

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Departement Letterkunde

Homo devient queer.
Histoire d'une mutation
(genre, sexe, littérature)

Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van doctor in de
letterkunde aan de Universiteit Antwerpen te verdedigen door Maxim
Delodder

Promotor: Professor dr. Franc Schuerewegen

Antwerpen, 2024

Disclaimer

The author allows to consult and copy parts of this work for personal use. Further reproduction or transmission in any form or by any means, without the prior permission of the author is strictly forbidden.



Dit doctoraatsonderzoek kwam tot stand met dank aan een beurs ‘fundamenteel onderzoek’ van het FWO (Research Foundation — Flanders). Het ondersteunde project had de naam ‘Constructing Gay Identities and Communities through Literary Style in French Gay AIDS Literature between 1989 and 1999’ (11I0122N).

For this doctoral research, I received a fundamental research fellowship from the FWO (Research Foundation — Flanders) for the project ‘Constructing Gay Identities and Communities through Literary Style in French Gay AIDS Literature between 1989 and 1999’ (11I0122N).

Table

Résumés	7	
Remerciements	15	
Introduction	19	
Chapitre 1	Dialogue I	29
Chapitre 2	Images de l'homosexuel, de jadis et naguère I : Les lieux	43
Chapitre 3	Images de l'homosexuel, de jadis et naguère II : La Marine	55
Chapitre 4	Images de l'homosexuel, de jadis et naguère III : Le style	71
Chapitre 5	Enjeux communautaires I : La maladie et la mort	85
Chapitre 6	Enjeux communautaires II : Le football et la vie	97
Chapitre 7	Figures du queer I : Bienvenue au monstre	113
Chapitre 8	Figures du queer II : Mémoires d'une « bourge » dérangée	129
Chapitre 9	Figures du queer III : De l'art d'être con	141
Chapitre 10	Dialogue II	155
Conclusion	163	
Bibliographie	167	

Résumés

Néerlandais

Dit proefschrift is een onderzoek naar een recente evolutie in de Franse letterkunde. Gender en seksualiteit zijn alomtegenwoordig binnen deze literatuur en daarin valt op dat wat eerder 'homoseksualiteit' werd genoemd nu als 'queer' gelabeld staat. Dat houdt meer in dan een vrijblijvende woordkeuze. De introductie van de nieuwe term betekent ook dat er een nieuw paradigma in de letteren geslopen is, een nieuwe manier om naar gender en seksualiteit te kijken. In het begin was het beeld dat we onder 'homoseksueel' verstonden erg beperkt en hielden vooral mannelijke personages de bovenhand. Met 'queer' wordt gezocht naar een grotere diversiteit. Wat betekent dat voor het mannelijke 'homoseksuele' personage? Welke veranderingen ondergaat het personage? In dit onderzoek leggen we deze transformaties bloot.

We kunnen spreken van een eigen cultuur rond homoseksualiteit. Hoe ervaart men seksualiteit tussen mannen? Het antwoord op deze vraag is complex. Dit onderzoek begint op een aparte plek, namelijk de toiletten. Het lijkt een vreemde keuze, maar het gaat eigenlijk om een emancipatorische plaats. Hier drukt de 'homoseksueel', in de literatuur, zijn verlangens uit. Een eerste deel van het antwoord is dus dat de locatie de manier van leven mee vorm geeft.

Al geeft dat slechts een deel van het antwoord prijs. Een cultuur wordt ook bepaald door de beelden die binnen die cultuur gedeeld worden. In wat we op dat moment nog steeds homoseksualiteit noemen, is er één beeld in het bijzonder dat van belang is: de zeeman. Naast het belichamen van een erotisch verlangen tussen mannen, biedt hij ook een soort 'gedragsmodel' aan. In boeken en verhalen transformeren personages op verschillende manieren tot zeemannen. De een wordt lid van een crew. De ander draagt simpelweg een gestreept T-shirt. De mannelijkheid van de figuur wordt dan voor het personage dat zich transformeert tot zeeman zowel een manier om de aandacht van andere mannen te trekken als een harnas tegen discriminatie. Ook dat is emancipatorisch. De 'homoseksueel' is niet (of niet enkel) 'verwijfd'. Hij weet te spelen met gendernormen, iets wat in de rest van onze studie nog terug zal komen.

We weten nu dat rond de seksualiteit tussen mannen meerdere culturen of vormen van culturen kunnen ontstaan. Een daarvan krijgt vaak de term 'gay' opgeplakt. In de Franse literatuur, is de meest bekende 'gay' stem die van Guillaume Dustan. Hij illustreert in zijn boeken wat 'gay' zijn betekent. Je gedraagt je, volgens Dustan, zoals een groep het voorschrijft en kan in ruil je 'gay' seksualiteit beleven. Hier begint een eerste vorm van gemeenschappelijk samenleven te ontstaan. Toch voldoet deze 'gay' gemeenschap, die gekenmerkt wordt door uitsluiting, niet volledig aan de verwachtingen van wat we uiteindelijk 'queer' zullen noemen.

Kan een gemeenschap überhaupt wel inclusief zijn over de grenzen van gender en seksualiteit heen? We vinden misschien een antwoord bij Hervé Guibert. Anders dan Dustan neemt deze auteur ziekte, zorg voor de ander en de dood als basis voor gemeenschapsvorming. Hij creëert 'helende gemeenschappen' die diverse mensen met verschillende achtergronden omvatten. Bij Guibert ontdekken we een diep menselijk samenzijn. Met Guibert, zijn we al enkele stappen dichterbij de term 'queer' gekomen. Maar hebben we het eindstadium al bereikt?

De benadering van Guibert lijkt weinig praktisch. Hoe kan je die zorg voor anderen immers toepassen in het dagelijks leven? Moeten of kunnen we voortdurend rekening houden met het nakende overlijden van dierbaren om samen te kunnen leven? Ouissem Belgacem en Brahim Naït-Balk bieden een ander antwoord. Deze twee Franse auteurs en voetballers van Noord-Afrikaanse origine bekijken gemeenschapsvorming vanuit een meer pragmatische blik. Sport is hier het model voor een inclusieve republiek, zonder uitsluitingen op basis van genderexpressie en seksualiteit. Maar beperken de spelregels niet alsnog de vrijheid waar we naar op zoek zijn? We zijn weer een stap dichterbij queer maar we zijn er nog altijd niet.

Queer wil komaf maken met de normen die een identiteit of gemeenschap begrenzen. Die transformatie zien we pas in de literatuur opkomen bij auteurs zoals Édouard Louis, Constance Debré en Agathe Saint-Maur. Het 'monster' dat we terugvinden bij Louis, is daarbij interessant. Aan het einde van wat we een Bildungsroman kunnen noemen, wanneer de protagonist zijn plaats in de wereld vindt, ontmoeten we een 'queer monster' dat ervoor kiest om zich los te scheuren van conventionele categorieën. Dit is queerness die bestaat buiten een welomschreven identiteit. De protagonist ontdekt dat dit net zijn plaats is in de wereld, buiten alle beperkende kaders.

De zoektocht naar een beter leven is ook een thema in de werken van Constance Debré. Haar benadering is echter anders. Ze heeft geen mentoren nodig. Ze zoekt naar het 'niets' en probeert zich los te maken van de invloed van haar familie. Maar is dat echt mogelijk? Queer betekent hier hetzelfde als ambiguïteit aanvaarden. Debré slaagt erin te combineren wat op het eerste gezicht onvereenigbaar lijkt te zijn. Na de ontdekking van haar seksualiteit, breekt ze met haar familie maar blijft ze er toch deel van uitmaken. Dit gaat voorbij aan binaire categorieën en verwerpt alle normen. Constance leidt een queer leven.

Hier sluit Agathe Saint-Maur's debuutroman op aan. Ze leert ons dat queer ook iets heel speels kan zijn. In haar roman over een relatie tussen twee mannen is de genderverwarring opzettelijk. Zijn het echt mannen? Zou je het kunnen interpreteren als een heteroseksuele relatie? Dit roept vragen over identiteit op. We ontdekken dat je kunt spelen met je identiteit, of het nu gaat om gender, seksualiteit of andere aspecten, en kunt beslissen wanneer en hoe je die identiteit claimt of in de verf zet. Het is een keuze van strategisch verzet, maar bovenal is het een spel. Saint-Maur toont ons dat queer zijn ook heel eenvoudig kan zijn: wees moedig en zeg dat je *con*, een domme kut bent.

Wat gebeurt er dus in de Franse letterkunde? Ons mannelijk hoofdpersonage vond zijn cultuur, zijn gemeenschap, maar ontdekte ook dat ze erg beperkend waren. Hij ontdekte dat er een rijkdom zit in de wereld voorbij de bekende binaire categorieën. Literatuur over gender en seksualiteit leert ons, als lezer, om ook met die bril naar de wereld te kijken. We kunnen de instabiliteit in ons leven accepteren. Meer zelfs, we kunnen die complexiteit zelfs vieren. De toekomst is queer.

Anglais

This research is interested in a recent evolution in French literature. Gender and sexuality are ubiquitous within this literature, and in this field, it is notable that what used to be called “homosexuality” is now designed as “queer”. This is much more than new terminology. It is also the introduction of a new paradigm. In the beginning, the image of the “homosexual” was above all a stereotypical male character. What changes did the character undergo in becoming queer? This study uncovers them.

This thesis takes sexuality as a cultural experience. How does one experience sexuality between men culturally? This question requires a complex answer. A first clue would be that the location, the settings, inform the way of life. The research thus begins in a very peculiar place, namely the public toilets. It might sound strange at first, but French literature teaches us it is a symbolic place of emancipation. Here the “homosexual” expresses his desires. This special place teaches us something about the emergence of a specific culture around homosexuality.

But that reveals only a part of the answer. A culture is also defined by the images that are shared within that culture. In what we call homosexuality, the sailor is one of those often-shared images — one could even say an iconic figure. Besides embodying male erotic desire for other men, he offers a kind of behavioural model. In literature, characters become sailors in different ways. Some join a crew when others simply wear a Breton shirt. The masculinity of the sea-faring figure then becomes, for the character who transforms themselves in a sailor, both a way to attract the attention of other men and an armour against discrimination. This is once again a form of emancipation. The “homosexual” is not (or maybe not only) “effeminate”. He knows how to play with gender norms, something that will be of importance in the rest of our study.

When talking about the culture surrounding sexuality between men, we suggest that the more appropriate term is “gay”. As Guillaume Dustan illustrates in his books, being gay means adopting a specific lifestyle. You behave as a group prescribes and in return can experience your “gay” sexuality. This is where a first form of communal living begins to emerge in our corpus. Yet this community, characterized by exclusion, does not fully meet the expectations of what we will eventually call “queer”.

Is a community-living beyond the boundaries of gender and sexuality even possible? A positive answer on the question can be discovered in the works of Hervé Guibert. For the author, illness, caring for others and death build a community. We could speak of “curative communities” that include diverse people from different backgrounds. For Guibert, it is about a deeply human being together. Yet the question remains whether this can already be considered “queer”. In our view, with Guibert, we are approaching queerness, but have not yet reached the final stage.

The impracticality of Guibert's approach is an important bemoanment. Do we really need to constantly consider the possibility of the death of our loved ones to be able to live together peacefully? Ouissem Belgacem and Brahim Naït-Balk are two authors and football players from North African descent. They offer less gloomy and more pragmatic answers to community-living. In their life stories, they use team sports as a model for an inclusive republic, bypassing as such exclusions based on gender and sexuality. But is this queer? Football, like any sport, has rules which can, in our case, potentially limit the freedom of expression and sexuality we call queerness. We are transitioning to queerness, but we are not fully queer yet.

If we can define queer as a surpassing of the norms that delimit a community and that establish an identity, we only get to different forms of being queer in the works of Édouard Louis, Constance Debré and Agathe Saint-Maur. The "monster" present in Louis's work is interesting in this regard. At the end of what we call a *Bildungsroman*, when the protagonist finds his place in the world, we meet a "queer monster" who chooses to break away from conventional categories. The protagonist discovers that his place in the world should be the same as the one that is currently occupied by the monster, namely outside of norms and resisting them cheerfully.

The search for a better life is also central in Constance Debré's works. Her approach, however, is different from Louis's. She does not need mentors. Her search is for "nothingness", most notably by trying to break free from the influence of her family. But is that possible? Queerness, here, lies in the acceptance of ambiguity. She manages to combine what at first glance seems to be incompatible. After discovering her sexuality, she breaks with her family and, what seems to be a contradiction at first, remains a part of it. She goes beyond binary categorisation and rejects all norms. Constance leads a queer life.

This is where Agathe Saint-Maur's debut novel connects with the works of Debré. The young author teaches us that queerness can also be something very playful. In her novel about a relationship between two men, she plays with their gender identity. Are they really men? Could it be interpreted as a heterosexual relationship? This raises questions about identity. We discover that one can play with one's identity, be it with one's gender, sexuality, or other aspects that make up your identity, and decide when and how to claim it. It is a choice of strategic resistance, but above all it is a game. The answer is to boldly say "*Je suis con*" or "I am foolish".

What changes are we witnessing in contemporary French literature? Our male character has found his culture and community, but also discovered how very limiting those two can be. There is richness in the world beyond the binary. Accordingly, literature on gender and sexuality teaches us, as readers, to view the world through a queer lens. We can choose to accept instabilities (of identity, of communities...). Moreover, we can celebrate the complexity of life. The future is queer.

Remerciements

D'abord, je voudrais adresser des remerciements à Franc Schuerewegen, le directeur de cette thèse. Son ouverture d'esprit et sa confiance en ce projet ont guidé mes travaux, qui se sont améliorés au rythme de nos conversations. À cause des circonstances sanitaires connues, certaines discussions eurent lieu sur un banc public parisien dans le froid devant l'église des Abbesses. Que ce soit une preuve du dévouement que nous portons, me semble-t-il, tous les deux à « *Homo devient queer* ».

Je remercie également pour avoir accepté de siéger dans mon jury, Diana Arbaiza, Sara Buekens, Jean-Louis Jeannelle et William Marx. Je tiens aussi à remercier Katrien Lievois pour avoir accepté de présider le jury.

Pour son soutien financier, je remercie la FWO, la Fondation des Recherches Scientifiques.

Dans ce qui suit, permettez-moi d'adresser mes remerciements en français, en anglais, mais avant tout en néerlandais, chose qui entre dans la logique de nos échanges quotidiens à l'université et à Anvers.

L'apprentissage de la langue française s'est toujours présenté comme un défi pour moi. À force de chanter « C'est qui à l'appareil ? » et de copier le Bescherelle, je suis parvenu à aimer la langue, d'abord à l'école secondaire et puis à l'université. Pour cela, je voudrais remercier les différents profs de français que j'ai eus, car c'est grâce à eux que je soutiens cette thèse aujourd'hui. Parmi les professeurs du Sint-Andreasinstituut à Ostende, je suis particulièrement reconnaissant pour leur engagement à Monsieur Delbeecke et à Mesdames Witzoreck et Tuerlinckx. À l'université, on ne peut pas ne pas remercier assez Isa Van Acker. Ton attachement à la littérature et à l'éducation est véritablement inspirant.

Verder bedank ik ook graag meneer Franchoo, mevrouw Bonny en mevrouw Roose, mijn leerkrachten Grieks en Latijn. Jullie lessen hebben nog steeds een impact op mijn interesses en denken.

Emma, Sven, Ariël, bedankt voor een queerklankbord te zijn aan de universiteit. Bedankt ook voor jullie *drive*. Jullie zijn stuk voor stuk inspiratiebronnen voor me.

Corentin, Bea, on s'est rencontrés, il y a très longtemps. Merci pour les conversations chaleureuses au Portugal, en Espagne ou en France. À bientôt.

Maïlis, merci pour ton amitié et ton ouverture d'esprit. Nous avons passé des mois inoubliables à Paris, lors des confinements à l'infini, qui, sans toi, n'auraient pas été aussi amusants. Car, oui, on s'est bien amusé dans un Paris déserté. Refresha citron vert au Luco bientôt ?

Adam, thank you for your conversations and friendship. You helped this work in countless ways.

Camille, merci pour ton aide. J'ai hâte de lire ta thèse !

Rosa, we zijn samen begonnen en lopen de koers samen uit. Je inzet en doorzettingsvermogen hebben mij ook door dit hele proces geholpen. Veel succes op al je toekomstige avonturen.

Alessandra, Margo en de groep van geschiedenis, bedankt voor de humor, de initiatie bouldering en alle badmintonsets. Jullie verdienen bloemen voor jullie geduld, want ik ben geen geboren badmintonner en geen geboren klimmer.

Charlotte et Amélie, merci pour les conversations *fun*, les salons littéraires et les dîners à Louvain.

Emma-Louise en Frauke, bedankt voor alle fijne gesprekken en bemoedigende woorden.

Anna, jij hebt alle kwaliteiten die een vriend moet hebben. Een luisterend oor, een motivator en een inspiratiebron. Alle bezoeken die ik aan je kantoor bracht waren sociale goudkorrels binnen ons afgezonderd doctoraatsbestaan. Bedankt ook voor al je steun na je verdediging en in alle projecten.

De humor van Laura verdient eigenlijk een volledige pagina. Samen in ons bureau hebben goed kunnen aflachen. Én je energie straalde af. Alle gesprekken die we gevoerd hebben over genderstudies en feminisme op de universiteit en op restaurant vinden op de een of andere manier hun weg terug in dit onderzoek. Bedankt om me je passie over te dragen.

Raf en Elvira, jullie zijn de Parijs-crew. Geen uitdaging is te groot voor jullie en gaan alles al lachend aan. Dank je voor de steun, de fijne babbels en jullie bezoeken tijdens mijn 'ballingschap'.

Andrea and Emily. Universities are a special place because they allow people who otherwise wouldn't have met to meet. I want to thank you for sharing this experience with me, for helping me at every step along the way and to make the whole experience enjoyable. It is a pleasure to count you among my friends. Thanks to both of you, this city dweller now has a love for nature.

Lamyk, merci voor je humor en je steun die verder rijkte dan dit doctoraat. Vol trots kijk ik nog elke dag naar mijn Jimny-collectie. Met nog meer plezier denk ik terug aan de wandelingen, de terrasjes en de etentjes. Groetjes aan Jan!

Deze thesis is ook geschreven op het ritme van burpees, deadlifts, wall balls en veel zweet. Bedankt aan alle maten bij CrossFit Antwerpen, en specifiek Andrés, Choi Han, Lesley, Soenghi en Julie voor het cheerleaden bij de workouts.

Stephanie, ik ben dankbaar om jou bij mijn vrienden te mogen rekenen. Je staat altijd klaar voor je vrienden en ook mij heb je altijd gesteund. Merci.

Esther en Diego, van Antwerpen, Brussel tot Normandië, geen regio is veilig met jullie twee. Bedankt voor alle fijne momenten samen.

Liesbeth, Eline en Elife. Jullie maken op jullie eigen manier de wereld mooier en beter maken. Bedankt om me te leren ontspannen en genieten na hard werken. We moeten dringend nog eens kajakken en naar de Da Giovanni.

Yanne, bedankt voor alles.

Bedankt aan mijn hele familie, opa, oma, marraine, p  p  , tante marrainetje en alle andere tantes en nonkels, broer, zus, schoonouders, schoonbroer, schoonzus en mijn petekind Jules. Ik heb het geluk in grote, mooie familie op te groeien vol liefde en humor. Opa, van jou heb ik mijn doorzettingsvermogen. Mama, bedankt om me te leren excelleren. Papa, bedankt om me te leren dat je het leven in het heden leeft.

Yannick, *ik zien je gern.*

Introduction

Rouge, orange, jaune, vert, bleu et mauve. Ce sont les six couleurs qui forment le drapeau arc-en-ciel dont on sait qu'il symbolise un mouvement qui s'appelle encore, aujourd'hui, « gay et lesbien ». Le drapeau en question est en réalité une version simplifiée d'un autre conçu par l'artiste américain Gilbert Baker en 1978 et qui, tel qu'il était alors, contenait huit couleurs¹. On y voyait en plus le rose et le turquoise, couleurs à ce moment difficiles à fabriquer et qui ont donc été supprimées. Depuis la version de Baker, d'autres versions du même drapeau sont en circulation. On va bel et bien vers une multiplication des couleurs. D'autres couleurs, d'autres sexualités, d'autres genres : bisexuel, trans, intersexe, asexuel, *etc.* Daniel Quasar a créé récemment une troisième version du drapeau qu'il a baptisée *progress*. Ici les six bandes (rouge, orange, jaune, vert, bleu et mauve) sont accompagnés d'une flèche qui ajoute le noir et le marron — qui représentent les personnes racisées — et les couleurs « trans » (le bleu, le blanc et le rose)². Plus récemment encore, le cercle mauve sur un fond jaune, symbole des personnes intersexes, a été ajoutée à l'initiative de Valentino Vecchiotti³. Le foisonnement des couleurs va bon train. On n'arrête pas le progrès.

Que dit le drapeau multicolore, dans ses versions successives, de nos sociétés contemporaines dans leur rapport à la sexualité au genre ? Il fut un temps où la terminologie était simple. Il y avait les « hétérosexuels » d'un côté, les « homosexuels » de l'autre. On était soit l'un soit l'autre. Les hétérosexuels étaient dans la norme, les homosexuels, déviants. Mais notre monde a changé. Il a « progressé ». Il est aussi devenu plus complexe. On entend parler souvent de nos jours des sexualités dites *queer*. Mais qu'est-ce que le queer ? Et s'agit-il de sexualités uniquement ? Comment peut-on devenir queer ? Quelle couleur pour le queer dans le drapeau arc-en-ciel ? Ou le queer serait-il toutes ces couleurs confondues, réunies en un joyeux mélange ? En quoi notre monde dans son rapport aux questions sexuelles et de genre est-il en « progrès » ? Vaste question. Nous essaierons à notre façon d'y répondre.

¹ Guillaume Marche, « L'arc-en-ciel et le mouvement gai et lesbien, » *Transatlantica* 1, n° 1 (2005), <https://doi.org/10.4000/transatlantica.321>.

² Pour plus d'informations sur le *progress flag*, voir <https://progress.gay> (date d'accès le 18 janvier 2023).

³ Shar Jossell, « This Pride Flag is Designed For Intersex Inclusion, » *them.* (le 8 juin 2021). <https://www.them.us/story/progress-pride-flag-intersex-inclusive-makeover>.

1.1 Devenir

Comment peut-on penser un processus en cours ? Comment peut-on dans le présent découvrir l'avenir ? Un peu de philosophie sera à sa place ici. Attardons-nous un instant à la question du « devenir » telle que le conçoivent Gilles Deleuze et Félix Guattari⁴.

Pour *Le Robert*, « devenir » signifie « le passage d'un état à un autre ». Dans *Le Littré*, on lit : « *devenir*, prendre une certaine manière, une certaine qualité ». Pour le *TLF*, le « devenir » est « action ou fait de devenir, chose en devenir ». Deleuze et Guattari, pour leur part, multiplient les figures du devenir et les valorisent. On entre ici dans une logique du « flux » et de la « déterritorialisation ». La stabilité, disent les deux philosophes, est mauvaise. Il faut que les choses bougent. Il faut évoluer, devenir. Devenir animal, par exemple :

Devenir animal, c'est précisément faire le mouvement, tracer la ligne de fuite dans toute sa positivité, franchir un seuil, atteindre à un continuum d'intensités qui ne valent plus que pour elles-mêmes, trouver un monde d'intensité pures, où toutes les formes se défont, toutes les significations aussi, signifiants et signifiés, au profit d'une matière non formée, de flux déterritorialisés, de signes asignifiants⁵.

Devenir animal, devenir autre. Sans doute y a-t-il aussi quelque chose comme un *devenir queer*. Liane Mozère commente en les termes suivants la pensée deleuzienne et guattarienne : être en état de devenir permet « de se saisir de l'assignation à la minorité pour en faire proliférer les forces de résistance et les puissances d'agir du désir⁶. » Trois termes sont à retenir ici : minorité, désir et résistance. Appliquons-les aux questions que nous nous posons. Quand on appartient à une minorité et que l'on est minorisé par le désir — c'est le cas des sexualités dites « déviantes »

⁴ Nous faisons ce rapprochement entre la pensée de Deleuze et de Guattari et la littérature en tenant compte du fait que pour les philosophes, la littérature « devient par excellence le lieu d'expérimentation des devenirs ». (André Pierre Colombat, *Deleuze et la littérature* (New York : Peter Lang, 1990), 290.) Sur la pensée queer et le travail de Deleuze et de Guattari, nous renvoyons à Verena Andermatt Conley et Sam Bourcier (Verena Andermatt Conley, « Thirty-six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari, » dans *Deleuze and Queer Theory*, dir. Chrysanthi Nigianni et Merl Storr (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009), 197-215; Sam Bourcier, *Queer Zones. La trilogie* (Paris : Amsterdam, 2018).) Sur la réception féministe du « devenir-femme », nous renvoyons à Gillian Howie et Hannah Stark (Gillian Howie, « Becoming-Woman: A Flight into Abstraction, » dans *Deleuze and Gender*, dir. Claire Colebrook et Jami Weinstein (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2008); Hannah Stark, *Feminist theory after Deleuze*, Deleuze encounters, (London : Bloomsbury, 2016), 25-40.) Pour un « devenir » féministe, voir également Itziar Ziga, *Devenir chienne* [Devenir Perra], trad. Camille Masy et Diane Moquet, coll. « sorcières », (Paris : Chambourakis, 2020).

⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, coll. « Critique », (Paris : Minuit, 1975), 24.

⁶ Liane Mozère, « Devenir-femme chez Deleuze et Guattari, » *Cahiers du Genre* n° 38, n° 1 (2005) : 54, <https://doi.org/10.3917/cdge.038.0043>.

en régime hétérosexuel — comment peut-on résister ? Nous répondrons que l'on peut résister par le devenir.

Deleuze et Guattari, dans un langage certes un peu daté aujourd'hui, en viennent dans leur réflexion à la question sexuelle. Guattari tout seul, dans un passage de *La Révolution moléculaire* (1977), s'intéresse au phénomène des *Mirabelles*. Il s'agit, rappelons-le, d'un groupe de théâtre qui faisait partie du FHAR, le Front homosexuel d'action révolutionnaire⁷. Le mouvement a fait un peu de bruit dans les années 70 du siècle dernier. Des étudiants représentent leur sexualité « déviante » sur scène, la mettent en spectacle en la reliant en même temps à un autre sujet qui a pignon sur rue à l'époque, à savoir la lutte des classes⁸. C'est la conjonction des forces si on veut. C'est aussi, selon Guattari, chez les *Mirabelles*, une émancipation du désir par le devenir :

C'est sur ce « front », avec beaucoup de modestie et de ténacité, que travaillent les *Mirabelles*. Mais elles ne veulent surtout pas qu'on les prenne au sérieux ; elles luttent pour quelque chose de plus important que le sérieux ! (Leur mot d'ordre : « crise monétaire et travesti, haricot vert et travesti »...) Ce qui les intéresse, c'est de contribuer à faire sortir l'homosexualité de son ghetto, fût-il un ghetto militant ; ce qui les intéresse, c'est que des spectacles comme le leur, puissent toucher non seulement la masse des homosexuels, mais aussi la masse des gens qui sont mal dans leur peau⁹.

Le mot « homosexuel » est encore utilisé. Mais on perçoit déjà que son sens est en train d'évoluer. Là aussi il y a devenir. Il est question de « gens qui sont mal dans leur peau ». Il y a là, croyons-nous, le rêve d'un monde meilleur. On retrouve d'ailleurs à peu près la même idée dans un autre texte, cette fois du seul Deleuze. Il y est évoqué un « devenir sexuel à venir¹⁰ ». L'interrogation porte ici sur ce qui est conçu comme un phénomène de multiplication du désir et sur la capacité de résistance qu'elle implique. Plus il y a du désir, des désirs, plus on va vers un monde libre. Pour Deleuze, il s'agit en somme d'inventer une autre façon de vivre sa sexualité, une autre façon de *vivre* tout court :

Loin de se fermer sur « le même », l'homosexualité va s'ouvrir sur toutes sortes de relations nouvelles possibles, micrologiques ou micropsychiques, essentiellement réversibles, transversales, avec autant de sexes qu'il y a d'agencements n'excluant même pas de nouveaux rapports entre hommes et femmes : la mobilité de certaines relations

⁷ Flore Garcin-Marrou, « Portrait de Félix Guattari en auteur dramatique, » *Chimères* 77, n° 2 (2012) : 140, <https://doi.org/10.3917/chime.077.0137>.

⁸ Félix Guattari, *La Révolution moléculaire* (Fontenay-sous-Bois : Éditions recherches, 1977), 191.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Guy Hocquenghem et Gilles Deleuze, *L'après-mai des faunes : volutions [préface de Gilles Deleuze]* (Paris : Grasset, 1974), 17.

SM, les puissances du travesti, les 36 000 formes d'amour à la Fourier, ou les *n*-sexes (ni un ni deux sexes). Il ne s'agit plus d'être ni homme ni femme, mais d'inventer des sexes [...]»¹¹.

« L'homosexualité » va s'ouvrir à autre chose, écrit Deleuze. Nous reprenons cette idée à notre compte. Encore une fois, le mot « homosexuel » commence à être daté de nos jours. Mais on s'aperçoit dans ces textes déjà un peu anciens qu'une évolution, qui est aussi le désir d'une émancipation, est en cours. Deleuze et Guattari étaient-ils des penseurs queers avant la lettre ? On l'a effectivement suggéré¹².

Développons le propos. Il faut réfléchir à présent à la question *du* et *des* genres. La sexualité n'est pas le genre. On confond parfois les deux. Il importe à ce propos de faire un indispensable distinguo.

Le « genre » est « le système même qui façonne notre perception du corps comme féminin ou masculin¹³. » Il existe plusieurs façons de comprendre ce système « de genre¹⁴ ». La plus connue est celle de Judith Butler et notre essai va souvent s'appuyer sur ses travaux. On peut rappeler que la notion de genre pour Butler est inséparable de l'idée de « performance ». Ce terme, chez Butler toujours, fait entre autres référence aux ouvrages de John Langshaw Austin, qui a isolé le phénomène des « performatifs », à savoir les énoncés agissants¹⁵. *Quand dire c'est faire*. Butler reprend d'Austin l'idée du langage pensé comme un jeu de rôles. Et parmi les rôles que l'on peut, et que dans certains cas que l'on est contraint de jouer, il y a inévitablement des rôles genrés : « Dire que le corps genré est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité¹⁶. » Autrement dit, dis-moi quel rôle de genre tu joues, et je dirai qui tu es.

Il importe aussi de préciser que pour Butler la notion de genre a une fonction régulatrice et en tant que telle elle soutient activement l'hégémonie du régime hétérosexuel : « [L]es actes, les gestes, les désirs exprimés et réalisés créent l'illusion d'un noyau interne et organisateur du genre, une illusion maintenue par le discours afin de réguler la sexualité dans le cadre obligatoire de l'hétérosexualité reproductive¹⁷. » En d'autres mots, la sexualité existe avant le genre et celui-ci

¹¹ *Ibid.*, 15.

¹² Voir Conley, « Thirty-six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari, » 197-215.

¹³ Juliette Rennes *et al.*, « Introduction. La chair des rapports sociaux, » dans *Encyclopédie critique du genre*, dir. Juliette Rennes (Paris : La Découverte, 2021), 17.

¹⁴ Pour un aperçu des différentes théories et approches actuelles de la matière, voir *ibid.*

¹⁵ John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Points Essais, (Paris : Seuil, 1991), 42.

¹⁶ Judith Butler, *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Pour un féminisme de la subversion de l'identité*, trad. Cynthia Kraus, Poche : Sciences humaines et sociales, (Paris : Éditions La Découverte, 2017), 259.

¹⁷ *Ibid.*

vient rétrospectivement imposer certaines contraintes à celle-là. Mais ici encore les choses peuvent changer. Le « devenir » est possible. La résistance peut s'organiser. Éric Fassin écrit à propos de l'œuvre de Butler :

La sexualité est liée au genre, car les normes de genre traversent la sexualité. Pour autant, elle n'est pas simplement la confirmation du genre : loin de l'affermir, elle peut l'ébranler en retour. Il n'est donc question, dans cette œuvre, ni de fusion ni de dérive : c'est lorsque s'entrechoquent genre et sexualité que naît le trouble du genre¹⁸.

Dans ce travail, nous essayons de rendre compte d'un « devenir ». Le trouble dans le genre, tel que l'entend Butler, est alors une étape indispensable dans le parcours qui mène d'une conception binaire des sexualités à un pluriel et, donc, à une résistance. Nous l'avons déjà dit et nous le redisons : vivement le foisonnement des couleurs.

1.2 Conséquences politiques

Qui dit évolution dit aussi révolution. *Revolutio*, « retour ». Hannah Arendt explique que l'idée de révolution au sens moderne est à la limite contradictoire par rapport à l'étymologie du mot. À partir du XVIII^e, une « révolution » est l'avènement d'une rupture radicale. En d'autres mots encore, un devenir se met en place qui part ici à peu près de zéro :

La conception moderne de la Révolution, inextricablement liée à l'idée que le cours de l'Histoire, brusquement, recommence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ou jamais racontée auparavant, va se dérouler, était inconnue avant la fin du XVIII^e siècle et ses deux grandes révolutions. Avant de se trouver pris dans ce qui devait se terminer en ce qui allait être une révolution, aucun des participants ne possédait la moindre prémonition de l'intrigue du nouveau drame. Pourtant, dès que les révolutions eurent commencé leur déroulement, et longtemps avant que ceux qui s'y trouvaient engagés pussent savoir à quoi s'en tenir sur l'issue de l'entreprise, victoire ou désastre, la nouveauté de l'histoire et la signification la plus secrète de l'action devinrent manifestes pour les acteurs comme pour les spectateurs. La trame en était, sans nul doute, l'apparition de la liberté [...] ¹⁹.

