pourrais avancer que mon projet était, dans ce qui allait constituer le premier volet d'une série d'ouvrages à venir après celui-ci, d'essayer d'analyser la force des verdicts sociaux – en l'occurrence tels qu'ils sont rendus à l'avance par les normes qui régissent l'ordre du genre et de la sexualité – dans la constitution des existences et des subjectivités, et de décrire par quels mécanismes cette force opère, et comment, et jusqu'à quel point, on peut imaginer en gripper les rouages. D'où l'importance que j'accorde au phénomène de l'injure, de la profération injurieuse ; et, plus généralement, à la logique des catégorisations stigmatisantes et infériorisantes. La puissance de l'injure lui vient du fait qu'elle est soutenue par tout l'ordre social – ici par tout l'ordre sexuel – et qu'elle a pour fonction et pour effet d'assigner des places dans une structure hiérarchiquement organisée. D'où aussi l'idée que les pratiques et les mobilisations qui entendent lutter contre ce pouvoir de la norme passent nécessairement par la mise en place de contre-discours et de contre-conduites, qui ne peuvent jamais se situer totalement en dehors de ce à quoi ils s'opposent et tentent de résister.


Ces contre-discours et ces contre-conduites, d'ailleurs, ne naissent jamais de rien : ils s'inscrivent dans une histoire, dans des livres et des idées, dans des styles de vie et des modes d'existence, etc. Disons dans une culture ou une contre-culture. C'est pourquoi les vies minoritaires, les vies dissidentes, lorsqu'elles transforment le présent, lorsqu'elles regardent vers le futur, se réfèrent nécessairement à un passé, plus ou moins proche, qui fournit des modèles et des représentations, des mots et des affects et confère à la capacité d'action et à la volonté d'autonomie les points d'appui dont elles ont besoin pour se développer. On se reconnaît des prédécesseurs et on s'inspire de leur exemple. En se donnant ainsi le

moyen d'établir un cadre de compréhension pour son expérience personnelle, en dotant son existence d'une signification qui s'ancre dans ce que d'autres ont réussi à installer avant soi, on parvient, autant que faire se peut, à fabriquer ou au moins bricoler sa propre existence.

 Je n'ignore pas que Joan Scott, dans un article célèbre, a précisément mis en question cette « évidence de l'expérience » qui conduit très souvent à se reconnaître dans tel ou tel aspect d'un passé dont nous ne connaissons pas les configurations culturelles d'ensemble. Les mêmes mots, les mêmes gestes, les mêmes caractéristiques peuvent avoir des significations différentes dans des contextes différents et ne peuvent donc être compris que si on les réinscrit dans leurs « sites » historiques. « Ce ne sont pas les individus qui ont des expériences, écrit-elle, mais des sujets qui sont produits par ces expériences ¹. »


Un « sujet » est donc toujours produit par l'ordre social qui organise les « expériences » des individus à un moment donné de l'histoire. C'est pourquoi la tentation de se retrouver soi-même dans les faits et gestes du passé risque d'occulter la réalité des systèmes complexes qui régissaient les expériences de cette époque. Ils éveillent aujourd'hui en nous un sentiment de familiarité, alors même qu'il faudrait interroger les mécanismes sociaux, idéologiques, sexuels qui leur donnaient leurs significations et produisaient les « sujets » qui les agissaient. Un « sujet » est toujours produit dans et par la « subordination » à un ordre, à des règles, des normes, des lois... C'est vrai pour tous les « sujets ». Être « sujet » et être subordonné à un système de contraintes sont une seule et même chose ². Mais ce l'est encore plus pour les « sujets » auxquels une place « infériorisée » est assignée par l'ordre social et sexuel, comme c'est le cas pour les gays et les

lesbiennes notamment³. En lisant, par exemple, les textes de Proust, il nous faudrait nous demander : que nous apprend cette description de l'homosexualité sur la société de l'époque, sur la manière dont étaient façonnées les catégories du « genre » et de la « sexualité », sur les relations entre personnes du même sexe, sur la manière dont elles étaient perçues et vécues différemment selon les milieux sociaux, etc. ? Et sur l'imbrication de chacun de ces niveaux dans des réalités plus globales ? Bref, il conviendrait de nous interroger sur cette question essentielle : se reconnaître spontanément dans ces catégories, n'est-ce pas les ratifier dans leur « évidence », et donc les figer et les réifier, au moment où il faudrait les soumettre à la critique ? N'est-ce pas les naturaliser alors qu'il faudrait les historiciser ?

 Mais dès lors qu'il s'agit de réfléchir sur les processus de l'« assujettissement », par quoi j'entends la production des « sujets », ne peut-on justement prendre pour point de départ de l'analyse ce sentiment d'évidence qui tendrait à prouver que, quelles qu'aient été les transformations historiques au cours du siècle, les systèmes de l'ordre sexuel ont maintenu une certaine permanence à travers les décennies ? C'est la question que pose Pierre Bourdieu, à propos des femmes, dans *La Domination masculine* : comment les structures de la domination se reproduisent-elles, quasi intactes, à travers les époques en dépit de tous les changements qui ont bouleversé les rapports entre les sexes⁴ ? Ne peut-on poser une question analogue pour l'homosexualité ? Certes, la situation a considérablement évolué depuis le temps de Proust, si tant est qu'on puisse même parler d'une seule et unique situation pour telle ou telle époque. De magnifiques travaux ont étudié les modes d'existence différenciés de l'« homosexualité » à tel ou tel moment du XIX^e ou du


XX^e siècle, dans tel pays ou dans telle ville, et montré ce que chacun d'eux a de singulier, d'incomparable. Il se dégage de toutes ces contributions à la connaissance du passé que la notion d'« homosexualité » est plus récente qu'on ne croit, et que, même pour les périodes les plus proches de nous, elle est trop large, trop massive, trop normative pour rendre compte des expériences multiples, hétérogènes... Les figures de l'« homosexualité » sont toujours spécifiques à des situations culturelles données, les identités sont plurielles, instables, impossibles à ranger dans des définitions simples et univoques. Tout cela est incontestable. Et je n'entends nullement, cela va de soi, contester la valeur et l'importance de ces recherches historiques, sociologiques ou théoriques. Mais il n'en reste pas moins qu'il existe un type particulier de violence sociale qui s'exerce sur ceux qui aiment le même sexe qu'eux ou, plus généralement, qui contreviennent aux normes du genre et de la sexualité, et que les schèmes de perception, les structures mentales qui sous-tendent cette violence, sans doute largement fondée sur la vision androcentrique du monde, sont à peu près les mêmes partout, en tout cas dans le monde occidental, et l'ont été au moins au cours du siècle et demi qui vient de s'écouler. D'où le sentiment de proximité que les gays peuvent éprouver quand ils lisent des ouvrages qui restituent des expériences gays d'un autre pays ou d'une autre époque. Il faut alors s'interroger sur la perpétuation de cette violence, sur ses effets et, aussi, bien sûr, sur les résistances qui, inlassablement, lui sont opposées. L'histoire de la domination et l'histoire des luttes qui y résistent sont donc marquées par une certaine – et inévitable – continuité, ne serait-elle que subjective. Il s'agit de comprendre comment les structures de pouvoir inscrites à la fois dans le monde social et dans les modes de perception du monde – ici le monde de l'ordre

sexuel – se reproduisent et se perpétuent dans des situations historiques différentes, et à travers les transformations mêmes qui ont affecté les sociétés et les modes de vie.

 C'est à une double tâche que j'ai voulu m'atteler ici. D'abord, étudier ce que sont les processus d'« assujettissement » des gays aujourd'hui et en quoi, à bien des égards et malgré toutes les évolutions, ils ne sont pas si éloignés de ce qu'ils étaient il y a un siècle (ce qui ne m'amène aucunement à vouloir restaurer une conception essentialiste de l'identité comme on me l'a parfois, et fort sottement, reproché, mais à prendre la question de la sexualité comme opérateur d'une analyse des structures de la domination, et donc comme point d'ancrage d'une analyse générale du fonctionnement de l'ordre social, comme d'autres ont pu le faire avec l'analyse du système scolaire). J'ai donc recouru aussi bien aux travaux de sciences sociales (les plus récents mais aussi ceux d'il y a dix ou vingt ans) qu'aux écrits littéraires contemporains ou classiques, et notamment ceux de Proust. J'ai d'ailleurs choisi d'utiliser principalement l'œuvre de ce dernier, d'une part pour éviter de multiplier les références et permettre au lecteur d'accéder facilement aux textes, mais surtout parce qu'elle m'a semblé, contrairement à ce qu'on pense souvent, d'une étonnante modernité sur la question gay.


Je suis parti du problème de l'injure, si important dans les vies gays, aujourd'hui comme hier. Et j'ai essayé de reconstituer la manière dont les gays sont « assujettis » par l'ordre sexuel ; la manière aussi dont ils ont, différemment à chaque époque, résisté à la domination en produisant des modes de vie, des espaces de liberté, un « monde gay ». Je me suis donc intéressé à ces processus de « subjectivation » ou de « resubjectivation », par quoi

j'entends la possibilité de recréer son identité personnelle à partir de l'identité assignée. Ce qui signifie, par conséquent, que l'acte par lequel on réinvente son identité est toujours dépendant de l'identité telle qu'elle est imposée par l'ordre sexuel. On ne crée rien à partir de rien, et surtout pas des subjectivités. Il s'agit toujours d'une réappropriation, ou, pour employer l'expression de Judith Butler, d'une « resignification ⁵ ». Mais cette « resignification » est l'acte de liberté par excellence, et d'ailleurs le seul possible, parce qu'il ouvre les portes de l'imprévisible, de l'inédit.

 Dans la deuxième partie du livre, intitulée « Spectres de Wilde », j'ai essayé d'examiner comment, à l'échelle de l'histoire cette fois, s'est inventée une parole « gay » au cours du vaste processus d'émergence d'un discours littéraire et intellectuel qui s'est efforcé de conférer une légitimité à ce qui était interdit. Du « code homosexuel » dans les écrits des hellénistes d'Oxford, au milieu du XIX^e siècle, jusqu'au *Corydon* de Gide en 1924, en passant par certains textes d'Oscar Wilde, tout un ensemble de discours a essayé de donner aux amours du même sexe un droit d'accès à l'expression publique. Cette volonté de parler a toujours pris la forme de ce que Foucault appelle un « discours en retour » : elle s'est chaque fois formulée en réaction « stratégique » à des valeurs, des normes, des représentations qui la condamnaient par avance bien sûr, mais plus fondamentalement la travaillaient de l'intérieur. La répression de l'homosexualité a historiquement nourri la détermination de l'exprimer. Mais, à l'inverse, cette expression s'est souvent coulée dans les modes de pensée qui l'insultaient. C'est cette imbrication de la parole gay et du discours homophobe que j'ai tenté d'étudier ici (et l'on comprendra que si mon livre porte principalement sur l'« homosexualité » masculine, ce n'est pas que je me

désintéresse de l'« homosexualité » féminine, loin s'en faut, mais c'est que les processus de socialisation et de subjectivation autant que l'histoire culturelle et sub-culturelle des uns et des autres ne sont pas exactement analogues, et que la « question lesbienne » relèverait donc d'un autre volume, qui exigerait autant de recherches que celui-ci).