¹⁸ Éric Fassin, « Préface à l'édition française (2005) : Trouble-genre, » dans *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Le féminisme et la subversion de l'identité*, La Découverte/Poche Sciences humaines et sociales (Paris : Éditions La Découverte, 2017), 12-13.

¹⁹ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, trad. Michel Chrestien (Paris : Gallimard, 1967), 36-37.

La révolution au sens d'Arendt est un recommencement sans précédent. Il implique aussi une forme d'émancipation. Chez Deleuze et chez Guattari, on vient de le voir, il s'agit, par le devenir, de libérer le désir. Pourrait-on dire qu'une révolution du désir est en cours dans nos sociétés modernes et que le terme de queer, qui, bien sûr, reste à définir, est un mot adéquat pour désigner ce qui nous arrive ? Écoutons Arendt toujours :

La difficulté, ici, est que la Révolution telle qu'on la connaît à l'époque moderne s'est toujours occupée en même temps de la liberté et de la libération. Et parce que la libération, dont les résultats sont l'absence d'entraves, et que la « liberté de locomotion » est bien en effet une condition de liberté — qui pourrait atteindre le lieu où règne la liberté s'il ne pouvait se mouvoir sans contrainte ? — il est souvent difficile de faire le départ entre le simple désir de libération, de se trouver libre de l'oppression, et la Liberté en tant que mode de vie politique. Le point en question est que la première, la libération, le désir de se libérer de l'oppression, aurait pu se réaliser sous le régime monarchique — sinon sous la tyrannie ou le despotisme ; la seconde, la liberté, rend nécessaire la constitution d'une nouvelle forme (ou plutôt d'une forme redécouverte) de gouvernement ; elle exige la constitution d'une république²⁰.

Deleuze et Guattari et Arendt, bien entendu, représentent deux mondes de pensée qui, en principe, n'ont rien à voir l'un avec l'autre. L'historienne des révolutions n'est pas une théoricienne du queer, fût-ce avant la lettre. Faisons toutefois le pari que les deux mondes peuvent se rencontrer. Il a été question du drapeau arc-en-ciel et de son symbolisme au début de cette introduction. En quelque sorte, c'est de nouveau un drapeau qui apparaît ici et qui est fièrement arboré. Appelons-le le drapeau multicolore de la République des désirs. Le désir de se libérer de l'oppression, écrit Arendt. Elle évoque aussi la liberté comme mode de vie politique. Appliquons cette idée à ce qui se passe quand il y a « trouble dans le genre » au sens de Bulter. Nous allons vers le queer. Nous évoluons vers une « pensée queer ».

1.3 La littérature

Mais nous n'y sommes pas encore. Et la littérature dans tout cela ? Rappelons la phrase de Proust : « La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature²¹. » Il se pourrait que Proust dise vrai. L'autre pari de notre travail est en effet que, quand on cherche à mieux comprendre les changements en cours dans notre monde actuel et, donc, ce qui nous permet de mettre le cap sur une possible « République des

²⁰ *Ibid.*, 43.

²¹ Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, vol. IV, dir. Jean-Yves Tadié *et al.*, *À la recherche du temps perdu*, (Paris : Gallimard, 1989), 474.

désirs » — plurielle, ouverte, multiple, généreuse, utopique —, c'est grâce à la littérature que nous pourrions peut-être mieux comprendre ce qui se passe.

Le texte littéraire fonctionne alors comme un observatoire. Les choses qu'il évoque sont aussi des choses qu'il explique ou qu'il essaie d'expliquer à sa façon. Pour parler anglais, la littérature peut être un *eye opener*, voire un *wake-up call*. C'est forcément le cas, croyons-nous, quand en littérature la question de la sexualité dans son rapport au genre est évoquée. Cela explique aussi les choix que nous avons faits dans la constitution de notre corpus. Nous nous sommes volontiers concentré sur une certaine littérature contemporaine, le plus souvent — mais non toujours — de type « autofictionnel », où il est question d'un individu ou d'un groupe d'individus à la recherche d'un discours efficace sur la ou sur leur sexualité. Encore une fois, le sexe n'est pas le genre. Mais il arrive à des auteurs et à des autrices, notamment à ceux et à celles avec qui nous allons dialoguer, de penser à la fois de manière efficace à l'un et à l'autre, autrement dit de chercher d'une certaine façon des passerelles entre les deux « sphères ». Sexe et genre. Trouble dans le genre. Vertus heuristiques d'un trouble qui permet aussi à nos sociétés d'évoluer.

Homo *devient* queer, tel est notre titre. Il faudra rappeler d'abord le sens du premier terme pour ensuite expliquer le second. De nos jours, le terme d'homosexuel, d'une certaine manière, est entré en concurrence avec un autre vocabulaire. On dit aussi pour à peu près la même chose « gay » et même parfois « queer ». Ce dernier terme est alors compris comme un simple synonyme d'« homosexuel ». Ce que nous montrent les textes littéraires auxquels nous allons nous intéresser, c'est que, de toute évidence, la matière est bien plus compliquée. Homo n'est pas toujours gay, n'est pas toujours queer. Un travail de nettoyage de la situation verbale, s'il est permis de citer Valéry, est ici indispensable²².

Le propos consistera alors à prendre les choses dans l'ordre. Nous ferons, avec l'aide des auteurs et des autrices que nous allons consulter, défiler quelques « homosexuels », à l'ancienne, si on peut dire, dans un premier temps. Nous nous intéresserons à leur mode de vie et à l'image qu'autrui se fait d'eux. L'« homosexuel », en principe, fait partie d'un groupe. Proust parlait d'une « confrérie ». Cela nous amènera à réfléchir aussi à la question communautaire dans son rapport à la sexualité et au genre. Quand on est « homosexuel » ou quand on est perçu comme tel, quelles sont les choses que l'on a en commun avec d'autres individus appartenant au même groupe ? Et qu'en est-il alors de la communauté « gay » ? Et aussi : si on admet l'existence d'une

²² Paul Valéry, *Théorie poétique et esthétique*, vol. I, dir. Jean Hytier, Œuvres, (Paris : Gallimard, 1957), 1316. Voir aussi Paul Valéry, *Cours de poétique. Le corps et l'esprit 1937-1940*, vol. I, dir. William Marx (Paris : Gallimard, 2023), 114 et suite.

communauté gay et lesbienne, que se passe-t-il quand la communauté se dissout, se recompose, évolue, devient autre ? En d'autres mots encore, quand un devenir s'installe ?

On en arrive alors à un troisième temps de la démarche. C'est à ce moment très exactement qu'il faudra essayer de mieux circonscrire ce qu'est — nous osons dire techniquement — le queer. Il y aura donc dans cet essai en fin de parcours une évocation de ce que nous appellerons quelques « figures » du queer. On évoquera à la fois des femmes et des hommes. Comme on va le voir également, le queer n'est ni un phénomène cohérent ni une sphère ou une « ambiance » facilement définissables. Le queer est un devenir justement. Le queer est l'idée même du devenir appliquée à la question sexuelle dans son rapport au genre. On s'en rend compte en s'installant dans l'observatoire dont nous disposons et qui nous est fourni par une série d'auteurs et d'autrices qui, pour nous, se distinguent par leur lucidité sur la question. Certes, nous n'avons toujours pas à cet instant de définition opératoire du concept de queer. Là aussi notre réflexion est en devenir. Patientons un moment encore. Nous allons bientôt dans un « dialogue » — on verra lequel — apporter de nouveaux éléments de langage à ce sujet.

Avant cela toutefois, donnons un aperçu des textes qui nous intéresseront et de ce qu'ils pourront nous apprendre.

1.4 Les analyses

Nous commençons l'enquête dans un endroit un peu particulier, vulgairement appelé la « pissotière ». L'expression un peu triviale apparaît effectivement dans la littérature. Dans les réflexions que nous allons présenter, il s'agira d'évoquer entre autres des passages de *La Prisonnière* (1923) de Marcel Proust, de *Querelle de Brest* (1948) de Jean Genet, de *L'Étoile rose* (1978) de Dominique Fernandez, de *Tricks* (1978) de Renaud Camus et de *Képas* (1989) de Denis Belloc. La question qui est posée est celle du rapport entre une certaine façon de vivre sa sexualité et les endroits où la vivre. Lieu en grec se dit *topos*. La pissotière comme on va voir est à sa manière un *topos* de ce qui s'est à un moment, voir plus haut, appelé « homosexualité ». Elle l'est toujours un peu sans doute. Mais là aussi, les choses bougent, évoluent, se transforment.

La deuxième analyse a également un *topos* comme sujet. Nous nous intéressons à certains personnages marins et aux ouvrages où ils sont évoqués : *Mon frère Yves* (1882) de Pierre Loti, *Les Noronsoff. Coins de Byzance* (1902) de Jean Lorrain. Nous retrouvons également Proust avec *Sodome et Gomorrhe* (1921) et *La Prisonnière* (1923). Il sera aussi question du *Livre blanc* (1928) de Jean Cocteau et de *Querelle de Brest* (1948) de Jean Genet. *Cargo-vie* (1993) de Pascal de Duve et *Je sors ce soir* (1997) de Guillaume Dustan permettront de compléter le portrait. Après quoi nous ferons un petit excursus sur *Querelle de Roberval* (2018) de Kevin Lambert, un contemporain qui se souvient d'une tradition littéraire et qui réactualise le *topos* du marin à la sexualité « autre ».

L'« homosexuel », parfois un solitaire, avance aussi groupé, avons-nous dit. Peut-on mieux définir quel est son « groupe » ? Et quelle est la place de l'individu dans le groupe ? Notre guide sera ici de nouveau Guillaume Dustan, notamment dans la trilogie composée de *Dans ma chambre* (1996), *Je sors ce soir* (1997) et *Plus fort que moi* (1998). Il existe, dans la littérature des années 1990, un monde gay fêtard qui exige de ses membres le suivi strict des codes vestimentaires et culturels en vigueur. On s'habille d'une manière particulière, on écoute un certain genre de musique et on consomme un certain type de produits illicites. La fête, ajoutons-le, est aussi une danse macabre. Le contexte est celui de l'épidémie du sida et, en outre, des phénomènes d'exclusion sont présents dans le milieu concerné. La communauté est libératrice pour les « bons gays », les autres sont mis à l'écart.

Une conception communautaire au-delà de la sexualité est le sujet des deux analyses suivantes. On étudiera deux textes d'Hervé Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* (1990) et *Le Protocole compassionnel* (1991). On verra que chez Guibert, la mort et la conscience de sa présence inéluctable forment des liens communautaires forts entre individus. Il y a là aussi un dépassement de l'opposition binaire : homosexuel *vs* hétérosexuel.

On se permettra une sorte d'*excursus* ensuite. Chez Brahim Naït-Balk dans *Un homo dans la cité* (2009) et chez Ouissem Belgacem, dans *Adieu ma honte* (2021), deux récits de vie et non des romans, le football est la chose qu'ont en commun des individus issus de communautés très différentes. Les deux auteurs évoquent dans leurs ouvrages la difficile coexistence entre une sexualité « autre » et les codes en vigueur dans une société maghrébine. Au sein de leurs cités et dans leurs vies professionnelles, le sport est formateur. Celui-ci est paradoxalement un lieu de violence où un partage communautaire peut tout de même exister.

Arrivent alors, et cette fois massivement, les figures du queer. Édouard Louis écrit un *Bildungsroman* qui a pour thème le devenir au sens que nous avons essayé de décrire dans ce qui précède. Dans *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), *Histoire de la violence* (2016), *Qui a tué mon père* (2018), un jeune garçon se cherche une place dans le monde. Son mentor comme on va voir est un « monstre queer ». La monstruosité, pour Louis, peut être instructive. Le queer est aussi entre autres une confrontation voulue et vécue comme instructive avec un certain type de monstruosité.

Place aux femmes par la suite. Mais y a-t-il une opposition simplement binaire entre hommes et femmes dès lors que l'on sort de l'hétéronormativité ? En évoquant l'amour entre femmes, Constance Debré imagine dans ses textes une nouvelle ontologie qui, à partir d'une condamnation forte de la bourgeoisie française, essaie d'évoluer vers un monde plus libre, vers une République des désirs (voir plus haut) et que nous n'hésiterons pas à qualifier de l'épithète queer. On découvre dans *Play Boy* (2018), *Love me tender* (2020) et *Nom* (2022) que la famille est un cadre auquel l'auteur essaie d'échapper et dans lequel elle essaie paradoxalement de s'insérer. Déconstruction et construction vont ici main dans la main.

Finalement, nous évoquerons un cas flagrant, voire spectaculaire de trouble dans le genre que l'on peut lire dans un roman de la jeune autrice Agathe Saint-Maur, *De sel et de fumée* (2021). Elle raconte l'histoire d'un couple d'hommes, qui vus de loin appartiennent à la communauté gay et qui évoluent dans un environnement qui leur est hostile. Mais les gays de Saint-Maur sont-ils vraiment gays ? On verra que les protagonistes du roman optent pour une stratégie de la désidentification. Nous proposons dans notre commentaire une définition du queer qui pourra paraître audacieuse, entre autres d'un point de vue lexical. Le genre, verrons-nous, est « con ». Le terme peut surprendre. Il est pourtant fréquemment utilisé par Saint-Maur et il fait sens. Mais il s'agit alors, et comme on va voir, d'une « connerie » fort intelligente.

Assez d'annonces, il est temps d'en venir aux faits. Nous les évoquerons au moyen d'un dialogue. Quand on réfléchit aux figures du queer, il ne faudrait peut-être pas craindre de donner une *forme* queer aux réflexions qu'on propose. Nous écouterons donc dans ce qui va suivre, et qui sera la première étape sur notre périple, deux personnages imaginaires mais qui ont, croyons-nous, à dire des choses sérieuses.

Plantons le décor²³. En 1911, André Gide met en scène, en tant qu'expert en ce que l'on pourra appeler en langage contemporain la sexologie²⁴, le personnage de Corydon, un berger qui « brûle d'amour pour le bel Alexis²⁵ » dans les *Bucoliques* de Virgile. Nous retrouverons ce même personnage — il a pris entre temps quelques années de plus — ici en conversation avec Maxim, l'*alter ego* fictionnel de l'auteur du présent essai.

Maxim : Bonjour Corydon.

Corydon : Bonjour Maxim.

M : Vous savez pourquoi je viens vous voir aujourd'hui. Vous êtes un des plus grands spécialistes de ce que l'on pourra appeler, d'une manière sans doute désuète, « la question homosexuelle ». Gide, un grand écrivain, vous a ressuscité des pages de Virgile à peu près dans le même but. Je marche sur les pas du grand Gide. Je me permets, Corydon, de vous interroger à mon tour.

C : Ne me lancez pas de fleurs, jeune homme. Vous préparez, dites-vous, une thèse sur le sujet. Vous êtes donc de nos jours le spécialiste.

M : J'avoue humblement qu'une large partie de la question m'échappe encore. La terminologie de ma thèse est diffuse. Le lexique utilisé est varié. Pour désigner la sexualité entre hommes, on dit : « homosexualité », « pédérastie », « inverti », « queer », « gay », d'autres mots encore sont utilisés. Je suis sûr que vous pourrez m'aider à voir plus clair dans ce trop-plein de mots. Que veut dire par exemple « homosexualité » ?

C : Ah ! Mais là est déjà toute la question, mon cher Maxim. À la base, nous admettons qu'il s'agit d'une forme de sexualité entre personnes du même genre. Le genre étant « le dispositif par lequel le masculin et le féminin sont produits et normalisés en même temps que les formes

²³ Une version antérieure de ce dialogue entre Corydon et Maxim a été publiée dans *Carnets* : Maxim Delodder, « Entretien sur le genre. Éléments pour un lexique homosexuel, » *Carnets* 25 (2023), <http://journals.openedition.org/carnets/14575>.

²⁴ André Gide, *Corydon*, Folio, (Paris : Gallimard, 1993).

²⁵ « Formosum pastor Corydon ardebat Alexim, delicias domini ; nec quid speraret habebat » (Virgile, *Bucoliques*, *texte établi et traduit par Henri Goelzer*, éd. et trad. Henri Goelzer, Coll. « Budé », (Paris : les Belles lettres, 1933), 29.

interstitielles hormonales, chromosomiques, psychiques et performatives du genre²⁶ », il désigne ce que nous appelons parfois des « hommes », des « femmes », *etc.* Il y a donc une « homosexualité » entre des partenaires que nous reconnaissons comme hommes et entre des partenaires que nous reconnaissons en tant que femmes. J'espère que vous voyez déjà que cette définition nous introduit dans un débat complexe.

Ma spécialité, et je crois que c'est également la vôtre, c'est l'« homosexualité masculine ». Il s'agit donc d'une forme de « sexe » entre deux hommes, bien sûr, mais également d'une « sexualité ». Les deux ne signifient pas la même chose. Le mot « sexe » réfère, nous rappellent David Halperin, John Winkler et Froma Zeitlin, « aux capacités érogènes et aux fonctions génitales du corps humain²⁷. » La « sexualité » est « l'interprétation culturelle des zones érogènes et des capacités sexuelles du corps humain²⁸. » En d'autres mots, les actes sexuels entre deux personnes du même genre sont toujours à interpréter à partir d'un certain cadre culturel.

On peut débattre de la question de savoir si l'« homosexualité » a toujours existé. Le mot est en tout cas assez récent, il remonte au XIX^e siècle. Thierry Pastorello rappelle sa naissance :

Ce terme, création de la seconde partie du XIX^e siècle, est le reflet de la médicalisation des pratiques amoureuses entre hommes. On attribue sa création à un médecin hongrois en 1869. C'est dans le contexte d'une définition du sentiment sexuel contraire [à l'hétérosexualité] qu'il faut replacer la naissance de ce mot. Par opposition, le terme hétérosexualité dans le sens de sexualité normale ou conforme est apparu en 1893 dans la première publication en anglais de *Psychopathia sexualis* de Richard Von Krafft-Ebing (1840-1902) ; en français, le terme d'hétérosexualité semble être apparu en 1894²⁹.

Michel Foucault, pour sa part, soutient qu'avec la création du terme « homosexuel », une conception médicale, voire disciplinaire se met en place : « la catégorie psychologique, psychiatrique, médicale de l'homosexualité s'est constituée du jour où on l'a caractérisée [...]

²⁶ Judith Butler, *Défaire le genre*, trad. Maxime Cervulle (Paris : Éditions Amsterdam, 2016), 67.

²⁷ « Sex (as we understand the term) refers to the erogenous capacities and genital functions of the human body. » (David M. Halperin, John J. Winkler, et Froma I. Zeitlin, « Introduction » dans *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, dir. David M.; Halperin, John J.; Winkler, et Froma I. Zeitlin (Princeton : Princeton University Press, 1990), 3.) Sauf mention contraire, les traductions sont les nôtres.

²⁸ « For sexuality (as we use the term here) refers to the cultural interpretation of the human body's erogenous zones and sexual capacities. » (*ibid.*)

²⁹ Thierry Pastorello, *Sodome à Paris. Fin XVIII^e — Milieu XIX^e siècle : l'homosexualité masculine en construction* (Grâne : Créaphis Éditions, 2011), 12.

moins par un type de relations sexuelles que par une certaine qualité de la sensibilité sexuelle, une certaine manière d'intervertir en soi-même le masculin et le féminin³⁰. »

M : Le mot « homosexualité » est-il donc répressif ? Il me semble qu'un terme médical est plutôt à proscrire dans une thèse de littérature. Il ne s'agit quand même pas d'une pathologie !

C : Sur ce point Didier Eribon remarque un élément crucial. Il reconnaît que les motivations du « médecin hongrois » sont militantes. Dans les mots du penseur français, Karl Maria Kertbeny, le médecin en question donc, « luttait [...] pour que soient abolies les législations punissant d'emprisonnement les actes homosexuels³¹ ».

Au début, chez Kertbeny, une certaine forme de militantisme en faveur d'une acceptation sociale de l'« homosexualité » est présente³². Ensuite, intervient le dispositif disciplinaire, qui, si je comprends bien Foucault, est lié à une conception genrée de l'« homosexuel » : « L'homosexualité est apparue comme une des figures de la sexualité lorsqu'elle a été rabattue de la pratique de la sodomie sur une sorte d'androgynie intérieure, un hermaphrodisme de l'âme³³. »

M : Dites donc ! La question du genre a toujours fait partie de la question homosexuelle !

C : Bien évidemment, Maxim. Florence Tamagne soutient que cela est même le cas pour la période où le mot, « homosexualité », n'existait pas encore : « jusqu'au XVIII^e siècle, les représentations de l'homosexualité, dans l'Europe occidentale, recourent celles de la bisexualité et du travestissement³⁴ ». De plus, malgré la « condamnation religieuse et sociale, les relations homosexuelles n'étaient pas hors norme, lorsqu'elles s'inscrivaient dans le cadre spécifique d'une sexualité agressive (virile) et hiérarchisée³⁵ ».

M : Pourrions-nous lier alors le mot « inverti » à cela ? »

³⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Bibliothèques des histoires, (Paris : Gallimard, 1977), 59.

³¹ Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Champs essais, (Paris : Flammarion, 1999, 2012), 427.

³² Sylvain Tousseul, « Petite histoire conceptuelle de l'homosexualité, » *Psychologie clinique et projective* n° 22, n° 1 (2016) : 48, <https://doi.org/10.3917/pcp.022.0047>.

³³ Foucault, *La volonté de savoir*, 59.

³⁴ Florence Tamagne, « Genre et homosexualité, » *Vingtième Siècle* 75, n° 3 (2002) : 61-62, <https://doi.org/10.3917/ving.075.0061>.

³⁵ *Ibid.*, 62.

C : « Inverti », en effet, fait référence à un soi-disant trouble de genre. C'est le terme daté que nous retrouvons entre autres chez Marcel Proust. Pensez à M. de Charlus, le personnage aristocrate qui selon le narrateur ressemble à une femme :

Il appartenait à la race de ces êtres moins contradictoires qu'ils n'en ont l'air, dont l'idéal est viril, justement parce que leur tempérament est féminin, et qui sont dans la vie pareils, en apparence seulement, aux autres hommes ; là où chacun porte, inscrite en ces yeux à travers lesquels il voit toutes choses dans l'univers, une silhouette intaillée dans la facette de la prunelle, pour eux ce n'est pas celle d'une nymphe, mais d'un éphèbe³⁶.

Genre et sexualité se rencontrent encore une fois ici. Le désir homosexuel dans cette manière de présenter les choses ne s'explique que par l'« hétérosexualité ». Sans féminité innée, l'attraction qu'un homme peut ressentir pour un autre homme ne s'explique pas. Et *vice versa* pour ce qui concerne l'amour entre femmes. Au moins, c'est ce que suggère le terme « inverti ».

M : Je voudrais, avec votre permission, vous soumettre un passage de Judith Butler dans *Trouble dans le genre* (1990). On y lit à propos de la répétition du modèle hétérosexuel dans l'homosexualité : « Dans les communautés lesbiennes, l'« identification » avec le masculin de l'identité *butch* n'est pas une simple assimilation du lesbianisme à l'hétérosexualité. » Je rappelle que le mot « butch » est utilisé pour parler d'une identité lesbienne virile. L'« homosexualité » pour Butler ne s'explique donc pas par l'« hétérosexualité », même si les deux phénomènes se ressemblent. Il ne s'agit pas de la même « construction sociale ».

La citation de Butler continue : « Résultat, cette masculinité, si on peut l'appeler ainsi, se manifeste toujours en opposition au « corps féminin » culturellement intelligible. C'est précisément cette juxtaposition dissonante et la tension sexuelle que cette transgression génère qui constituent l'objet du désir. [...] C'est la déstabilisation du rapport entre le corps et l'identité, le féminin et le masculin qui devient érotique³⁷. » Un rapprochement entre Proust et Judith Butler est-il possible ici ?

C : Le rapprochement ne fonctionne pas à mon avis ! L'analyse de Proust est essentialiste, le mot d'« inverti » l'exprime d'ailleurs. Butler démontre que le mécanisme du désir est beaucoup plus complexe que cela. Il ne passe pas obligatoirement par l'« hétérosexualité ». Un rapport d'attraction peut se mettre en place dans d'autres contextes, où se créent alors d'autres codes,

³⁶ Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe*, vol. III, dir. Jean-Yves Tadié et Antoine Compagnon, *À la recherche du temps perdu*, (Paris : Gallimard, 1988), 16.

³⁷ Butler, *Trouble dans le genre*, 240-41.

d'autres identités si on veut. Le positionnement est ici donc, à la différence de Proust, constructiviste. Or n'oubliez pas que, de l'« homosexualité », « l'inversion n'en est qu'une annexe³⁸. »

M : Cher Corydon, qu'est-ce que vous voulez dire par cela ?

C : Gide qui a parlé de moi, que vous avez lu avec beaucoup de plaisir, Maxim, proposait une typologie des différentes formes de ce que nous appelons communément aujourd'hui encore l'« homosexualité ». L'inversion n'est alors pour l'auteur de *Si le grain ne meurt* qu'une forme parmi autres de la sexualité entre hommes, mais il s'intéresse particulièrement à la « pédérastie normale³⁹ » qui, quant à lui, aurait ses lettres de noblesse⁴⁰.

M : Attendez, je viens de lire un mot là-dessus. Pédérastie, c'est « la poursuite sexuelle d'adolescents par des hommes adultes⁴¹ » dans la Grèce antique. Ce n'est plus d'actualité quand même ?

C : Non ce n'est plus d'actualité, mais dans la langue française on continue évidemment à dire « pédé » en parlant des « homosexuels⁴² ». Le modèle grec, où pédagogie, affection et sexualité interviennent comme paramètres, crée alors un amalgame avec la pédophilie, ce qui n'est guère souhaitable, vous serez d'accord avec moi⁴³. Prenons tout de même un moment pour développer la question. « Pédérastie » n'est pas « homosexualité ». Comment faire la distinction entre les termes ? Dans *L'amour qui ose dire son nom* (2001), Dominique Fernandez indique que :

Pas de bévue plus monumentale que de faire de la Grèce antique le berceau, la patrie et le paradis de l'homosexualité. Ni le mot ni la chose n'existaient. Ce que nous appelons

³⁸ Gide, *Corydon*, 29.

³⁹ *Ibid.*, 30.

⁴⁰ Sur ce point, voir en particulier les pages sur la Grèce antique chez Gide, *ibid.*, 109-19.

⁴¹ « [Paederasty], meaning the sexual pursuit of adolescent males by adult males ». (David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New Ancient World Series, (New York : Routledge, 1990), ix.)

⁴² Sur l'évolution du mot et les multiples sens qu'il a reçus en français, voir Jean-Claude Féray, *Grecques, les mœurs du hanneton ? Histoire du mot pédérastie*. (Paris : Quintes-Feuilles, 2004). Sur la pédophilie en relation avec l'homosexualité, voir Roger Teboul, « Pédophilie, » dans *Dictionnaire de l'homophobie*, dir. Louis-Georges Tin (Paris : Presses Universitaires de France, 2003).

⁴³ Sur ce point, nous lisons chez William Marx ce qui suit : « [L]es pédophiles sont aussi bien des femmes que des hommes, hétérosexuels ou homosexuels. L'usage du terme de *pédérastie*, qui longtemps désigna par abus de langage ce qu'on nomme aujourd'hui *homosexualité*, facilita une telle confusion, au nom de laquelle, par exemple, l'Église catholique interdit désormais officiellement à tout homosexuel, même chaste l'accès au sacerdoce, au prétexte de se prémunir contre tout futur scandale relatif à des crimes pédophiles — mesure à la fois absurde, inefficace et profondément injuste, voire contraire aux valeurs chrétiennes que prétend défendre l'institution. » (William Marx, *Un savoir gai* (Paris : Minuit, 2018), 124.)

homosexualité, le rapport entre deux adultes consentants, il n’y a rien qui ne fût autant réprouvé à Athènes. [...] Les Grecs seraient condamnés aujourd’hui pour pédophilie. Il est vrai que les rapports entre l’éraсте (l’amant adulte) et l’éromène (l’aimé mineur) étaient codifiés assez strictement, en sorte que leur relation ne fût pas fondée sur l’attraction physique, mais sur la volonté éducative. L’éraсте devait faire une cour discrète et mériter les faveurs de l’éromène par ses qualités intellectuelles et morales. L’éromène ne devait montrer aucun plaisir pendant l’acte sexuel : il s’y soumettait comme à une obligation scolaire, de même qu’il apprenait la grammaire et la philosophie sur les bancs du lycée. [...] Ce qui frappe le plus aujourd’hui, c’est l’absence de lien sentimental entre les amants⁴⁴.

Fernandez, à mon sens, utilise un argument ambigu et qui prête à malentendu. S’il ne condamne pas la « pédérasie grecque », il me semble étrangement tolérant pour ce qui concerne un certain nombre de pratiques que nous rangeons actuellement sous le label de « pédophilie » ou de « pédocriminalité ».

M : Pourriez-vous développer davantage ce dernier point ?

C : Dans le même essai, Fernandez va jusqu’à indiquer — sur un ton léger et positif — que depuis l’antiquité grecque « l’amour des garçons ne retrouvera jamais plus une liberté aussi légère, aussi radieuse⁴⁵ ». Autrement dit, l’académicien ne découple pas la pédophilie et l’« homosexualité », ce qui peut s’avérer extrêmement douteux sur le plan éthique. Nous pouvons reconnaître le même positionnement sur la question à d’autres instants chez le même auteur⁴⁶. Pour ne donner qu’un exemple, allez voir la récente saga intitulée *L’homme de trop* (2021 & 2022)⁴⁷. Dans ce qui se présente comme l’« exploration de l’univers gay aujourd’hui », un personnage pédocriminel, Martin occupe une place importante. On nous invite à plusieurs reprises à compatir avec Martin. Y aurait-il là une forme de sympathie malsaine touchant à la pédocriminalité justement ?

Je devrais ajouter à cela, à propos de Gide qui m’est pourtant cher, que la démarche qui consiste à attribuer une histoire glorieuse à l’« homosexualité », qui pourrait se fonder alors dans l’antiquité grecque, est déjà présente chez lui. Je prendrai donc sur ce point aussi mes distances

⁴⁴ Dominique Fernandez, *L’Amour qui ose dire son nom. Art et homosexualité* (Paris : Stock, 2001), 16-17.

⁴⁵ *Ibid.*, 21.

⁴⁶ Sur la défense de la pédophilie issue des années 1970-1980, nous renvoyons à l’ouvrage de Pierre Verdrager, où il est également question de Fernandez : Pierre Verdrager, *L’enfant interdit. De la défense de la pédophilie à la lutte contre la pédocriminalité*, coll. « Sociologia », (Malakoff : Armand Colin 2021).

⁴⁷ Dominique Fernandez, *L’Homme de trop* (Paris : Grasset, 2021); Dominique Fernandez, *L’Homme de trop, 2* (Paris : Grasset, 2022).

avec le grand André. Encore une fois, la pédérastie est sans rapport avec ce que nous appelons de nos jours l'« homosexualité ». Par ailleurs, les auteurs de la Grèce antique ne sont pas ouverts à une sexualité entre hommes adultes. Ils sont notamment très critiques à l'égard de ce qui se décrit parfois comme la « position passive » dans des relations sexuelles entre adultes masculins⁴⁸.

M : Et quelle est alors, si on peut dire, pour ce sujet délicat, la morale de la fable ?

C : On doit penser l'« homosexualité » — nous continuerons toujours à placer le mot entre guillemets — sans faire l'amalgame avec la « pédérastie ». Car le mot « homosexuel » porte sur les relations consentantes entre adultes. Pour éviter les termes qui ne sont plus d'actualité et qui risquent de brouiller les pistes, je vous recommande, cher Maxim, de penser l'« homosexualité » à partir de la définition de Stéphane Gougelmann et de Jean-Marie Roulin. Celle-ci est essentiellement littéraire mais peut grâce à sa simplicité s'utiliser également dans d'autres contextes : est homosexuel « la femme ou [...] l'homme qui engage une relation amoureuse ou/et sexuelle avec un individu du même [genre]⁴⁹ ». Je proposerai de partir provisoirement de cela.

M : D'accord. Mais que veut dire « gay » alors ? Est-ce un autre synonyme d'« homosexuel » ?

C : « Gay » et « homosexuel » ne sont pas synonymes. Marianne Blidon rappelle la genèse du premier terme : « Issu du vieux français, ce terme signifie vif, allègre, enjoué. Par extension, il s'emploie au XVII^e siècle pour qualifier les plaisirs immoraux, puis pour désigner les femmes dites de mauvaise vie. Il est utilisé de manière codée, aux États-Unis au début du XX^e siècle, pour se reconnaître secrètement [entre hommes « homosexuels »]. Il s'est diffusé jusqu'à s'imposer internationalement dans les années 1970. [...] Ce terme est le fruit d'une autodésignation, d'une identité revendiquée⁵⁰ ». Georgey Chauncey fait la distinction entre le « comportement homosexuel » et « le concept historiquement particulier d'identité homosexuelle », c'est-à-dire « l'identification personnelle et politique 'ethnique' [...] *gay* ». Il

⁴⁸ Sur l'homosexualité dans la Grèce antique, nous renvoyons aux sources suivantes : Sandra Boehringer et Luc Brisson, « Grèce antique, » dans *Dictionnaire de l'homophobie*, dir. Louis-Georges Tin (Paris : Presses Universitaires de France, 2003); Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*; David M. Halperin, John J. Winkler, et Froma I. Zeitlin, dir., *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World* (Princeton : Princeton University Press, 1990).