Si la culture gay d'aujourd'hui est encore hantée, à bien des égards, par les spectres de Wilde et de Gide, si ce qu'elle invente est rattaché par d'innombrables fils à une histoire plus ou moins souterraine, si les gays écrivent toujours leurs biographies en relisant les biographies de ceux qui les ont précédés, comme l'a si bien montré Neil Bartlett⁶, il faut assurément passer cet héritage au crible du regard critique. Hériter, dit Jacques Derrida, c'est choisir⁷. Il s'agit de faire le départ entre ce qu'il est possible de garder et ce qu'il faut assurément rejeter. Après tout, si importante qu'ait été la figure de Wilde, rien n'est plus détestable que son élitisme, son esthétisme aristocratique. Mais comment ne pas conserver son éloge du *self-fashioning* : l'idée qu'on peut se créer soi-même et faire de sa vie une œuvre d'art ?

 L'évocation de ce thème fait surgir immédiatement le nom de Foucault. Dans toute une série de textes, il a proposé de nombreuses remarques sur la question gay. Il insiste par exemple sur l'idée d'une fabrication de soi-même qui passerait par l'invention de nouveaux modes de relations entre les individus et par le développement de ce qu'il appelait une « culture gay ». Il m'a semblé qu'il ne faisait souvent que reproduire, sous un habillage moderne, des discours qui l'avaient précédé, ceux que je viens de mentionner et dont il est si important de faire la critique si on veut se les approprier. J'ai donc essayé d'entrer dans l'argumentation – pas toujours cohérente –

de Foucault et d'en souligner à la fois les promesses et les limites.

Mais le nom de Foucault est désormais associé, pour le domaine qui nous occupe ici, à la dissolution radicale de la notion d'homosexualité telle qu'il l'a entreprise dans *La Volonté de savoir*, le premier volume de son *Histoire de la sexualité*⁸. Il y décrit l'invention par le discours psychiatrique, vers la fin du XIX^e siècle, du « personnage » de l'« homosexuel ». Avant cette date, dit-il, il n'y avait que des « actes » condamnables ; après, on a accolé à ceux qui les pratiquaient une « psychologie », des sentiments, une enfance... Foucault est donc devenu le puissant antidote à John Boswell et à sa conception « essentialiste » de l'histoire homosexuelle ; ses analyses sont devenues la bible des historiens « constructionnistes », c'est-à-dire la source d'inspiration de presque tout ce qui s'écrit aujourd'hui aux États-Unis et un peu partout dans le monde. L'idée s'est largement imposée qu'il n'y a pas de réalité invariante de l'homosexualité et que l'amour grec n'est pas la préfiguration de l'homosexualité contemporaine. La cause est entendue. Pourtant, il est bien évident également que les hellénistes d'Oxford, au milieu de XIX^e siècle, se pensaient eux-mêmes comme des « personnages » différents des autres, et qu'ils avaient cette impression d'être à part depuis leur enfance. Et ils l'écrivirent bien avant que le discours psychiatrique ne s'empare de l'« inversion sexuelle » et ne vienne épinglez les actes entre personnes du même sexe sur un grand tableau nosologique des perversions et des « identités ».

Mais il y a une autre difficulté qui, à ma connaissance, n'a jamais été soulevée : c'est que Foucault lui-même a donné dans *Histoire de la folie*, quinze ans avant *La Volonté de savoir*, une autre date pour l'invention du « personnage » de l'« homosexuel » : le XVII^e siècle⁹. Il

décrit dans cet ouvrage un processus d'invention de l'« homosexualité » qui est quasiment l'inverse : c'est parce que les objets dont elle va s'emparer, l'« homosexuel » aussi bien que le « fou », ont déjà été constitués (notamment par une transformation profonde de la « sensibilité » dont l'internement des insensés et des libertins est le symptôme le plus visible) que la psychiatrie peut apparaître et se développer au XIX^e siècle.

Opposer ces deux livres de Foucault et leurs thématiques contradictoires ne relève pas du seul souci de l'exactitude et de la précision dans le commentaire de l'œuvre et de son évolution. Bien des enjeux politiques et culturels se dessinent ici. Dans *l'Histoire de la folie*, Foucault propose une analyse en termes d'interdiction et de répression : il se donne donc pour projet de faire entendre la parole de ceux qui ont été réduits au silence. Dans *La Volonté de savoir*, il décrit la « prise de parole » comme un des éléments constitutifs d'un dispositif de pouvoir qui incite les individus à parler. On pourrait imaginer que les perspectives politiques qui découlent de ces deux types d'analyse seront loin d'être identiques. Pourtant, j'ai l'impression que, dans les interviews des années quatre-vingt, Foucault s'est efforcé d'intégrer ces deux problématiques et de les dépasser dans l'idée d'une « esthétique de l'existence », créatrice de nouvelles subjectivités.

Il y a donc une parenté étonnante entre Foucault et Wilde, dans la manière dont ils se sont efforcés d'inventer des gestes de résistance, un écart par rapport aux normes instituées. Foucault s'inscrit dans une histoire de la prise de parole homosexuelle, et dans la lignée des auteurs qui, depuis la fin du XIX^e siècle, ont essayé de faire exister des espaces, pratiques aussi bien que littéraires ou théoriques, de résistance à l'assujettissement et de reformulation de soi-même.

Par conséquent, les trois parties distinctes de ce livre s'articulent autour d'une même idée : j'ai essayé de restituer, dans l'expérience vécue, dans l'histoire de la littérature et de la pensée, dans la vie aussi bien que dans l'œuvre de Michel Foucault, le mouvement qui mène de l'assujettissement à la réinvention de soi. C'est-à-dire de la subjectivité produite par l'ordre social à la subjectivité « choisie ». Choisie, c'est-à-dire inlassablement façonnée par la mobilisation collective et l'action politique. Façonnée également par la nécessaire réflexion critique qui, à l'intérieur même de ces mouvements, permet de s'interroger sur les formes de domination et d'infériorisation qui n'ont pas été prises en considération, sur les voix « absentes », celles qui n'ont pas été entendues ou n'ont pas été écoutées... Car le travail d'émancipation ne peut se concevoir que comme une tâche toujours à recommencer : à proprement parler, interminable.

PREMIÈRE PARTIE

UN MONDE D'INJURES

Son aventure, c'est d'avoir été nommé.


Jean-Paul SARTRE

Saint Genet, comédien et martyr

LE CHOC DE L'INJURE

Au commencement, il y a l'injure. Celle que tout gay peut entendre à un moment ou à un autre de sa vie, et qui est le signe de sa vulnérabilité psychologique et sociale.


« Sale pédé », « sale gouine », ne sont pas de simples mots lancés au passage. Ce sont des agressions verbales qui marquent la conscience. Ce sont des traumatismes plus ou moins violemment ressentis sur l'instant mais qui s'inscrivent dans la mémoire et dans le corps (car la timidité, la gêne, la crainte, l'incertitude de soi, la honte... sont des attitudes corporelles produites par l'hostilité du monde extérieur). Et l'une des conséquences de l'injure est de façonner le rapport aux autres et au monde. Et donc de façonner la personnalité, la subjectivité, l'être même d'un individu.


 Le livret écrit par Sara Miles pour le disque de Bob Ostertag, *All the Rage*, décrit très bien ce que peut ressentir un gay lorsqu'il est la cible de l'injure :

La première fois que quelqu'un a dit « pédé » et que j'ai compris que c'était moi, [...] le monde s'est brutalement révélé avec ce simple mot jaillissant comme une explosion hors de la phrase, quelque chose que je n'aurais pas dû faire, quelque chose que j'aurais pas dû être, « pédé »¹⁰.

L'injure me fait savoir que je suis quelqu'un qui n'est pas comme les autres, pas dans la norme. Quelqu'un qui est *queer* : étrange, bizarre, malade... Anormal.

Ainsi, comme le dit le vers de Jean Genet, « un mot vertigineux, venu du fond du monde, abolit le bel ordre ¹¹ ».

 L'insulte est un verdict. C'est une sentence quasi définitive, une condamnation à perpétuité, et avec laquelle il va falloir vivre. Un gay apprend sa différence sous la brûlure de l'injure et de ses effets, dont le principal est assurément la prise de conscience de cette dissymétrie fondamentale qu'instaure l'acte de langage : je découvre que je suis quelqu'un dont on peut dire ceci ou cela, quelqu'un à qui on peut dire ceci ou cela, quelqu'un qui est l'objet des regards, des discours, et qui est stigmatisé par ces regards et ces discours. La « nomination » produit une prise de conscience de soi-même comme un « autre » que les autres transforment en « objet ». Sartre le dit en une belle formule à propos de Genet, épinglé comme « voleur » par le regard d'autrui : « Tout se passe comme si la page d'un livre devenait consciente et se sentait *lue à haute voix* sans pouvoir *se lire* ¹². » L'injure est donc à la fois arraisonnement et dépossession. Ma conscience est « investie par autrui ¹³ » et je suis désarmé face à cette agression. Comme dit encore Sartre, toujours à propos de Genet : « Un phare éblouissant le transperçait de ses feux. » Seul, impuissant, il ne pouvait que se débattre « dans cette colonne de lumière » qu'est le regard de l'autre, et son pouvoir de nommer ¹⁴.

 L'injure n'est pas seulement une parole qui décrit. Elle ne se contente pas de m'annoncer ce que je suis. Si quelqu'un me traite de « sale pédé » (ou « sale nègre » ou « sale youpin »), ou même, tout simplement de « pédé » (« nègre » ou « youpin »), il ne cherche pas à me communiquer une information sur moi-même. Celui qui lance l'injure me fait savoir qu'il a prise sur moi, que je suis en son pouvoir. Et ce pouvoir est d'abord celui de me

blessé. De marquer tout mon être de cette blessure en inscrivant la honte ou la peur au plus profond de mon esprit et de mon corps.

Qui mieux que Marcel Jouhandeau aura su restituer ce qu'est ce choc provoqué par l'injure, l'événement dramatique qu'il représente, et ce qu'il produit sur l'être injurié ? L'insulte est « perpétuelle », écrit-il dans son extraordinaire traité *De l'abjection*, en 1939 : elle imprime au « fer rouge » sur notre épaule des vocables infamants, désormais « accolés à notre nom » :

C'est une révélation que d'être insulté, méprisé publiquement. On fait la connaissance de certains mots qui n'étaient jusqu'alors que des accessoires de tragédie et dont on se voit tout d'un coup affublé, accablé. On n'est peut-être plus celui qu'on croyait. On n'est plus celui que l'on savait, mais celui que les autres croient connaître, reconnaître pour tel ou tel, si quelqu'un a pu penser cela de moi, c'est qu'il y a quelque vérité là-dessous. On essaie d'abord de prétendre que ce n'est pas vrai, que ce n'est qu'un masque, une robe de théâtre qu'on vient de jeter sur vous par dérision et on veut les arracher, mais non : ils adhèrent tellement qu'ils sont déjà votre visage et votre chair et c'est soi-même qu'on déchire, en voulant s'en dépouiller¹⁵.

On pourrait donc analyser le mot d'injure comme un « énoncé performatif », selon la définition qu'en a donnée J.L. Austin. En effet, dans un ouvrage célèbre, le philosophe anglais distingue les énoncés constatifs et les énoncés performatifs¹⁶. Les premiers décrivent une situation et peuvent être vrais ou faux. Les seconds produisent une action et ne sont donc ni vrais ni faux. Par exemple : « Je déclare la séance ouverte. » En fait, Austin définit deux types différents d'énoncés « performatifs »¹⁷. Dans le premier type, la phrase constitue en elle-même l'action qu'elle énonce. Dire : « Je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth* », ou bien répondre, au cours

de la cérémonie de mariage, « Oui » (sous-entendu : « oui, je prends cette femme comme épouse légitime » ou « je prends cet homme comme époux légitime »), sont des énoncés de ce genre¹⁸. Dans le deuxième type, l'action performative n'est pas produite par l'énoncé en tant que tel. Elle tient plutôt aux conséquences directes ou indirectes qu'entraîne le fait de dire quelque chose (la crainte, les sentiments, les pensées provoquées par une phrase comme « je t'avertis que »). On pourrait, en première analyse, ranger l'injure dans cette seconde catégorie. L'injure est un acte de langage – ou une série répétée d'actes de langage – par lequel une place particulière est assignée dans le monde à celui qui en est le destinataire. Cette assignation détermine un point de vue sur le monde, une perception particulière. L'injure imprime une marque profonde et durable dans la conscience d'un individu parce qu'elle lui dit : « On t'assimile à ceci », « On te réduit à cela ». Et donc je suis ou je deviens ce « ceci » ou ce « cela ». D'autant que l'insulte est partout chez elle dans le langage. Les linguistes nous l'ont montré, en élargissant la notion de « performatif » pour y inclure les allusions, les insinuations, l'ironie, les métaphores, et ainsi de suite. Et comme Austin lui-même en était venu, à la fin de son livre, à effacer la distinction entre énoncés constatifs et énoncés performatifs, on pourrait dire qu'innombrables sont les propos de la vie quotidienne qui peuvent s'apparenter à des actes de langage injurieux.


En tout cas, l'injure agit comme un énoncé performatif : elle a pour fonction d'instituer et de perpétuer la coupure entre les « normaux » et ceux que Goffman appelle les « stigmatisés¹⁹ », et de faire entrer cette coupure dans la tête des individus. L'injure me dit ce que je suis dans la mesure même où elle me fait être ce que je suis.

LA FUITE VERS LA VILLE

Toutes les enquêtes menées auprès des gays et des lesbiennes attestent que l'expérience de l'insulte (sans même parler de l'agression physique) est l'un des traits les plus communs de leur existence. À des degrés divers, bien sûr, selon les pays et, au sein d'un même pays, selon le lieu où ils vivent et le milieu social dans lequel ils évoluent. Mais c'est une réalité vécue par presque tous. Ce qui signifie que même ceux qui se sentent aujourd'hui les plus libres, dans les grandes villes des pays occidentaux, doivent savoir négocier à chaque instant leur rapport avec le monde alentour : savoir où il est possible de donner la main à son partenaire, où il est possible de laisser transparaître de l'affection pour l'autre du même sexe, et où il vaut mieux éviter de le faire. Ce savoir pratique, si intériorisé qu'il affleure rarement à la conscience, n'a nullement besoin d'être explicité pour agir et commander les conduites adaptées. Les erreurs d'appréciation peuvent avoir des conséquences très douloureuses. L'expérience de l'agression physique ou la perception de sa menace obsédante sont si présentes dans la vie des gays qu'on les retrouve dans presque tous les récits autobiographiques et dans de nombreux romans dont les personnages sont des hommes gays²⁰. Parfois, aucun geste n'est nécessaire : l'allure générale, la démarche ou les vêtements suffisent à déclencher la haine. Pour les gays les plus affirmés autant que pour ceux qui le sont moins ou ne le

sont pas du tout, pour ceux qui « s'affichent » comme pour ceux qui font preuve de « discrétion », la possibilité d'être l'objet de l'agression verbale ou physique reste omniprésente et, en tout cas, elle a été souvent déterminante dans la manière dont ils ont construit leur identité personnelle, en développant notamment une capacité à percevoir le danger ou en apprenant à contrôler très strictement leurs gestes et leurs paroles.

On a parlé récemment de « harcèlement moral » pour décrire ce que subissent certains salariés sur leur lieu de travail. Les conséquences psychologiques en sont considérables. On peut se demander si les vies gays ne sont pas soumises à une sorte de « harcèlement moral » permanent, direct ou indirect, mais en tout cas présent dans toutes les situations de l'existence : un harcèlement social. Et, par conséquent, si la personnalité qui se construit, l'identité qui se façonne dans de telles conditions ne sont pas déterminées par les conséquences psychologiques de cette position sociale de « harcelés » dans la vie quotidienne (par l'injure, la moquerie, l'agression, l'hostilité ambiante...). On conçoit que l'un des principes structurants des subjectivités gays et lesbiennes consiste à chercher les moyens de fuir l'injure et la violence, que cela passe par la dissimulation de soi-même ou par l'émigration vers des lieux plus cléments.

 C'est pourquoi les vies gays regardent vers la ville et ses réseaux de sociabilité. Nombreux sont ceux qui cherchent à quitter les endroits où ils sont nés et où ils ont passé leur enfance pour venir s'installer dans des villes plus accueillantes. Marie-Ange Schiltz écrit, en commentant le résultat d'études récentes, que, « mis en perspective avec les enquêtes menées en population générale, il apparaît que le départ du foyer familial et l'accès à l'indépendance économique sont précipités parmi les jeunes homosexuels ²¹ ».

Ce mouvement de fuite conduit assurément gays et lesbiennes, parmi d'autres dissidents de l'ordre social, vers la grande ville. Celle-ci a toujours été leur refuge.

À la fin des années soixante, un activiste gay décrivait San Francisco comme un « camp de réfugiés », vers lequel sont venus de toute la nation des gens qui voulaient échapper à l'impossibilité pour eux de vivre leur vie dans l'atmosphère hostile, voire haineuse, des petites villes²². Et il est vrai qu'à lire les ouvrages d'Allan Bérubé ou de John D'Emilio, on voit très clairement que l'histoire de la constitution des « enclaves » gays dans les grandes villes est étroitement liée à celle de la discrimination et de l'homophobie. Allan Bérubé montre que, pendant la Seconde Guerre mondiale, les soldats qui étaient chassés de l'armée américaine en raison de leur orientation sexuelle restaient souvent sur le lieu de leur démobilisation (San Francisco pour la marine, par exemple). Il n'était guère possible de retourner dans sa petite ville après avoir été exclu des forces armées. Pour d'autres, le simple fait d'avoir pu nouer des relations avec d'autres gays, pendant la période passée sous l'uniforme, les conduisait à la décision de ne pas rentrer dans leur commune d'origine où les attendait la fatalité d'un mariage hétérosexuel²³. De son côté, John D'Emilio rappelle que sous le maccarthysme, au début des années cinquante, ce ne sont pas seulement les communistes qui furent pourchassés, mais aussi les homosexuels, et que bon nombre de ces derniers furent alors radiés de la fonction publique, exclus de leurs métiers... Que pouvait faire une personne ainsi marquée au sceau de « l'infamie » si ce n'est chercher refuge dans une grande ville où gays et lesbiennes avaient quelques chances de pouvoir se prémunir d'un environnement hostile, malgré les difficultés extrêmes pour organiser un « milieu » gay ou lesbien à cette époque et la


répression inlassable et implacable qui frappait les bars et autres lieux de sociabilité²⁴ ?

Mais bien avant cela, dès le début du siècle, et même dès la fin du XIX^e siècle, la réputation de certaines villes, comme New York, Paris ou Berlin, attirait des vagues de « réfugiés » venus de tout le pays et souvent de l'étranger, renforçant donc ce qui les avait incités à venir : l'existence d'un « monde gay » auquel ils s'agréaient et auquel ils apportaient l'enthousiasme des nouveaux arrivants²⁵.

Cela explique pourquoi s'est développée dans la culture gay, dans l'imaginaire collectif de l'homosexualité, dès la fin du XIX^e siècle (et sans doute bien avant), une véritable mythologie de la ville et de la capitale : Paris, Londres, Berlin, Amsterdam, New York, San Francisco ont été les symboles merveilleux d'une certaine liberté et ont fait rêver tous ceux qui lisaient livres et journaux (même quand l'image donnée par ces sources d'informations était péjorative, voire insultante), ou entendaient les récits rapportés par les plus chanceux, ceux qui avaient pu accomplir un voyage vers la capitale ou la métropole (George Chauncey cite des témoignages de gays qui se sont décidés à quitter la petite ville où ils habitaient après qu'un ami leur avait raconté un séjour à New York²⁶).

Cette mythologie de la ville – et donc de la migration vers la ville – a longtemps coexisté avec une mythologie plus générale du voyage et de l'exil, non plus vers la capitale, mais vers d'autres pays, d'autres continents. Il y a eu – et sans doute y a-t-il encore – une fantasmagorie de l'« ailleurs » chez les homosexuels et autres « déviants », un « ailleurs » qui offrirait la possibilité de réaliser des aspirations que tant de raisons semblaient rendre impossibles, impensables, dans leur propre pays²⁷. Et l'on pourrait évoquer, entre autres exemples, l'attraction exercée par l'Italie à la fin du XIX^e siècle ou au début du XX^e (von Platen) ou par l'Allemagne dans

les années vingt (Isherwood, Auden, Spender...), le séjour dans les colonies ou les pays lointains (Gide au Maghreb, Forster en Égypte et en Inde), ou encore l'expatriation professionnelle (Dumézil en Turquie, Foucault en Suède) ²⁸.