⁴⁹ Stéphane Gougelmann et Jean-Marie Roulin, « Introduction, » *Littératures* 81, n° 81 (2019) : 10, <https://doi.org/10.4000/litteratures.2397>.

⁵⁰ Marianne Blidon, « Jalons pour une géographie des homosexualités, » *L'espace géographique* 37, n° 2 (2008) : 185.

s'agit alors des personnes « qui ont organisé un mode de vie multidimensionnel sur la base de leur homosexualité⁵¹. »

« Gay » est donc une forme identitaire de l'« homosexualité », de ce que nous venons de définir comme telle. Autrement dit, le phénomène appelé « homosexualité » donne forme à une variante « gay », aussi bien sur le plan sexuel qu'esthétique par exemple, chose qui déclenche une véritable « culture gay » :

Être gai recouvrirait alors une manière d'être, ainsi qu'un ensemble de valeurs, une orientation culturelle à part entière. On pourrait la caractériser comme une sensibilité raffinée, un sens poussé de l'esthétique, un attrait pour le stylisme et pour la mode, un rapport particulier aux objets de la culture commune, le rejet du goût ordinaire, un regard critique sur le monde hétéro accompagné d'une vision tout à la fois singulière et collectivement partagée de ce qui compte vraiment dans la vie⁵².

Au moment où une « culture gay » se propage, un certain risque se présente. En effet, des critiques ont remarqué que, quand le phénomène de propagation s'installe, l'« homosexualité » ne se vit plus qu'à travers la « culture gay » au détriment d'autres formes de la sexualité. Pourtant, cette homogénéité peut être bénéfique, comme le remarque Frédéric Martel : « L'homogénéité est peut-être une étape nécessaire au processus de socialisation des gays qui ont si longtemps été isolés et solitaires⁵³ ».

J'espère que l'idée qu'une culture puisse être définie dans son rapport à la sexualité ne vous choque pas, cher Maxim. L'« hétérosexualité » a également des versants culturels par ailleurs⁵⁴. Nous pouvons les désigner par le mot « *straight* ». Il s'agit d'un terme issu de la « culture gay » pour qualifier les « hétérosexuelles » et les « hétérosexuels » justement. Ce terme joue sur le sens anglais de « *to go straight* » : « aller tout droit ». Les « *straights* » sont alors (et le terme est souvent utilisé avec ironie) ceux et celles qui ne s'écartent pas du droit chemin. C'est la raison pour

⁵¹ « the historically specific concept of homosexual identity have tended to focus on the evolution of people whose *primary* personal and political 'ethnic' identification is as gay, and who have organized a multidimensional way of life on the basis of their homosexuality. » George Chauncey, « Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era, » *Journal of Social History* 19, n° 2 (1985) : 204-05, <http://www.jstor.org/stable/3787467>. L'auteur souligne.

⁵² David M. Halperin, *L'art d'être gai*, trad. Marie Ymonet, les grands classiques de l'érotologie moderne, (Paris : Epel, 2015).

⁵³ Frédéric Martel, *Global Gay. La longue marche des homosexuels*, Champs actuel, (Paris : Flammarion, 2017; repr., 2017), 17.

⁵⁴ Louis-Georges Tin, *L'invention de la culture hétérosexuelle* (Paris : Éditions Autrement, 2008).

laquelle on pourrait dire avec Monique Wittig, que l'« hétérosexualité », c'est-à-dire la « culture *straight* », « est le régime politique sous lequel nous vivons⁵⁵. »

M : L'idée d'une culture « sexuelle » ne me choque pas, mais ce qui me semble central à tout ce que vous venez de dire, c'est l'élément identitaire. Si une « identité homosexuelle » existe, elle est « gay » alors ?

C : Elle peut être « gay » ! Ou, pour le dire mieux, la forme identitaire de l'« homosexualité » la mieux connue, ou la plus visible en Occident, s'appelle « gay ». Car, on peut bien évidemment imaginer d'autres modes de vie qui donnaient à leur façon une place importante à l'« homosexualité », comme on peut minimiser la place qu'occupe la sexualité dans une identité. Cette variété s'observe partout dans le monde. Par ailleurs, même à l'intérieur de ce que l'on peut appeler le champ « gay », des variantes locales sont présentes :

Les homosexuels sont de plus en plus globalisés, souvent très américanisés, mais ils restent profondément ancrés dans leur pays et leur culture. Partout dans le monde, les gays semblent devenir identiques — et pourtant ils sont partout différents. Par temps de globalisation, ouverture et enracinement ne sont pas antinomiques. Il y a un « Global Gay » — mais il y a aussi de nombreux « Local Gay ». Les singularités locales de la vie gay, l'absence d'homogénéité des communautés LGBT sont fascinantes, même quand elles le font sous le même drapeau⁵⁶.

Il importe de prendre en compte l'élément de joyeuseté dans « gay ». Le terme reste proche de « gai » et « gaieté ». À ce point, j'aimerais citer de nouveau Dominique Fernandez, car, si je l'ai sévèrement critiqué dans ce qui précède, sur ce point, je suis assez d'accord avec lui. Dans *L'Étoile rose* (1978), l'auteur fait dire avec humour à Donald, un personnage américain, la phrase suivante : « Un gay, mon cher, c'est quelqu'un qui s'amuse là où les autres s'emmerdent⁵⁷. » Cela est assez osé. Cela n'est pas radicalement faux. La « communauté gay » vise à échapper au regard (réprobateur) de l'autre, aux jugements que l'on porte sur l'« homosexualité ». Mais ici encore des précisions sont nécessaires. Vous ne pouvez bien sûr pas parler de l'« identité gay » sans évoquer une autre courante, une autre forme...

M : Laquelle donc ?

⁵⁵ Monique Wittig, *La Pensée straight* (Paris : Éditions Amsterdam, 2016), 11.

⁵⁶ Martel, *Global Gay. La longue marche des homosexuels*.

⁵⁷ Dominique Fernandez, *L'Étoile rose*, Les cahiers rouges, (Paris : Grasset, 2012), 334.

C : Ben oui ! Le « queer ».

M : Je vous suis mal. Selon mon appli du *Robert*, « queer » signifie « Personne dont l'orientation ou l'identité sexuelle ne correspond pas aux modèles dominants ». Le mot contre-courant n'est donc pas du tout à sa place ici. Il n'y a donc pas de différence avec « homosexuel », ni avec « gay » ?

C : Si ! C'est justement toute la richesse du mot « queer ». Les dictionnaires n'offrent pas de définitions adéquates ici. Il s'agit d'un terme qui vise, quand il est utilisé efficacement, ce qui est marginalisé sans essentialiser ou définir. Il provient du champ universitaire américain. Quand les études gays et lesbiennes aux Etats-Unis sont tombées dans le piège de l'essentialisme, des théoriciens et théoriciennes ont proposé le *queer* en tant qu'anti-identité, c'est à dire ce qui échappe à chaque fois à une tentative d'essentialisation⁵⁸. Pour reprendre la courte définition proposée par Teresa de Lauretis : « “Queer Theory” attire l'attention sur deux aspects : le travail conceptuel et spéculatif qu'implique la production du discours et la nécessité d'un travail critique qui consiste à déconstruire nos propres discours et nos silences construits⁵⁹. »

Cette approche s'est nourrie des études de genre. Pour les penseurs et penseuses du « queer », la sexualité et l'identité sont des constructions sociales comme le genre. Pensez à la définition que donne Jack Halberstam au début d'*In a Queer Time and Place* : « queer réfère à des logiques et des organisations non-normatives de la communauté, de l'identité sexuelle, de l'*embodiment* et de l'activité dans l'espace et le temps⁶⁰. » Il n'y a pas « d'objet queer » précis. Le « queer » se définit par rapport à son contexte. Jasbir Puar note alors à juste titre que plutôt qu'une identité, le « queer » est un « assemblage contingent dans le temps et dans l'espace⁶¹ ». On s'éloigne de plus en plus de ce qu'est censé désigner le mot « homosexualité ».

M : D'où vient ce mot *queer* ?

⁵⁸ Rachele Borghi, Sam Bourcier, et Cha Prieur, « Performing Academy: Feedback and Diffusion Strategies for Queer Researchers, » dans *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*, dir. Gavin Brown et Kath Browne (Routledge, 2016), 164-65; François Cusset, *Queer critics : la littérature française déshabillée par ses homo-lecteurs*, Perspectives critiques, (Paris : Presses universitaires de France, 2002), 21.

⁵⁹ Teresa De Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires de Foucault à Cronenberg*, trad. Sam Bourcier, Le genre du monde, (Paris : la Dispute, 2007), 97-98.

⁶⁰ « “queer” refers to nonnormative logics and organizations of community, sexual identity, embodiment, and activity in space and time. » (Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives* (New York : New York University Press, 2005), 6.)

⁶¹ « an assemblage that is spatially and temporally contingent. » Jasbir K. Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Next Wave: New Directions in Women's Studies, (Durnham : Duke University Press, 2007), 204.

C : Il est très ancien. Jean-Louis Jeannelle écrit à ce propos : « Le terme *queer* signifie en anglais ‘étrange’ [...]. L’un de ses usages sociaux en a fait une insulte à l’encontre des homosexuels. Repris comme une sorte d’étendard par les *gays* et les lesbiennes, il est devenu depuis le début des années 90 le concept fédérateur d’un mouvement intellectuel hétéroclite⁶² ». Une approche théorique, issue du monde académique⁶³ a donc trouvé son chemin vers le « mouvement LGBTIA », le mouvement qui lutte pour l’avancement des droits lesbiens, gays, bisexuels, trans et intersexes.

M : Mais est-ce que l’on peut alors se dire « queer » ? S’agit-il d’une identité ?

C : Il n’est pas facile de répondre à votre question. Le terme peut bien être identitaire et être utilisé à ce dessein. Il recouvre alors une forte connotation politique. Pour les militants et militantes qui se disent queer, il s’agit de réclamer un point de vue en dehors des cadres connus, opposé à toute forme de discrimination. Chez Leo Bersani, on lit par exemple, que « queer a un double avantage : il réitère avec fierté un mot *straight* péjoratif pour homosexuel, même s’il ne réfère plus uniquement à l’“homosexualité”. Accepter le label *queer* revient pour les groupes opprimés à s’identifier comme étant activement en désaccord avec une culture blanche, capitaliste, hétérosexiste et dominée par les hommes⁶⁴. »

Il s’agit donc d’une manière de se démarquer par rapport à une norme en vigueur et ceci même à l’intérieur du mouvement LGBTIA. À ce propos, Bruno Perreau rappelle que « Le mot *queer* permet à certains groupes militants radicaux de se distinguer du militantisme LGBTIA

⁶² Jean-Louis Jeannelle, « Introducing queer studies? », *Les Temps Modernes* n° 624, n° 3 (2003) : 137, <https://doi.org/10.3917/lm.624.0137>.

⁶³ Si nous devons présenter les « ancêtres », ou les « précurseurs » de la théorie queer, nous pouvons bien évidemment renvoyer à ce que l’on appelle parfois la « French Theory » : « une drôle de construction américaine », selon Judith Butler, qui explique qu’« il n’y a qu’aux États-Unis qu’on aura mis ensemble tant de théories disparates comme si elles formaient une sorte d’unité. [...] [On pourrait dire en d’autres mots], une lecture croisée de différent·e·s auteur·e·s français·e·s (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig) qui, en France, n’ont presque rien à voir les un·e·s avec les autres et qu’on lit rarement, voire jamais, ensemble. » (Butler, *Trouble dans le genre*, 29.) À ces références s’ajoutent d’autres encore. Il y a Monique Wittig que nous avons déjà citée, ainsi que les travaux féministes réunis dans *This Bridge Called My Back* (Cherríe Moraga et Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Fourth edition. éd. (Albany : State University of New York (SUNY) Press, 2015).) et le manifeste SCUM (Valerie Solanas, *SCUM Manifesto [postface de Lauren Bastide]*, trad. Emmanuèle de Lesseps, La petite collection, (Paris : 1001 Éditions, 2021).) Sur le même sujet, voir également Kadji Amin, « Genealogies of Queer Theory », dans *The Cambridge Companion to Queer Studies* (2020); Keguro Macharia, « Queer Writing, Queer Politics: Working across Difference », dans *The Cambridge Companion to Queer Studies*, dir. Siobhan B. Somerville, Cambridge Companions to Literature (Cambridge : Cambridge University Press, 2020).

⁶⁴ « Queer has a double advantage : it repeats, with pride, a pejorative straight word for homosexual even as it unloads the term’s homosexual referent. For oppressed groups to accept the queer label is to identify themselves as being actively at odds with a male-dominated, white, capitalistic, heterosexist culture. » (Leo Bersani, *Homos* (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1996), 71.)

institutionnel, jugé trop identitaire et trop peu critique des normes consuméristes⁶⁵. » Les politiques identitaires et le « queer » peuvent donc se compléter.

Dans le contexte français, Sam Bourcier a insisté sur le rapport entre le « queer » et la politique identitaire⁶⁶. En 1996, le collectif Le Zoo a organisé le premier colloque autour de la « théorie queer » en France. Et déjà à ce moment, le « mouvement queer » français a voulu mettre en avant les identités qui se distinguent de la norme *straight* en vigueur⁶⁷. Je suppose que l'on peut appeler « républicaine » la norme régnant en France. La déconstruction des identités devient ici une arme politique « queer ». On n'est pas *contre* les identités. En revanche, on mobilise les termes identitaires tout en acceptant que ceux-ci sont socialement construits.

Cette attention particulière que porte le « queer à la française » aux questions d'identité se remarque dans les traductions qui ont été suggérées pour le terme anglais. Celle-ci attire l'attention sur certains groupes défavorisés. On écrit « torduEs » par exemple avec un E majuscule à l'intérieur du mot afin de visibiliser les femmes tout en incluant plusieurs minorités par la forme du pluriel. « Transpédégouine » est mot valise créé à partir de trois « injures », trois minorités sexuelles et de genre⁶⁸.

M : Quelle est l'origine du « mouvement queer » ? Pour quel monde lutte-t-on quand on se dit « queer » ?

C : Comme je viens de le dire, on peut se dire « queer » dans un contexte particulier. Le terme fonctionne à peu près à ce moment comme un déictique. Il est néanmoins important de garder à l'esprit que nous parlons avant tout d'une démarche théorique et politique. L'idéal visé est la fin de la discrimination telle qu'elle existe dans nos sociétés contemporaines et due à la présence

⁶⁵ Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?* (Paris : Presses de Sciences Po, 2018), 29.

⁶⁶ Sam Bourcier, « Queer Move/ments, » *Mouvements* 20, n° 2 (2002) : 42, <https://doi.org/10.3917/mouv.020.0037>; Sam Bourcier, « Cultural translation, politics of disempowerment and the reinvention of queer power and politics, » *Sexualities* 15, n° 1 (2012) : 97, <https://doi.org/10.1177/1363460711432107>; Sam Bourcier, « Le nouveau conflit des facultés : biopouvoir, sociologie et *queer studies* dans l'université néo-libérale française, » *Sociologies* 8 (07 mars 2016 2016): 11. <https://sociologies.revues.org/5271>; Bourcier, *Queer Zones*, 666.

⁶⁷ Voir entre autres Le zoo, *Q comme queer*, dir. Sam Bourcier (Lille : Cahiers Gay Kitsch Camp, 1998); Perreau, *Qui a peur de la théorie queer*; *ibid.*

⁶⁸ Sur les traductions françaises, voir Marie-Émilie Lorenzi, « “Queer”, “transpédégouine”, “torduEs”. Entre adaptation et réappropriation, les dynamiques de traduction au cœur des créations langagières de l'activisme féministe *queer*, » *GLAD!* 2 (le 1 juin 2017), <https://doi.org/10.4000/glad.462>; C. J. Gomolka, « (Don't) call me queer: transpédégouine, the global gay, and the logics of Western “liberty”, » *Contemporary French Civilization* 44, n° 4 (2019), <https://doi.org/10.3828/cfc.2019.22>.

de certaines normes sociales jugées trop contraignantes⁶⁹. La démarche est bien évidemment utopique. Le « queer » est en quelque sort un objectif, plutôt qu'un descriptif d'un état de présence. José Esteban Muñoz le formule ainsi : « La queerness n'est pas encore là. La queerness est une idéalité. Autrement dit, nous ne sommes pas encore queer. Il se peut que nous n'atteignons jamais la queerness, mais nous la sentons comme la chaude lumière d'un horizon empreint de puissance⁷⁰. »

M : Pour résumer, l'« homosexuel » n'existe pas, on peut bien être « gay », mais « queer » est un idéal vers lequel il faut tendre. Y aurait-il donc un « devenir queer » ?

C : Tout à fait ! Notez à ce point la suite de la citation de Muñoz :

La queerness est un mode de désir structurant et éduqué qui nous permet de voir et de sentir par-delà le marécage du présent. L'ici et maintenant est une maison d'arrêt. Malgré les représentations totalisantes de la réalité qu'impose l'ici et maintenant, nous devons nous efforcer de penser et de sentir un après et ailleurs. D'aucun·es diront que seuls comptent les plaisirs de cet instant, mais nous ne devons jamais nous contenter de ce genre de transport minimal ; nous devons rêver et incarner des plaisirs nouveaux et meilleurs, d'autres façons d'être au monde et, en fin de compte, des mondes nouveaux⁷¹.

En d'autres mots, il y a de l'utopique dans « queer ». Dans une recherche du « queer », c'est vers l'avenir que l'on jette un regard.

M : Je tiens à vous remercier vivement pour vos propos, cher Corydon. Je pense qu'après ceci je peux me mettre au travail.

C : Excellente idée. Au boulot, jeune homme. Et que la *queerness* nous aide aussi à mieux comprendre la littérature.

⁶⁹ Nous renvoyons sur ce point également à ce qu'a écrit Renate Lorenz : « Une politique queer radicale, en revanche, exige non seulement que nous proposons des images et des stratégies de vie pour des sexualités et des genres alternatifs, mais aussi que nous promouvions toutes sortes d'expériences économiques, politiques, épistémologiques et culturelles qui cherchent à produire de la différence et de l'égalité en même temps. » Renate Lorenz, *Art Queer. Une théorie freak* (Montreuil : Éditions B42, 2018), 33.

⁷⁰ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie l'après et ailleurs de l'advenir queer*, trad. Alice Wambergue (Montreuil : Brook, 2021), 19. Pour une autre vision de l'utopie en littérature, voir *Esthétiques du désordre. Vers une autre pensée de l'utopie*, dir. Judith Cohen, Samy Lagrange, et Aurore Turbiau (Paris : Le Cavalier Bleu, 2022).

⁷¹ Muñoz, *Cruiser l'utopie l'après et ailleurs de l'advenir queer*, 19-20.

M : N'oublions pas la littérature, en effet.

C : Tout le reste est littérature, Maxim.

Images de l'homosexuel, de jadis et naguère I : Les lieux

Nous nous sommes assis au fond de la pièce du haut, vers l'entrée du couloir qui mène aux toilettes. Il regardait le trafic qui se dirigeait de ce côté-là :
 — Mais qu'est-ce qu'ils foutent, là-dedans ? Ils draguent, ils se touchent, ou quoi ?
 — Ouais, et il y en a même qui essaient de pisser...

Renaud Camus, *Tricks*⁷²

Il a été question du baron de Charlus comme figure de l'inverti chez Proust. Nous allons le retrouver ici dans un décor certes un peu particulier. C'est le maître d'hôtel des Guermantes qui parle. Il a, raconte-t-il, aperçu le baron dans une « pistière ». Précisons qu'il s'agit d'une faute de langue que commet un personnage. Proust, on le sait, aime collectionner les « cuirs ». Pistière veut dire pissotière. Il faudra donc décoder le terme en ce sens :

Ce matin, Madame m'a envoyé faire une course à Neuilly. À la pistière de la rue de Bourgogne, j'ai vu entrer M. le baron de Charlus. En revenant de Neuilly, bien une heure après, j'ai vu ses pantalons jaunes dans la même pistière, à la même place, au milieu, où il se met toujours pour qu'on ne le voie pas⁷³.

Le maître d'hôtel « piste » Charlus dans une pissotière. Le « vieux coureur de femmes⁷⁴ » aime s'attarder dans des endroits particuliers. Jarrod Hayes rappelle que les vespasiennes, un terme ancien pour désigner les urinoirs publics, sont les endroits de prédilection pour ce qu'on appelle dans le milieu concerné, à l'époque, « prendre son thé », c'est-à-dire pour avoir des relations

⁷² Renaud Camus, *Tricks* (Paris : P.O.L, 1988), 152. « L'homosexualité ou le mode de vie achrien constitue un des sujets dominants de ses livres qui, sur un ton audacieux et pourtant tranquille, embrasse le thème des mœurs à travers une approche à la fois littéraire et politique » selon Alexandre Albert-Galtier, « Renaud Camus politique, » dans *Renaud Camus, écrivain*, dir. Jan Baetens et Charles A. Porter (Louvain : Peeters, 2001), 78. Nous nous désolidarisons des positionnements racistes et xénophobes de Camus. Ceux-ci ne sont pas innocents et ont inspiré des actes de terreur. À propos du parcours de radicalisation et des effets nuisibles des paroles de haine, nous renvoyons aux importants essais de James McAuley et de Lawrence Schehr (James McAuley et Sébastien Fontenelle, « Renaud Camus, idéologue mondial et kitsch du suprémacisme blanc, » *Revue du Crieur* N°15, n° 1 (2020), <https://doi.org/10.3917/crieu.015.0050>; Lawrence Schehr, « P.D. : Paroles déplacées (l'affaire Camus), » dans *Renaud Camus, écrivain*, dir. Jan Baetens et Charles A. Porter (Louvain : Peeters, 2001).)

⁷³ Proust, *La Prisonnière*, III, 695.

⁷⁴ *Ibid.*, 694.

intimes entre hommes. Proust n'a pas peur dans son œuvre de toucher à des sujets scabreux⁷⁵. La sexualité cachée, illicite, voire « sale » a sa place dans le roman proustien.

Il y a une rupture entre l'époque proustienne et la nôtre⁷⁶. Les « vespasiennes » sont devenues des « sanisettes ». Pourtant le lieu ainsi nommé, et qui a changé de nom depuis, continue à exercer une fascination entre autres dans la littérature. De nos jours, il invite à ce que l'on appelle le « *cruising* », à savoir la « drague » en milieu gay⁷⁷. La « pissotière » est un lieu. Lieu en grec se dit *topos*⁷⁸. En quelque sorte, nous avons affaire à un *topos* du désir homosexuel. Le lien entre le lieu au sens physique et le *lieu commun* que revisitent chacun à sa façon les écrivains que nous allons évoquer, sera donc dans les pages qui suivent notre objet d'étude⁷⁹. Réfléchir à l'homosexualité et à son devenir est aussi réfléchir au cadre où elle choisit de s'inscrire.

⁷⁵ Jarrod Hayes, « Proust in the Tearoom, » *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America* 110, n° 5 (2020) : 1000-02, <https://doi.org/10.2307/463025>.

⁷⁶ Sur l'histoire des toilettes publiques et leurs usages divers à Paris nous renvoyons aux ouvrages suivants : Roger-Henri Guerrand, *Les lieux. Histoire des commodités*, coll. « Poche », (Paris : La Découverte, 2009); Andrew Israel Ross, *Public City/Public Sex. Homosexuality, Prostitution, and Urban Culture in Nineteenth-Century Paris*, coll. « Sexuality Studies », (Philadelphia : Temple University Press, 2019); Régis Revenin, *Homosexualité et prostitution masculines à Paris (1870-1918)* (Paris : L'Harmattan, 2005). Sur d'autres villes encore, voir Jaap Grave, « Pissoir — urinoir — vespasienne en het taboe, » dans 'Allen zijn welkom'. *Ontmoetingsplaatsen in de Lage Landen rond 1900*, dir. Ben; de Pater, Tom; Sintobin, et Hans Vandevoorde, Rythmus : jaarboek voor de studie van het fin de siècle (Hilversum : Verloren, 2012).

⁷⁷ Le mot signifie la « drague » dans le milieu homosexuel. Pour une analyse complète de son sens, voir Emmanuel Redoutey, « Drague et *cruising*. Géométaphores d'un mouvement exploratoire, » *EchoGéo* 5 (11 avril 2008), <https://doi.org/10.4000/echogeo.3663>. Sur les pratiques de *cruising* en France, voir Emmanuel Jaurand, « La sexualisation des espaces publics dans la subculture gay, » *Géographie et cultures*, n° 95 (2015), <https://doi.org/10.4000/gc.4089>.

Dans les termes de Daren Fowler : « Le *cruising*, dans sa multicipicité esthétique, centre la négociation du risque et du désir dans les tensions dangereuses et ludiques autour des enjeux de la visibilité/invisibilité, du public/privé, de l'intimité/anonymat, du passé/futur. En théorisant l'homosexualité à travers le travail matériel du *cruising* (par exemple, l'intimité de l'anonymat, la gestion spatiale et la création de relations à travers la sensation kinesthésique), on peut fournir une méthodologie précieuse de la vie, de la survie et de l'intimité des homosexuels. [Cruising, in its aesthetic multiplicity, centers the negotiation of risk and desire in the dangerous and playful tensions around visibility/invisibility, public/private, intimacy/anonymity, past/future. In theorizing queerness through the material labor of cruising (for instance, intimacy of anonymity, management of spatial knowledge, and relationality through kinesthetic feeling) can provide a valuable methodology of queer life, survival, and intimacy.] » Daren Fowler, « Cruising Risk, Surviving Desire, » dans *The Routledge Companion to Media and Risk*, dir. Bishnupriya Gosh et Bhaskar Sarkar (New York : Routledge, 2020), 428.

⁷⁸ Michel Jarrety *et al.*, *Lexique des termes littéraires*, dir. Michel Jarrety, Le livre de poche, (Paris : Librairie générale française, 2001), 446; Hendrik van Gorp *et al.*, *Dictionnaire des termes littéraires* (Paris : H. Champion, 2001), 481.

⁷⁹ Nous nous focalisons ici sur le XX^e siècle, sur les œuvres du XIX^e siècle, nous renvoyons à Leslie Choquette, « Homosexuals in the City, » *Journal of Homosexuality* 41, n° 3-4 (2002/01/24 2002), https://doi.org/10.1300/J082v41n03_11.

2.1 Dangerosité

Quel rapport entre lieux d'aisance et lieux de désir quand l'amour entre hommes est en cause ? Sur le plan architectural, nous pouvons parler d'un espace public utilisé comme espace privé pour ceux qui ne disposent pas d'endroit pour les rencontres intimes. Dans le langage contemporain des applis de rencontre, on pourra dire que ce type d'endroit est choisi par ceux qui « *cannot host* », ou qui « ne reçoivent pas ». Laud Humphreys a recours à une formule délibérément paradoxale : « des lieux publics pour des rencontres intimes⁸⁰ ». Romain Jaouen, de son côté, insiste sur une certaine dialectique de l'invisibilisation :

Les lieux d'interaction sexuelle, tels les bains vapeur, les promenoirs de théâtre et les hôtels, permettent ainsi de conserver un relatif anonymat, en raison de leur caractère fermé ou de leur luminosité réduite. Les espaces publics, quant à eux, ne bénéficient pas de la même discrétion, mais l'usage qui en est fait vise à pallier ce problème : le recours aux vespasiennes allie ainsi visibilité potentielle – elles sont en pleine rue – à un anonymat possible – la structure isole des passants⁸¹.

Il fut un temps, qui n'a pas tout à fait disparu par ailleurs, où les lieux d'aisance, dès lors que leur fonctionnalité se trouvait en quelque sorte détournée, étaient des *lieux dangereux*⁸². Répression et agression étaient les deux fléaux auxquels les hommes se rencontrant dans de tels endroits étaient exposés⁸³. À propos de la capitale belge au XIX^e siècle, Wannes Dupont note par exemple que « [l]a police tenait à l'œil certains urinoirs⁸⁴ », dans le cadre de la lutte contre « l'outrage public à la pudeur⁸⁵ ». À propos de Paris, William Peniston rappelle que même si les

⁸⁰ Laud Humphreys, *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places* (New Brunswick : AldineTransaction, 2009).

⁸¹ Romain Jaouen, « Corps déviants, corps policiers, » *Hypothèses* 23, n° 1 (2022) : 284, <https://doi.org/10.3917/hyp.191.0275>.

⁸² Par rapport au contexte américain contemporain, Tim Dean argumente que les environnements publics sont sûrs. (Tim Dean, *Unlimited intimacy : reflections on the subculture of barebacking* (Chicago : The University of Chicago press, 2009), 176-91.) Cet argument est en contraste avec l'anecdote de l'arrêt du chanteur George Michael dans des toilettes publiques en 1998. (David Bell, « Representations of Public Sex in Crime, Media, and Popular Culture, » dans *Oxford Research Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice* (2017).)

⁸³ Nicole Albert, « De la topographie invisible à l'espace public et littéraire : les lieux de plaisir lesbien dans le Paris de la Belle Époque, » *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 53-4, n° 4 (2006) : 95, <https://doi.org/10.3917/rhmc.534.0087>; Ross, *Public City/Public Sex. Homosexuality, Prostitution, and Urban Culture in Nineteenth-Century Paris*, 78-82. Par rapport à des villes en dehors de la francophonie, nous renvoyons notamment à l'étude sur Stockholm : Andrés Brink Pinto, « Panopticon in the Urinal? the Stockholm homo-sex Commission C. 1950–1965, » *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 30, n° 3 (2022/07/03 2022), <https://doi.org/10.1080/08038740.2022.2071336>.

⁸⁴ « De temps en temps, la police surveillait avec attention certains urinoirs [De politie hield wel af en toe bepaalde urinoirs extra in de gaten] ». Wannes Dupont, « Sodom aan de Zenne, » dans *Verzwegen verlangen. Een geschiedenis van homoseksualiteit in België*, dir. Wannes; Dupont, Elwin; Hofman, et Jonas Roelens (Antwerpen : Vrijdag, 2017), 154.

⁸⁵ *Ibid.*, 155.

endroits en question sont prisés par une certaine population et si on s’y rend dans une recherche du plaisir, il peut y avoir de mauvaises rencontres. Jaouen rappelle également les interpellations policières dans les « vespasiennes » parisiennes⁸⁶. Puisque la fonctionnalité des lieux est pour le moins double, le risque de malentendu est à peu près permanent⁸⁷.

Les temps ont — un peu — changé certes, mais on observe aussi une continuité. Dans *Képas* (1989) de Denis Belloc⁸⁸, un roman qui porte sur la jonction des mondes homosexuel et toxicomane, les personnages explorent différents endroits de drague, dont les toilettes publiques. Dans ce qu’on va lire, le dealer soupçonne que le narrateur l’a dénoncé. Le premier entraîne le second dans les toilettes d’un café, où il le menace. On précise que « képa » signifie un paquet de drogue :

Il m’a dit : « Suis-moi », je l’ai suivi au sous-sol dans les toilettes du rade, il m’a filé mon képa, j’ai dit : « Merci, et merci pour la bière. À demain. » Le lendemain, Mehdi m’a pas offert de bière, il m’a dit : « Viens », et dans le sous-sol il a sorti un flingue dans mon ventre. J’ai eu un coup de chaud sur la gueule, j’ai senti la transpiration arriver, il a dit : « J’mé suis fait braquer hier par deux mecs, j’avais dix G sur moi, c’est... » Il y a eu des bruits de pas, une nana descendait l’escalier, Mehdi m’a poussé avec son flingue vers les chiottes, sa mâchoire prognathe a murmuré : « Fais semblant d’pisser », je me suis collé contre le repose-bite sans sortir ma queue, j’ai senti la pression de l’arme dans le bas de mon dos [...]⁸⁹.

Le lieu d’aisance qui devrait être un lieu de plaisir devient un guet-apens. Mais un certain érotisme est malgré tout présent : deux hommes dans un espace restreint, dissimulant leurs activités... sans même parler de la valeur symbolique que l’on pourrait donner à l’arme dans le dos. Hospitalité et dangerosité font ici un curieux ménage⁹⁰. Pour le dire plus crûment, la violence potentielle fait monter l’excitation. Il y a sans doute ici une première raison qui pourra expliquer la longévité d’un certain imaginaire du désir en milieu homosexuel. L’étrange association entre la banalité du *topos* et le degré d’excitation qu’il peut engendrer en font un élément fort pour entre autres les évocations littéraires des *lieux*.

⁸⁶ Jaouen, « Corps déviants, corps policiers, » 280, 84.

⁸⁷ William Peniston, *Pederast and Others. Urban Culture and Sexual Identities in Nineteenth-Century Paris* (2011), 100.

⁸⁸ Denis Belloc, *Képas* (Paris : Lieu Commun, 1989). Sur le même sujet, Denis Belloc est surtout connu pour sa découverte sexuelle dans les pissotières, une scène dans son premier roman *Néons* (1987). (Denis Belloc, *Néons* (Paris : Les éditions du Chemin de Fer, 2017), 34-35.)

⁸⁹ Belloc, *Képas*, 124.