 Mais la force d'attraction – réelle et imaginaire – exercée par la ville reste le phénomène qui concerne le plus grand nombre. Aujourd'hui encore, la migration des gays et des lesbiennes vers les capitales et les grandes villes est permanente. L'homosexualité a partie liée avec la ville. Comme l'écrit le sociologue danois Henning Bech, « la ville est le monde social propre à l'homosexuel, son espace vital. Il ne sert à rien d'objecter que de nombreux homosexuels ont vécu à la campagne. Dans la mesure où ils veulent être homosexuels, la grande majorité d'entre eux doit aller à la ville, d'une manière ou d'une autre ²⁹... » Cela ne signifie évidemment pas qu'il ne saurait y avoir de vie gay dans les petites villes ou même à la campagne. Au contraire : là comme ailleurs, il existe (et il a existé depuis fort longtemps) des lieux de rencontre, des cercles d'amitiés qui se réunissent régulièrement, organisent des soirées. Ces formes de sociabilité et de « subcultures » urbaines ou semi-rurales sont peu connues, et ont été fort peu étudiées par les historiens ou les sociologues, sans doute parce que les documents sont assez rares et difficilement accessibles (ce sont souvent des journaux intimes ou des correspondances personnelles), mais aussi parce que l'« invisibilité » de ces modes de vie clandestins a été beaucoup mieux protégée, pour des raisons évidentes, que dans les plus grandes villes : il n'est pas facile de savoir dans quel bar, dans quel restaurant les gays avaient coutume de se réunir, encore moins dans quels appartements privés, dans quelles maisons à l'abri des regards. Sans doute une

exploration systématique des rapports de police et des archives judiciaires (qui ne sont pas toujours aisément consultables) permettrait-elle de découvrir des vies gays moins connues que celles qui ont été étudiées récemment par les historiens de la culture urbaine.

C'est néanmoins la grande ville qui a donné aux modes de vie gays la possibilité de se développer pleinement. La ville est un monde d'étrangers. Ce qui permet de préserver l'anonymat et donc la liberté, contrairement aux contraintes étouffantes des réseaux d'interconnaissance qui caractérisent la vie dans les petites villes ou les villages, où chacun est connu et donc reconnu de tous et doit cacher ce qu'il est d'autant plus qu'il s'écarte de la norme. Comme l'écrivait déjà Magnus Hirschfeld dans son livre sur « les homosexuels à Berlin », publié en 1904 et traduit en français en 1908, la ville est un « désert d'hommes » où l'individu « échappe au contrôle de l'entourage mieux que dans quelque coin de province où tout, sens et esprit, se rétrécit aux limites d'un étroit horizon. Là, on peut savoir – et on sait consciencieusement – quand, où, avec qui le prochain a bu ou mangé, a été à la promenade ou au lit... tandis qu'ici, les gens qui habitent une rue ne savent même pas bien qui loge sur la cour et, à plus forte raison, ce que font les locataires ³⁰ ».

Mais la ville est aussi un monde social, un monde de socialisation possible, et elle permet de surmonter la solitude tout autant qu'elle protège l'anonymat. Un gay qui décide d'aller vivre dans une grande ville vient s'y agréger à ceux qui ont suivi ce parcours avant lui et font exister un monde qui l'attire et dont, souvent, il a rêvé depuis longtemps avant de pouvoir y accéder. C'est pourquoi il y a une sorte d'exaltation, mêlée d'appréhension bien sûr, dans les premiers temps de la découverte de toutes les possibilités qu'offre la ville ³¹. Magnus Hirschfeld donne une magnifique description de la culture gay et lesbienne

du début du XX^e siècle à Berlin, avec ses cabarets, ses restaurants, ses tavernes et ses cafés, ses bals, sa vie nocturne, tout ce qui constitue ce qu'on appellerait aujourd'hui la « subculture » homosexuelle³². Une « culture » dont le livre de Chauncey sur New York a magistralement restitué la richesse, les évolutions, les aléas aussi, en montrant quelle était son étendue et sa vigueur dès la fin du XIX^e siècle, malgré la surveillance, le contrôle et souvent la répression dont elle faisait l'objet³³. C'est la ville telle que l'ont vécue, aimée, rêvée, fantasmée des millions d'homosexuels des deux sexes, au fil des décennies, la ville dont « la trame d'homosexualité, comme disait encore Hirschfeld, altère par son action spécifique chacune des nuances du tableau et influe si essentiellement sur la physionomie même de l'ensemble³⁴ ».

Il est d'ailleurs possible que l'interaction entre la culture gay, la culture lesbienne et la ville en général ait été beaucoup plus forte dans les premières années du XX^e siècle et dans les années vingt et trente qu'elle ne le sera dans les années quarante et cinquante. Chauncey le montre pour New York : de grands bals travestis attiraient des foules de spectateurs hétérosexuels et les journaux, et notamment la presse populaire, leur consacraient des articles accompagnés de photos. En outre, les lieux de rencontre ou de sociabilité (bars, saloons, restaurants) étaient rarement exclusivement gays. La frontière entre le monde gay et la ville hétérosexuelle était donc, dans une certaine mesure et à certains égards, moins marquée qu'elle ne le deviendra après la Seconde Guerre mondiale, même si, bien sûr, les descentes de police, les arrestations, les tracasseries en tout genre maintenaient une pression sur cette subculture qui était tout à la fois semi-clandestine et semi-ouverte sur l'extérieur. Les fluctuations de cette « ouverture » sur l'extérieur peuvent être considérées comme l'un des aspects les plus frappants du niveau de conscience – et de conscience

de soi – de ceux qui participaient à ce monde gay et comme un signe éloquent de leur capacité d'affirmer leurs identités et leurs modes de vie, mais aussi de résister aux forces hostiles quand il s'agissait de les défendre : on passait en effet des audaces les plus surprenantes au repli sur soi presque total et à la quasi-fermeture, de l'intérieur, des portes de cette ville dans la ville. Il y avait donc un jeu permanent entre la peur et la témérité, le secret et la visibilité, le silence et la publicité³⁵.

On voit que l'existence d'un « monde gay » n'a pas surgi soudainement avec les émeutes de Stonewall en 1969, déclenchées par une descente de police dans un bar de New York et dont la célébration, dès l'année suivante, allait devenir le point de naissance du mouvement contemporain de la Gay Pride. C'est au contraire parce que cette subculture existait déjà depuis fort longtemps – avec également un ensemble de discours, de mouvements organisés, de publications plus ou moins durables – que de telles émeutes, ainsi que ce qui s'en est suivi, ont été possibles. Il est vrai que, dans presque tous les pays occidentaux, les années cinquante et soixante (et d'abord les années quarante et la période de la guerre) avaient renvoyé la subculture homosexuelle à une clandestinité plus rigoureuse que dans les années vingt et trente. La répression était devenue plus intense que dans les années d'avant guerre (en France, en 1960, le Parlement votait un amendement pour définir l'homosexualité comme un « fléau social » à côté de l'alcoolisme et de la prostitution). Il convient cependant de ne pas trop durcir l'opposition : après tout – et George Chauncey le montrera sans doute dans le deuxième volume de son *Gay New York*, qui portera sur les années 1940-1975 – l'idée d'une invisibilité de la culture gay, d'un retour au « placard » pendant cette période doit être relativisée, dans la mesure où l'on peut trouver bien des traces, et bien des

preuves, de son existence et de sa présence publique (dans les journaux, le cinéma, la littérature, etc.).


Par conséquent, ce qui a surgi au début des années soixante-dix et s'est épanoui dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix s'inscrit dans le temps long de la culture urbaine et dans l'héritage de ces modes de vie qui faisaient déjà la réputation des villes à la « Belle Époque » et dans les « années folles », ou dans les années ultérieures (Paris, dans les années cinquante et soixante, avec ses lieux de rencontre, ses bars et boîtes célèbres, dont on trouve, pour ne donner qu'un exemple, une évocation dans le roman de James Baldwin, *Giovanni's Room*). Et il est assez frappant de constater que l'on assiste aujourd'hui à une ouverture de plus en plus grande et de plus en plus marquée de ce monde vers l'extérieur, ne serait-ce que par l'effet de sa très grande visibilité : nul n'ignore désormais qu'il existe des cafés et des bars gays, des quartiers gays, et, par conséquent, non seulement cette subculture est au contact permanent de la ville dans son ensemble, mais la ville se définit aussi par le fait qu'elle contient cette culture gay comme l'une de ses caractéristiques essentielles. Car si certains bars sont exclusivement gays – pas toujours néanmoins –, les cafés et les restaurants sont ouverts à tous, et les quartiers, cela va de soi, ne sont pas des territoires réservés mais des lieux dans lesquels la visibilité gay s'affirme dans la relation et l'interaction avec d'autres populations, « communautaires » ou non (le quartier gay voisinant à Paris avec le quartier juif historique ³⁶), mais aussi avec la ville en général, ses habitants, ses visiteurs, ses touristes... Les contours de ces « enclaves » gays dans les grandes villes sont d'ailleurs assez flous et changent au gré des ouvertures et fermetures de bars, cafés ou restaurants ; les commerces gays y restent minoritaires et, bien sûr, la rue est ouverte à tous. C'est donc le mélange qui y prévaut.

Aussi, loin de se laisser ranger sous les vocables hostiles du « communautarisme » ou du « séparatisme » (et il n'est pas inutile de rappeler que tant de sottises, tant d'absurdités, même, ont été écrites à ce sujet, à longueur de livres ou d'articles, au cours des années quatre-vingt-dix en France où, réactivant le vieux thème de l'ennemi intérieur ou du ver dans le fruit, on alla jusqu'à comparer cette menace homosexuelle contre la « cohésion nationale » et contre la bonne santé de la société à la dérive terroriste de l'islamisme radical), des phénomènes tels que les défilés de la Gay Pride ou le développement de quartiers homosexuels dans les grandes villes d'Europe marquent l'ouverture des portes que le « monde gay » avait été plus ou moins contraint de fermer sur lui-même pendant de longues périodes. Ce qui semble frapper de stupeur les observateurs indignés par l'apparition d'un quartier gay (et là encore, combien d'articles ont été consacrés à dénoncer ce « repli sur soi », cette « ghettoïsation sectaire », ce « refus du monde commun », ce « rejet des autres », etc., *ad nauseam*), c'est le simple fait que cette large visibilité homosexuelle place toute une culture gay en interaction directe et permanente avec la ville, comme cela avait été souvent le cas – et d'une certaine manière, toujours le cas – auparavant, mais à un degré moindre : lorsque, par exemple, les participants aux soirées costumées se frayaient un chemin, vêtus de robes ou de tenues extravagantes, vers l'entrée des salles de bal, sous les bravos admiratifs ou les huées scandalisées des rangées de badauds venus assister à l'événement...

L'AMITIÉ COMME MODE DE VIE

La ville est avant tout une manière d'échapper autant que possible à l'horizon de l'injure en tant qu'il signifie l'impossibilité de vivre son homosexualité sans avoir à la dissimuler en permanence. Lorsque Erving Goffman étudie les « procédés stratégiques » utilisés par ceux qu'il appelle les « stigmatisés », c'est la fuite vers la ville qu'il évoque à propos des homosexuels. Mais il souligne aussi qu'il ne s'agit pas seulement d'aller vivre « ailleurs », à la recherche d'un certain anonymat. Il s'agit d'une véritable coupure dans la biographie des individus³⁷. Ce n'est pas seulement un parcours géographique, ou un moyen d'accéder à des partenaires potentiels. C'est aussi la possibilité de redéfinir sa propre subjectivité, de réinventer son identité personnelle. Eve Kosofsky Sedgwick évoque, elle aussi, d'une phrase fort suggestive, ce trajet psychologique autant que géographique qui mène de la province à la grande ville, lorsqu'elle parle du « récit fondateur plus que balzacien de l'identité moderne de nombreux gays américains et européens », une histoire qui se déroule le long d'une ligne qui va de l'enfance et de l'adolescence isolées en province ou dans un environnement hostile jusqu'à la liberté offerte par les vies métropolitaines³⁸. La petite ville, c'est l'endroit où il est difficile d'échapper au seul miroir disponible, celui qui est tendu par la vie familiale – mais aussi par l'école –, d'échapper aux « interpellations » multiples qui

enjoignent – tacitement ou bruyamment – aux individus de se conformer aux modèles affectifs, culturels, sociaux de l'hétérosexualité et à ce qu'Adrienne Rich a appelé « l'hétérosexualité obligatoire³⁹ ». C'est dans le degré d'acceptation ou de refus de cette « interpellation » généralisée, et dans l'évolution (souvent difficile, douloureuse), au fil des années, de ce rapport de soumission ou de révolte – ou les deux à la fois – que se constitue en effet l'identité personnelle. Quelle que soit l'option choisie – ou subie – l'identité doit se construire pas à pas et reste nécessairement conflictuelle : dans un cas, il y aura conflit entre la soumission à l'ordre hétérosexuel et les pulsions intérieures qui orientent vers des relations avec des personnes du même sexe, dans l'autre, il y aura conflit entre le refus de se soumettre et les rappels à l'ordre hétéronormatif que lancent en permanence toutes les instances de la société, et qui vont de la violence ordinaire secrétée par les situations les plus banales de la vie familiale, scolaire ou professionnelle jusqu'à la brutalité traumatisante des injures et des agressions⁴⁰.

 C'est pourquoi la sociabilité gay – ou lesbienne – se fonde d'abord et avant tout sur une pratique et sur une « politique » de l'amitié : il faut chercher à nouer des contacts, rencontrer des gens qui vont devenir des amis et constituer peu à peu un cercle de relations choisies. Comme l'écrit Henning Bech : « Être avec d'autres homosexuels permet de se voir soi-même en eux. Cela permet de partager et d'interpréter sa propre expérience [...]. Les réseaux d'amis sont, avec les associations ou les pubs et les bars, l'une des institutions les plus importantes de la vie homosexuelle. C'est seulement dans ce cadre qu'il est possible de développer une identité plus concrète et plus positive en tant qu'homosexuel⁴¹. » L'on comprend dès lors l'importance décisive de ces lieux

dont on sait qu'ils ont pour principale fonction de rendre possibles les rencontres (et par conséquent la nécessité des guides spécialisés, ou de tout autre vecteur d'information, qui en indiquent pour les nouveaux « arrivants » l'existence et l'emplacement).

Le grand sociologue et grand théoricien de la sexualité qu'est Marcel Proust oppose, au début de *Sodome et Gomorrhe*, les homosexuels « solitaires » qui tiennent « leur vice pour plus exceptionnel qu'il n'est » et qui sont « allés vivre seuls du jour qu'ils l'ont découvert, après l'avoir porté longtemps sans le connaître », à ceux qui se sont constitués des cercles d'amitié, dont les réunions dans les cafés ressemblent fort à celles de « groupements professionnels » ou de cénacles politiques. Mais il ajoute aussitôt : « Il est bien rare qu'un jour ou l'autre, ce ne soit pas dans de telles organisations que les solitaires viennent se fondre, quelquefois par simple lassitude, par commodité (comme finissent ceux qui en ont été le plus adversaires par faire poser chez eux le téléphone...) ⁴². » Cette photographie littéraire peut paraître quelque peu jaunie et témoigner d'une époque lointaine. Mais si l'on excepte la discrétion que devaient s'imposer – plus ou moins, il est vrai – les « organisations » d'amis dans les salles des cafés, et si on laisse de côté le vocabulaire utilisé par Proust et son point de vue d'entomologiste (proche parfois d'un regard de tératologiste), on peut se demander si la structure des itinéraires individuels et des modes de vie collectifs, tels qu'il les décrit, est au fond si différente de ce que nous connaissons dans notre propre monde – et ceci quelle que soit la diversité des situations et des comportements d'aujourd'hui comme de ceux d'hier ⁴³.

Car aujourd'hui comme hier, le cercle d'amis constitue l'un des foyers centraux autour desquels s'articulent les vies gays, et l'assise d'un parcours psychologique (et

souvent géographique) qui conduit d'une solitude plus ou moins marquée à une socialisation plus ou moins forte dans et par les lieux de rencontre (que ce soit les bars et les parcs, ou, aujourd'hui, Internet, ses sites spécialisés et ses réseaux sociaux...). Les modes de vie gays se fondent largement sur les cercles concentriques des amitiés ou sur la tentative toujours recommencée de créer de tels cercles et de nouer de telles amitiés. Le livre de George Chauncey le montre à merveille : alors que, dès le début du ^{XX}^e siècle, les autorités politiques et les gardiens de l'ordre social et moral ont décrit le développement urbain comme un facteur de « désorganisation » des liens sociaux traditionnels et donc de « déstructuration » psychologique des individus, il a au contraire représenté pour les gays – et représente de plus en plus – le lieu d'une réorganisation sociale, d'une création de nouveaux liens sociaux et de nouvelles formes de sociabilité, et donc d'une restructuration psychologique autour de ces liens⁴⁴. La participation à une même sexualité stigmatisée ainsi que la marginalisation et l'exclusion qu'elle implique sont au fondement de la constitution d'un monde spécifique, inscrit autant dans la topographie des villes que dans la personnalité des individus qui viennent s'y agréger en le faisant exister et en le perpétuant au fil des générations. Il serait donc préférable de ne pas décrire, comme le faisait encore Michaël Pollack, le monde gay comme l'agrégation contrainte d'« un groupe de destin » (qu'il désignait ainsi « faute de mieux », précisait-il, mais, bizarrement, sans s'interroger sur ce qui aurait pu constituer une définition plus adéquate), mais plutôt comme le processus d'une invention choisie, individuelle et collective, de soi-même.



Il est impossible de parler de la « culture gay », ou de la « communauté », du « ghetto », etc. (notions qui ont

été définies pour d'autres catégories – ethniques, religieuses – et sont, la plupart du temps, transposées sans précaution ni méthode aux gays et aux lesbiennes) sans les rattacher aux processus de la migration et aux effets de liberté qu'ils instaurent, et donc à toute l'histoire du départ vers la ville et à la construction d'un « monde gay » que cette histoire a produite⁴⁵. La ville, comme l'écrivait le sociologue Robert Park en 1916, fait coexister « une mosaïque de petits mondes sociaux⁴⁶ ». Et cet emboîtement de mondes sociaux offre aux individus la possibilité d'appartenir à plusieurs univers à la fois et d'avoir par conséquent plusieurs identités sociales, souvent nettement séparées les unes des autres : familiale, professionnelle, ethnique ou religieuse, et sexuelle... Par conséquent, un gay peut participer au « monde gay » sans perdre sa place dans le monde hétérosexuel : il aura alors deux (ou plusieurs) identités – et deux (ou plusieurs) « cultures » – l'une attachée à son insertion sociale ou professionnelle (ou à son origine ethnique) et une autre liée au temps des loisirs, une identité pour le jour et une autre pour la nuit et les week-ends (ce qui a souvent engendré la tension inhérente aux difficultés de la « double vie », mais a aussi permis à de nombreux homosexuels de résister à l'oppression et à la marginalisation)⁴⁷.

La visibilité gay, aujourd'hui, ne signifie donc pas qu'un certain nombre de personnes auraient décidé au cours des dernières années de se définir par leur sexualité, mais qu'un nombre de plus en plus important d'individus gays ont cessé de dissimuler la partie « nocturne » de leur vie. Ce n'est pas parce que les gays auraient soudainement décidé de quitter leurs identités sociales et psychiques jusque-là bien homogènes et sans clivages pour adhérer uniquement à leur identité sexuelle, c'est parce qu'un grand nombre d'entre eux a cessé de cacher cette identité sexuelle qui les définit autant que leur identité


professionnelle, ou ethnique, ou religieuse, qu'est apparu au grand jour ce « monde gay » auquel ils participaient de manière – plus ou moins – clandestine ou de manière – plus ou moins – visible. Les bars ouverts sur la rue, avec terrasses bondées et vitres arborant le drapeau arc-en-ciel, ont remplacé les bars cachés dans les petites rues et dont les lourdes portes étaient munies d'un judas qui permettait à l'établissement de se protéger contre les agressions ou les invasions indésirables. C'est donc toute l'histoire de cette sociabilité et de ce « monde » que les gays ont construits au cours d'un siècle ou d'un siècle et demi qu'il faut prendre en considération aujourd'hui si l'on veut analyser ce qu'est la « communauté » gay (terme dont l'inadéquation saute aux yeux, sauf quand cette idée sert de point d'appui pour la mobilisation ou de point de repère pour la socialisation). Car cette sociabilité, dont il est certes nécessaire mais également trop facile aujourd'hui de dénoncer les défauts, d'ailleurs moins nouveaux qu'on ne croit – effets, plus ou moins réels, d'uniformisation ou envahissement, indéniable, par la commercialisation –, a d'abord représenté, et conserve au plus haut point, une valeur émancipatrice, par la possibilité qu'elle offre aux jeunes gays et aux jeunes lesbiennes d'accélérer le processus d'acceptation de soi, et à tous les autres d'évoluer dans des espaces qui ne se caractérisent pas par une hostilité fondamentale et omniprésente à leur égard⁴⁸.