⁹⁰ Allan Bérubé note qu’à partir des années 70, les lieux publics sont récréés au sein des saunas gays, comme des « environnements de fantaisie ». (Allan Berube, « The history of gay bathhouses, » *Journal of Homosexuality* 44, n° 3-4 (2003/08/04 2003) : 40, https://doi.org/10.1300/J082v44n03_03.)

2.2 Objectif

Dangerosité et amours masculines fonctionnent en tandem dans l'œuvre de Jean Genet, écrivain qui, dans les mots de Jean d'Ormesson, « transmue en “vertus théologiques” les “vices” de la société répressive⁹¹ ». Dans cette œuvre caractérisée par l'inversion des valeurs, le *topos* qui nous intéresse est bien sûr présent. On peut, à ce sujet, rappeler un passage de *Querelle de Brest* (1948). Le roman traite d'un meurtre dans la ville portuaire de Brest commis par Querelle, un matelot de la Marine nationale. Pour notre propos, on va s'intéresser au lieutenant Seblon, le supérieur de Querelle, qui fréquente les lieux d'aisance pour ses plaisirs. Les préparations commencent même à bord :

Le lieutenant Seblon, avant de descendre à terre pour la première fois à Brest, prit un crayon au hasard sur sa tablette et le tailla avec soin. Il le mit dans sa poche. Ensuite, supposant que peut-être les parois d'ardoise seraient trop sombres ou trop grenues, il emporta quelques petites étiquettes gommées. À terre, sous un prétexte banal, il abandonna ses camarades de bord et, entrant dans la première pissotière qu'il rencontra, tout en haut de la rue de Siam, après avoir ouvert sa braguette, surveillant les abords avec précaution, il écrivit son premier message : « Jeune homme de passage à Brest cherche beau garçon ayant belle queue⁹². »

Après de longues errances en mer, le lieutenant veut se détendre, il cherche de la compagnie. Il a urgence à communiquer son message. On note la sorte d'amalgame qui est produit en réunissant les actes d'uriner, de désirer et d'écrire. « Au commencement était le Verbe » et, chez Genet, le Verbe est *écrit*. L'utilisateur des lieux publics est comme l'écrivain un créateur. Il transforme aussi le lieu d'aisance en un lieu de rendez-vous, comme un écrivain qui fait exister un monde fictionnel par son écrit. Notons à ce sujet également le souci esthétique que porte Seblon à son message : « Se retournant alors vers son propre texte, [Seblon] l'illustra d'une verge monstrueuse de taille, rigide, dont il exagéra la naïveté du dessin⁹³. » Le graffiti est *aussi* de la littérature est celle-ci exprime le désir. L'inversion des valeurs, caractéristique de l'œuvre de Genet, on le répète, opère à ce niveau. Du point de vue de Seblon, les sanitaires sont un endroit noble. Elles forment le décor d'une possible histoire d'amour dont l'incipit est : « Jeune homme de passage à Brest, cherche *etc.* »

Dominique Fernandez, que nous retrouvons, se souvient dans *L'Étoile rose* (1978) des toilettes d'un lycée parisien pendant la Seconde Guerre mondiale. Sous l'œil de l'écrivain, l'installation

⁹¹ Jean d'Ormesson, *Une autre histoire de la littérature française, II*, Collection Folio, (Paris : Gallimard, 2016), 379.

⁹² Jean Genet, *Querelle de Brest*, dir. Emmanuelle Lambert et Gilles Philippe, *Romans et poèmes*, (Paris : Gallimard, 2021), 781.

⁹³ *Ibid.*

sanitaire se transforme en un vrai palais de délices. Il a été question plus haut de l'étonnante association entre « pédérastie » et pédophilie que Fernandez ne semble avoir aucune hésitation à faire. Laissons toujours cela de côté et intéressons-nous à la transformation qui est décrite et qui se fait en plusieurs temps. Ceci est le premier. Fernandez joue sur deux sens possibles du mot « éducation ». Elle est ici cognitive en même temps que pratique : « le lycée nous dispensait bel et bien une éducation sexuelle, de sa façon⁹⁴. » Et voici la suite :

Le lycée n'était pas si bête. Loin de nier que nous eussions à nous débrouiller avec notre sexe, il nous désignait lui-même l'endroit où il nous permettait de nous soulager. Là, au centre de la cour, dans ce chalet d'allure chinoise, qui abritait, au su et presque au vu de tous, une intense activité manuelle, clandestine par l'effroi qu'elle soulevait dans nos cœurs, déprimante par le sentiment de culpabilité que nous emportions de nos hâtifs séjours dans l'édicule, mais légitimée par l'accord implicite des autorités. Nous disposions d'une liberté certaine, avec cette restriction, humiliante et d'une perfidie consommée, que nous n'avions pas le choix du lieu. L'habileté suprême du lycée consistait à faire de la fréquentation de ce cloaque la condition obligatoire du plaisir qu'il nous autorisait⁹⁵.

Fernandez se souvient sûrement de l'épisode du chalet de nécessité dans *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* :

Je dus quitter un instant Gilberte, Françoise m'ayant appelé. Il me fallut l'accompagner dans un petit pavillon treillisé de vert [...] dans lequel étaient depuis peu installés ce qu'on appelle en Angleterre un lavabo, et en France, par une anglomanie mal informée, des water-closets. Les murs humides et anciens de l'entrée où je restai à attendre Françoise dégageaient une fraîche odeur de renfermé qui [...] me pénétra d'un plaisir non pas de la même espèce que les autres, lesquels nous laissent plus instables, incapables de les retenir, de les posséder, mais au contraire d'un plaisir consistant auquel je pouvais m'étayer, délicieux, paisible, riche d'une vérité durable, inexplicée et certaine⁹⁶.

Proust nous cache des choses. Quand Marcel joue avec Gilberte, le romancier hétérosexualise des souvenirs autobiographiques. Fernandez, lui, dit « tout ». Sans doute est-ce pourquoi un « sentiment de culpabilité » est évoqué et qu'on insiste sur la saleté des lieux. À la différence du narrateur proustien qui se délecte d'une « fraîche odeur », le membre de l'Académie française se demande : « Qui, parmi nous, peut se vanter d'être sorti indemne d'une initiation aussi peu

⁹⁴ Fernandez, *L'Étoile rose*, 75.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, vol. I, dir. Jean-Yves Tadié *et al.*, *À la recherche du temps perdu*, (Paris : Gallimard, 1987), 483-84.

ragoûtante⁹⁷ ? » Il y a peut-être dans *L'Étoile rose* une allusion à la politique « anti-masturbatoire » telle que l'a connue le XIX^e siècle et telle qu'elle existe encore à l'époque qui est ici évoquée⁹⁸. Les autorités savaient quelles activités avaient lieu dans les latrines des écoles. Afin d'en décourager les élèves, les lieux étaient conçus de la manière la moins commode possible⁹⁹. Voilà l'éducation peu *sex friendly* qu'offre l'institution scolaire aux jeunes adolescents troublés par leur sexualité en éveil.

Un lieu peu ragoûtant va se transformer en féerie, avons-nous dit. Passons maintenant au deuxième temps. Fernandez prône une émancipation du désir à sa façon. Il propose une série de projets d'amélioration pour les lieux sanitaires. Au lieu d'un « chalet d'allure chinois », l'administration du lycée aurait pu choisir, suggère-t-il, « [u]n temple grec, par exemple, tout indiqué pour des élèves plongés dans l'étude de l'Antiquité, qui auraient trouvé, dans leur pissotière un pendant ironique des nombres sanctuaires aux habitants de l'Olympe, une allusion pleine d'indulgence aux rapports fatals qui unissent chez tout homme le plus haut et le plus bas¹⁰⁰. » En imitant l'éducation religieuse chez les Grecs, les lycéens recevraient, dans cette hypothèse, une éducation niant ni l'amour ni la chair. Il est vrai que pour obtenir un tel effet, continue Fernandez, il faudrait aménager les endroits en question selon une philosophie particulière :

Choisir Platon, c'eût été aménager les lieux d'aisance en refuge vraiment agréable, ombragé des arbres, fleuri, entretenu avec soin, parfumé, ou même, pourquoi pas ? mettre en place, à l'écart des chiottes, le plus loin possible de cet égout, une sorte de labyrinthe dont l'usage eût été tacitement reconnu, un coin secret et naturel, quelque chose qui aurait ressemblé, dans les proportions modestes consenties par la topographie et par les finances du lycée, à ces bords de l'Ilissos, où Socrate entraînait ses disciples pour les instruire de l'amour¹⁰¹.

Fernandez s'intéresse à l'architecture et à l'*ars erotica*¹⁰². Il y a à la fois de l'ironie et de l'humour. En quelque sorte, il s'agit, pour Fernandez, de réussir pour les latrines du lycée le miracle que Proust a imaginé pour le chalet de nécessité aux Champs-Élysées. L'inclination proustienne est

⁹⁷ Fernandez, *L'Étoile rose*, 76.

⁹⁸ Guérard, *Les lieux. Histoire des commodités*, 87.

⁹⁹ Guérard résume cette politique avec la formule suivante : « Qu'elles soient puantes, c'est tant mieux : les élèves y séjourneront moins longtemps, voilà l'essentiel. » *ibid.*, 86.

¹⁰⁰ Fernandez, *L'Étoile rose*, 77.

¹⁰¹ *Ibid.*, 76.

¹⁰² Foucault, *La volonté de savoir*, 77.

peut-être plus évidente encore quand, à propos des sanitaires toujours, Fernandez se livre à une rêverie « vénitienne » :

[U]n palais vénitien, propre à nous faire sourire, par la correspondance entre les arcs gothiques dessinés au-dessus de chaque urinoir et les ornements délicats qui enjolivent les fenêtres de Doges. Nous [les élèves du lycée de *L'Étoile rose*] aurions compris que, si les faiblesses de la chair n'exprimaient pas le meilleur de nous-mêmes, elles ne nous excluaient pas cependant de cette petite élite à laquelle tous, plus ou moins, même les derniers de la classe, nous étions conscients d'appartenir, surtout au moment où la guerre donnait un prix inestimable à notre minuscule oasis. Il n'y aurait pas eu de coupure radicale entre le Portique des études et la Sentine du péché¹⁰³.

On peut retenir l'allusion aux Doges de Venise et le mot « élite » qui apparaît. La transformation de l'endroit sale en endroit noble est ici complète. Le lieu « bas » devient l'endroit de dilection pour la nouvelle « aristocratie¹⁰⁴ ». Un certain type de regard, qui est lié, à un certain désir, crée à sa façon, fût-ce ironiquement, une forme d'*élite*, de *happy fem*, qui transforme la perception, qui fait voir autrement. On observe cela chez Genet et chez Fernandez. Peut-être y a-t-il une réminiscence de la même chose chez le critique contemporain qu'est William Marx dans *Un savoir gai* (2018) :

Les lieux se chargent de vertus connues de toi seuls. Ils dégagent une aura dont toi seul a la perception. Les urinoirs, par exemple. Quoi de plus naturel que de les utiliser quand le besoin s'en fait pressant ? Il n'y a là rien qui te distingue des autres hommes, et tu n'en uses pas différemment. Tu n'as pas même coutume d'y traîner pour y draguer. Tu ne t'y attardes pas : le glauque n'est pas à ton goût. Pourtant, chaque fois que tu en pousses la porte, c'est comme une aventure qui commence. L'excitation monte à ton insu, quels que soient le lieu ou le moment. La simple éventualité (quoique dans les faits, rarement réalisée, car tu te refuses à en susciter l'occasion) d'y entrapercevoir le sexe d'un voisin ou que le tien y soit brièvement lorgné, voilà qui t'émoustille en toute candeur¹⁰⁵.

Le texte est écrit à la deuxième personne du singulier mais on a compris que le « tu » est un « je ». Une sorte de continuité qui est aussi une cohérence thématique se met en place. Proust,

¹⁰³ Fernandez, *L'Étoile rose*, 77.

¹⁰⁴ La tension entre « éthique égalitaire » et « esthétique élitaire » dans la culture gay a été analysée par David Halperin : « La tension entre éthique égalitaire et esthétique élitaire est répandue dans toute la culture gaie, elle se couvre ses tendances démocratiques et aristocratiques, ses identifications féminines et masculines, ses distinctions entre efféminé et viril, entre tante et mec. Cette tension définit, produit et perpétue un type caractéristique de subjectivité gaie. C'est une subjectivité marquée par la dichotomie, culture gaie et sensibilité déviante d'un côté, désir sexuel de l'autre. » (Halperin, *L'art d'être gai*, 302.)

¹⁰⁵ Marx, *Un savoir gai*, 22.

Genet, Fernandez et même, d'une certaine manière, William Marx, en somme, tiennent un propos similaire. Un certain type de désir a son lieu propre, qui est... malpropre. Pour le non-initié, ce lieu est banal, voire abject. Il ne l'est pas, ou il ne l'est plus, quand on appartient aux *happy few*, quand on sait transformer la bassesse en noblesse, quand, en un mot, on « en » est au sens proustien toujours. Le topos de la pissotière/palais/temple de l'inversion trouve ici une de ces expressions.

2.3 Exhibitionnisme

Nous avons mis en exergue un passage de *Tricks* (1978) de Renaud Camus. Les urinoirs publics occupent une place minoritaire dans le journal littéraire de cet auteur. Pourtant, ils jouent un rôle et nous y retrouvons notre *topos*¹⁰⁶. Camus se souvient, lors d'un voyage aux États-Unis, d'une rencontre furtive dans les toilettes d'un parc : « Toilettes de L.F. Park. Flacon de poppers sous la partition. Me suce. Est de Washington¹⁰⁷. » Le style court et elliptique souligne la nature anonyme et brève de la rencontre. On a un rapport sexuel certes, mais on n'échange que des banalités. On ne partage pas d'information compromettante. Un code de conduite assurant l'anonymat est en place. Jean-Marie Roulin note que « les lieux de plaisir [...] libèrent le désir des entraves de la convention et lui permettent de s'exprimer dans le cadre d'un autre code. La rapidité de la rencontre s'appuie sur l'ellipse des règles sociales, engendrant, une expression beaucoup plus directe du désir, des hésitations et des refus¹⁰⁸. » La même chose vaut pour une autre aventure du même genre, chez Camus toujours, cette fois en France, à Antibes :

[J]e suis entré dans la pissotière. Creusée dans le rempart, celle-ci présente d'abord, derrière une plaque de tôle, trois urinoirs côte à côte, puis, à gauche, trois cabinets, dont l'un est perpendiculaire aux deux autres. Dans le petit couloir qui les sépare, deux quinquagénaires étaient engagés dans des activités que je n'ai pas cherché à éclaircir. Je suis entré dans le cabinet le plus isolé, pour y pisser¹⁰⁹.

Il faut préciser que ce passage, au départ, étonne dans *Tricks*. Comme le titre l'indique, le journal doit donner un aperçu des « trucs » de l'auteur, des « tours de force » ou, encore, des conquêtes amoureuses de Camus. Le passage aux pissotières sans partenaire rompt en d'autres mots avec

¹⁰⁶ Sur le rôle qu'occupe le désir chez Camus, voir Sjef Houppermans, *Renaud Camus. Érographe*, coll. « Monographie Rodopi en littérature française contemporaine », (Amsterdam : Rodopi, 2004).

¹⁰⁷ Camus, *Tricks*, 415.

¹⁰⁸ Jean-Marie Roulin, « D'une éthique du *trick* aux mythes de l'origine, » dans *Renaud Camus, écrivain*, dir. Jan Baetens et Charles A. Porter (Louvain : Peeters, 2001), 100.

¹⁰⁹ Camus, *Tricks*, 235.

les codes que l'auteur s'est lui-même fixés. Camus, tel qu'il se raconte, n'est pas entreprenant. Il est même en dehors de l'action. Simple spectateur, il se contente d'observer :

L'un des deux cabinets contigus était fermé et occupé, l'autre était ouvert et sur le revers de sa porte on pouvait voir toutes sortes de dessins et d'inscriptions que je suis allé déchiffrer. Je suis entré à l'intérieur du cabinet, mais sans en fermer la porte. Par un trou assez élevé dans la partition on apercevait des cheveux noirs, bouclés, mais rien d'autre¹¹⁰.

On note la présence des graffiti comme chez Genet. On retiendra aussi que Camus, dans la scène qu'il décrit, occupe un rôle passif. Lors d'une autre interaction du même genre, quand « un garçon d'une vingtaine d'années, chemise blanche, pull-over noué autour des épaules, pantalon de velours côtelé et mocassins, l'allure d'un jeune bourgeois bien sage¹¹¹ » entre dans le cabinet d'aisance, on lit ceci :

Le garçon [...] est entré derrière moi et, soudain très résolu, il a mis la main à ma braguette. J'ai mis la main à la sienne, et aussitôt il a fermé sur nous la porte. Ces initiatives m'ont un peu surpris, et je me suis trouvé à cause d'elles plus engagé que je ne l'aurais souhaité, car ce garçon, à le voir de plus près, m'excitait assez peu. Ses pectoraux étaient ronds et un peu flasques, comme son ventre. Mais maintenant qu'il nous avait enfermés, ce qui me paraissait d'ailleurs un peu risqué, et passablement audacieux de la part d'un jeune homme d'apparence si réservée, je ne pouvais plus sortir sans avoir l'air de l'abandonner¹¹².

Le *trick* se situe en d'autres mots du côté du jeune garçon. Il initie la rencontre. Camus fait l'étonné, mais il est malin : « Il avait défait ma braguette, il avait sorti mon sexe et il me branlait. Assez étrangement, je bandais très bien. » On lit aussi ceci, un peu plus loin : « Il s'est agenouillé et m'a sucé le sexe, ce pour quoi il n'était pas très doué. Je l'ai relevé et j'ai commencé à le branler. J'ai senti qu'il allait jouir très vite¹¹³. » Le voyeur est devenu participant actif et partenaire amoureux. À la fin, il s'agit quand même d'un *trick* de Camus.

Au *Bronx*, un bar à Paris, rue Sainte-Anne, le narrateur arrive aux toilettes, qui étaient, se souvient-il, « à peu près impossible d'accès ». La suite précise : « Mais lorsqu'enfin je suis parvenu à en ouvrir la porte, malgré la cohue, j'ai découvert que deux types s'y étaient retranchés,

¹¹⁰ *Ibid.*, 236.

¹¹¹ *Ibid.*, 235.

¹¹² *Ibid.*, 236.

¹¹³ *Ibid.*

dans l'obscurité la plus complète¹¹⁴. » On retrouve un dispositif qui commence à être familier. Malgré la foule au *Bronx*, les deux hommes ont trouvé un lieu privé pour leur rencontre intime. Ceci ne signifie pas qu'ils se soustraient à la vue : la porte est ouverte et malgré l'obscurité, Camus n'a aucun souci à observer les ébats. L'intimité s'affiche publiquement. Voyeurisme et exhibitionnisme sont tous les deux au rendez-vous. À la fois on se cache, on veut se faire voir, et on désire être vu. La disposition des lieux permet très bien cela. Le mélange du caché et du révélé est propice au désir.

2.4 Pornotopie

Paul B. Preciado, dans un livre de 2011, évoque ce que l'auteur appelle le phénomène de la « pornotopie ». Pour Preciado, il s'agit d'une manière de penser ensemble dissidence et visibilité en milieu « minoritaire ». Des « pornotopies subalternes », écrit Preciado, « se créent lorsqu'une minorité dissidente parvient à traverser le tissu politico-sexuel et économique urbain dominant et à se rendre visible en s'inscrivant dans l'espace¹¹⁵ ». On a sans doute compris quel est l'usage que l'on peut faire du concept de « pornotopie » vu notre sujet. La « pissotière », telle que l'on a vue apparaître chez les auteurs que nous venons d'évoquer, correspond assez bien à ce qui est, pour Preciado, un lieu « pornotopique ». Nous avons 1/ la minorité (on l'appellera pour aller vite la communauté « homosexuelle »), 2/ la dialectique de l'invisibilisation et de la visibilité (je cache mon désir pour mieux l'exhiber), 3/ l'espace urbain et les manœuvres qu'il autorise. Nous sommes partis d'un *topos* en littérature, nous arrivons, avec Preciado, à une inscription du *topos* dans un cadre plus vaste que l'on pourrait appeler sociétal, voire sociologique. Le spectacle, voire le caché-révélé du désir tel que l'autorise un certain type d'architecture urbaine prévu à des fins sanitaires, permet à une communauté de « s'exprimer », voire d'émerger. Dès lors que le miracle de la transformation du lieu sordide en lieu noble s'accomplit, la communauté peut exister en tant que communauté justement.

Est-ce à dire que la pissotière pensée comme pornotopie est une utopie ? Sur ce point, l'hésitation est permise. Certes, une forme d'émancipation est liée à la présence des vespasiennes et autres installations sanitaires alias lieux de désir, encore une fois : telles qu'elles sont mises en scène dans les textes que nous avons parcourus. Mais tout cela reste en définitive clandestin et aussi, il faut bien le dire, est marqué par une sorte de souffrance. Il y a de la répression également, on l'a vu. Non. Soyons clairs sur ce point. Nous ne sommes qu'au début de notre enquête. *Homo* n'est pas encore *queer*. La pornotopie n'est pas une utopie. Elle est une étape intermédiaire dans

¹¹⁴ *Ibid.*, 167.

¹¹⁵ Paul B. Preciado, *Pornotopie. Playboy et l'invention de la sexualité multimédia*, coll. « Climats », (Paris : Flammarion, 2011), 119-20.

un processus en cours. Quittons la pissotière et allons respirer un air plus pur sur le bord de mer. Voyageons.

Images de l'homosexuel, de jadis et naguère II : La Marine

L'auteur de ces pages vit dans une ville portuaire. Les réflexions qui suivent sont, un peu, en rapport avec une obsession personnelle. Le marin est une figure du littoral, un espace dont on sait l'importance dans la culture gay contemporaine¹¹⁶. L'homme de mer est mobile. Il forme le lien entre le littoral et l'arrière-pays. Nous raconterons son histoire à notre façon. Autre *topos*. Autre image de l'« homosexuel », alors que l'on sait bien maintenant que certaines images ont aussi pour caractéristique de bouger, d'évoluer. Mais soyons plus précis.

3.1 Marin et bagnard

On commencera par un avertissement. À la Marine, on n'est pas lubrique. Un officier, Jean-Marie Dumon nous explique qu'à bord, on ne pense pas, tout d'abord, à ces *choses-là* :

Pour ceux qui connaissent mal cet environnement, ce milieu est clos, communautaire, hostile à l'intimité, avec des rondes fréquentes dans les locaux, non par instinct de surveillance, mais afin de vérifier que chaque recoin du bord est en sécurité — le traumatisme de l'incendie, de l'avarie et de la voie d'eau hante en permanence l'équipage. Le sexe en mer se veut banni, contraire aux vertus cardinales du groupe, inconciliable avec le nécessaire besoin de solidarité et de discipline. S'il existait, il risquerait de ruiner cette confiance dans le rôle individuel et le commandant ne pourrait l'accepter¹¹⁷.

L'attachement que deux membres de l'équipage pourraient ressentir l'un pour l'autre pose un risque pour l'ensemble du navire. La Marine essaie d'éviter les liens intimes entre deux individus « afin de ne pas provoquer dans l'action, au combat ou face à une avarie, un dilemme dans l'esprit des marins concernés entre priorité de sauvegarder le navire ou de secourir avant tout une personne avec qui existent sentiments individuels et partage intime¹¹⁸. » La sexualité à bord, si déjà elle est présente, n'est qu'un enjeu dans les marges.

¹¹⁶ Emmanuel Jaurand et Stéphane Leroy, « Le littoral, un paradis gay ? » (présentation faite à la colloque international pluridisciplinaire « Le littoral : subir, dire, agir », Lille, 16-18 janvier 2008).

¹¹⁷ Jean-Marie Dumon, « Le chant des sirènes, » *Inflexions* 38, n° 2 (2018) : 70, <https://doi.org/10.3917/infle.038.0067>.

¹¹⁸ *Ibid.*, 72.

Un deuxième avertissement s'ajoute au premier. Les marins, faut-il insister sur point, ne sont pas tous « homosexuels ». Comme le rappelle Dumon, « au cours du temps et de l'espace, les marins ont pu être tout à la fois chastes, libertaires, moralisateurs, ouverts à l'homosexualité, misogynes ou dévots au dernier degré, et souvent curieux d'observer les mœurs singulières des contrées visitées¹¹⁹. » La catégorie professionnelle — si on peut dire — dont nous allons nous occuper est diverse. Il se trouve que, parmi cette diversité, on rencontre aussi ce qui s'appelait naguère encore des individus « homosexuels¹²⁰ ».

Dans le contexte français, une particularité complique notre propos. À cause de l'existence des « bagnes », et pour ce qui concerne l'imaginaire littéraire que nous allons évoquer, il est difficile de démêler le marin du criminel. Prenons un instant pour expliquer ce recoupement. Les bagnes étaient des institutions pénitentiaires dont l'histoire est intimement liée à la Marine nationale. Ils se situaient à Brest, à Rochefort et à Toulon et, comme les galères, le service obligatoire sur les navires à rames du roi, auxquelles ils succèdent, ces lieux de travail forcé sont rattachés au ministère de la Marine. Autour du milieu du XIX^e siècle, les bagnes de Rochefort et de Brest sont abolis, celui de Toulon ferme ses portes en 1873. Ils sont remplacés par des endroits similaires aux colonies françaises, notamment à la Guyane, et par des « bagnes militaires », aussi appelés les Biribi¹²¹.

Dans ces institutions, qu'elles soient situées en France métropolitaine ou dans les colonies, les relations sexuelles ou amoureuses entre hommes ne sont pas rares. Dans son analyse historique des bagnes de Brest, Frédéric Joannic-Seta note que « fortement répandue au bague, l'homosexualité est aussi admise officieusement¹²² » Il se base sur des témoignages des contemporains : « au XIX^e siècle, un magistrat qui visite les bagnes, Alauzet, estime que l'homosexualité concerne 75 % de la population carcérale¹²³ ! » Balzac à sa manière fait allusion à ce phénomène. On se souviendra du personnage de Vautrin alias Collin alias Carlos Herrera qui apparaît entre autres dans le *Père Goriot*, dans *Illusions perdues* et dans *Misères et Splendeurs des*

¹¹⁹ *Ibid.*, 67.

¹²⁰ Voir aussi Jean-Philippe Renouard, « Révolutions océanes. Pirates : politiques, religion et liberté sexuelle, » *Vacarme* 24, n° 3 (2003) : 19-20, <https://doi.org/10.3917/vaca.024.0017>.

¹²¹ Marion F. Godfroy, *Bagnards* (Paris : Éditions du Chêne-Hachette Livre, 2002), 22; Mathieu Marly, « Armée (XIX^e siècle), » dans *Dictionnaire du fouet et de la fessée* (Paris : Presses Universitaires de France, 2022), 53-54; Michel Pierre, « Saint-Laurent du Maroni, Commune pénitentiaire, » dans *La prison, le bague et l'histoire*, dir. Jacques Petit (Genève : Librairie des Méridiens & Médecine et Hygiène, 1984), 90-93; Michel Pierre, *Le temps des bagnes 1748-1953* (Paris : Tallandier, 2017), 22; Jean-Lucien Sanchez, « Bagnes coloniaux (XIX^e-XX^e siècle), » dans *Dictionnaire du fouet et de la fessée* (Paris : Presses Universitaires de France, 2022), 83-86; André Zysberg, « Les galères de France de 1660 à 1748 : Une institution pénitentiaire sous l'Ancien Régime, » dans *La prison, le bague et l'histoire*, dir. Jacques Petit (Genève : Librairie des Méridiens & Médecine et Hygiène, 1984), 69-71, 74-76.

¹²² Frédérique Joannic-Seta, *Le bague de Brest* (Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2000).

¹²³ *Ibid.*

courtisanes et dont on sait son inclination pour les hommes¹²⁴ : « Le baigne avec ses mœurs et son langage [...] fut tout à coup représenté [...] par cet homme¹²⁵ ». Un autre témoignage du XIX^e siècle, par Gilbert Villeneuve, un administrateur de l'époque, et cité par Joannic-Seta, vient à sa façon confirmer le propos :

Le baigne reste donc indubitablement un lieu de turpitude, « réceptacles de tous les crimes, de tous les vices et de toutes les inclinations perverses, qui se fortifient et se développent par le contact des hommes flétris, chez lesquels tous les genres d'amour-propre sont anéantis et qui ne visent plus qu'à la triste gloire de surpasser leurs compagnons en audace et en immoralité¹²⁶. »

On a d'un côté les navires où la sexualité est exclue et, de l'autre, les baignes où elle est présente et tolérée. À la source de l'imaginaire homoérotique autour du marin se trouve, nous semble-t-il, un amalgame entre deux réalités historiques, certes liées mais différentes tout de même. Les mœurs du bagnard ont interféré avec celles du marin. Si on devait dater cette fusion, on dirait qu'elle a lieu après la fermeture des baignes métropolitains. À partir de cet instant, le marin-bagnard existe comme personnage¹²⁷.

3.2 Littérature

Un officier de la Marine, Pierre Loti, doit ici être cité. On sait qu'il était attiré à la fois par les femmes et par les hommes¹²⁸. Selon Michael Rosenfeld, *Mon frère Yves* (1882), l'histoire de l'amitié intime entre un officier et un gabier, « évoque ouvertement les sentiments d'amour entre

¹²⁴ Owen Heathcote, « Balzac sexologue ? », dans *Balzac, l'invention de la sociologie*, dir. Andrea Del Lungo et Pierre Glaudes (Paris : Classiques Garnier, 2019), 187-88; Jacques Valette, « Profil d'un bagnard de Rochefort ou la légende noire du baigne », dans *La prison, le baigne et l'histoire*, dir. Jacques Petit (Genève : Librairie des Méridiens & Médecine et Hygiène, 1984), 81-82; Pierre, *Le temps des baignes*, 58, 452; Lawrence R. Schehr, « Relire les homotextualités », dans *Aimez-vous le queer?*, dir. Lawrence R. Schehr, CRIN (Amsterdam : Éditions Rodopi, 2005), 6. Voir aussi : Jérôme Pierrat et Éric Guillon, *Les vrais, les dures, les tatoués. Le tatouage à Biribi* (Clichy : Larivière, 2004), 41, 64, 77; Dominique Kalifa, *Biribi. Les baignes coloniaux de l'armée française* (Paris : Perrin, 2009), 239.) Dans un compte-rendu, nous avons par ailleurs défendu la désignation queer pour Vautrin/Collin, on y reviendra dans le dialogue II : Maxim Delodder, « Être gay et lesbienne au XIX^e siècle », *Acta Fabula* 22, n° 6 (2021), <https://doi.org/10.58282/acta.13707>.

¹²⁵ Honoré de Balzac, *Le Père Goriot*, Collection « Folio », (Paris : Gallimard, 1971), 265.

¹²⁶ Joannic-Seta, *Le baigne de Brest*.

¹²⁷ Michael Rosenfeld signale que la représentation du monde maritime est supérieure à celle de l'environnement carcéral dans la littérature sur l'homosexualité au XIX^e siècle. (Michael Rosenfeld, « Formes et figures de l'amour entre hommes dans le discours social, les écrits personnels et la littérature en France et en Belgique de 1870 à 1905 » (Doctoral, Université catholique de Louvain, 2020), 936.)

¹²⁸ Voir Richard M. Berrong, *In Love with a Handsome Sailor: The Emergence of Gay Identity and the Novels of Pierre Loti* (Toronto : University of Toronto Press, 2003), 3-17; Jean-Yves Mollier, « De la consécration au pilori, le cas Loti », *Revue d'histoire littéraire de la France* 114, n° 1 (2014) : 158, 61, <https://doi.org/10.3917/rhlf.141.0157>; Yves La Prairie, *Le vrai visage de Pierre Loti* (Saint-Malo : L'Anvre de Marine, 1995), 73-74.

les deux hommes et contient également des scènes homoérotiques révélatrices pour ceux qui connaissent l'homosexualité du romancier¹²⁹. » Rosenfeld pense notamment au fragment suivant :

Sur l'avant du navire, les hommes de la bordée de quart faisaient en chantant leur première toilette. Nus, semblables à des antiques avec leurs bras forts, ils se lavaient à grande eau froide ; ils plongeaient de la tête et des épaules dans les baignoires, couvraient leur poitrine d'une mousse blanche de savon, et puis s'associaient deux à deux, naïvement, pour se mieux frotter le dos¹³⁰.

Le registre est particulier. On a affaire à une description qui peut être comprise comme « homoérotique », mais qui reste prudente. Rosenfeld, au prix de ce qui est sans doute une stratégie d'identification trop massive, soutient que « les lecteurs homosexuels expriment peu de doutes sur cette interprétation, car ils ont tous identifié de quels sentiments il s'agit malgré les encodages opérés par le romancier¹³¹. » On pourrait risquer l'hypothèse que le *topos* du marin-bagnard aimant les hommes fait peut-être sa première apparition chez Loti.

À la charnière du XIX^e et du XX^e siècle, les admirateurs de corps masculins vus à travers une grille désirante et à proximité de la mer peuvent également lire les œuvres de Jean Lorrain. Philippe Martin-Lau note que les personnages de Lorrain sont souvent fascinés par les « marins, lutteurs, militaires ou forçats », c'est-à-dire par la virilité des « classes défavorisées¹³² ». Wladimir Noronoff, dont il est indiqué que « pareil à Néron, il voulait étonner le monde¹³³ » par ses fêtes luxueuses à la Côte d'Azur, s'avère, par exemple, particulièrement ensorcelé par un marin, qui fait partie de « ses hommes de joie¹³⁴ ». Le prince russe écoute avec attention les histoires de son favori en le regardant avec des yeux pleins de désir :

Les coudes aux genoux, le menton appuyé dans une main, Wladimir, avec un étonnant rajeunissement de toute la face, buvait les paroles du marin. Il buvait aussi ses yeux, ses yeux d'eau transparente et verte où tremblait le reflet de tant d'horizons ; il buvait, on

¹²⁹ Rosenfeld, « Formes et figures de l'amour entre hommes dans le discours social, les écrits personnels et la littérature en France et en Belgique de 1870 à 1905, » 937.