L'effet de liberté instauré par la visibilité homosexuelle s'étend probablement jusqu'à ceux qui ne participent pas à cette « subculture », soit parce qu'ils ne le peuvent pas (ils n'habitent pas dans une grande ville), soit parce qu'ils ne le veulent pas (ils choisissent de se tenir à l'écart du « milieu » gay). Il ne fait aucun doute que la vie des gays et des lesbiennes dans leur ensemble a évolué, au cours des quarante dernières années, de manière globale mais

différenciée selon leur degré de proximité ou d'éloignement avec les lieux de la vie subculturelle, du fait de la visibilité d'un certain nombre d'entre eux⁴⁹. Car l'important n'est pas tellement que l'on dise ou montre son homosexualité : c'est que l'homosexualité soit dicible et montrable (même si c'est ailleurs et par d'autres). Un gay – ou un couple gay – n'a pas besoin d'appartenir au « milieu gay » pour profiter des conquêtes obtenues par la visibilité et l'affirmation homosexuelles : il est en effet possible, pour un nombre sans cesse croissant d'entre eux, de vivre plus sereinement, de ne plus dissimuler totalement ce qu'ils sont ou d'organiser leurs vies en fonction des transformations du droit obtenues par les luttes...

Si, comme y insiste toute l'œuvre de Foucault, du premier Foucault en tout cas, une société ou une époque se définissent par ce qui y est dicible et visible, et donc par ce qui y est pensable, on peut affirmer que la visibilité gay et lesbienne a eu pour effet de transformer la société dans son ensemble puisqu'elle a profondément modifié ce qui peut s'y dire, s'y voir et donc s'y penser. La mobilisation homosexuelle, la sortie au grand jour et l'intensification de la vie « subculturelle » représentent assurément (avec tout ce qui s'en est suivi et tout ce qui a essaimé à partir de là) une des plus intenses mises en question de l'ordre institué, sexuel et donc social, mais aussi « épistémologique », du monde contemporain.

SEXUALITÉ ET PROFESSIONS

 Les vies gays sont souvent des vies différées ; elles commencent lorsqu'un individu se réinvente lui-même, en sortant de son silence, de sa clandestinité honteuse, ou en tout cas en s'aménageant des espaces où il lui est possible d'être ce qu'il est et veut être. Lorsqu'il choisit au lieu de subir, et par exemple, lorsqu'il se compose une autre famille – constituée de ses amis, de ses amants, de ses anciens amants devenus ses amis et des amis de ses anciens amants – et reconstruit ainsi son identité après avoir quitté le champ clos et étouffant de sa famille d'origine et de ses injonctions tacites ou explicites à l'hétérosexualité. Une telle fuite ne signifie pas nécessairement, cela va de soi, la rupture totale avec sa famille, mais plutôt la nécessité de s'en tenir éloigné et de la tenir à distance. Avant cela, les vies gays ne sont que des vies vécues par procuration, des vies imaginées, ou des vies attendues, espérées autant que redoutées.

Et ce sont assurément toutes ces blessures ressenties au cours de ce qu'Eve Kosofsky Sedgwick a magnifiquement décrit comme « l'exil babylonien des enfances "anormales" ⁵⁰ » qui viendront nourrir les énergies par lesquelles les gays se créent ou se recréent des personnalités. Les énergies par lesquelles se créent et se recréent également la « culture » ou la « communauté » gays. Cette énergie créatrice est d'abord une énergie qui s'est créée elle-même dans et par la fuite. C'est le souvenir mais

aussi la permanence, la persistance des sentiments éprouvés dans l'enfance, dans l'adolescence, et par lesquels l'identité personnelle de nombre de jeunes gays a été profondément structurée, qui produisent cette capacité et cette volonté de se transformer soi-même et l'énergie nécessaire pour y parvenir. Eve Kosofsky Sedgwick insiste à juste titre sur cette « source presque inépuisable d'énergie transformatrice » qu'est le sentiment de la honte qui étreint tant de jeunes garçons et de jeunes filles quand il prennent conscience que leurs désirs et leurs aspirations n'entrent pas dans ce qui est défini et désigné comme la normalité⁵¹. Nombreux sont les auteurs qui l'ont souligné. C'est, par exemple, un thème très présent – et même essentiel – dans l'œuvre de Jean Genet : dans *Miracle de la rose*, dans *Notre-Dame des Fleurs*... Et cela constitue l'axe central du livre de Jouhandeau, *De l'abjection*⁵².


Comment pourrait-on faire sentir l'intensité de cette honte à ceux qui ne l'ont jamais vécue ? Et la force des motivations engendrées par la volonté d'en sortir ? Mais l'on peut mentionner bien d'autres sentiments ou comportements produits par la « dissonance » sexuelle ou affective au sein de la famille et qui jouent par la suite un rôle considérable comme « source d'énergie » dans la reformulation de soi-même. Par exemple, le sentiment diffus d'être différent ou marginalisé, d'être « à part », l'adhésion à des modèles littéraires ou artistiques plutôt qu'à des modèles familiaux ou sociaux, parce que ce sont les seules échappatoires disponibles. L'enfant gay – il faut bien parler ici d'« enfance gay » –, ou l'adolescent gay s'est d'abord refermé sur lui-même et a organisé sa propre psychologie et son rapport aux autres autour de son secret, de son silence. C'est de cette vie intérieure qu'il tire sa capacité transformatrice. C'est peut-être ce qui explique le rapport si particulier, et si souvent décrit,

des jeunes gays – et des parias en général – au monde des livres et de la culture. Dans une première esquisse de *Sodome et Gomorrhe*, Proust évoque comme une figure paradigmatique ce « jeune garçon dont ses frères et ses amis se moquaient » et qui « se promenait pendant des heures seul sur la plage, s'asseyait sur les rochers et interrogeait la mer bleue d'un œil mélancolique, déjà inquiet et insistant, se demandant si dans ce paysage de mer et de ciel d'un léger azur, le même qui brillait déjà aux jours de Marathon et de Salamine, il n'allait pas voir s'avancer sur une barque rapide et l'enlever avec lui, l'Antinoüs dont il rêvait tout le jour, et la nuit à la fenêtre de la petite villa où le passant attardé l'apercevait au clair de lune, regardant la nuit et rentrant vite quand on l'avait aperçu. Trop pur encore pour croire qu'un désir pareil au sien pût exister ailleurs que dans les livres ⁵³. »

Mais de quels livres pouvait-il bien s'agir ? Et comment les découvre-t-on ? Par quel hasard ? Ou poussé par quelle nécessité ? Ou alors, comment s'arrange-t-on avec ceux dont on dispose ? Proust donne une description du mécanisme qui non seulement instaure un rapport particulier des jeunes gays à la lecture, mais les conduit aussi à s'identifier aux personnages féminins : c'était le seul moyen pour eux, dit-il, de vivre, par procuration, une émotion avec un homme : « Par une transposition inconsciente, ils rapportent si bien à leur désir bizarre tout ce qui dans la littérature, dans l'art, dans la vie a depuis tant de siècles élargi comme un fleuve la notion de l'amour, tant leur amour est si naturel qu'ils oublient finalement que l'objet ne l'est pas. Et sans songer que seul un homme-femme comme eux pourrait partager leur passion, ils attendent avec la foi d'une héroïne de Walter Scott la venue de Rob Roy et d'Ivanhoé ⁵⁴. »

D'où l'importance, peut-être, pour les gays, de la culture, au sens large, et le goût tant de fois évoqué pour

les « divas », les « stars » du cinéma, la presse, la littérature, les livres, les arts comme modèles identificatoires ou iconiques ⁵⁵.

 C'est jusqu'au choix des professions qui peut être interprété dans les termes de cette fuite face à « l'interpellation hétérosexuelle » dont j'ai parlé plus haut, et comme un élément fondamental de la construction de soi et de l'identité personnelle. Un certain nombre de travaux, et notamment un article de Marie-Ange Schiltz, ont fait l'hypothèse d'une mobilité sociale ascendante spécifique aux homosexuels (masculins, en tout cas). Il semble en effet que le déplacement vers la ville soit également lié (statistiquement) à une volonté des jeunes issus des milieux populaires d'échapper aux métiers manuels pour s'orienter vers des professions où il est possible d'imaginer qu'on bénéficiera d'une plus grande tolérance, ou, en tout cas, qu'il sera plus facile de vivre sa sexualité. Et, plus généralement, à une orientation vers les métiers « artistiques » ou les pôles les plus « artistiques » des métiers. Ce qui permettrait de comprendre, par exemple, comme le suggérait Michaël Pollack, l'orientation vers des emplois comme celui de coiffeur, qui se situeraient au pôle le plus « artistique » des métiers manuels ⁵⁶. En tout cas, l'émigration vers la ville semble se traduire aussi par des trajectoires scolaires ou sociales ascendantes (statistiquement parlant, bien sûr). Certes, puisque les recherches de Marie-Ange Schiltz (comme celles qu'elle a menées précédemment avec Michaël Pollack) s'appuient sur le dépouillement de réponses à des questionnaires publiés dans la presse gay, il s'agit d'un échantillon spontané, ce qui ne peut manquer d'introduire des biais importants (puisque'il faut plus ou moins s'identifier soi-même comme gay pour faire la démarche d'acheter un journal gay et sans doute plus

encore pour répondre à un questionnaire). Ce qui expliquerait, dans les réponses, la surreprésentation d'hommes habitant les grandes villes et appartenant à des milieux plutôt favorisés. On conçoit, en effet, qu'il soit plus difficile, pour des homosexuels des milieux populaires, des petites villes ou des régions rurales, de se déclarer comme tels et donc d'être pris en compte dans les études sociologiques. Mais, souligne encore M.-A. Schiltz, l'écart est si grand entre les réponses volontaires de cet échantillon gay et les réponses obtenues par d'autres méthodes lors d'enquêtes auprès de la « population générale » que l'on peut imaginer que ce biais n'explique pas à lui seul le phénomène.