¹³⁰ Pierre Loti, *Mon Frère Yves* (Paris : Calmann Lévy, 1898), 338-39.

¹³¹ Rosenfeld, « Formes et figures de l'amour entre hommes dans le discours social, les écrits personnels et la littérature en France et en Belgique de 1870 à 1905, » 940.

¹³² Philippe Martin-Lau, « "Et Narkiss se mira..." : regard sur l'écriture hétérosexuelle de Jean Lorrain, » *Dalhousie French Studies* 61 (2002) : 56.

¹³³ Jean Lorrain, *Les Noronoff. Coins de Byzance*, coll. « Les Pâmés », (Paris : Éditions des Autres, 1979), 78.

¹³⁴ *Ibid.*, 94.

eût dit aussi, sa santé et sa force, tant sa pitoyable figure de vieille femme s'animait d'une passion intense aux contes bleus et jaunes du Rabassol¹³⁵.

L'excitation monte chez le prince. Le marin et l'admirateur de la beauté masculine forment une sorte de couple. Des regards s'échangent. Un imaginaire autour de la sensualité et de la sexualité entre hommes se met en place. Le marin est objet de désir :

Nos deux compères avaient rassemblé une dizaine de drôles, gars à tout faire, découplés et hardis, débardeurs du port, matelots débarqués, la fine écume de Gênes, de Toulon et de Nice, mais tous danseurs accomplis [...]. Ils valsaient, les yeux dans les yeux, les jambes enchevêtrées et pourtant libres, les doigts noués aux hanches avec un ensemble dans le mouvement en vérité unique, une certitude de rythme qu'on ne rencontre que dans ces pays¹³⁶.

Chez Proust, on retrouve à peu près le même registre. Nous allons évoquer, de nouveau, pour la troisième fois, le baron de Charlus qui, ici encore, occupe le haut du pavé. M^{me} Verdurin a besoin de son aide, car elle aimerait mettre en scène le départ d'un navire lors d'une fête de charité. Et qui pourrait mieux s'occuper de la tâche que son ami, qui, comme nous l'avons déjà vu, aime passer de longues heures « dans les pissotières » et qui est aussi un excellent metteur en scène quand il s'agit de mettre en place un théâtre du désir ? C'est M^{me} Verdurin qui parle :

Vous comprenez, il ne faut pas qu'ils restent immobiles comme des moules, il faut qu'ils aillent, qu'ils viennent, qu'on voie le branle-bas, je ne sais pas le nom de tout ça. Mais vous, qui allez souvent au port de Balbec-Plage, vous pourriez bien faire faire une répétition sans vous fatiguer. Vous devez vous y entendre mieux que moi, M. de Charlus, à faire marcher des petits marins. [...] Tenez, voici un livre que j'ai reçu, je pense qu'il vous intéressera. C'est de Roujon. Le titre est joli : *Parmi les hommes*¹³⁷.

Les allusions sexuelles sont évidentes. « Immobiles comme des moules » est ambigu et dans « branle-bas » résonne le verbe « branler ». *Parmi les hommes* (*Au milieu des hommes* est, à vrai dire, le titre exact) est un ouvrage de journaliste publié en 1905. Eve Kosofsky Sedgwick s'est intéressée à ce passage dans son chapitre sur le « spectacle du placard » chez Proust¹³⁸. Elle rappelle que le clan autour M^{me} Verdurin est au courant « des mœurs du baron », même si, pour utiliser un anachronisme, Charlus ne s'oute pas. Il s'agit pour les initiés d'un secret de Polichinelle,

¹³⁵ *Ibid.*, 87.

¹³⁶ *Ibid.*, 95.

¹³⁷ Proust, *Sodome et Gomorre*, III, 432-33.

¹³⁸ Eve Kosofsky Sedgwick, *Épistémologie du placard*, trad. Maxime Cervulle (Paris : Éditions Amsterdam, 2008).

d'un jeu d'allusion-dissimulation¹³⁹. Plus particulièrement, dans le fragment que nous venons de citer, la présence de Charlus au port, où il est entouré de marins, est un marqueur de sa différence sexuelle. La clé qui ouvre la porte du placard chez Proust est autrement dit la présence des hommes de mer. Ceci vaut également pour d'autres personnages dans le même univers. Quand Charlus signale, par exemple, les goûts particuliers qui sont selon lui ceux du cocher Théodore, il remarque la présence des matelots¹⁴⁰. Le baron dit ce qui suit :

Eh bien, l'année suivante j'allai à Balbec et là j'appris par un matelot qui m'emmenait quelquefois à la pêche que mon Théodore, lequel, entre parenthèses, a pour sœur la femme de chambre d'une amie de M^{me} Verdurin, la baronne Putbus, venait sur le port lever tantôt un matelot, tantôt un autre, avec un toupet d'enfer, pour aller faire un tour en barque et « autre chose itou¹⁴¹ ».

On passera sur le patronyme « Putbus ». Retenons que la figure du matelot a ici encore une fonction de signalisation libidinale. On voit aussi chez Proust que le lien entre les hommes de mer et les hommes qui aiment les hommes est déjà un « lieu commun ». Le *topos* est définitivement en place. Il fonctionne.

Chez Jean Cocteau, dans *Le Livre blanc*, publié anonymement dans un tirage limité en 1928¹⁴², les rencontres entre les marins et les civils sont fréquentes. Le narrateur de l'histoire, qui semble être l'*alter ego* de l'écrivain, raconte sa vie et sa sexualité. Un passage évoque un voyage à Toulon. Dans « cette charmante Sodome¹⁴³ », écrit Cocteau, il y a des matelots. Cette population fait, ici encore, beaucoup rêver un public intéressé :

De tous les coins du monde, les hommes épris de beauté masculine viennent admirer les marins qui flânent seuls ou par groupes, répondent aux œillades par un sourire et ne refusent jamais l'offre d'amour. Un sel nocturne transforme le bagnard le plus brutal, le Breton le plus fruste, le Corse le plus farouche en ces grandes filles décolletées, déhanchées, fleuries, qui aiment la danse et conduisent leur danseur, sans la moindre gêne, dans les hôtels borgnes du port¹⁴⁴.

¹³⁹ *Ibid.*, 234.

¹⁴⁰ Voir aussi Didier Eribon, *Théories de la littérature. Système du genre et verdicts sexuels*, Des mots., (Paris : Presses Universitaires de France, 2015), 40-43.

¹⁴¹ Proust, *La Prisonnière*, III, 810-11.

¹⁴² Jean Cocteau, *Le Livre blanc*, dir. Serge Linares, *Œuvres romanesques complètes*, (Paris : Gallimard, 2006). Sur les différentes éditions, voir Frédéric Canovas, « Jean Cocteau's *Le Livre blanc*: sex, text and images, » *Word & Image* 23, n° 1 (2007/01/01 2007), <https://doi.org/10.1080/02666286.2007.10435768>.

¹⁴³ Cocteau, *Le Livre blanc*, 516.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Un des « colosses à pompon rouge¹⁴⁵ » attire le regard du narrateur. Il s'appelle PAS DE CHANCE ; le nom s'écrit en majuscules. Le personnage est inspiré de Marcel Servais, véritable matelot et amant de Jean Cocteau¹⁴⁶. Dans *Le Livre blanc*, on l'appelle PAS DE CHANCE à cause de son tatouage, qui rappelle qu'il a fait de la prison :

Sur son torse nu, ce garçon, qui me représentait la chance, portait PAS DE CHANCE, tatoué en majuscules bleues. Il me raconta son histoire. Elle était courte. Ce tatouage navrant la résumait. Il sortait de la prison maritime. Après la mutinerie de l'Ernest-Renan on l'avait confondu avec un collègue ; c'est pourquoi il avait les cheveux rasés, ce qu'il déplorait et lui allait à merveille. « Je n'ai pas de chance », répétait-il en secouant cette petite tête chauve de buste antique, « et je n'en aurai jamais¹⁴⁷. »

Rappelons ici que l'inscription « pas de chance » se lisait régulièrement sur la peau des prisonniers des bagnes militaires. Les tatouages des « corps spéciaux » sont d'ailleurs souvent un marqueur de la différence sexuelle pour les initiés¹⁴⁸. Comme ces camarades, PAS DE CHANCE semble conscient de l'attractivité de son corps pour le regard masculin : « Il portait de ces pantalons à pattes qui permettaient jadis aux marins de les retrousser sur la cuisse et que les règlements actuels interdisent sous prétexte qu'ils symbolisent le souteneur¹⁴⁹. » PAS DE CHANCE a fait de la prison, injustement certes, mais on n'a pas oublié l'amalgame que crée le *topos* du marin-bagnard, qui est de nouveau très clairement présent ici :

[A]vec mon stylographe, je barrai le tatouage néfaste. Je traçai dessous une étoile et un cœur. Il souriait. Il comprenait, plus avec sa peau qu'avec le reste, qu'il se trouvait en sécurité, que notre rencontre ne ressemblait pas à celles dont il avait l'habitude : rencontres rapides où l'égoïsme se satisfait¹⁵⁰.

Le Livre blanc est un texte militant. Le dernier paragraphe le dit en termes clairs : « Un vice de la société fait un vice de ma droiture. [...] Mais je n'accepte pas qu'on me tolère. Cela blesse mon amour de l'amour et de la liberté¹⁵¹. » Un joli paradoxe est mis en place. Le marin est associé au bagnard qui à son tour évoque l'amour entre hommes. Le bagnard veut être libre. Il s'émancipe

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, 1017; Milorad, « "Le Livre blanc", document secret et chiffré, » dans *Cahiers Jean Cocteau. Le Romancier* (Paris : Gallimard, 1979), 127; Jean Cocteau et Jacques Maritain, *Correspondance (1923-1963) avec la « Lettre à Jacques Maritain » et la « Réponse à Jean Cocteau »* (1926), vol. 12, dir. Michel Bressolette et Pierre Glaudes, Cahiers Jean Cocteau, (Paris : Gallimard, 1993), 139; Pierre Chanel, *Album Cocteau* (Paris : Tchou, 1970), 89.

¹⁴⁷ Cocteau, *Le Livre blanc*, 517.

¹⁴⁸ Kalifa, *Biribi. Les bagnes coloniaux de l'armée française*, 239, 58.

¹⁴⁹ Cocteau, *Le Livre blanc*, 516.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 517.

¹⁵¹ *Ibid.*, 531.

en quelque sorte par ce qu'on continuera pour l'instant d'appeler l'homosexualité. D'une certaine manière, ici loin du régime hétérosexuel, on retrouve quelque chose de la figure stendhalienne de la prison heureuse.

On doit revenir un moment à Genet ici. Rappelons que la première édition de *Querelle de Brest* a été illustrée par Cocteau¹⁵². Le lien entre homosexualité, criminalité et la Marine est explicitement présent dans le roman : « À l'idée de mer et de meurtre, s'ajoute naturellement l'idée d'amour ou de voluptés — et plutôt d'amour contre-nature¹⁵³. » Nous avons parlé, dans le chapitre précédent, du lieutenant Seblon. Intéressons-nous à Querelle à présent. Dans le langage de Genet, le personnage est « pédéraste¹⁵⁴ ». Nous n'avons pas à revenir à ce qui a été dit de la pédérastie dans le dialogue entre Corydon et Maxim. Le mot chez Genet a à peu près le même sens qu'assassin. À propos du lien, certes curieux, mais significatif, entre « pédérastie » et criminalité, on lit sous la plume de Genet :

Le crime ayant été commis dans les bosquets des remparts, la police songea qu'un pédéraste en était peut-être l'auteur. Quand on sait avec quelle horreur la société écarte d'elle toute idée qui la rapproche de l'idée de pédérastie, il faudrait s'étonner que la police acceptât si facilement d'y recourir. Or si, un crime accompli, la police propose d'abord ouvertement ce mobile : intérêt d'argent ou drame passionnel, quand l'un des acteurs est ou fut un matelot, tout simplement elle songe : perversion sexuelle¹⁵⁵.

Le matelot, pour le citoyen lambda et selon Genet, est forcément un criminel. Il y a là à la fois amalgame et *topos*. La suite mérite également d'être rappelée. Il s'agit d'un dialogue entre M^{me} Lysiane, une tenancière de bar-bordel parlant un français approximatif, et Querelle. On verra que la question du genre est soulevée. La première qui parle est M^{me} Lysiane et c'est Querelle qui répond :

— Alors, tu es un tapette.

— Le mot tapette le blessa. Mais il rit parce qu'il savait que l'on dit : « une » tapette.

— Ça te fait rire ?

¹⁵² Frédéric Canovas, « Fautes de frappe ou Jean Cocteau lit Jean Genet : sur les illustrations de *Querelle de Brest*, » *Journal of Research in Gender Studies* 1, n° 1 (2011).

¹⁵³ Genet, *Querelle de Brest*, 776.

¹⁵⁴ « Pédérastie » n'a pas de lien avec la pratique grecque dont on a déjà parlé dans l'entretien qui ouvre ces pages.

¹⁵⁵ Genet, *Querelle de Brest*, 840.

— Moi ? Qu'est-ce que tu veux que ça m'fasse ? Nono aussi alors c'en est une.

— Et Robert ? [Le frère de Querelle et un autre amant de Mme Lysiane]

— Quoi Robert ? J'm'occupe pas d'lui. J'fais c'qui m'plait¹⁵⁶.

J'fais c'qui m'plait, on retiendra la revendication. Le marin, selon Genet, est un criminel aux goûts particuliers et qui s'assume. Il est aussi et surtout un être libre qui revendique sa liberté. Il lui est donc permis de jongler avec les genres. Drew Jones et Agnès Vannouvong soutiennent que Querelle échappe aux stigmates, qu'on essaie de lui imposer, puisqu'il irrédicible à toute identification¹⁵⁷. Certes, sa tenue, voire son identité de marin l'incriminent mais de ses signes distinctifs il est fier. Les vêtements qu'il porte sont alors pour lui comme une sorte de harnais. Il est mal perçu par les bien-pensants. Il s'enorgueillit.

Qu'une digression soit permise ici. On peut rappeler, pour ce qui concerne la question vestimentaire toujours et en rapport toujours avec le monde maritime, « l'affaire Dufrenne », qui a fait couler un peu d'encre dans le Paris de l'Entre-deux-guerres. Voici les faits :

Oscar Dufrenne, conseiller municipal du X^e arrondissement de Paris, conseiller général de la Seine, président de la Fédération des spectacles, directeur et copropriétaire, entre autres, du Casino de Paris, fut retrouvé mort, assassiné, dans la nuit du dimanche 24 septembre 1933, dans son bureau du cinéma « le Palace », récemment transformé en music-hall et situé faubourg Montmartre¹⁵⁸.

Dufrenne était connu pour ses goûts spéciaux et son corps avait été découvert avec les parties génitales dénudées¹⁵⁹. Plus important pour notre propos : un suspect avait été identifié et qui était présent au théâtre lors des faits. Il était « habillé en marin¹⁶⁰ ». La tenue dont il était revêtu établissait un lien avec la Marine et rappelait également l'attrance de ce type de personnage pour un certain public :

¹⁵⁶ *Ibid.*, 1021.

¹⁵⁷ Agnès Vannouvong, *Jean Genet. Les revers du genre*, Bibliothèque Art Action Pensée, (Dijon : Les presses du réel, 2010), 81-82; Drew Jones, « La liberté dans l'évasion de l'identité homosexuelle : une lecture de *Querelle de Brest*, » dans *Aimez-vous le queer?*, dir. Lawrence R. Schehr, CRIN (Amsterdam : Brill, 2005), 72-73.

¹⁵⁸ Florence Tamagne, « Le "crime du Palace" : homosexualité, médias et politique dans la France des années 1930, » *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 53-4, n° 4 (2006) : 128, <https://doi.org/10.3917/rhmc.534.0128>.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 128, 32.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 129.

L'affaire Dufrenne contraignit d'abord les médias à aborder la question de la prostitution dans la marine, suscitant des interrogations sur la défense nationale, jetant le trouble sur la jeunesse française et l'honneur de l'armée. On tenta alors de rejeter la suspicion sur des « brebis galeuses » ou de « faux marins ». De fait, l'attraction érotique que suscitait le costume de marin explique que certains d'entre eux, les « castors », par goût, ou par intérêt, aient fréquenté, lors de leurs permissions, les bars et les boîtes homosexuels, dans l'espoir de faire des rencontres intéressantes, tandis que certains jeunes prostitués choisissaient de se travestir en matelot, afin de mieux ferrer le client¹⁶¹.

Ce que nous apprend l'affaire Dufrenne, c'est que le *topos* du marin-bagnard est aussi en rapport avec un certain pratique du travestissement. On peut se déguiser en marin. Et en procédant de la sorte, on signifie quelque chose. On fait sens. Le message que l'on transmet est alors de nouveau un message de désir et de dissidence. Les écrivains du XX^e siècle l'ont bien compris. L'affaire Dufrenne, que nous évoquons en passant, le confirme¹⁶².

3.3 Intermezzo

Un *topos* a comme particularité qu'il trouve son expression non seulement dans la littérature, mais aussi dans d'autres médias et sur d'autres supports. Sur ce point, on peut citer *Fireworks* (1947) de Kenneth Anger, un court-métrage américain qui met en scène l'attirance sexuelle que suscitent les marins de l'*US Navy*. Le film a été récompensé par Cocteau lors du Festival international du film maudit en 1949¹⁶³. Également dans le contexte américain, on peut penser à Tom of Finland, l'artiste d'origine finlandaise, connu pour ses dessins homoérotiques, inspirés entre autres par les dessins de Cocteau¹⁶⁴ et représentant des marins¹⁶⁵. L'influence de Genet sur l'œuvre de Rainer Werner Fassbinder, par ailleurs, est évidente. Le cinéaste allemand sort *Querelle* en 1982, une adaptation de Genet pour le grand écran. On sait que l'esthétisme de Fassbinder a

¹⁶¹ *Ibid.*, 144.

¹⁶² Romain Jaouen, « La prostitution masculine, XIX^e-XX^e siècles, » *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* (2020-06-22 2020).

¹⁶³ Alice L. Hutchison, « Courting ANGER, » *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, n° 7 (2003) : 61; Ryan Powell, *Coming together : the cinematic elaboration of gay male life, 1945-1979* (Chicago ; London : The University of Chicago Press, 2019), 26-27.

¹⁶⁴ Frédéric Canovas, « Against the Canon: Jean Cocteau or the Rise of the Gay Cultural Icon, » dans *The canonical debate today: crossing disciplinary and cultural boundaries*, dir. Liviu Papadima, David Damrosch, et Theo D'Haen (Amsterdam : Rodopi, 2011), 148.

¹⁶⁵ Guy Snaith, « Corps dessinés, corps créés, signés “Tom of Finland” », *Itinéraires*, n° 2009-1 (2009), <https://doi.org/10.4000/itineraires.364>; Ken Gonzales-Day, « Tom of Finland (Touko Laaksonen) (1920-1991), » *The International Encyclopedia of Human Sexuality* (2015), http://www.glbtqarchive.com/arts/tom_finland_A.pdf; Annamari Vänskä, « 'Before there was Gucci or Gaultier, there was Tom of Finland': on the legacy of Tom of Finland to fashion, » *Porn Studies* 6, n° 4 (2019/10/02 2019), <https://doi.org/10.1080/23268743.2019.1580449>.

fortement influencé la réception du roman, à l'international comme en France. On ne peut plus, en quelque sorte, lire Genet aujourd'hui sans penser à Fassbinder.

Dans la culture française contemporaine, on signalera les œuvres de Pierre & Gilles qui exploitent l'iconographie marine notamment sous l'influence de Genet¹⁶⁶. Le critique Mike Yve cite en particulier « les mauvais garçons de la série “*Douce Violence*” (1998) » qui font directement allusion aux œuvres littéraires de Genet¹⁶⁷. Éric Troncy cite « [l]es rapports privilégiés » entre *Querelle de Brest* dans la version de Genet et dans l'adaptation de Fassbinder et les photographies peintes de Pierre et Gilles¹⁶⁸. De plus, dans leurs réalisations, Pierre & Gilles s'habillent parfois eux-mêmes en marin ou se coiffent d'un bachi, un bonnet de marin¹⁶⁹. Les deux artistes s'inscrivent corporellement dans le *topos* qui nous intéresse ici. Ils sont aussi connus pour leurs portraits de célébrités, dont celui de Jean-Paul Gaultier, qui, à son tour, n'hésite pas à mettre en scène des marins. Sur un portrait de 1990 réalisé par Pierre & Gilles, le créateur de mode porte une marinière, élément phare de ses collections¹⁷⁰. En 1995, Jean-Paul Gaultier sort le parfum *Le Mâle*. De nouveau, l'imaginaire érotique autour du marin est mobilisé. Les publicités du *Mâle* relient le parfum à la virilité (érotique) des matelots¹⁷¹ et on a pu soutenir qu'il s'agit d'un parfum « distinctement gay¹⁷² ». Ici encore, le roman de Genet et l'imaginaire qu'il a engendré chez Fassbinder, entre autres, ont leur importance¹⁷³.

3.4 Littérature, encore

Et le marin, tel qu'on l'envisage ici, est-il encore présent dans la *littérature* contemporaine ? Prenons un moment pour parler de ce sujet. Né en 1964, Pascal de Duve succombe au sida en 1993. De sa plume, un court récit de la même année mérite notre attention. Dans *Cargo-vie*, l'auteur relate, sous la forme d'un journal de bord, son voyage parmi l'équipage d'un navire de

¹⁶⁶ Mike Yve, « Représentations alternatives du corps gay et queer dans l'Œuvre de Pierre et Gilles, » *Contemporary French and Francophone Studies* 12, n° 1 (2008) : 71, <https://doi.org/10.1080/17409290701793018>.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 72.

¹⁶⁸ Éric Troncy, « Une courte escale à terre dans l'œuvre de Pierre et Gilles, » dans *Pierre et Gilles. Sailors & Sea*, Icons (Cologne : Taschen, 2005), 12-13.

¹⁶⁹ Marc Donnadiou, « Le sel, les étoiles et la mer. Les images-mondes de Pierre et Gilles, » dans *Pierre et Gilles. Clair-Obscur*, dir. Michelle Poskin (Bruxelles : Éditions Racine et Éditions Lannoo, 2017); Denis Michael Provencher, *Queer french: Globalization, language, and sexual citizenship in France* (New York : Routledge, 2016).

¹⁷⁰ Pierre et Gilles, *Jean-Paul Gaultier*, 1990. Modèle : Jean-Paul Gaultier, couverture du livre *À nous deux la mode*, 112 x 90 cm.

¹⁷¹ Voir également Provencher, *Queer french: Globalization, language, and sexual citizenship in France*.

¹⁷² Adam Geczy, Vicki Karaminas, et Justine Taylor, « Sailor Style: Representations of the Mariner in Popular Culture and Contemporary Fashion, » *Journal of Asia-Pacific Pop Culture* 1, n° 2 (2016) : 161, <https://doi.org/10.5325/jasiapacpopcult.1.2.0141>.

¹⁷³ Sungmi Shin et Hyewon Park, « The Marine Look as Jean Paul Gaultier's Signature Design, » *Journal of the Korean Society of Costume* 72, n° 3 (2022), <https://doi.org/10.7233/jksc.2022.72.3.083>; Geczy, Karaminas, et Taylor, « Sailor Style: Representations of the Mariner in Popular Culture and Contemporary Fashion, » 160.

charge¹⁷⁴. Il décrit son projet : « Je me livre à la mer pour combattre l'amer. Ses flots infinis rythmeront, de partout, une nouvelle symphonie, mon nouveau chant [*sic*] de vision¹⁷⁵. » Évidemment, De Duve s'intéresse au personnage du marin :

L'équipage : je les appelle des mâles de mer. J'ai à leur égard une appréciation esthétique, que n'exacerbe aucune pulsion, aucun désir. C'est étrange, j'en suis à la fois soulagé et attristé. Cela transparait-il dans les timides sourires que leur adresse et qu'ils me retournent bien plus chaleureux¹⁷⁶ ?

L'auteur est lui-même marin. Il embarque sur un navire avec un « fret » lourd à porter, à savoir la détérioration de sa santé et le souvenir d'une ancienne relation amoureuse. Son voyage maritime lui sera salutaire, espère-t-il. De Duve fait le deuil de son ancienne relation avec un certain « E ». Après avoir rassemblé leurs lettres et photos dans une vieille boîte à chaussures, il envisage de la jeter à la mer. Le souvenir de leur relation sera ainsi englouti par la mer : « Une nuit prochaine, donc, ma cabine cessera d'être leur morgue, et je procéderai à cet *enmèment* rituel, afin que le passé rejoigne le passé, sautillant un bref instant sur son écume pour finir par sombrer à tout jamais¹⁷⁷. » « Enterrement » devient « en-mer-ement ». En d'autres mots, l'océan remplace la terre, pour que « le passé rejoigne le passé ». La mer devient un site de remémoration pour toutes les choses du passé. De plus, l'enterrement est aussi un « en-mère-ment ». La qualité maternelle de la mer permet à De Duve de retrouver sa propre force vitale tout en sachant qu'il va mourir. La mer est un site originel. L'océan en tant que mémoire et source de vie implique une temporalité qui se soustrait à la linéarité. Le temps est circulaire ici ; la renaissance est continue, c'est pourquoi le voyage en mer, même entrepris par un mourant, est bénéfique.

La mer aidera le narrateur marin à accepter son sort : « Lorsque, au Havre, je mettrai pied à terre, je serai fier et nostalgique. Fier d'avoir relevé mon défi (de ne pas avoir craqué à cause de VIH), et nostalgique de cette mer qui m'aura offert tant de choses¹⁷⁸. » Les propos de De Duve ne sont pas sans paradoxe. S'il fait le deuil de sa relation passée et surmonte son « défi », il ne fait pas le deuil de la vie. Assumer la mort, chez De Duve, est paradoxalement un engagement pour la vie, voire une acceptation de son statut séropositif¹⁷⁹. Le vrai cargo, c'est la vie : « Très cher, et surtout très hypothétique lecteur [...], choisis donc le nom de mon cargo, qui est maintenant aussi un peu le tien. Mais je serais tellement heureux que tu l'appelles "VIE"¹⁸⁰. » Le passé et le

¹⁷⁴ Sur le lien particulier entre l'homosexualité et la Marine marchande, nous renvoyons à Paul Baker et Jo Stanley, *Hello Sailor!* (Londres : Routledge, 2015).

¹⁷⁵ Pascal De Duve, *Cargo Vie*, Le Livre de poche, (Paris : LGF, 1994), 14.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 15-16.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 35-36.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 28.

¹⁷⁹ Ross Chambers, *Facing it. AIDS diaries and the death of the author* (1998), 28-31.

¹⁸⁰ De Duve, *Cargo Vie*, 116.

présent, ainsi que la mort et la vie, sont au cœur du récit de De Duve. Le marin-bagnard est devenu un être métaphysique.

Il faudra dire un mot aussi, toujours dans le même ordre d'idées, mais en changeant radicalement de contexte, de Guillaume Dustan, auteur parisien, qui, dans *Je sors ce soir* (1997), raconte l'histoire d'une soirée de fête en certain milieu branché à la fin du XX^e siècle. Son *alter ego*, Guillaume, sort dans une boîte, et emmène le lecteur dans le monde de la nuit. Ce « voyage » se passe, contrairement à celui de De Duve, à terre et en contexte urbain. Au début du récit, Guillaume décrit sa tenue. Il porte un jeans *Levi's* « 501 » mal ajusté ainsi qu'une « chemise à carreaux bcbg¹⁸¹. » Guillaume porte également un tee-shirt qu'il juge séduisant. Or c'est bien là que resurgit le *topos* du marin : « Sous la chemise j'ai une arme secrète : le vieux tee-shirt indigo Marine nationale du frère d'Alain Ferrer, à la fois moulant, souple, bien coupé, avec de toutes petites manches qui mettent en valeur les biceps, et sexy à cause du logo et des trous de pétard que j'y ai faits¹⁸². » Guillaume a reçu le vêtement marin comme cadeau de la part d'Alain Ferrer. Nous ne sommes qu'au début du récit mais le nom de celui-ci a déjà été mentionné. En ouvrant le volume, on lit en effet : « À la mémoire d'Alain Ferrer¹⁸³ ». Il s'agit, nous le découvrons par la suite, d'une victime de l'épidémie du sida : « Je ne savais pas qu'il était séropositif. Peut-être que lui-même l'ignorait¹⁸⁴. »

Le tee-shirt de la Marine que porte Guillaume a une double fonction. Il est un marqueur de *sex appeal*. Il devient en outre un lieu de remémoration, une manière d'honorer ceux qui, en ces mêmes années, ont succombé au VIH. En d'autres mots, Dustan, dans le passage que l'on vient de citer, fournit un bel exemple d'un lieu de mémoire, tel que le définit Nora, c'est-à-dire un lieu « où la mémoire travaille ; non la tradition elle-même, mais son laboratoire¹⁸⁵. » Le tee-shirt de la Marine « évoque » plusieurs souvenirs. Il est à la fois lié à ses anciens porteurs, aux cigarettes périmées (les « trous de pétard ») et à la Marine. Il forme le lien entre la soirée, le passé et la crise du sida. Surtout : il rappelle que notre *topos* est toujours présent en 1997.

Kevin Lambert, dans *Querelle de Roberval* (2018), un roman récompensé par le Prix Sade, transpose Querelle, le personnage de Genet, dans une ville rurale au Québec¹⁸⁶. Le contexte est celui d'une lutte syndicale dans une scierie. Ici encore, la mer est devenue une métaphore, car

¹⁸¹ Guillaume Dustan, « *Je sors ce soir*, » dans *Œuvres I. Dans ma chambre — Je sors ce soir — Plus fort que moi*, dir. Thomas Clerc (Paris : P.O.L., 2013), 149.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, 145.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 150.

¹⁸⁵ Pierre Nora, dir., *Les lieux de mémoire*, 3 vols., vol. 1, Quarto (Paris : Gallimard, 1997), 18.

¹⁸⁶ La transposition, argumente Laurence Veilleux, tient en compte d'autres sources également, dont Josée Yvon. Laurence Veilleux, « Refuser de marcher à la queue leu leu : féerie yvonienne dans *Querelle de Roberval* de Kevin Lambert, » *MuseMedusa*, n° 10 (2022), <https://doi.org/10.7202/1097820ar>.

l'action est située en terre ferme : « Pendant les saisons de récolte, des mers entières aux remous de pointes noires sont transformées en abattis par des dinosaures aux tendons hydrauliques, avant que les reboiseurs débarquent des cégeps et des universités armés de leurs cassettes pour couvrir ces déserts d'un fragile tapis de pinceaux verts¹⁸⁷. »

Le Querelle de Lambert, bien entendu, ressemble au Querelle de Genet. Les deux sont beaux, musclés et forts. Le Querelle québécois n'est pas marin, mais il en porte la tenue : « Le gars enlève son gros chandail de laine et révèle ses épaules larges, il porte un tee-shirt à rayures bleues, ça lui donne l'air encore plus large¹⁸⁸. » Plus loin, on retrouve la marinière : « Ses mamelons durs pointent sous la vieille marinière qu'il porte, son chandail préféré, tout usé et recousu aux endroits où, l'enlevant trop vite, soulé par l'extase, on l'a déchiré¹⁸⁹. » Le *look* marin est ici lié à la force sexuelle. Querelle est irrésistible— au moins pour la jeune population masculine de la campagne de Québec.

Dans l'ouvrage québécois, la présence du Querelle *bis* transforme radicalement la petite ville¹⁹⁰. Il ouvre la possibilité d'une sexualité autre vécue sans gêne ni remords. On lit à propos du protagoniste toujours : « À la scierie, il ne cache jamais son attirance pour les hommes, il raconte à qui veut l'entendre ses baisers les plus spectaculaires, les plus déconcertantes¹⁹¹. »

Genet, on l'a vu, quand le marin entre en scène, jongle avec les genres. Le marin est *un* tapette. On a le choix, en somme, entre le masculin et le féminin. Le même trouble réapparaît d'une certaine façon chez Lambert :

Jean-Marie sacre en faisant tourner le batte, les mots doivent atteindre Querelle avant les coups, tu vas en manger un tabarnac mon câlisse, les estie de lâches comme toi je les égorge, j'en fais de la soucisse hostie. [...] Jean-Marie étouffe un rire, laisse apparaître son sourire troué entre ses joues qui s'écartent pour laisser passer : « Ma crise de tapette¹⁹² ».

¹⁸⁷ Kevin Lambert, *Querelle de Roberval* (Montréal : HélioTropé, 2018), 134.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 77.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 192.

¹⁹⁰ Sur ce point, nous renvoyons au mémoire de l'auteur : Kevin Lambert, « Par-delà tous les genres : queering Victor-Lévy Beaulieu, suivi de *Querelle de Roberval* (roman) » (Maîtrise Université de Montréal, 2019).

¹⁹¹ Lambert, *Querelle de Roberval*, 47.

¹⁹² *Ibid.*, 229-30.