Comment, dès lors, rendre compte de ce qu'indiquent de telles données statistiques ? Que nous enseignent-elles ? Quelles significations s'en dégage-t-il ? Il existe sans doute une sorte de solidarité intergénérationnelle (même si elle n'est pas vécue ou pensée explicitement comme telle) entre des gays plus âgés qui aident des gays plus jeunes à échapper à leur milieu social ou familial en leur donnant la chance ou l'impulsion de départ (ce qui nourrit le vieux mythe de la franc-maçonnerie – « ils s'aident entre eux » –, mais montre surtout que la chaîne invisible et présente de la solidarité gay résulte avant tout de l'agrégation de milliers de gestes individuels)⁵⁷. Cette réalité indéniable (mais dont les effets ne peuvent s'exercer qu'avec ou après l'entrée dans le « monde gay » et sont, de surcroît, nécessairement circonscrits au périmètre des possibles sociaux pour les individus concernés) ne saurait à elle seule expliquer le phénomène mis en évidence par les enquêtes sociologiques qui conduisent peut-être à une interrogation sur la prescience de soi comme « déviant » avant même l'entrée dans la sexualité, puisqu'on est bien obligé de penser que la tendance observée à une réussite scolaire plus élevée que dans les

échantillons « généraux », le choix de certains types de profession (« artistiques », non manuelles), ou, à l'intérieur des carrières et des métiers, cet écart qui pousse tant de gays à choisir d'être, par exemple, journalistes dans le domaine culturel plutôt qu'économique ou avocats spécialisés dans le droit d'auteur plutôt que dans le droit des affaires, c'est-à-dire, antérieurement à tous ces devenirs, la façon dont on se projette dans l'avenir, peuvent se jouer très tôt, et souvent même dès le plus jeune âge. On pourrait évoquer, entre autres données possibles, le goût pour la lecture (activité plus « féminine »), qui passe par le goût de la solitude et de l'« intérieur » (et un certain privilège accordé à l'intériorité et aussi à la psychologisation) par rapport à celui des activités menées en groupe à l'extérieur : par exemple, rester à la maison pour lire plutôt qu'aller jouer au football avec les garçons du quartier, quand lire est considéré dans l'idéologie masculiniste des milieux populaires comme une activité de « gonzesse » ou de « pédé »⁵⁸), etc.

Une anthropologie de l'homosexualité devrait, par conséquent, se préoccuper de ce type de témoignages, que l'on rencontre si souvent dans les récits autobiographiques (même s'ils ne sont pas thématiques comme tels), et ne pas se contenter de calculer des écarts de trajectoires et de revenus rapportés à des moyennes statistiques. Peut-être faudrait-il, par exemple, comparer les trajectoires scolaires, sociales, professionnelles à l'intérieur d'une même famille, entre un gay ou une lesbienne et ses frères et sœurs hétérosexuels. Pour repérer comment la « déviance » sexuelle peut conduire à une déviation de la trajectoire scolaire et sociale, et comment le sentiment plus ou moins précoce de la « différence » peut entraîner ou nécessiter un processus plus général de différenciation de soi d'avec les autres⁵⁹. Une question cruciale se pose en effet, et que les enquêtes aussi bien

quantitatives que qualitatives laissent toujours de côté (il est vrai que ce n'est pas leur objet) : qu'est-ce qu'une trajectoire sociale, et notamment, qu'est-ce qu'une trajectoire sociale ascendante, ou, plus exactement, qu'est-ce que cela signifie concrètement de parler de trajectoire ascendante pour tel ou tel individu ? À quel moment cela se joue-t-il, à quel âge, quels en sont les signes, quels en sont les facteurs ? Il ne s'agit pas ici d'essayer d'établir brutalement une causalité (le fait d'être gay – avant de l'être – engendrant la volonté de réussite scolaire) ; mais plutôt de s'interroger sur le rapport entre les dispositions attachées à un type de sexualité et celles qui orientent vers des conduites scolaires et professionnelles que l'on pourra interpréter en termes d'ascension sociale. À s'interroger aussi, et surtout, sur la genèse de ce rapport entre des dispositions socialement reliées, les secondes étant un moyen d'exprimer et même, plus profondément encore, de vivre les premières.

Proust évoquait déjà, à sa manière – biologisante – ce lien qui lui semblait si évident et pourtant si mystérieux entre une orientation sexuelle et des dispositions artistiques : « Je songeai avec curiosité à ce qui unit chez un même homme une tare physique et un don spirituel. M. de Charlus n'était pas très différent de son frère, le duc de Guermantes... Mais il avait suffi que *la nature déséquilibrait suffisamment en lui le système nerveux* pour qu'au lieu d'une femme, comme eût fait son frère le duc, il préférât un berger de Virgile ou un élève de Platon, et aussitôt des qualités inconnues au duc de Guermantes et *souvent liées à ce déséquilibre*, avaient fait de M. de Charlus un pianiste délicieux, un peintre amateur qui n'était pas sans goût, un éloquent discoureur⁶⁰. » Laissons de côté l'explication proustienne par un « déséquilibre du système nerveux », et le rapport entre un tel déséquilibre et le tempérament artistique, qu'il devait sans doute à sa

lecture des psychiatres : n'est-ce pas précisément la thèse présentée par Max Nordau dans son livre intitulé *Dégénérescence*, dont plusieurs pages sont consacrées à Oscar Wilde, ou par Cesare Lombroso dans *L'Homme de génie* ? Il n'en reste pas moins que se trouve posée, en termes fort clairs, la question d'un rapport entre des dispositions qui n'ont aucun lien évident entre elles et que l'on trouve pourtant associées l'une à l'autre d'une manière suffisamment fréquente pour être significative.

Cette imbrication entre le sentiment d'être « différent » et le regard tourné vers la vie « artiste » se donne à lire, en effet, dans de nombreuses autobiographies. Par exemple, dans celle de Guy Hocquenghem, qui écrivait, en 1988 : « Les années d'enfance sont vagues, inspiration d'un désir de se différencier, aspiration frénétique vers d'autres atmosphères, qui gonflent la poitrine de regrets inassouvis. Quelque chose entre la promesse d'être un génie, de faire la révolution, d'être un saint ou un grand artiste, ou encore de se suicider aux premières marques de l'adultéité⁶¹. »

On songe au problème soulevé par Bourdieu dans *La Distinction*, quand il se demande pourquoi la fréquentation des musées est aussi étroitement corrélée à la longueur des études, alors même que ces études ne font quasiment aucune place à l'éducation artistique. On sait que le sociologue s'efforce de trouver des réponses en étudiant la genèse commune du rapport heureux et durable au système scolaire et de l'amour de l'art, en réinscrivant les singularités dans les régularités et en montrant comment la place des sujets individuels dans l'ordre social détermine, et jusqu'au plus profond de leur personnalité, l'acquisition concomitante des dispositions scolaires et esthétiques. C'est une question du même genre qu'il convient ici de poser : comment se produit cette corrélation, que Proust attribue à une anomalie de la nature,

entre des dispositions sexuelles et des dispositions intellectuelles ou artistiques ? Il faut sans doute invoquer tout le processus de formation des subjectivités gays (par quoi il faut assurément entendre autant l'inconscient que la conscience), c'est-à-dire les effets qu'exercent, sur ceux qui contreviennent à la norme, la force de l'ordre sexuel et la place qu'ils occupent dans cet ordre, pour rendre compte de ces écarts et de ces différenciations individuelles (mais analogues les unes aux autres) qui suscitaient la « curiosité » de Proust. Comme si l'assujettissement faisait naître, dans son processus même, la volonté, déjà là avant toute décision consciente, d'y résister, d'y échapper. « L'aspiration frénétique » et artiste à s'inventer soi-même ⁶².

FAMILLE ET « MÉLANCOLIE »


Si les réseaux d'amitié sont très importants pour les jeunes gays qui arrivent à la ville, ils le sont tout autant pour les gays plus âgés, notamment lorsqu'ils cessent de participer à la vie des bars ou des lieux de drague. Le thème classique de la « solitude » de l'homosexuel vieillissant n'est pas seulement le produit d'une représentation homophobe : il a longtemps correspondu à la réalité vécue de nombre d'individus. La « culture gay » permet de créer des liens d'amitié durables. Les amis sont donc pour les gays ce qu'on pourrait appeler une « famille de substitution », si une telle expression n'avait l'inconvénient de reconnaître ce qui doit précisément être mis en question : la légitimité et l'évidence « naturelle » du mode de vie hétérosexuel. Mais il est indéniable que la quasi-nécessité de rompre avec le milieu familial (ou plus exactement avec l'insertion harmonieuse dans la famille) oblige les individus à ce véritable travail de création d'amitié et leur donne la disponibilité autant que l'énergie pour s'y consacrer. Les amis rencontrés dans les lieux gays remplacent les relations familiales plus ou moins laissées de côté ainsi que les relations sur le lieu de travail si difficiles à établir et à entretenir pour un gay ou une lesbienne, surtout lorsqu'ils s'efforcent de cacher ce qu'ils sont.

Elle est loin d'être une tâche aisée, cette entreprise qui conduit à substituer aux liens familiaux des relations

construites, choisies, voulues et donc plus intenses (« mes amis biologiques » va jusqu'à dire Mathieu Lindon, en une éloquente formule de *Ce qu'aimer veut dire*, lorsqu'il distingue précisément le monde d'amitié dans lequel il installe sa vie au sortir de l'adolescence et son milieu familial qu'il doit mettre à – une certaine – distance pour pouvoir « s'en sortir », c'est-à-dire échapper à l'état de détresse qui a marqué sa jeunesse et réussir à vivre son homosexualité⁶³). Elle suppose que soit poursuivi en même temps un travail de deuil, souvent long et douloureux, et qui, comme tout travail de deuil, Jacques Derrida l'a fort justement remarqué, n'est jamais terminé⁶⁴. Il faut non seulement renoncer – plus ou moins – à la vie dans le cercle familial, mais aussi accepter, intégrer comme constitutif de son propre « moi » ce renoncement auquel on est plus ou moins contraint. Ce qui explique peut-être, *a contrario*, pourquoi est si puissante la volonté d'un certain nombre de gays et de lesbiennes d'être reconnus comme des couples ou des familles légitimes par leurs proches (et notamment par leurs propres familles), mais également par la société (et donc par le droit). Il ne s'agit pas seulement d'adopter des « modèles » hétérosexuels, comme on l'entend dire parfois (« singer les hétéros », déplorent les gays qui tiennent à rester en dehors de tout cadre institutionnel reconnu – aspiration évidemment illusoire – et considèrent, de façon d'ailleurs très normative, que c'est ainsi que tout gay ou toute lesbienne devrait vivre et vouloir vivre), mais, plus fondamentalement, de retrouver un ancrage familial perdu et peut-être de rétablir par ce moyen des liens avec la famille que l'on a quittée, ou même de se réinsérer dans la vie « normale » en se réinscrivant dans la succession des générations. Il n'est pas rare de voir des parents, des familles qui avaient beaucoup de mal à accepter l'homosexualité de leurs enfants

et qui, tout en la connaissant, évitaient d'en parler avec eux – par l'effet d'un accord tacite pour garder le silence et ne pas nommer ce qui constitue un foyer de malaise et de souffrance et le constituerait encore plus si c'était énoncé explicitement –, s'installer tout naturellement, si l'on ose dire, dans le rôle de grands-parents avec les enfants de leurs enfants, et en venir alors à considérer comme tout à fait secondaire, et sans même qu'il soit besoin de formaliser ce changement par une discussion, ce qui avait jusqu'alors été la cause d'un certain éloignement ou en tout cas d'une relation problématique. Certes, cette rupture (plus ou moins forte, plus ou moins totale) avec la famille ou la mise à distance de celle-ci sont parfois vécues comme une véritable libération au moment où elles se produisent, et, la plupart du temps (mais pas toujours), les individus, loin d'en souffrir (en dehors peut-être de certaines situations particulières comme la maladie ou, plus simplement, lorsqu'ils se retrouvent seuls, les jours de fête comme le soir de Noël), y voient la condition même de leur réalisation personnelle en tant que gays ou lesbiennes. Mais avec le temps qui passe, et notamment quand se termine la période la plus intense de la vie sexuelle (et donc des modes de vie qui y sont liés), cet éloignement devient, pour nombre d'entre eux, de plus en plus difficile à vivre. Sans doute certains hétérosexuels éprouvent-ils des sentiments analogues lorsqu'ils ont rompu avec leur milieu familial pour des raisons qui peuvent ressortir à l'ascension sociale, à la divergence des opinions politiques ou encore au fait de vivre en concubinage dans des milieux qui n'acceptent pas ce mode de vie, ou d'avoir pour partenaire une personne appartenant à une catégorie stigmatisée (noire, maghrébine, juive...). Mais une telle expérience semble être quasi consubstantielle à l'homosexualité.

Le jour vient où l'on essaie de renouer des liens. Et cela peut être le début d'un long processus de réconciliation et de réintégration qui durera toute la vie. Les tentatives de rapprochement passent par des concessions de part et d'autre, par exemple le maintien du non-dit sur l'homosexualité, même si les parents « savent » mais font comme s'ils ne savaient pas. Parfois, les situations sont rendues plus explicites, par exemple lorsqu'un(e) homosexuel(le) fait admettre peu à peu à ses parents la réalité de sa relation avec un compagnon ou une compagne qui finit par être reçu(e) dans la famille.

 Il y a assurément une « mélancolie » spécifiquement homosexuelle (« mélancolie » devant ici s'entendre au sens d'un travail de deuil jamais terminé et impossible à accomplir qui marque, selon Freud, le processus de formation du « moi » au travers des identifications refusées⁶⁵). Judith Butler a évoqué cette idée d'une « mélancolie » spécifique, propre à certains gays et lesbiennes, en évoquant l'impossible travail de deuil de l'objet hétérosexuel rejeté et donc intégré dans le processus de formation du « moi » comme possibilité refusée⁶⁶. Je crois nécessaire de déplacer ses analyses vers la question sociologique plus générale – et moins dépendante des schèmes théoriques de la psychanalyse dans lesquels sa démarche reste inscrite, et dont il me paraît toujours indispensable et urgent de se défaire – du rapport des individus à la structure familiale et à l'insertion sociale⁶⁷.

La « mélancolie » procéderait du deuil impossible à accomplir ou à terminer de ce que l'homosexualité fait perdre aux gays et aux lesbiennes, à savoir les modes de vie hétérosexuels, à la fois refusés et rejetés (ou qu'on est contraint de rejeter parce qu'on est rejeté par eux), mais dont le modèle d'intégration sociale continue de hanter l'inconscient et les aspirations de certains de ceux qui

ont dévié de la norme sociale parce qu'ils ont dévié de la norme sexuelle. Bergson dit que la vie d'un individu est hantée par les choix qu'il n'a pas faits. Ici, les vies homosexuelles sont sans doute hantées par les modes de vie et de relations aux autres dont ils ont voulu, ou dont ils ont dû s'écarter ou se priver du fait de leur sexualité. Cette « mélancolie » est liée à la perte ou à la difficulté des liens familiaux (avec les parents, les frères et sœurs, le cercle familial), mais aussi au rêve (parfois inavoué) d'une vie de famille pour eux-mêmes, à laquelle certains ne parviennent jamais à renoncer, s'efforçant de la créer autant que faire se peut, au fil des années, s'installant en couples durables et élevant des enfants (qui peuvent être issus d'une vie hétérosexuelle antérieure, d'une adoption ou, pour les femmes, de la procréation médicalement assistée, ou encore, plus simplement, de l'intervention plus « naturelle » d'un ami).

Car la « mélancolie » est – ou en tout cas était – également liée pour un certain nombre de gays et de lesbiennes à l'idée qu'ils ne pourront pas avoir d'enfants (ce qui est d'ailleurs souvent présenté, dans les réponses aux questionnaires proposés par les enquêtes sociologiques, comme un obstacle à l'acceptation de soi-même comme gay ou comme lesbienne : l'idée de devoir admettre que l'on est gay ou lesbienne « pour toujours » étant perçue comme synonyme de l'obligation, qui semble insupportable à certains d'entre eux, de renoncer à avoir des enfants). On peut se demander si ce n'est pas en ce point sensible que réside l'un des plus profonds facteurs de « souffrance » psychologique chez les homosexuels des deux sexes. À moins que ce ne soit une manière d'exprimer une souffrance diffuse et difficile à exprimer autrement qu'en faisant référence à des situations conventionnelles et donc plus aisément localisables. Pierre Bourdieu et les sociologues qui ont travaillé avec lui ont mis en évidence,

dans *La Misère du monde*, à quel point la « souffrance » n'est pas seulement liée à des « conditions » économiques mais aussi à ce qu'ils appellent des « positions » dans l'espace spécifique dans lequel on vit⁶⁸. Pour faire comprendre ce qu'il appelle « misère de position », Bourdieu évoque la nouvelle de Patrick Süskind, *La Contrebasse*, qui « fournit une image particulièrement réussie de l'expérience douloureuse que peuvent avoir du monde social tous ceux qui, comme le contrebassiste au sein de l'orchestre, occupent une position inférieure et obscure à l'intérieur d'un univers prestigieux et privilégié⁶⁹ ». Et l'homosexualité, bien que, assez bizarrement, elle ne soit pas évoquée dans ce volume, est assurément l'une de ces « positions » sociales qui engendrent une forme de « souffrance » psychologique particulière. Il est d'ailleurs symptomatique que l'un des problèmes rencontrés par les sociologues au cours de cette vaste enquête, qui s'apparente à un travail de psychanalyse sociale, relève précisément de la difficulté à faire passer cette « misère » de position et cette « souffrance » du silence à la parole, mais aussi de la difficulté à saisir, dans cette parole même, ce qui est réellement dit à travers des propos qui tendent à brouiller les pistes et à dire beaucoup de choses pour éviter de dire l'essentiel. On comprend donc pourquoi les revendications récentes du mouvement gay et lesbien ont été portées sur la scène publique avec tant de véhémence. Ce n'est pas seulement parce qu'elles expriment le désir légitime de mettre un terme aux discriminations. Ni parce que ces revendications se heurtent à des discours d'hostilité si violents, si haineux, si méprisants et si stupides que cela ne peut manquer de susciter, en retour, des réactions de saine colère et d'indispensable révolte. C'est aussi parce qu'elles remuent chez nombre d'individus les fibres les plus profondes de la conscience et de l'inconscient, marqués par ces blessures de l'enfance et de l'adolescence dont j'ai parlé

plus haut, et qu'elles sont investies de toute la passion engendrée par cette « mélancolie » à laquelle il s'agit précisément d'essayer d'échapper⁷⁰.

On peut d'ailleurs penser que la « mélancolie » est à ce point constitutive de la formation du « moi » homosexuel qu'elle est présente même chez ceux qui ne sont pas disposés à reconnaître que le modèle familial leur manque et qui, loin d'en faire un idéal à accomplir, auraient plutôt tendance à en faire un repoussoir. L'agressivité qui caractérise bien souvent les discours de rejet radical du modèle familial montre que le rapport à la famille n'est jamais simple, en tout cas rarement neutre. Si le deuil n'est pas « terminé » quand il est reconnu comme tel, à l'inverse, il n'est pas surmonté du seul fait d'être refusé ou dénié. Car c'est de toute façon dans ce « deuil » que s'est constituée la personnalité. Le gay ou la lesbienne les plus hostiles aux modèles familiaux se sont définis précisément par le rejet d'une identification à des modèles dont il y a fort à parier, étant donné leur omniprésence sociale, qu'ils doivent façonner la manière même dont on s'acharne ou se plaît à se définir contre eux. Judith Butler a certainement raison d'écrire, bien que ce soit dans un autre contexte, que « ce qui est rejeté, et donc perdu, est conservé comme une identification rejetée⁷¹ ».



C'est pourquoi il me semble que l'on devrait se garder d'opposer les gays attachés à un mode de vie qui se veut hors de toute reconnaissance institutionnelle et même juridique, et, pour nombre d'entre eux, à une sexualité libre et ouverte sur la multiplicité des partenaires, à ceux qui préfèrent vivre en couple et qui aspirent à un enregistrement par le droit de leurs unions. Cette opposition, acceptée par de nombreux gays des deux « camps », est l'un des pièges les plus pernicious

DEUXIÈME PARTIE
SPECTRES DE WILDE

1. Comment naissent les « pédérastes arrogants »	217
2. Un vice innommable.....	232
3. Une nation d'artistes.....	244
4. Philosophe et amant.....	255
5. L'infection morale.....	266
6. La vérité des masques.....	275
7. Les Grecs contre les psychiatres.....	285
8. La démocratie des camarades.....	295
9. Margot-la-boulangère et la baronne-aux-épingles	307
10. Du plaisir de l'instant à la réforme de la société	318
11. La volonté de gêner.....	333
12. La « préoccupation homosexuelle ».....	345

TROISIÈME PARTIE
LES HÉTÉROTOPIES DE MICHEL FOUCAULT

1. Une plus grande beauté.....	367
2. De la nuit au soleil.....	371
3. La force de fuir.....	379
4. Homosexualité et déraison.....	391
5. Naissance des perversions.....	406
6. Le troisième sexe.....	416
7. La fabrication des sujets.....	429
8. La philosophie dans le placard.....	439
9. Quand deux garçons se tiennent par la main	449
10. Résistance et contre-discours.....	459
11. Devenir gay.....	471
12. Les hommes entre eux.....	482
13. Faire des différences.....	494

TABLE	615
<i>Annexe : Hannah Arendt et les « groupes diffamés »..</i>	501
<i>Notes</i>	515
<i>Index</i>	603