« Tapette », le mot est là. Sans doute est-ce encore une fois l'héritage du Querelle genetien. On est ici encore en régime mixte. Une mobilité du genre existe et elle est dûment signalée. La virilité du le Querelle de Roberval n'est pas sans faille :

Querelle abandonne le mac qu'on connaît et redevient le premier Querelle, le fif, la tapette, la diva de dix-sept ans, celui qu'il s'est efforcé de conjurer sous la direction de quelques sorciers bénissant ses charmes virils, l'empreignant de maléfices stoïques et mâles. En un instant, il ne joue plus le premier rôle masculin qu'il a appris si patiemment et si durement à composer, puis à tenir, jusqu'à se confondre avec lui, mais une reine furieuse qui s'apprête à perdre son royaume¹⁹³.

Chez Lambert, le genre des personnages est fluide. Il est réactif au contexte, influençable. Parfois il est du côté de la virilité, parfois de la féminité, parfois des deux à la fois. Le marin-bagnard a plusieurs visages, plusieurs incarnations. C'est ce qui fait sa complexité et sa richesse.

3.5 Travesti

C'est encore une autre piste de lecture que nous allons suggérer ici. On peut comparer l'homme de mer, tel que le met en scène notre *topos*, à la figure de la *drag queen*, où la féminité est assumée comme un rôle, voire surjouée. Mais le cas inverse existe aussi. C'est alors la virilité qui est mise en scène, comme un autre travestissement.

David Halperin soutient que la masculinité est un rôle que l'on peut jouer, abandonner, reprendre¹⁹⁴. Il ajoute que le jeu de rôles intervient entre autres comme une « mesure de protection¹⁹⁵ ». On retrouve le harnais. La figure du marin fait partie d'un réseau d'images et de symboles qui s'opposent à l'idée qu'un gay est toujours un « efféminé », un non-homme, qui fait partie d'un « troisième sexe »¹⁹⁶. Le contexte de cette « mise en scène protectrice » est également sexuel :

La virilité, du moins dans certaines de ses incarnations, est excitante pour les gais. Il y a donc un mobile érotique qui te pousse à repérer précisément les contours d'une allure ou d'un style qui suscite ton désir chaque fois que tu le retrouves sur un type. Et si tu veux avoir une chance d'appréhender la logique sociale qui rend telle allure ou tel style

¹⁹³ *Ibid.*, 230-31.

¹⁹⁴ Halperin, *L'art d'être gai*, 283-84.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 284.

¹⁹⁶ Martti Lahti, « Dressing Up in Power, » *Journal of Homosexuality* 35, n° 3-4 (1998/06/04 1998) : 193, https://doi.org/10.1300/J082v35n03_08, https://doi.org/10.1300/J082v35n03_08; Shaun Cole, *Don We Now Our Gay Apparel : Gay Men's Dress in the Twentieth Century*, Dress, Body, Culture, (Oxford : Berg, 2000), 93.

si attirant à tes yeux, tu vas devoir l'observer de très près. [...] Bref, il faut saisir une forme sociale dans toute sa singularité. Si l'on veut percer le mystère de l'attirance homosexuelle, on doit fixer son attention sur l'objet que l'on désire et l'appréhender dans le contexte complet de sa réalisation, dans sa concrétude pleinement sociale et la logique sociale qui lui est propre¹⁹⁷.

On retiendra l'idée de « spectacle en costume, à grande échelle¹⁹⁸ ». Halperin conclut en suggérant que « les vicissitudes de la subjectivité gaie conduisent nécessairement à une généralisation de la catégorie de travesti¹⁹⁹. » Le *marin-drag queen* est alors une des formes d'existence possible du *topos* marin-bagnard. Le *topos* est multiple, malléable, multi-interprétable. De là vient son omniprésence dans les œuvres des artistes, ceux de jadis et naguère, et aussi, d'aujourd'hui.

¹⁹⁷ Halperin, *L'art d'être gai*, 284-85.

¹⁹⁸ *Ibid.*, 286.

¹⁹⁹ *Ibid.*

Images de l'homosexuel, de jadis et naguère III : Le style

Que veut dire être gay ? Est-ce que nous parlons d'une orientation sexuelle, le gay est-il le même que l'homosexuel ? Ou d'autres paramètres sont-ils à prendre en compte, stylistiques par exemple ? Marielle Macé définit le style comme « un instrument de compréhension et de qualification de tout ce qu'il peut entrer de formes dans la vie²⁰⁰. » Judith Butler, quant à elle, pense « le genre comme un *style corporel*, un “acte”, si l'on peut le dire, qui est à la fois intentionnel et performatif — le terme “*performatif*” renvoyant ici au caractère “dramatique” et contingent de la construction de la signification²⁰¹. »

Susan Sontag, déjà, pensait le *camp* comme un style particulier à l'homosexualité²⁰². Hal Fischer propose dans les années 1970 une analyse prenant en compte des critères stylistiques, des marqueurs d'une culture gay²⁰³. On sait par ailleurs que, pour Michel Foucault, « ce qui gêne le plus ceux qui ne sont pas homosexuels dans l'homosexualité, c'est le style de vie gay, et non les actes sexuels eux-mêmes²⁰⁴. » Le philosophe entend par style de vie « l'idée que les homosexuels puissent créer des relations dont nous ne pouvons encore prévoir ce qu'elles seront²⁰⁵. » Dans cette logique toujours, Foucault vise à stimuler le style gay, voire à « créer un mode de vie gay. Un *devenir gay*²⁰⁶ ». Denis Provencher²⁰⁷ et Didier Eribon²⁰⁸ ont fait d'autres suggestions en ce sens. Dans *L'art d'être gai* (2015), ouvrage qui a déjà été cité, David Halperin argumente en faveur d'une analyse de l'homosexualité en tant que « culture²⁰⁹ ». L'auteur souligne l'importance du lien entre style et culture : « Je me propose d'étudier les dimensions figurale et formelle de certains objets culturels que la culture gaie masculine a tirés de la culture dominante pour se les approprier et leur conférer une valeur décalée. C'est dans le style que je chercherai la

²⁰⁰ Marielle Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, NRF essais, (Paris : Gallimard, 2016), 20.

²⁰¹ Butler, *Trouble dans le genre*, 263.

²⁰² Susan Sontag, « Notes on “Camp” », dans *Against Interpretation and Other Essays* (London : Penguin Books, 2009), 290-91.

²⁰³ Hal Fischer, *Gay Semiotics* (San Francisco : NFS Press, 1977), 14.

²⁰⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV, dir. Daniel Defert et François Ewald (Paris : Gallimard, 1994), 333. Sur la « micro-communauté » homosexuelle chez Foucault, voir Justine Brisson, « Aporie de l'impossible communauté : Bataille, Barthes et Foucault », *Voix plurielles* 18, n° 2 (2021) : 300-01, <https://doi.org/10.26522/vp.v18i2.3542>.

²⁰⁵ Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, IV, 333-34.

²⁰⁶ *Ibid.*, 736.

²⁰⁷ Provencher, *Queer french: Globalization, language, and sexual citizenship in France*; Denis Michael Provencher, *Queer Maghrebi French: Language, Temporalities, Transfiliations* (Liverpool University Press, 2017).

²⁰⁸ Eribon, *Réflexions sur la question gay*.

²⁰⁹ Halperin, *L'art d'être gai*, 42.

signification, et le contenu — le contenu détourné — se révélera dans la forme²¹⁰. » Éric Bordas, pour sa part, remarque que le style gay est « une manière de vivre », et que « les pratiques sexuelles relèvent également de choix stylistiques, qui participent du style de vie de chacun, construit ou subi²¹¹ ». Le même auteur conclut que « [l]e style est déjà et d'abord *dans le choix* des objets de discours, pour ne même pas parler des sujets²¹². »

Le tee-shirt marin de Guillaume Dustan a déjà été à l'honneur dans le chapitre précédent. Nous allons revenir à cet auteur à propos de la question du « style gay ». Nous nous intéresserons plus particulièrement à la trilogie romanesque *Dans ma chambre* (1996), *Je sors ce soir* (1997) et *Plus fort que moi* (1998)²¹³. Dustan décrit, dans ses livres, sa vie au milieu du monde gay parisien des années quatre-vingt-dix. Il s'agit, selon Gilles Jacinto, d'une série d'« autofictions²¹⁴ ». L'auteur est aussi le narrateur. Il est son propre personnage. L'*alter ego* de Guillaume Dustan, Guillaume, nous introduit dans la culture gay d'une époque pour nous déjà lointaine. Dans l'œuvre de Dustan, la communauté gay est appelée ironiquement le « ghetto²¹⁵ » :

[G]hetto : plus qu'un lieu, un esprit, une culture, des codes, des savoirs, une façon de vivre. Être gay, tout simplement. Avoir un certain look (il y en a plusieurs), fréquenter des endroits où d'autres gays s'assemblent pour que vive la tribu²¹⁶.

En commentant Dustan, Joshua Rivas rappelle que « Le “ghetto” gay est l'image même de la logique communautariste poussée à l'extrême, la partition de la société et de l'espace national selon des lignes sous-culturelles²¹⁷. » Autrement dit, dans la conception de la communauté que l'on trouve chez Dustan, le monde est divisé entre les gays, qui vivent dans le ghetto, et les autres non gays. C'est cette culture partagée de la communauté, que nous aimerions dans le présent chapitre mettre en rapport avec la question du style. Style et communauté vont ensemble. Une

²¹⁰ *Ibid.*, 75.

²¹¹ Éric Bordas, « Cultures gays et identités queers, ou la pensée d'un style, » *Critique* n° 683, n° 4 (2004) : 295, <https://doi.org/10.3917/criti.683.0280>.

²¹² Éric Bordas, « Style gay ?, » *Littérature* 147, n° 3 (2007) : 119.

²¹³ Il s'agit de la trilogie « autopornographique » de Dustan. Sur ce sujet, voir Daniel Fliege, « L'autopornographie. À propos du rapport entre autofiction, pornographie, homosexualité et sida dans '*Dans ma chambre*' de Guillaume Dustan (1996), » *Hybrida*, n° 3 (2021), <https://doi.org/10.7203/hybrida.3.21659>.

²¹⁴ Gilles Jacinto, « Autofiction littéraire, pornographie queer et culture trash : politique du corps et du sexe dans l'œuvre de Guillaume Dustan, » *French Cultural Studies* 28, n° 3 (2017), <https://doi.org/10.1177/0957155817710418>.

²¹⁵ Sur le mot en contexte homosexuel, voir Michael Sibalis, « Ghetto, » dans *Dictionnaire de l'homophilie*, dir. Louis-Georges Tin (Paris : Presses Universitaires de France, 2003).

²¹⁶ Guillaume Dustan, *Nicolas Pages* (Paris : Balland, 1999), 524.

²¹⁷ « The gay “ghetto” is the very picture of the logic of *communautarisme* taken to its extreme, the partition of society and national space along subcultural lines. » Joshua Rivas, « Deviant Sexualities: Placing Sexuality in Post-'68 French Lesbian, Gay, and Queer Literature/Politics » (Doctoral dissertation, Princeton University, 2018), 171, <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01nk322h02h>.

communauté peut avoir un style « en commun ». Le vivre-ensemble gay se fonde sur un art de vie partagé tout aussi gay. En somme, la trilogie autofictionnelle de Dustan peut nous aider à comprendre ce que signifie « être gay » comme forme de vie, comme *style* donc.

4.1 Où est-ce que l'on trouve ce ghetto ?

Le « ghetto », au sens dustanien, est à la fois un endroit précis et une série de lieux possibles. Il est simultanément local et global. Il s'agit d'un lieu précis, à savoir le Marais, à cette époque le quartier gay de Paris²¹⁸, en même temps que d'une communauté planétaire. En ce sens, pour Dustan, il existe un « tourisme » gay :

Ça fait quelques années maintenant que je suis entré dans ce monde. J'y passe la plupart du temps. Moi aussi je préfère aller en vacances à Londres plutôt que de découvrir Budapest. Budapest, ça sera pour plus tard. On est bien dans le ghetto. Il y a du monde. Il y en a tout le temps plus. Des pédés qui se mettent à baiser tout le temps et à ne plus aller aussi souvent qu'avant dans le monde normal. À part bosser, en général, et voir sa famille, tout peut se faire sans sortir du ghetto. Sport, courses, ciné, restau, vacances. Il n'y a pas de ghettos partout. Il y a Paris centre. Il y a Londres, Amsterdam, Berlin, New York, San Francisco, Los Angeles, Sydney. L'été, il y a Ibiza, Sitges, Fire Island, Mykonos, Majorque. Le sexe est la chose centrale. Tout tourne autour : les fringues, les cheveux courts, être bien foutu, le matos, les trucs qu'on prend, l'alcool qu'on boit, les trucs qu'on lit, les trucs qu'on bouffe, faut pas être trop lourd quand on sort sinon on ne pourra pas baiser²¹⁹.

Tourisme géographique et tourisme sexuel vont main dans la main. La chose est planétaire, même si, notons-le également, le narrateur de Dustan se déplace exclusivement dans le monde occidental. Le Rideau de fer ne s'étant démantelé que quelques années avant la parution de la trilogie dustanienne, l'Europe de l'Ouest en ces années n'est pas encore « très gay ».

À Los Angeles, parmi les endroits à visiter, on peut mentionner, *Pleasure Chest*, un magasin d'accessoires fétichistes, et *The Arena*, une boîte de nuit. À Londres, Guillaume fréquente le club *Heaven*. La région parisienne a elle aussi ses adresses de prédilection. Guillaume sort au *Palace*, au *Queen*, au *Keller* ou au *Transfer*. Ou encore, au *Boy*, au *Station*, aux *Bains* ou au *Loco*. On dîne au *Studio* ou au *Diable des Lombards*, « le Ritz du ghetto²²⁰ ». On drague, par ailleurs, au

²¹⁸ Pour une étude sociologique du Marais en tant que « quartier gay », voir Colin Giraud, *Quartiers gays* (Paris : Presses Universitaires de France, 2014).

²¹⁹ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 83-84.

²²⁰ *Ibid.*, 105.

Jardin des Tuileries et aux Jardins du Trocadéro. À Paris, la vie gay ne se limite pas au IV^e arrondissement. Les frontières du ghetto sont à la fois fixes — on n'en sort pas — et fluide — on circule.

Des phénomènes de concurrence peuvent être observés. Le ghetto se défait et se recompose. Tel club, qui était d'abord exclusivement gay, accueille, après un certain moment, d'autres types de public. Guillaume constate par exemple que la musique change et que des femmes sont de plus en plus présentes. La communauté hétérosexuelle reprend possession du lieu : « Le DJ passe Lemon, de U2. C'est l'hétéro-sound qui commence. Des filles arrivent et se mettent à danser²²¹ ». De plus, les portiers ne sont plus les mêmes : « À la place de l'équipe pédé maintenant il y a deux blacks catégorie sumo en survêt bleu marine²²². » Vers la fin de la soirée, le ghetto a déjà migré. Il renaîtra de ses cendres ailleurs.

Les choses ont bougé depuis la pissotière de M. de Charlus. La communauté a aussi un pendant en ligne. Thomas Clerc rappelle que le Minitel a été « très utilisé dans le milieu gay pour les sites de rencontre²²³ ». En effet, dans la trilogie autofictionnelle de Dustan, l'outil informatique sert de lieu de rencontre. Les échanges sont souvent techniques. Il s'agit de la question de savoir quel type de relation sexuelle que l'on cherche à avoir, par exemple, relations protégées (« ssr [sexe sans risque] ») ou non (« Te bzer ss kpote [te baiser sans capote] ») :

Je me suis mis au minitel. J'ai branché un mec qui avait Bze sans kapote comme pseudo. Le petit mec au minitel m'a demandé ce qui m'avait branché dans sa cv [sic]. J'ai répondu Te bzer ss kpote. J'ai pensé qu'il se méfiait. Il n'y a pas ssr précisé dans ma cv mais c'est vrai que j'ai une cv de mec ssr²²⁴.

Le recours à l'outil informatique nécessite le recours à un jeu de codes, qui est lui aussi partagé. Le Minitel est une microsociété. Il faut bien choisir son profil en ligne comme on soigne son physique quand on sort en boîte. Le programme affiché sur les sites remplace le physique : « je me suis mis au minitel. J'ai branché un mec qui avait un programme sympa²²⁵. » En somme, le Minitel s'ajoute à la liste des lieux gays publics. À cette époque d'ailleurs, certains gays préfèrent pour les contacts qu'ils veulent avoir la virtualité du Minitel, d'autres, une rencontre physique dans les clubs :

²²¹ Dustan, « *Je sors ce soir*, » 215.

²²² *Ibid.*

²²³ Thomas Clerc, « Préface *Dans ma chambre*, » dans *Œuvres I. Dans ma chambre - Je sors ce soir - Plus fort que moi*, dir. Thomas Clerc (Paris : P.O.L., 2013).

²²⁴ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 118.

²²⁵ *Ibid.*, 120.

Les mecs sont plutôt bars. Plutôt boîtes. Plutôt bars-boîtes. Plutôt sauna. Plutôt rézo. Plutôt minitel. Plutôt bruns. Plutôt blonds. Plutôt musclés. Plutôt hard. Plutôt baise classique. On a le choix. Beaucoup de choix²²⁶.

La communauté se forme en ligne et *offline*. Les villes, les clubs, les magasins où on achète ses produits, et les sites de rencontre sont connus au sein de la communauté comme des endroits gays, ou qui l'ont été, ou qui pourront le devenir²²⁷. Même si on a le choix entre différents lieux — on est encore dans la série des *topoi* mais il ne s'agit plus exclusivement de pissotières — il existe un code partagé, une logique de la ressemblance. Malgré la diversité du champ, la liberté sexuelle est au prix d'une certaine homogénéisation et c'est ici que l'on retrouve la question du style. Celui-ci est lié à l'individu, à sa singularité. Le style, c'est l'homme. Le style est ce que je *partage* aussi. Le style est à la fois l'expression de mon identité profonde et l'outil de la mise en commun.

4.2 Quel look ?

Look et *style* sont liés. La manière de s'habiller, de se comporter et de donner forme à son corps appartiennent au « look », qui, à son tour, fait partie de ce que l'on appelle ici le « style », le « 'comment' de la vie²²⁸ ». Le « look » est l'ensemble des éléments vestimentaires et corporels qui nous informent sur le « style », l'art de vie du ghetto. Pensons aux tenues portées et à la manière de « construire » son corps. Il s'agit de la mode (au sens de *fashion*) du ghetto. Selon Bénédicte Boisseron, « Le sujet [chez Dustan] se transforme en logo et s'efface derrière le vide de son 'look', de ses marques de vêtement ou de sa projection cinématographique²²⁹. » « L'intérêt est dans la délectation d'une lecture sur rien²³⁰ ». Apportons une nuance toutefois, le look est un « rien » qui signifie, qui représente un « tout ». Dans la trilogie de Dustan, on peut remarquer un certain « système de la Mode », où, pour le dire avec Roland Barthes, « la description de Mode n'a pas seulement pour fonction de proposer un modèle à la copie réelle, mais aussi et surtout de diffuser largement la Mode comme un *sens*²³¹. »

²²⁶ *Ibid.*, 81.

²²⁷ Voir également Rivas, « *Deviant Sexualities*, » 147.

²²⁸ Macé, *Styles. Critique de nos formes de vie*, 13.

²²⁹ Bénédicte Boisseron, « Post-coca et post-coïtum : La jouissance du logo chez Guillaume Dustan et "Seinfeld", » *L'Esprit Créateur* 43, n° 2 (2003) : 85, <https://doi.org/10.1353/esp.2010.0349>.

²³⁰ *Ibid.*, 89.

²³¹ Roland Barthes, *Système de la mode* (Paris : Seuil, 1963), 20.

Au début du deuxième chapitre de *Dans ma chambre*, Guillaume décrit sa tenue de sortie et les activités sexuelles auxquelles il s'est livré en respectant certaines normes esthétiques comme toujours :

Le deuxième soir, je suis allé au Keller, je me suis d'abord fait enculer par deux mecs dans la backroom, après je suis retourné boire une bière au bar, j'ai repris mes esprits, j'étais un peu parano à cause de mon look, j'avais peur que mes tiags marron clair fassent trop ringard avec mon 501 en cuir noir. Heureusement le haut ça allait : torse nu, gilet en cuir noir²³².

Lawrence Schehr risque un jeu de mots à ce propos : dans le milieu en question, l'on se « relooke » pour que l'on puisse être « reluqué²³³ ». Le look ne peut pas être banal, sinon on n'a pas de succès sur le marché sexuel. Dans l'objectif de séduire, Guillaume choisit de s'habiller à l'américaine. Les tiags sont des bottes cow-boy. On a déjà parlé dans ces pages de jeans. Le 501 est le modèle classique de la marque *Levi's* et à partir des années 1970, ce vêtement est inséparablement lié aux codes de la communauté gay. Les *Levi's 501* sont ainsi devenus un marqueur communautaire²³⁴ et signalent l'appartenance au ghetto. Robert, un hétérosexuel qui s'aventure dans l'ancre du lion, où il cherche à se rendre acceptable, s'habille conformément au look imposé : « Beau gosse hétéro, looké western, grosse ceinture, 501 usé, mèche²³⁵. » Certains détails, qui font partie du look également, marquent les préférences sexuelles :

Pour le tee-shirt j'ai une nouvelle technique : au lieu de le laisser pendre bêtement derrière, je fourre les dix premiers centimètres, assez pour être sûr de ne pas le perdre, dans le dos entre le slip et le jean, pas tout à fait au milieu, un peu du côté gauche, pour indiquer que je ne suis ni 100% actif — ce serait carrément à gauche — ni 100% passif — ce serait carrément à droite — mais les deux²³⁶.

On voit que Dustan, dans la glose qu'il fournit, à la fois rappelle les codes communautaires en vogue dans les lieux qu'il fréquente et commente ces mêmes codes à l'intention d'un observateur externe. Une certaine « bipolarité » peut être diagnostiquée. Notons également, pour ce qui

²³² Dustan, « *Dans ma chambre*, » 48.

²³³ Lawrence Schehr, « Writing Bareback, » *Contemporary French and Francophone Studies* 6, n° 1 (2002) : 200, <https://doi.org/10.1080/10260210290021851..>

²³⁴ Shaun Cole, « “Macho Man”: Clones and the Development of a Masculine Stereotype, » *Fashion Theory* 4, n° 2 (2000/05/01 2015) : 131, <https://doi.org/10.2752/136270400779108735>; Kate Schofield, Grete Birtwistle, et Ruth Å Schmidt, « Fashion and Clothing: The Construction and Communication of Gay Identities, » *International Journal of Retail & Distribution Management* 33, n° 4 (2005) : 320, <https://doi.org/10.1108/09590550510593239>; Fischer, *Gay Semiotics*, 46, 49, 51.

²³⁵ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 56.

²³⁶ Dustan, « *Je sors ce soir*, » 154.

concerne le groupe des initiés, que la technique de signalisation libidinale dont il s'agit n'est pas particulière à Guillaume. Elle est connue par tous les membres du ghetto. Elle est un code communautaire. S'il est bien maîtrisé, le code permet au sujet de se transformer en « bombe sexuelle » :

J'ai décidé de devenir une bombe sexuelle. À la fin de l'été je me suis fait raser le crâne pour la première fois de ma vie. J'ai racheté son vieux bomber vert (extra-small) au mec de ma sœur. Ma mère ne m'a pas reconnu à la sortie du métro. J'ai pensé que c'était bien parti²³⁷.

Ici encore, une dialectique de la singularité et de la similarité est à l'œuvre. La question du mimétisme a son importance. Le look est à la fois personnel et partagé. Guillaume impose un look similaire, voire identique à son partenaire, Stéphane²³⁸. C'est en suivant ce qu'on peut appeler les « codes » vestimentaires du ghetto que l'on devient membre de cette communauté : « Moi je m'habillais dans les règles²³⁹. » On peut préciser que certains vêtements sont portés lors des activités sexuelles, comme un accessoire nécessaire. Pensons, par exemple, aux cagoules et aux *chaps*, des pantalons en cuir que les cow-boys portent au-dessus des jeans pour protéger les jambes, mais qui laissent le siège et l'entrejambes libres, d'où l'intérêt pour le vêtement en milieu fétichiste. On les échange aussi lors des ébats : « Ça me faisait du bien je trouvais de baiser avec un beau mec de mon âge. Je lui ai passé mes chaps en cuir. Ça lui faisait un super gros pétard²⁴⁰. »

L'uniforme du ghetto qui existe en plusieurs versions et qui, pourtant, est toujours le même ne sert pas uniquement à s'introduire sur le marché libidinal, il renforce aussi la personnalité : « Je me sens inoxydable. J'ai les cheveux très courts, mon 501 en cuir noir, des bottes allemandes, un pull camionneur bleu, le col de ma chemise met juste une touche de couleur²⁴¹. » Le sport est un enjeu crucial. La population évoquée dans la trilogie autofictionnelle de Dustan fréquente massivement les salles de gym : « Tous les pédés que je fréquente font de la muscu. Sinon ils font de la natation²⁴². » À propos de *Nicolas Pages* (1999)²⁴³, par exemple, Jean-Baptiste Chantoiseau remarque que « le corps devient dès lors un véritable capital-investissement, qu'il

²³⁷ Dustan, « *Plus fort que moi*, » 254.

²³⁸ *Ibid.*, 321.

²³⁹ *Ibid.*, 262.

²⁴⁰ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 103.

²⁴¹ *Ibid.*, 56.

²⁴² *Ibid.*, 83.

²⁴³ Dustan, *Nicolas Pages*.

convient de perfectionner pour mieux le faire circuler, telle une monnaie d'échange²⁴⁴. » Thierry Hoquet présente ainsi l'image stéréotypée du gay musclé :

La figure du bodybuildé est souvent associée à l'imagerie du « clone », également très influente dans la culture gaye. Repensée en termes de « clonage », la culture gaye est dénoncée comme culte du même, dépourvue de toute dimension critique par rapport à la société marchande. Le gay devient la figure du pur consumérisme moderne²⁴⁵.

Selon le même auteur, on peut comparer les muscles gays avec la chirurgie esthétique, au sens où les deux font partie d'un processus de construction de soi dans un objectif d'authenticité²⁴⁶. On retrouve le même paradoxe, ou la même tension entre exigences contradictoires. Le « look » crée un sentiment de groupe. Le look, indicateur d'un style, et donc révélateur d'une singularité, conduit à une homogénéisation. Il devient un « uniforme » partageable.

4.3 Qu'est-ce qu'il faut consommer ?

Pour compléter le look, on a besoin d'un régime de consommation spécifique. On pense alors entre autres aux films pornographiques, même hétérosexuels, aux titres évocateurs comme *Anus Juteux*²⁴⁷. Guillaume se rappelle les noms de certaines stars gays américaines comme Chad Douglas, Eric Manchester, Jeff Stryker et Kris Lord. Elles ont, apprenons-nous, leurs effigies représentées sur des *sex toys*. Les « godes », à leur façon emblématique de la sexualité du ghetto, comme tous les produits sexuels appartiennent toutefois à un circuit de commerce global²⁴⁸. Encore une fois, on est dans la tension entre ce qui est planétairement partagé, et ce qui fait communauté, ce qui signale l'individu et son appartenance au groupe :

À Pleasure Chest, des lesbiennes hard commandent des chaînes pendant que j'examine les kilos de godes à l'étalage. C'est là que je découvre l'existence du rose mou fluo, j'en achète deux parce qu'il n'y a pas ça en France (en fait, il y a quelques mois, il y en avait un, tout vieux et sale, chez Yanko aux Halles, personne ne doit vouloir l'acheter à cause de la couleur trop surréaliste)²⁴⁹.

²⁴⁴ Jean-Baptiste Chantoiseau, « Inflation capitaliste et déperdition identitaire dans le roman français de l'extrême contemporain, » *Contemporary French and Francophone Studies* 19, n° 5 (2015) : 588, <https://doi.org/10.1080/17409292.2015.1092243>.

²⁴⁵ Thierry Hoquet, « Beefcake. Corps gays hystériques et érotiques, » *Critique* 764-765, n° 1 (2011) : 5.

²⁴⁶ *Ibid.*, 14-15.

²⁴⁷ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 60.

²⁴⁸ Joshua Rivas, « The Prosthetic Pleasures of Guillaume Dustan, » *Mosaic* 50, n° 4 (2017) : 41.

²⁴⁹ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 63.

Au recours aux *sex toys* s'ajoute la consommation de drogues. Chez Dustan, on vit, pour reprendre le terme de Paul B. Preciado, à l'ère « pharmacopornographique²⁵⁰ ». Les membres du ghetto consomment non seulement des substances illégales, à savoir la marijuana, la cocaïne et la MDMA (ecstasy), mais aussi des produits légaux, comme le Xanax, le Lexomil et le Prozac, qui sont mentionnés dans *Premier essai*²⁵¹. Les drogues festives prennent une place centrale dans *Je sors ce soir* au moment où Guillaume essaie de doser correctement une substance, dont on ne précise pas la nature²⁵². À ces stupéfiants s'ajoutent l'anesthésiant local xylocaïne, les « poppers » et des gels utilisés lors des rapports sexuels²⁵³. Dustan avoue : « En fait je ne me drogue pas. Je me dope. C'est très différent²⁵⁴ » La combinaison de l'alcool, de la drogue et de la fatigue résulte dans un état de conscience fragmentaire, qui est aussi l'effet recherché. On entre dans ce que Jack Halberstam appelle le *queer time*, une temporalité particulière en dehors du cadre habituel²⁵⁵.

Dans les termes de Preciado, les stupéfiants sont directement liés à la *potentia gaudendi*, la force orgasmique possible d'une personne²⁵⁶. Sans doute l'idée de la « pornotopie » peut-elle réapparaître ici. Plus exactement, en nous laissant entrer dans son monde, Dustan construit une image « pornographique » de sa communauté, car, « [l]a pornographie est la sexualité transformée en spectacle [...]. Autrement dit : en représentation publique, où 'publique' signifie directement ou indirectement commercialisable²⁵⁷. » Le style du ghetto est peut-être celui du capitalisme de XXI^e siècle, où consumérisme, pornographie et pharmacie sont étroitement liés. En d'autres mots, le ghetto dustanien ressemble à la société contemporaine. Il a son style propre, certes, qui est, comme nous l'avons vu, riche et divers, mais il s'inscrit aussi dans un cadre plus large. On peut critiquer l'esthétisme gay comme un « 'conformisme' au pouvoir de la mondialisation » pour emprunter les mots de Kollias²⁵⁸, ou une « McDonaldization of gay sex » pour le dire avec Schehr²⁵⁹. Il s'agit d'une forme de consommation propre à un micro-univers capitaliste, la communauté gay, à l'intérieur du grand espace capitaliste qu'est le monde occidental. Au ghetto, on veut se séparer du monde. Pourtant, on appartient au monde. On le sait. On joue avec les codes de cette double appartenance.

²⁵⁰ Paul B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique* (Paris : Grasset, 2008), 23, 32.

²⁵¹ Guillaume Dustan, *Premier essai. Chronique du temps présent* (Paris : Flammarion, 2005), 219-20.

²⁵² Dustan, « *Je sors ce soir*, » 174-76.

²⁵³ Dustan semble ici raconter une pratique annonciatrice du *chemsex* (voir David Stuart, « Chemsex: origins of the word, a history of the phenomenon and a respect to the culture, » *Drugs and Alcohol Today* 19, n° 1 (2019), <https://doi.org/10.1108/dat-10-2018-0058>.)

²⁵⁴ Dustan, *Nicolas Pages*, 182.

²⁵⁵ Halberstam, *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*, 6.

²⁵⁶ Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, 39-40.

²⁵⁷ *Ibid.*, 214.

²⁵⁸ Hector Kollias, « Guillaume Dustan, master of the drive, » *Journal of Romance Studies* 8, n° 2 (2008) : 114, <https://doi.org/10.3167/jrs.2008.080208>.

²⁵⁹ Schehr, « Writing Bareback, » 182.

4.4 Comment ségréger au ghetto ?

On peut dire un mot sur le racisme ; force est de l'admettre, la chose est présente chez Dustan. Les gays issus des minorités ethniques restent aux marges du ghetto. Le plus souvent, ils n'en font pas partie. Il s'agit des conducteurs de taxi ou des réceptionnistes de nuit. Dans les clubs, sauf à Londres, les gays noirs que Guillaume rencontre sont, selon le narrateur, des Américains :

Il n'y avait rien de spécialement extraordinaire. Et puis j'ai vu ce grand keubla en bonnet, vraiment grand, style un mètre quatre-vingt-dix, cent dix kilos, hyper costaud, tendance enrobé, jeune, très belle tête, l'air réservé. On s'est souri. Je suis allé le voir et je lui ai dit *Where are you from in America ?* Il m'a dit *I'm not from America, I'm from Africa.* J'ai dit *Oh ok so you must be some sort of African prince.* Ça l'a fait marrer. On a parlé, de lui, de moi, du zen. Son hôtel était à l'Etoile, les américains [*sic*] ont toujours peur des quartiers craignos. On est allés chez moi²⁶⁰.

Un sous-entendu embarrassant apparaît. Le « grand keubla » loge dans un hôtel prestigieux, et pour Guillaume, cela signifie qu'il est en réalité américain et non africain. Guillaume appelle un autre personnage noir, reconnu comme Afro-Américain cette fois, « l'ours Baloo²⁶¹ ». Il s'agit d'une allusion au *Livre de la Jungle*. La comparaison avec le film de Disney rappelle des stéréotypes coloniaux, notamment un soi-disant manque de maturité attribuée aux peuples non européens²⁶². Tout cela est condescendant. Il faut bien le dire.

Guillaume se permet par ailleurs d'utiliser des termes en verlan pour désigner les personnes racisées. Il s'agit d'un élément récurrent dans la trilogie. Si l'usage de verlan appartient au ton littéraire familier et colloquial de Dustan, il est aussi en rapport avec les banlieues françaises. En d'autres mots, nous avons affaire à des marqueurs d'identité qui s'opposent au français standard²⁶³. Guillaume a recours à ce français opposé à la norme, voire aux connotations racistes, comme « chinetoque²⁶⁴ ». Par ce choix de langage, il exclut les gays de couleurs du ghetto. Ils doivent rester dans leur banlieue. Guillaume n'hésite pas non plus à stéréotyper les identités ethniques :

²⁶⁰ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 121.

²⁶¹ *Ibid.*, 95.

²⁶² Françoise Dufour, « La stéréotypie comme matérialité discursive d'une dominance sociale dans les projets de colonisation de l'Afrique occidentale, » *Journal des africanistes* 80, no. 1-2 (1 June 2013 2010). <http://journals.openedition.org/africanistes/2611>.

²⁶³ Jean-Pierre Goudaillier, « Contemporary french in low-income neighborhoods : language in the mirror, language of refusal, » *Adolescence HS* n° 1, n° 5 (2011) : 183-85, <https://doi.org/10.3917/ado.hs01.0183..>

²⁶⁴ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 90.

Je vais aux chiottes me rafraîchir. Long couloir rose. Il y a des beurettes qui excitent d'autres beurs. Une nana prétend qu'elle peut pisser comme un mec, à l'urinoir. Je n'arrivais pas à pisser de toute façon, alors je me dégage pour qu'elle nous montre. Elle y va, elle se débraguette, et puis elle se dégonfle. Ça jacasse un peu agressif, c'est la drague beur. Je vais me vider dans les chiottes fermées qui se dégagent à ce moment-là. Je me dis qu'ils n'auraient pas dû les laisser entrer, ça ambiance bizarre avec les beurs²⁶⁵.

Le passage nous rappelle que la séparation raciale-culturelle existe dans le Marais des années 1990²⁶⁶. La chose est en rapport entre autres avec une certaine fétichisation blanche issue du colonialisme qu'on retrouve aussi chez Dustan²⁶⁷. Ailleurs il est question de la « grosse bite noire²⁶⁸ » d'un partenaire africain :

J'ai dû me bourrer le crâne en me répétant que j'étais une petite pute blanche qui se faisait tringler par un grand noir pour arriver à continuer à bander et puis à jouir, en même temps que lui d'ailleurs, il faut dire qu'il y avait mis le temps, j'avais eu tout le mien pour régler ma petite affaire²⁶⁹.

Si les personnes de couleurs sont acceptées, c'est donc à condition de se soumettre à la fétichisation blanche. En somme, elles restent enfermées dans les cages stéréotypées formées par une pensée coloniale. Malgré la position du ghetto comme lieu de liberté pour l'homosexualité, Guillaume, le personnage, mais aussi, peut-être, l'auteur, ne sort pas de ses préjugés.

On n'a rien dit encore du mot *ghetto* qui implique évidemment des connotations fortes. Dustan appartient à la culture juive. Le Marais est historiquement le quartier juif de Paris. Dustan établit un lien entre l'antisémitisme ambiant en France et l'homophobie : « À Sciences-po déjà j'avais pris l'habitude de ne plus dire que j'étais juif. Ça m'évitait de voir cette grimace passer sur le visage des gens avant de se concrétiser en distance. Pour pédé il valait mieux faire pareil. Ne

²⁶⁵ *Ibid.*, 91.

²⁶⁶ Voir Nick Rees-Roberts, « Kiffe La Racaille: Arab Masculinity and Queer Fantasy in France, » *Contemporary French Civilization* 32, n° 1 (2008) : 191, <https://doi.org/10.3828/cfc.2008.183>.

²⁶⁷ Pascal Blanchard *et al.*, « Introduction. Sexe, race & colonies, » dans *Sexe, race & colonies*, dir. Pascal Blanchard *et al.* (Paris : La Découverte, 2018), 218; Sam Bourcier, « *Queer Zones 2*, » dans *Queer Zones. La trilogie* (Paris : Éditions Amsterdam, 2018), 246; Todd Shepard, « L'homme arabe dans le discours des homosexuels en France, » dans *Sexe, race & colonies*, dir. Pascal Blanchard *et al.* (Paris : La Découverte, 2018), 400; Provencher, *Queer Maghrebi French*, 261.

²⁶⁸ Dustan, « *Dans ma chambre*, » 95.

²⁶⁹ *Ibid.*, 121.

rien dire pour être accepté²⁷⁰. » Il y a là sans doute, s'il est permis de jouer sur les mots, quelque chose de plus *gai* dans la culture *gay*. Il est difficile d'appartenir à plusieurs mondes à la fois :

Toute appartenance communautaire en France ne peut en réalité se vivre sur le mode de la double appartenance, Français ou résident en France et élément d'une autre communauté. C'est la réponse nécessaire, et qui devrait être suffisante, que nous pouvons faire à ceux qui nous accusent d'une prétendue dérive communautaire. Homos et Français, comme juifs et Français, voilà tout. C'est un débat très français ; on s'y gargarise d'effrois de principe. [...] Pourtant, il semble que le doublage, la doublure, la duplicité, on manque d'un mot, bref la double appartenance, ou la double apparence, ou même la double représentation, soit inacceptable pour le système²⁷¹.

On est toujours un peu exclu et on exclut. Le monde gay ne fait pas exception à la règle. Pour entrer au ghetto, il faut prouver son identité. Il faut en avoir une ou, mieux encore, en construire une. Le ghetto est alors un lieu accueillant en même temps qu'un lieu qui « discrimine ». Il y a toujours de l'*autre*, même au ghetto.

4.5 Faire communauté

Une communauté, quelle qu'elle soit, fonctionne selon une double logique. Elle veut être un groupe et un groupe soudé. Son principe est alors l'inclusion. Toutefois le groupe ne peut exister comme groupe que s'il exclut des individus, si sa logique est celle du « en être » ou « ne pas en être ». Le portrait du gay des Marais répond parfaitement à cette double exigence, à une dialectique de l'inclusion et de l'exclusion. Le ghetto est un endroit où la communauté s'isole, où elle subit un isolement qu'elle va aussi en même temps revendiquer comme marqueur identitaire. Les critères de style signalés par les indices du « look » sont à ce moment des outils indispensables de la reconnaissance communautaire. Le même paradoxe réapparaît à ce niveau. Le style dit ma singularité. Le style est ce qui me rend reconnaissable comme membre du groupe. Mon look est mon uniforme. Un certain ségrégationnisme est inévitable pour que les critères de reconnaissance puissent pleinement être validés.

Que signifie alors « être gay » ? Pour Dustan, il s'agit d'une identité intimement reliée à un sentiment communautaire. On peut se dire « gay » au niveau individuel, mais il faut alors adopter un certain style de vie partagé. S'il est permis ici de mêler les langages, l'adjectif « gay » désigne

²⁷⁰ Dustan, « *Plus fort que moi*, » 249.

²⁷¹ Dustan, *Premier essai*, 171.

une forme esthétique de ce que l'on a aussi appelé l'homosexualité. Il s'agit d'une forme communautaire d'expression de soi.

Bien entendu la fête gay a son prix, on pourrait dire aussi : sa face noire. C'est à l'époque où Dustan s'amuse dans les bars branchés du Marais, qu'une terrible maladie fait parler d'elle. De Duve la décrit très bien dans *Cargo-vie*, Dustan l'évoque à sa manière. Ironiquement, et cruellement, le sida fonctionnera aussi comme un marqueur communautaire. Si le « style gay » sert à montrer patte blanche, voici qu'une autre manière de faire communauté va apparaître, qui est aussi une autre étape dans l'histoire que nous voulons raconter. Une mutation est en cours. Voyons la suite.

Dans *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* (1990), Hervé Guibert décrit la progression du VIH dans son corps et dans celui de ses amis malades, ainsi que l'atmosphère générale à une époque qui coïncide à peu près avec celle que Dustan évoque à sa façon dans les livres dont il vient d'être question. Le personnage principal et, ici encore, *alter ego* de l'auteur, Hervé attend, se sachant en danger de mort, un remède. Un ami promet de lui fournir une version expérimentale d'un vaccin contre le sida. Hervé a confiance en cet ami mais, malheureusement, celui-ci, pour reprendre la formule du titre, ne lui sauvera pas la vie. Un an plus tard paraît *Le Protocole compassionnel* (1991) qui raconte la suite du parcours médical d'Hervé. Les deux livres forment un diptyque et la chronique d'une mort annoncée.

Nous avons essayé de décrire dans les textes qui précèdent une série d'images de l'« homosexuel ». Sur ce parcours, nous avons rencontré la question communautaire qu'il s'agira d'approfondir à présent, toujours en rapport avec les questions de sexe et de genre. Benjamin Gagnon-Chainey note l'importance du « potentiel corpo-discursif²⁷² » dans les textes de Guibert. Ce potentiel est accouplé à une impossibilité de « communion », écrit le même auteur, à cause de la peur de la contagion²⁷³. Il faudra peut-être apporter une nuance à cette façon de voir les choses. Il existe comme on va voir une communauté des corps malades. Elle dépasse la simple opposition binaire entre « homo- » et « hétérosexualité ». Mais tout ceci peut se dire plus clairement.

5.1 Communauté et amour

Mana Naito et Ralph Sarkonak ont étudié le thème familial chez Guibert²⁷⁴. Si on cherche dans *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* l'expression d'un sentiment communautaire, on pense en effet au « club de cinq », c'est-à-dire à la « famille » autour de l'écrivain et qui est composée de Jules, Berthe et leurs enfants. Mais on pourra aussi concevoir la communauté, telle que l'évoque Guibert, différemment. On s'inspirera alors de ce qu'on appellera provisoirement un partage

²⁷² Benjamin Gagnon Chainey, « Pour une approche littéraire dialogique et non-prescriptive de la souffrance des corps handicapés et sidéens, » *Corps* 18, n° 1 (2021) : 201, <https://doi.org/10.3917/corp1.018.0201>.

²⁷³ *Ibid.*, 209.

²⁷⁴ Mana Naito, *L'univers d'intimité d'Hervé Guibert*, Critiques littéraires, (Paris : l'Harmattan, 2015), 133-51; Ralph Sarkonak, *Angelic echoes Hervé Guibert and company* (Toronto : University of Toronto press, 2000), 23-27.

au-delà de la similarité. Prenons un moment pour expliquer de quoi il s'agit. Guibert malade examine son fonctionnement en contexte social :

Je ne l'ai pas dit à Eugénie, je déjeune avec elle à *La Closerie*, est-ce qu'elle le voit dans mes yeux ? Je m'ennuie de plus en plus avec elle. J'ai l'impression de n'avoir plus de rapports intéressants qu'avec les gens qui savent, tout est devenu nul et s'est effondré, sans valeur et sans saveur, tout autour de cette nouvelle, là où elle n'est plus traitée au jour le jour par l'amitié, là où mon refus m'abandonne²⁷⁵.

Les gens qui savent sont ceux qui sont au courant de la maladie. Certains amis *savent*, d'autres pas. Son interlocutrice ignore la contamination au VIH d'Hervé. Pour qu'un sentiment communautaire puisse apparaître, elle devra en être informée. Autrement dit, un aveu est nécessaire qui mettra en place le lien social. La littérature de l'aveu a une longue histoire. Toutefois, en ce domaine, on constate chez Guibert une « avancée spectaculaire [...] dans sa volonté de tout dire²⁷⁶ ». On verra que cet aspect est en effet crucial.

Michel Foucault, un ami de Guibert et un des personnages du roman de 1990, définit l'aveu comme une « reconnaissance par quelqu'un de ses propres actions ou pensées²⁷⁷. » À partir de cette acception, on pourra peut-être mieux comprendre le rôle de l'aveu dans *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. Avouer une action, ou une pensée — et ajoutons une maladie à la liste — crée un lien entre initiés. Inversement, le VIH reste invisible pour ceux qui ignorent la présence du virus. L'invisibilité se maintient jusqu'au moment où le secret est révélé. Attirer l'attention sur la présence de la maladie en d'autres mots entraîne des conséquences majeures :

Mais l'aveu comprenait quelque chose d'atroce : dire qu'on était malade ne faisait qu'accréditer la maladie, elle devenait réelle tout à coup, sans appel, et semblait tirer sa puissance et ses forces destructrices du crédit qu'on lui accordait. De plus c'était un premier pas dans la séparation qui devait conduire au deuil²⁷⁸.

Chez Guibert, pour reprendre la formule de Bruno Blanckeman, « le sida fonctionne comme un révélateur de société²⁷⁹. » L'aveu dévoile la proximité de la mort, l'énergie dévastatrice du virus. Il change la façon dont on regarde la personne atteinte ou dont on se regarde soi-même dans le

²⁷⁵ Hervé Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, coll. « Folio », (Paris : Gallimard, 1992), 16.

²⁷⁶ Arnaud Genon, *Hervé Guibert vers une esthétique postmoderne*, Critiques littéraires, (Paris : l'Harmattan, 2007), 108.

²⁷⁷ Foucault, *La volonté de savoir*, 78.

²⁷⁸ Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, 175.

²⁷⁹ Bruno Blanckeman, « Mourir au texte : sur quelques récits d'Hervé Guibert, » dans *Écriture et Maladie. « Du bon usage des maladies »*, dir. Arlette Bouloumié (Paris : Imago, 2003), 184.

cas du narrateur guibertien. On notera aussi le caractère paradoxal de cette sorte de reconnaissance de la finitude. La mort rôde. Une alliance s'établit.

On pourra dire que la mort qui menace est une condition nécessaire pour que *vive* la communauté. Dans *Le Protocole compassionnel*, Hervé se lie d'amitié avec Suzanne, sa grand-tante nonagénaire²⁸⁰. Malgré la différence d'âge d'une soixantaine d'années, leur relation est fondée sur une forme de reconnaissance réciproque²⁸¹. Hervé décrit la vie de malade de Suzanne en la comparant à la sienne :

Je suis dans la chambre, à l'abri de la canicule, sur la chaise longue, mise en position assise pour me permettre de m'en relever, et qui me fait penser à la nouvelle chaise percée inclinable de Suzanne. J'ai un point dans le dos, comme celui dont elle se plaint. [...] Mon slip [...] est maculé d'éclats de diarrhée et d'urine, comme les taches de merde sur le drap de lit de Suzanne [...]. Comme Suzanne je n'écoute pas de musique, qui a été la chose préférée de sa vie, et la lecture ne m'intéresse plus. Je préfère regarder les oiseaux dégringoler comme des feuilles arrachées par le vent. Comme Suzanne je vais avoir quatre-vingt-quinze ans le 8 septembre²⁸².

Un effet de mimétisme se met en place. Hervé et Suzanne fonctionnent en couple²⁸³. La propagation de la mort dans leurs corps crée une ressemblance et, donc, un lien entre eux. Guibert le signale avec humour : « Maintenant nous pouvons de nouveau nous comprendre et communiquer. Nous sommes presque pareils dans nos corps et dans l'expérience du très grand âge. Nous sommes enfin devenus mari et femme²⁸⁴. » Une intimité s'installe entre deux corps malades et qui rend aussi ceux-ci désirables :

Une chair jeune et érotique malgré ses quatre-vingt-quinze ans. Je n'ai aucun dégoût pour cette chair parfois flasque de très vieille femme, mais au contraire une très grande tendresse proche de l'attirance, une attirance joyeuse, pas vicieuse. Suzanne doit sentir que je tire autant de plaisir qu'elle à frotter mon nez contre le sien pour notre baiser esquimau, depuis que nous ne pouvons plus parler, à caresser son front d'un geste répéter à l'attache des cheveux, à serrer sa main dans la mienne, nous sommes deux

²⁸⁰ Hervé Guibert, *Le Protocole compassionnel*, coll. « Folio », (Paris : Gallimard, 1993), 12.

²⁸¹ *Ibid.*, 59.

²⁸² *Ibid.*, 160-61.

²⁸³ Sur la corporalité dans les œuvres d'Hervé Guibert, voir Genon, *Hervé Guibert vers une esthétique postmoderne*, 69-72.

²⁸⁴ Guibert, *Le Protocole compassionnel*, 130.

malades mourants qui cherchons encore un peu de volupté sur cette terre avant de nous retrouver en enfer²⁸⁵.

Suzanne et Hervé se retrouvent dans une affection commune, entre ressemblance et intimité. On pourrait citer à ce propos *La Communauté inavouable* (1983) de Maurice Blanchot qui rappelle, pour l'avoir appris chez Georges Bataille, que, pour qu'une communauté se mette en place, un principe d'incomplétude est requis²⁸⁶. En d'autres mots, on n'existe que par son rapport aux autres²⁸⁷. Toutefois, la communauté ne réalise pas la complétude. Car, toujours selon Blanchot, en ce cas, si la communauté était parfaite, elle « se supprimerait elle-même, en même temps qu'elle s'annulerait comme communauté²⁸⁸ ». Bref, pour fonder la communauté, le manque est aussi important que la pleine présence. Autrement dit, nous retrouvons par un autre biais la hantise de la mort :

Qu'est-ce donc qui me met le plus radicalement en cause ? Non pas mon rapport à moi-même comme fini ou comme conscience d'être à la mort ou pour la mort, mais ma présence à autrui en tant que celui-ci s'absente en mourant. Me maintenir présent dans la proximité d'autrui qui s'éloigne définitivement en mourant, prendre sur moi la mort d'autrui comme la seule mort qui me concerne, voilà ce qui me met hors de moi et est la seule séparation qui puisse m'ouvrir, dans son impossibilité à l'Ouvert d'une communauté²⁸⁹.

Toute proportion gardée, on retrouve une dynamique similaire dans *Le Protocole compassionnel*, notamment quand le lien d'amitié entre Suzanne et Hervé est évoqué. Aussi bien la nonagénaire que le protagoniste glissent vers la mort. Hervé peut ressentir une appartenance communautaire à cause de sa proximité avec Suzanne. Celle-ci de son côté fonctionne selon la même logique. La chose vaut sans doute pour tous les personnages proches d'Hervé qui — voir plus haut — sont au courant de la propagation du virus. Le *memento mori*, qui est pourtant l'annonce d'un départ certain, introduit un lien communautaire fort.

²⁸⁵ *Ibid.*, 118-19.

²⁸⁶ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable* (Paris : Minuit, 1983), 15.

²⁸⁷ *Ibid.*, 16.

²⁸⁸ *Ibid.*, 19.

²⁸⁹ *Ibid.*, 21.

Une image est utilisée qui se veut provocatrice. Ironiquement sans doute, Guibert se compare à un prisonnier des camps²⁹⁰ :

Cette confrontation tous les matins avec ma nudité dans la glace était une expérience fondamentale, chaque jour renouvelée, je ne peux pas dire que sa perspective m'aidait à m'extraire de mon lit. Je ne peux pas dire non plus que j'avais de la pitié pour ce type, ça dépend des jours, parfois j'ai l'impression qu'il va s'en sortir puisque des gens sont bien revenus d'Auschwitz, d'autres fois il est clair qu'il est condamné, en route vers la tombe, inéluctablement²⁹¹.

Autrement dit, la mort est certaine, mais on n'est jamais sûr de mourir. On peut paradoxalement revenir de là d'où, en principe, on ne revient pas. La sorte de dialectique que l'on observe — je sais que je vais mourir, je vais peut-être survivre — fonctionne de nouveau comme ciment communautaire. La chose est très bien indiquée entre autres dans les pages qui évoquent la relation avec Suzanne :

[Suzanne] dit qu'elle sait que j'ai le sida depuis que je lui ai appris, dès que je l'ai su, mais qu'elle n'en a pas parlé à sa sœur comme je lui avais demandé, elle dira ensuite qu'elle l'a appris en faisant les mots croisés. Elle dit que je vais m'en sortir, qu'il le faut, qu'il ne faut jamais perdre l'espoir, ni la curiosité de la vie, que la mort est bien sûr tentante et obnubilante mais que la vie doit reprendre le dessus²⁹².

On est frappé par la ressemblance qui existe entre le discours que tient le narrateur de Guibert et la communauté pensée à la manière de Blanchot. La communauté ouvre un « monde », elle est imparfaite et, pour cela, elle « fait communauté » :

Je suis dans une zone de menace où je voudrais plutôt me donner l'illusion de la survie, et de la vie éternelle. Oui, il me faut bien l'avouer et je crois que c'est le sort commun de

²⁹⁰ Le lien qu'imagine Guibert entre le sort réservé à son *alter ego* et ce que nous rappellent les horreurs de la Shoah n'est pas anodin. Le personnage principal pense sa condition physique à partir des horreurs de la Shoah, dans une approche qui ironise sur le génocide. À ce sujet, on peut rappeler l'argument de Dara Horn dans *People Love Dead Jews* (2021). La spécialiste de la littérature comparée reconnaît un écart considérable entre l'intérêt que portent les non-juifs envers les personnes juives mortes et celui que ces mêmes individus portent envers les personnes juives vivantes, voire envers les victimes de violences antisémites. Horn appelle cette attitude une « obsession morbide » avec des juifs morts. L'ironie que l'on perçoit chez Guibert peut également être située dans cette perspective. (Dara Horn, *People Love Dead Jews. Reports from a Haunted Present* (New York : W. W. Norton & Company, 2021).

²⁹¹ Guibert, *Le Protocole compassionnel*, 18-19.

²⁹² *Ibid.*, 120.

tous les grands malades, même si c'est pitoyable et ridicule, après avoir tant rêvé à la mort, dorénavant j'ai horriblement envie de vivre²⁹³.

Guibert exploite également ici à sa manière le lien archétypal qui relie *Éros* à *Thanatos*. L'amour conduit à la mort, la mort est une forme d'amour. C'est quand on a la pleine conscience d'être mortel, et atteint, que l'on ressent en soi une furieuse envie de vivre.

5.2 Politique

Dans *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Hervé lit les journaux et y trouve une proposition surprenante de politique sanitaire : « Les autorités bavaroises recommandaient de tatouer un sigle bleu sur les fesses des personnes infectées²⁹⁴. » L'infection dont il est question est celle du VIH. L'information dont se souvient l'auteur est un canular, mais il y du vrai dans le canular. Aux États-Unis, William F. Buckley, un intellectuel conservateur, a, effectivement, argumenté en faveur du tatouage obligatoire des personnes atteintes du sida. En France, les interventions de Jean-Marie Le Pen ont également appelé à une séparation stricte, voire physique, entre les personnes « saines » et celles atteintes du sida²⁹⁵. Zoomons sur la Bavière. Dans la région allemande, à une certaine époque, des tests obligatoires étaient mis en place pour les individus « suspects », ainsi qu'une obligation de déclaration de sa séropositivité au partenaire sexuel et une interdiction professionnelle pour les personnes atteintes²⁹⁶. On entre ici dans le domaine de ce que Foucault appelle la « biopolitique », c'est-à-dire la gouvernance de la vie (des individus, d'une population, etc.) par des institutions.

Ce sont en effet les pouvoirs publics, dans l'article de journal que cite Guibert, l'État bavarois, qui décident de qui « en est » et de qui « n'en est pas » ; la démarche est clairement

²⁹³ *Ibid.*, 190-91.

²⁹⁴ Guibert, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, 170.

²⁹⁵ Une référence à différentes mesures répressives qui ont été suggérées dans la même période est évidemment à déceler ici. Voir : William F. Jr. Buckley, « Crucial Steps in Combating the Aids Epidemic; Identify All the Carriers, » *The New York Times* (18 October 1986): 9.

<https://www.nytimes.com/books/00/07/16/specials/buckley-aids.html>; Dan Brouwer, « The precarious visibility politics of self-stigmatization: The case of HIV/AIDS tattoos, » *Text and Performance Quarterly* 18, n° 2 (04/01 1998), <https://doi.org/10.1080/10462939809366216>; Jean-Pierre Boulé, *HIV Stories: The Archaeology of AIDS Writing in France, 1985-1988* (Liverpool : Liverpool University Press, 2002); Jean-Marie Le Pen, « Jean-Marie Le Pen sur le sida : "le sidaïque est une espèce de lépreux", » entretien par Albert Du Roy, *L'heure de vérité*, 6 mai, 1987, <https://www.ina.fr/ina-eclaire-actu/video/i00005232/jean-marie-le-pen-sur-le-sida-le-sidaïque-est-une-espece-de-lepreux>.

²⁹⁶ Peter-Paul Bänzinger, « Vom Seuchen- zum Präventionskörper? Aids und Körperpolitik in der BRD und der Schweiz in den 1980er Jahren, » *Body Politics* 2, n° 3 (2014) : 199; Der Spiegel, « Wollen wir den Aids-Staat? Bayerns Linie: Zwangstest, Berufsverbot, Ausweisung, » *Der Spiegel*, 01/03, 1987, 30; Michaël Pollak, « Organizing the Fight Against Aids, » *Current Sociology* 40, n° 3 (2016) : 52, <https://doi.org/10.1177/001139292040003008>.

discriminatoire, elle est aussi à l'opposé de la conception d'une communauté fondée sur l'aveu et qui fonctionne donc de manière inclusive : une personne atteinte choisit de partager ou non son statut sérologique. En d'autres mots, on assiste bien à la création d'une série de groupes différents mais l'enjeu communautaire n'entre pas en ligne de compte ici. Il s'agit même tout au contraire de faire en sorte que la communauté ne puisse advenir.

Pour mieux saisir la différence entre la politique d'exclusion, telle que certaines autorités ont voulu l'imposer, et l'idée d'une communauté d'initiés, à la manière de Blanchot et de Bataille, on peut rappeler les réflexions de Roberto Esposito qui interroge à sa façon l'idée de la communauté et des enjeux biopolitiques qu'on peut y rattacher. La notion de « l'obligation vers autrui », autrement dit, la question de savoir si en tant qu'être humain, on accepte « le souci de l'autre » est cruciale dans la pensée du philosophe. La communauté ne peut exister sans souci de l'autre. Dans le cas contraire, on se soustrait à elle et on se défait de toute charge vis-à-vis d'autrui :

Sans pouvoir trop entrer dans les détails de questions étymologiques complexes, disons que l'immunité ou, dans sa formulation latine, l'*immunitas*, est le contraire, l'envers, de la *communitas*. Les deux vocables dérivent du terme *munus* — qui signifie « don », « devoir », « obligation » — mais pour l'un, la *communitas*, c'est dans le sens positif, alors que pour l'autre, l'*immunitas*, c'est dans le sens négatif. Voilà pourquoi, alors que les membres de la communauté sont caractérisés par cette obligation de don, par cette loi du souci de l'autre, l'immunité suppose d'être exempté de cette condition, ou de pouvoir y déroger : est immunisé celui qui est à l'abri des obligations, et des dangers, qui concernent tous les autres, celui qui interrompt le circuit de l'échange social en se plaçant en dehors de lui²⁹⁷.

Dans *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, et selon l'information qui est rapportée, les autorités bavaroises appliquent une telle politique d'immunité. Le tatouage coupe l'élément contaminant du reste de la société. Le vocabulaire immunologique permet aussi d'éclairer d'une lumière différente les considérations que l'on lit chez Guibert. Tiphaine Samoyault écrit à ce propos : « L'État immunise la communauté car il voit cette dette ou cette contagion comme un mal ; et bien plus encore avec les moyens techniques et technologiques actuels. C'est ainsi qu'il met en place des politiques de la vie opposant un corps propre sain et un danger qui vient du dehors, quel qu'il soit. Il fait de l'immunité un outil de gestion de la communauté²⁹⁸. » En d'autres mots,

²⁹⁷ Roberto Esposito, *Communauté, Immunité, Biopolitique. Repenser les termes de la politique* [Termini della politica], trad. Bernard Chamayou, « Penser/Croiser », (Paris : Les Prairies ordinaires, 2010), 132.

²⁹⁸ Tiphaine Samoyault, « Communauté, immunité, » *En attendant Nadeau*, no. 101 (20 mars 2020). <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2020/03/20/communaute-immunite-esposito/>.

la politique d'immunité individualise avec une telle force que le vivre-ensemble communautaire en devient impossible.

On sait qu'en anglais on désigne par *agency* « la capacité indépendante d'agir selon sa propre volonté. » Le même mot, continue Caroline Mackenzie, « est employé en opposition au concept de *structure*, qui se réfère aux modèles de comportement qui influencent les choix des individus²⁹⁹ ». Quand une politique d'immunité est mise en place, les personnes contaminées au VIH perdent leur capacité d'agir. Sous les règles bavaroises et selon la version de Guibert, le dévoilement du statut sérologique ne dépend plus de la volonté de la personne en question, mais des lois en vigueur. En d'autres mots, la transmission du virus n'est pas contrôlée, mais la propagation d'information l'est. L'élément nuisible auquel répond la politique d'immunité est la vérité reliée à l'aveu.

À ce moment, on perçoit aussi le potentiel subversif du dispositif. Des éléments d'abord invisibles sont dévoilés. Ce point est particulièrement pertinent pour ce qui concerne la littérature du sida. Une urgence de prendre la parole, d'avouer son statut sérologique fait exister une communauté³⁰⁰. Il peut y avoir un « souci de l'autre ». On remarquera aussi que l'ouvrage intitulé *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie* se présente comme un aveu fait publiquement. Il s'agit de la révélation de la maladie de Guibert sous la forme d'un livre³⁰¹. Dans les termes de Genon, « Guibert [...] fait un devoir moral qu'il tente d'accomplir en dépit du danger que constitue le tabou social et moral qui pesait alors sur la maladie³⁰². » Le roman en tant qu'aveu crée donc également une communauté d'initiés et qui est ici une communauté radicalement ouverte, à la limite infinie.

²⁹⁹ « L'*agency* désigne non pas un comportement influencé, mais l'action qui émane de la volonté de l'individu. » (Caroline Mackenzie, « Agency : un mot, un engagement, » *Rives méditerranéennes*, n° 41 (2012), <https://doi.org/10.4000/rives.4139>.) Voir également Fanny Gallot, « L'*agency* : un concept heuristique pour penser le genre et les classes populaires, » *Écrire l'histoire*, n° 20-21 (2021), <https://doi.org/10.4000/elh.2775>; Monique Haicault, « Autour d'*agency*. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre, » *Rives méditerranéennes*, n° 41 (2012), <https://doi.org/10.4000/rives.4105>.

³⁰⁰ Philippe Artières, « Archives d'une prise de parole. Les écritures du sida, » *Les Tribunes de la santé* n° 33, n° 4 (2011), <https://doi.org/10.3917/seve.033.0067>; Boulé, *HIV Stories: The Archaeology of AIDS Writing in France, 1985-1988*; Domingo Pujante González, « Les "journaux de sida" ou les récits de vie non-exemplaires, » dans *Le Comparatisme comme approche critique*, dir. Anne Tomiche (Paris : Classiques Garnier, 2017). Les romans de Guibert s'inscrivent dans une vague de prises de parole sur le sida. Sur ce point également, nous référons également au rôle qu'ont joué des associations comme AIDES et ACT UP. Elles diffusaient de l'information sur la maladie, en premier lieu destinée aux communautés touchées. Voir Gabriel Girard, « VIH/sida, l'épidémie qui a révolutionné la sexualité ?, » *Rhizome* 60, n° 2 (2016) : 5, <https://doi.org/10.3917/rhiz.060.0005>.

³⁰¹ Naito, *L'univers d'intimité d'Hervé Guibert*, 109-11.

³⁰² Genon, *Hervé Guibert vers une esthétique postmoderne*, 112.

5.3 2022

Au début de 2022, dans un contexte certes différent — nous sommes en régime « hétérosexuel » — Michel Houellebecq sort ce qui est pour l’instant son dernier roman, *Anéantir*³⁰³. Le personnage principal, Paul Raison, tombe gravement malade d’un cancer. Afin de passer le temps le plus agréablement possible lors des différents traitements qu’il subit, il lit *Le Lambeau* (2018) de Philippe Lançon³⁰⁴. Le titre est une suggestion de lecture de la part de son chirurgien car Lançon raconte le parcours médical qui a été le sien à la suite de l’attentat dans les bureaux de Charlie Hebdo en 2015. Les soins opératoires décrits dans le livre sont censés ressembler à ceux que Paul refuse de recevoir. Houellebecq écrit :

Paul avait apporté le livre de Philippe Lançon, mais se rendit compte avec surprise qu’il n’avait pas envie de l’ouvrir. Il aurait dû l’acheter il y a quelques semaines, alors qu’il s’inquiétait à l’idée de rejoindre le camp des malades gravement atteints ; mais maintenant c’était trop tard. Philippe Lançon était gravement, et même définitivement atteint, il susciterait toujours la répulsion chez ses semblables, il n’aurait en un sens plus jamais de semblables. Mais lui-même, depuis qu’il se savait mortellement atteint, avait dépassé ce stade où l’on peut encore se chercher des semblables ; il était au milieu des condamnés, des incurables, dans une communauté qui n’en serait jamais une, une communauté muette d’êtres qui, peu à peu, se dissolvaient autour de vous, il marchait « dans la vallée de l’ombre de la mort », selon l’expression qui lui apparaissait, pour la première fois, dans toute sa force ; il découvrait une forme de vie étrange et résiduelle, complètement à l’écart, aux enjeux absolument différents de ceux qui agitent les vivants³⁰⁵.

On remarque que le personnage de Houellebecq se dit membre d’une communauté paradoxale. Il est isolé. Sa maladie le défigure et le déshumanise. Toutefois, ne ressemblant à personne, il est en communauté. Il appartient au groupe de ceux qui sont certains de leur mort prochaine. Il fait en d’autres mots partie d’une communauté impossible qui « n’en sera jamais une ».

Quand Paul apprend son sort lié à la propagation de son cancer, il prend la décision de ne partager la nouvelle qu’avec quelques amis et proches. L’épouse de Paul, Prudence, est, quant à elle, d’abord exclue du cercle d’initiés mais Paul doit bien lui avouer sa maladie à un certain moment : « Il avait surtout envie d’en parler à Prudence, en réalité ; après tout, qui était concerné par sa mort, à part elle ? Dans une certaine mesure, lui ; dans une moindre mesure, lui semblait-

³⁰³ Michel Houellebecq, *Anéantir* (Paris : Flammarion, 2022).

³⁰⁴ Philippe Lançon, *Le Lambeau*, coll. « Blanche », (Paris : Gallimard, 2018).

³⁰⁵ Houellebecq, *Anéantir*, 662.

il, notre propre mort nous concerne assez peu³⁰⁶ ». Il y a sans doute là encore des accents « blanchotiens » : la mort d'autrui importe plus que sa propre mort. Par ailleurs, l'assistance au corps mourant chez Houellebecq est aussi comprise comme un acte « communautaire » :

À Prudence seulement il se sentait le droit d'imposer cette épreuve que serait le dépérissement de son corps, de l'accompagner dans son affaiblissement et dans ses souffrances, elle était responsable de son corps, c'était là lui semblait-il le sens du mariage, il avait remis son corps entre les mains de Prudence et finalement il avait bien fait, elle saurait en prendre soin jusqu'au bout³⁰⁷.

On n'est plus en milieu gay, certes, et pourtant, la ressemblance entre Houellebecq et Guibert est frappante. On retrouve l'aveu sur la maladie, la mort prochaine et le souci de l'autre, les thèmes de Guibert, dans la fiction imaginée par Houellebecq. La communauté créée annule la différence entre homo- et hétérosexualité. Elle n'est pas asexuelle pour autant. L'intimité et le désir subsistent. C'est le cas chez Guibert. Chez Houellebecq, ces deux éléments se cristallisent au sein du mariage, défini comme un contrat dans lequel deux individus promettent de se prendre en charge réciproquement :

Il sentait que bientôt, très bientôt, il allait abandonner en sa présence toute trace d'intimité, de pudeur ; alors ils seraient vraiment ensemble, davantage qu'ils ne l'avaient jamais été, ils seraient tous les deux en permanence comme ils l'étaient maintenant dans le sexe, ils traverseraient ensemble la vallée de l'ombre de la mort. Il y aurait de l'amour physique jusqu'au bout, [Prudence] s'arrangerait. D'une manière ou d'une autre, elle s'arrangerait. Et même si sa tumeur se mettait réellement à puer elle clignerait légèrement des yeux, se concentrerait sur la mise en sommeil de ses facultés olfactives et elle parviendrait à l'aimer³⁰⁸.

On constate, encore une fois, un retour du même dans l'autre. Les événements que décrit Guibert à propos du sida et des effets catastrophiques de la maladie sur le corps humain ne sont pas forcément différents de la mise en scène de la maladie et de la mort chez Houellebecq. Il doit être clair aussi que le « couple » Hervé-Suzanne en quelque sorte resurgit dans le couple marié que forment Paul et Prudence dans le roman de Houellebecq.

Il est peut-être trop tôt encore dans le cadre de ce travail de s'interroger sur la question de savoir si un tel dépassement des différences (homo-hétéro, homme-femme, malade-sain, mort-vivant,

³⁰⁶ *Ibid.*, 640.

³⁰⁷ *Ibid.*, 676.

³⁰⁸ *Ibid.*, 688-89.

etc.) pourrait être une étape nécessaire quand on part à la recherche d'une bonne définition de ce que nous voulons entendre par le mot « queer ». Mais on sent bien, déjà, qu'il y a là pour nous une piste à creuser. D'ailleurs on pourra aussi explorer la même piste autrement, en parlant football justement.

De la communauté des mourants à la communauté des sportifs. Le passage peut paraître acrobatique. On verra pourtant qu'il est possible. Peut-on être footballeur et gay³⁰⁹ ? Ou encore footballeur, gay *et* musulman ? Deux récits de vie, de type autobiographique, écrits par des joueurs, vont nous intéresser à ce propos. Né en 1963, Brahim Naït-Balk grandit à Saint-Étienne dans une famille de descendance marocaine. Ouissem Belgacem, d'origine tunisienne, naît à Aix en 1988. Une génération sépare les deux hommes. Toutefois leurs récits respectifs, *Un homo dans la cité* (2009)³¹⁰ et *Adieu ma honte* (2021)³¹¹, racontent la même histoire ou presque. La voici : un jeune Français de descendance maghrébine habite un quartier sensible. Il est attiré par les hommes et vit mal sa sexualité. Ensuite, notre « personnage » « se construit », il « sort du placard » et sa situation s'améliore. Les deux textes nous donnent une certaine image de la France contemporaine, des communautés d'origine non-française, et même de la communauté LGBTIA dans son rapport au monde du sport. Le football est un ciment social³¹². Il s'agit alors de savoir, par rapport aux objets d'étude qui nous intéressent, pourquoi il l'est, et à quel prix.

6.1 Sport de loisir

Pour Naït-Balk, son attirance pour le football a été révélatrice de sa différence : « Dès la prime enfance, je me suis posé des questions sur mon comportement. Par exemple, je suivais mes frères au foot [...] parce que je savais que nous serions entre garçons³¹³. » Il épie les joueurs : « J'étais spectateur, je regardais les autres jouer au loin. J'étais hors jeu³¹⁴. » On appréciera le jeu de mots. On notera aussi que, quand le jeune joueur *hors-jeu* veut s'approcher d'un autre garçon, une hypothèse d'intégration possible est formulée. Il se risque sur la pelouse : « Je devais avoir

³⁰⁹ Dans sa contribution pour le *Dictionnaire de l'homophobie* (2003), Philippe Liotard définit le sport comme « un lieu résolument sexiste et hautement homophobe. » (Philippe Liotard, « Sport, » dans *Dictionnaire de l'homophobie*, dir. Louis-Georges Tin (Paris : Presses Universitaires de France, 2003), 383.)

³¹⁰ Brahim Naït-Balk, *Un homo dans la cité. La descente aux enfers puis la libération d'un homosexuel de culture maghrébine* (Paris : Calmann-Lévy, 2009). Ce récit a été écrit avec l'aide de Florence Assouline.

³¹¹ Ouissem Belgacem, *Adieu ma honte* (Paris : Fayard, 2021). Ce récit a été écrit avec l'aide d'Éléonore Gurrey.

³¹² Stéphane Floccari, *Pourquoi le football ?* (Paris : Les Belles Lettres, 2020), 13.

³¹³ Naït-Balk, *Un homo dans la cité*, 17.

³¹⁴ *Ibid.*

12 ou 13 ans, j'avais un copain de foot dont je recherchais toujours la présence. [...] Les jeux, le sport, surtout le foot, c'était l'occasion de se frôler, de se toucher, sans en avoir l'air³¹⁵. »

Une sexualité, on le voit, se vit en cachette. Quand la sœur de Naït-Balk évoque, par exemple, l'attirance qu'elle éprouve pour un des joueurs, Brahim est obligé de se censurer : « Évidemment, elle ignorait que j'étais moi aussi très attiré par Arnaud. Elle ignorait à quel point j'avais mal de la voir exprimer librement ses sentiments tandis que j'étais obligé d'étouffer les miens, de m'effacer³¹⁶. » Le « je » qui parle ressent sa dissidence par rapport au cadre, c'est pourquoi il est inhibé. Et pourtant, comme on va voir, le monde du sport apportera peut-être une solution à tout cela.

Quand l'enfant a quatorze ans, la famille de Brahim quitte Saint-Étienne pour Montceau-les-Mines en Bourgogne, où elle est une des uniques familles maghrébines dans une communauté majoritairement polonaise. Lors de ce début d'une nouvelle vie, le football permet de nouer des liens amicaux, mais le déménagement qui est intervenu n'est certes pas une libération définitive. Alors que Brahim se sent entouré d'amis à l'extérieur, il ressent le poids des attentes parentales à la maison : « [À] l'extérieur, j'étais ouvert aux autres, tout semblait possible et je flirtais avec l'idée du bonheur : dès que je rentrais à la maison, je devais reprendre mes réflexes et ma posture de fils aîné d'une famille arabe³¹⁷. » En d'autres mots, Naït-Balk, à la maison, s'autocensure. La distance que le « je » évoque par rapport à la culture arabe mène à un point culminant lorsque le père de Brahim décide de retourner, avec toute la famille, au Maroc. Il y passe trois mois, avant de s'installer dans la banlieue parisienne, d'abord à Asnières, ensuite à Aulnay-sous-les-Bois, et finalement à Sèvres.

Lorsque Brahim s'installe au « Cité des 3000 » à Aulnay, il est un passionné du football : « [C]'était l'activité dominante dans la cité, le seul moyen d'y nouer les liens³¹⁸. » Pourtant, les liens qui sont construits n'empêchent pas la violence, et elle est omniprésente : « Mais nous étions loin des petits blonds gentils de Montceau-les-Mines. Très vite, j'ai eu le sentiment d'être face à de jeunes sauvages qui m'avaient cerné³¹⁹ ». Il est question des agressions que subit Brahim de la part de ses co-équipiers, « un petit groupe de quatre ou cinq garçons, beurs et blacks³²⁰ ». La communauté polonaise « gentille » est comparée à la population noire et arabe d'Aulnay qualifiée de « sauvage ». La description de la « sauvagerie » des adolescents de la banlieue parisienne est aussi l'évocation d'une « altérité menaçante » pour utiliser le terme d'Isabelle

³¹⁵ *Ibid.*, 19.

³¹⁶ *Ibid.*, 22-23.

³¹⁷ *Ibid.*, 28.

³¹⁸ *Ibid.*, 54.

³¹⁹ *Ibid.*, 54-55.

³²⁰ *Ibid.*, 55.

Garcin-Marrou³²¹. Le fait de jouer *mal* est évoqué en termes genrés : « Mais tu as vu comment tu joues au foot ? On dirait une vraie gonzesse ! Qu'est-ce que tu fous sur un terrain³²² ? » Selon l'environnement machiste et homophobe qui est celui de Brahim, le protagoniste ne serait pas assez viril pour avoir sa place sur la pelouse. On peut relever la phrase suivante : « Tant qu'ils ne se font pas sodomiser, ils n'ont rien à voir avec les homos³²³. » La question du genre est donc formulée en termes de domination. Il y a pénétrant et pénétré. L'homme est actif, la femme est passive. L'homme qui pénètre ne peut être « homosexuel ».

Il y aura un nouveau déménagement après cela, et le même malaise sera présent. Brahim s'installe à Sèvres, où il s'engage dans une association sportive, Dynamic Sèvres³²⁴. Alors que dans un premier temps, il arrive à bien s'intégrer dans l'organisation, les événements d'Aulnay se répètent à Sèvres. Brahim est de nouveau confronté aux insultes homophobes et aux attaques physiques. Pour se protéger, il a recours à la police. Un garçon de l'association explique que Brahim a agi mal : « C'est la honte, la *hsbouma*, un Arabe qui porte plainte contre un Arabe³²⁵. » On ne laisse pas intervenir les autorités françaises dans les affaires intra-communautaires. Une scène de viol s'ensuit. L'autre garçon essaie de sodomiser Brahim, qui arrive, heureusement, à s'échapper : « J'ai résisté de toutes mes forces en serrant mes fesses, il n'arrivait pas à ses fins et il s'énervait : “Vas-y, lâche-toi³²⁶ !” » Le rapport à la sexualité, dans le milieu qui est ici évoqué, est « ambivalent³²⁷ ».

Rachid, un des jeunes de l'association Dynamic Sèvres, plusieurs années après les incidents violents, tient le discours suivant : « Si tu avais été un petit pédé français de base, on aurait dit : “Tiens, voilà la tarlouze”, on t'aurait laissé tranquille, mais comme tu es rebeu c'était une circonstance aggravante³²⁸. » La communauté « punit » donc ceux qui ne répondent pas au code de conduite instauré. Le viol est utilisé comme une arme³²⁹. Noémie Renard parle du viol comme « un contrôle disciplinaire », à la fois « l'expression d'hierarchies existantes » et « un outil pour les maintenir³³⁰ ». Il s'agit « de la violence, de la domination, de l'humiliation, mais sous une

³²¹ Isabelle Garcin-Marrou, « Des “jeunes” et des “banlieues” dans la presse de l'automne 2005 : entre compréhension et relégation, » *Espaces et sociétés* n° 128-129, n° 1 (2007) : 35, <https://doi.org/10.3917/esp.128.0023>.

³²² Naït-Balk, *Un homo dans la cité*, 57.

³²³ *Ibid.*, 121.

³²⁴ *Ibid.*, 68.

³²⁵ *Ibid.*, 77.

³²⁶ *Ibid.*

³²⁷ *Ibid.*, 121. Voir sur ce point également Domingo Pujante González, « Désir et sexualités non normatives au Maghreb et dans la diaspora, » *Expressions maghrébines* 16, n° 1 (2017), <https://doi.org/10.1353/exp.2017.0000>.

³²⁸ Naït-Balk, *Un homo dans la cité*, 81.

³²⁹ Noémie Renard, *En finir avec la culture du viol* (Paris : Les Petits matin, 2021), 97; Valérie Rey-Robert, *Une culture du viol à la française* (Paris : Libertalia, 2020), 187.

³³⁰ Renard, *En finir avec la culture du viol*, 97.

forme sexualisée³³¹. » Il existe un plaisir de la domination, que les agresseurs éprouvent en s'en prenant à Brahim.

Pour la victime, l'agression fait accroître son sentiment d'isolement. Il a le goût des hommes, certes, mais il se sent « vraiment dans la peau du sale pédé³³². » Il n'ose pas se défendre. Il culpabilise. La question de savoir si « on l'a bien cherché » devient ici : « Y avait-il chez moi une certaine attirance pour ce plaisir bestial et interdit³³³ ? » Valérie Rey-Robert note que l'on « soupçonne [les hommes violés] d'avoir secrètement désiré l'acte sinon ils se seraient défendus³³⁴. » Brahim est conscient que ce type de soupçon est aussi porté sur lui.

On notera que le « je » qui raconte sa propre histoire indique qu'à cause de ce qui lui est arrivé, il a appris à « résister³³⁵ ». La résistance qui est en lui est au départ de son engagement social. Il choisit de prendre ses distances avec son environnement. Il ne veut plus s'identifier comme musulman³³⁶. Il devient activiste en cofondant, entre autres, une équipe sportive, Paris Football Gay³³⁷. Une stratégie d'émancipation est revendiquée qui a ses racines dans une histoire traversée par des enjeux de domination et de violence.

6.2 Sport professionnel

Dans *Adieu ma honte* de Belgacem, le deuxième texte qui nous intéresse ici, on apprend l'histoire d'Ouissem, un adolescent de descendance tunisienne qui découvre son talent pour le football, à peu près en même temps que son attirance pour les hommes. Au moment de lancer sa carrière de joueur professionnel, il est aussi obligé de vivre sa sexualité en cachette : « la souffrance a grandi, jusqu'à ce que je comprenne que la vie ne me sourirait plus si je la giflais sans arrêt à coups de déni et d'intolérance³³⁸. » On voit la ressemblance avec le propos de Naït-Balk : « C'est cette histoire que je veux raconter aujourd'hui. Pour qu'on cesse de penser qu'être un homme, c'est cacher sa souffrance, qu'être homosexuel, c'est forcément avoir des manières reconnaissables, qu'être musulman, aujourd'hui, c'est n'avoir aucune liberté de penser³³⁹... » *Adieu ma honte* peut se lire en compliment à *Un homo dans la cité*. Le propos est le même et, pourtant, comme on va voir maintenant, différent.

³³¹ *Ibid.*, 105.

³³² Naït-Balk, *Un homo dans la cité*, 60.

³³³ *Ibid.*, 58.

³³⁴ Rey-Robert, *Une culture du viol à la française*.

³³⁵ Naït-Balk, *Un homo dans la cité*, 77.

³³⁶ *Ibid.*, 115.

³³⁷ L'organisation a été dissoute en 2015.

³³⁸ Belgacem, *Adieu ma honte*, 10.

³³⁹ *Ibid.*, 10-11.

Ouissem « ne correspon[d] à aucun des clichés qu'on colle d'habitude à un homme qui aime les hommes³⁴⁰ ». Pourtant, déjà à l'école primaire, le futur joueur remarque son attirance pour les garçons : « Quand mon regard a commencé à s'attarder sur les yeux bleus ou les mollets des garçons, j'en ai tout de suite conçu une honte profonde³⁴¹. » Si Ouissem culpabilise, c'est à cause de l'environnement de la cité, où règne l'homophobie : « [Une attirance « homosexuelle »] C'était la pire chose qui puisse arriver à quelqu'un, en termes d'orientation sexuelle³⁴². » Ouissem à la différence de Benlaala ne subit pas de harcèlement. Dans ses mots, « [p]ersonne ne [l]e voyait différent³⁴³ ». Au contraire, grâce à ses talents footballistiques, il arrive à s'imposer dans la cité :

Le premier but que j'ai marqué au quartier avec les grands a fait naître une vocation qui a duré douze ans. Au-delà du plaisir que me procurait ce sport, j'avais pris conscience, quand ils s'étaient tous jetés sur moi, du respect que je pouvais gagner dans la cité grâce au foot. Le ballon pouvait me faire oublier mes démons grandissants, détourner mon attention vers la réussite d'un objectif et me faire aimer de tous. Surtout de ceux qui m'auraient piétiné, s'ils avaient su³⁴⁴.

Pour ce qui concerne son orientation sexuelle, Ouissem passe inaperçu. Toutefois il doit affronter le racisme. Il a l'habitude de jouer « sur le bitume du quartier³⁴⁵ » mais son intégration à l'Association sportive d'Aix-en-Provence, l'ASA, s'accompagne de la découverte d'un autre monde : « À l'ASA, [...] l'atmosphère est beaucoup plus bourgeoise. Ils sont les meilleurs de la ville, le terrain est situé juste à côté de la grande piscine municipale, je suis le seul Arabe parmi les Blancs³⁴⁶. » Ouissem est capitaine de l'équipe, mais n'arrive pas à réellement nouer des liens d'amitié avec ces co-joueurs blancs, surnommés les « paillous » : « Impossible pour moi d'avoir une vraie complicité avec eux, de me sentir bien comme avec mes frérots du quartier³⁴⁷. »

Ce manque de camaraderie est un mauvais présage. Lors d'un déplacement en équipe pour un tournoi dans une « banlieue bourgeoise³⁴⁸ » de Gap, les joueurs sont logés chez les familles des joueurs locaux. Aucune famille ne veut accueillir Ouissem. Cette expérience d'un « racisme banal, discret, à moitié conscient, bien ancré³⁴⁹ » a un effet particulièrement douloureux sur le joueur : « C'était autre chose qu'un “sale Arabe” lancé en plein match, ou que les sermons

³⁴⁰ *Ibid.*, 35.

³⁴¹ *Ibid.*, 30.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ *Ibid.*, 35.

³⁴⁴ *Ibid.*, 39.

³⁴⁵ *Ibid.*, 28.

³⁴⁶ *Ibid.*, 41.

³⁴⁷ *Ibid.*, 42.

³⁴⁸ *Ibid.*, 44.

³⁴⁹ *Ibid.*

humiliants d'un flic. C'était bien plus profond, plus inattendu pour moi, plus blessant³⁵⁰. » L'exclusion et l'inclusion, d'une certaine manière, marchent ici de pair. On joue ensemble et, pourtant, on n'est pas pareil. Le football fait jubiler Ouissem, il le fait aussi souffrir.

Le joueur intègre le centre de formation de Toulouse Football Club, TFC dans les U14 (les joueurs jusqu'à 14 ans). Cette opportunité unique pour devenir professionnel l'enchanté, et met, simultanément, de la pression. Il n'y a, en effet, qu'une infime minorité des joueurs du centre qui obtiennent des contrats dans des clubs. Il s'agit d'un monde compétitif pour les adolescents : « Pour "sortir" un Mbappé, combien de jeunes ont été sacrifiés³⁵¹ ? » Le contexte impitoyable n'empêche pas qu'Ouissem vit de bons moments dans le centre de formation. Il est bien intégré dans l'équipe, où « [o]n mange foot, on vit foot, on respire foot³⁵² », ce qui lui plaît : « Dès que je mets un pied sur la pelouse, l'odeur du gazon me met en joie³⁵³. »

Le racisme n'a pas disparu pour autant, même si on proclame au centre d'entraînement que « la pluralité des origines ethniques et sociales des joueurs est un vrai atout³⁵⁴ ». L'intendant d'Ouissem doute des capacités intellectuelles de celui-ci. Aux blancs, il « lance avec entrain : "Allez les gars, objectif mention !" », à Ouissem, « il dit avec autant de gentillesse : "Allez Ouissem rattrapage ou pas rattrapage, l'essentiel c'est de l'avoir !" » Et pourtant, ajoute celui qui se fait ainsi consoler : « Il ne savait pas que j'avais de meilleures notes qu'eux. » On a ici encore affaire à un « racisme ordinaire³⁵⁵ ».

La culture musulmane est mal accueillie au centre³⁵⁶. La pratique du ramadan n'est par exemple pas permise, « depuis que l'un d'entre nous s'est évanoui à l'entraînement ». Nonobstant, en matière nutritive Ouissem maintient son « régime sans porc ». Quand il n'y a plus de poisson dans la cantine, il choisit de remplir son assiette avec de la purée. Un des directeurs du club l'interpelle, en lui reprochant ses « histoires de religion³⁵⁷ ! » Le sentiment de non-appartenance est un *leitmotiv* dans le texte. Ouissem qui est ambitieux n'a pas le bon modèle à suivre. On s'en aperçoit aussi quand il intègre l'équipe nationale de Tunisie :

En France, je me fais traiter d'Arabe, et en Tunisie de « chez nous » — surnom qu'ils donnent aux Français qui rentrent au bled et passent leur temps à dire : « Chez nous

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*, 141.

³⁵² *Ibid.*, 61.

³⁵³ *Ibid.*, 63.

³⁵⁴ *Ibid.*, 57.

³⁵⁵ *Ibid.*, 82-83.

³⁵⁶ On pourrait parler d'islamophobie. Sur ce terme voir Houda Asal, « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche, » *Sociologie* 5, n° 1 (2014), <https://doi.org/10.3917/socio.051.0013>.

³⁵⁷ Belgacem, *Adieu ma honte*, 80.

c'est mieux ci, chez nous c'est mieux ça », parce que le confort moderne leur manque. J'en viens à penser que je ne suis un vrai « Français » qu'en passant la frontière, c'est décourageant³⁵⁸ ...

Le sentiment de différence que ressent Ouissem s'accroît à cause de son orientation sexuelle : « Seul à cacher une partie importante de mon identité, seul à fabriquer mon mensonge, seul à jouer un rôle³⁵⁹. » La situation commence à peser. Après les succès initiaux s'ensuivent les déroutes : « C'est un système de vases communicants dont je ne sais jamais dire quelle partie est la cause et quelle autre la conséquence : est-ce que j'échoue au foot parce que je porte un lourd secret, ou est-ce que mon secret devient si lourd parce que j'échoue au foot ? En vérité, peu importe. L'un et l'autre font chaque jour plus mauvais ménage³⁶⁰. » Les doutes et l'isolement mettent en péril la carrière professionnelle d'Ouissem :

Le refoulement, la dissimulation et le mépris de ma sexualité au sein d'un groupe qui l'insulte auront été une souffrance psychologique quotidienne qui à mon sens rend la réussite d'un sportif de haut niveau quasiment impossible, voire totalement impossible. Surtout si ce mépris est, comme dans le football, une caractéristique importante de la culture sportive³⁶¹.

Ouissem n'exceller plus sur la pelouse, perd le goût pour le sport et ne décroche pas un contrat professionnel au TFC. Il choisit de quitter la France afin de faire carrière aux États-Unis. Une fois là-bas, les difficultés recommencent. Le niveau sportif ne correspond pas à ses attentes et l'homophobie ambiante s'affiche avec encore moins de gêne qu'en Europe³⁶².

Ouissem décide de quitter le monde du football professionnel et de se construire une deuxième vie à Londres, où il s'inscrit à l'université, et travaille à côté. La question des mots, et du sens qu'il convient de donner aux mots, s'avère de nouveau importante ici. Dans la capitale anglaise, Ouissem découvre ce qu'il appelle lui-même le monde « gay ». On notera que pour lui il n'y a pas d'incompatibilité entre le fait d'être « gay » et la culture musulmane :

Je m'immerge dans la culture gay, je l'apprécie et je la respecte, aussi bien que la culture hip-hop ou la culture arabe, mais je ne fais pas mienne une seule de ces identités. Au contraire, je suis de plus en plus fier de mes appartenances multiples. Je suis homo, j'aime le foot, je n'aime pas Mylène Farmer, je suis musulman, je viens d'une cité, je n'ai

³⁵⁸ *Ibid.*, 99.

³⁵⁹ *Ibid.*, 73.

³⁶⁰ *Ibid.*, 110.

³⁶¹ *Ibid.*, 122.

³⁶² *Ibid.*, 154-55.

rien contre les juifs, j'ai fait des études supérieures... et c'est très bien comme ça. Je rêve d'un monde décroisé, où je ne cacherais plus jamais rien à personne. J'essaie d'œuvrer dans ce sens-là dès que l'occasion se présente³⁶³.

Ouissem décide de créer OnTrack, une organisation qui offre « des formations sur mesure³⁶⁴ » pour les footballeurs professionnels. Toutefois, en se réintégrant dans le monde sportif, il « replong[e] la tête la première dans un des milieux les plus machistes et homophobes qui soient³⁶⁵ ». Dans l'entreprise qu'il dirige, malgré la volonté de décroisement qu'il est la sienne, il ne *s'oute* pas afin de ne pas compromettre son entreprise : « Avouer ma sexualité à mes clients signifierait l'arrêt de mort de mon entreprise³⁶⁶. » Ce retour au placard est insupportable. Il décide alors de révéler son secret à deux personnes particulièrement importantes dans sa vie footballistique. Deux conseils contradictoires lui sont donnés. D'abord, il s'ouvre à Talla, le coach et « le seul musulman de l'équipe OnTrack³⁶⁷ ». Celui-ci répond que l'homosexualité de son ami et chef ne lui pose aucun problème : « Il m'encourage à reprendre mes recherches sur la question de l'homosexualité dans l'islam³⁶⁸. » Ouissem acquiesce. À ses yeux, le Coran n'est « ni homophobe ni misogyne³⁶⁹ » : « Je réconcilie ma sexualité et ma religion, je préserve une foi à laquelle je tiens. J'ai le sentiment d'avoir franchi une étape indispensable à l'apaisement de ma honte³⁷⁰. »

Son ancien coach du centre de formation, Philippon, cependant, exprime un avis différent : « Tu as bien fait de pas le dire... Dans cet environnement [du football], c'était la meilleure chose à faire. C'était la seule option si tu voulais continuer le foot... Si tu l'avais dit, le club se serait débrouillé pour te faire sortir³⁷¹. » En écho avec l'avis de Philippon, Sirma Bilge et Patricia Hill Collins résument les mécanismes d'exclusion à l'œuvre dans le monde sportif professionnel en les termes suivants : « Pratiquer un sport de haut niveau est une chose. Être accepté·e par les fans qui le financent en est une autre. Les identités imbriquées et les expériences vécues reflètent les jeux de pouvoir à l'œuvre dans les domaines de pouvoir structurel, culturel, disciplinaire et interpersonnel³⁷². »

³⁶³ *Ibid.*, 186.

³⁶⁴ *Ibid.*, 212. Voir également le site web du site <http://ontrack-sport.com> [accédé le 20 juillet 2022]

³⁶⁵ *Ibid.*, 220.

³⁶⁶ *Ibid.*, 222.

³⁶⁷ *Ibid.*, 236.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*, 237.

³⁷¹ *Ibid.*, 239.

³⁷² Sirma Bilge et Patricia Hill Collins, *Intersectionnalité. Une introduction*, trad. Julie Maistre (Paris : Amsterdam, 2023), 42.

Puisque les conseils qu'on lui donne ne lui permettent pas d'aller vers une forme de cohérence, Ouissem opte pour le militantisme : « [L]a seule solution serait de mettre en place une campagne colossale de sensibilisation qui ne se limite pas à quelques brassards arc-en-ciel et à une intervention annuelle dans les centres de formation³⁷³. » On s'aperçoit ici encore que, comme chez Naït-Balk, mais d'une manière qui n'est pas exactement le même, le football est chez Belgacem le lieu de discriminations diverses, en même temps que le lieu de l'émancipation. Le machisme sera dur à contrer, mais cela ne veut pas dire que le match n'en vaille pas la peine.

6.3 La question de l'intégration

Pourquoi a-t-on rappelé un peu longuement ces deux récits, qui sont aussi deux histoires de vie ? Nous avons affaire dans les deux textes à un problème qui est à la fois social, sexuel et institutionnel : l'intégration des minorités dans la majorité. Prenons un instant pour esquisser les deux positions communément prises dans le débat, à savoir le « républicanisme français » et le « communautarisme ». On verra que cela s'avère utile pour notre propos sur Naït-Balk et Belgacem.

Le cadre de départ est celui de la nation. Quand un individu prête « allégeance » à la nation, il reçoit des bénéfices importants :

[La nation] a été conçue comme le collectif qui doit réaliser les aspirations nouvelles à l'âge de l'individu. Elle est envisagée en communauté transgénérationnelle, organisée autour de la transmission d'un patrimoine collectif et fondée sur un contrat social qui doit assurer les libertés et les droits de ses membres. En contrepartie, chacun d'eux est investi de devoirs envers la communauté passée, présente et à venir³⁷⁴.

L'individu a besoin du cadre protecteur qu'offre la nation et, inversement, la nation a besoin des individus qui remplissent leur devoir vis-à-vis d'elle : « L'affirmation de la nation dans l'ordre politique a donc pour condition parmi ses membres la conscience d'appartenance commune³⁷⁵. » C'est au cœur de cette interaction que le débat entre le « républicanisme français » et « communautarisme » intervient. Car, même si la nation peut aider l'individu, celui-ci accepte de perdre une partie de son individualité en rejoignant une collectivité. On peut alors distinguer entre deux niveaux différents d'intégration.

³⁷³ Belgacem, *Adieu ma bonte*, 185.

³⁷⁴ Anne-Marie Thiesse, *La fabrique de l'écrivain national. Entre littérature et politique*, Bibliothèque des Histoires, (Paris : Gallimard, 2019), 30-31.

³⁷⁵ *Ibid.*, 12.

Pour les adeptes du « républicanisme français », l'intégration doit d'abord se faire au niveau individuel « et non collective ou communautaire³⁷⁶ ». L'exemple classique que l'on donne à ce propos est celui de Stanislas de Clermont-Tonnerre qui dans un fameux discours prononcé le 23 décembre 1789 affirmait : « Il faut tout refuser aux juifs comme nation et accorder tout aux juifs comme individus. » Dans son analyse de ce discours³⁷⁷, Maurice Samuels explique que l'objectif de Clermont-Tonnerre n'est nullement d'exiger de la communauté juive de renoncer à l'ensemble de ses « pratiques culturelles et religieuses », mais de « renoncer aux institutions politiques autonomes qui régissaient la vie juive sous l'Ancien Régime³⁷⁸ ». Selon le « républicanisme français », la nation doit donc reconnaître les droits individuels (religieux parmi d'autres) sans accorder des privilèges, dans le sens que recevait le mot sous l'Ancien Régime, tel un système judiciaire particulier, à des collectivités. À cause de cet accent mis sur l'individu, le « républicanisme français » pourrait également être désigné comme une forme de « libéralisme³⁷⁹ ».

Chez Clermont-Tonnerre, l'enjeu législatif importe davantage que les pratiques culturelles. Pour revenir encore une fois à l'analyse de Samuels : « Clermont-Tonnerre explique que l'on peut éventuellement espérer que les juifs cessent de se conformer à leurs mœurs religieuses dépassées [...] une fois devenus citoyens, mais il insiste pour dire qu'il ne s'agit pas de "délits que la loi puisse et doive atteindre" et qu'ils ne sauraient donc être des obstacles à la citoyenneté³⁸⁰. » La question qui est introduite ici est celle de savoir quand une intégration pourrait être appelée *complète*. L'exemple de Clermont-Tonnerre nous montre que les croyances et les pratiques religieuses personnelles ne forment pas d'« obstacles » à l'intégration dans le corps national.

³⁷⁶ Dominique Schnapper, « La République face aux communautarismes, » *Études* 400, n° 2 (2004) : 177, <https://doi.org/10.3917/etu.002.0177>.

³⁷⁷ Maurice Samuels, *The Right to Difference: French Universalism and the Jews* (Chicago : The University of Chicago Press, 2016), 17-49; Maurice Samuels, « Dès 1789, le républicanisme français s'est montré ouvert au particularisme religieux, » *Le Monde* (lemonde.fr), 31 décembre 2020, https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/12/31/des-1789-le-republicanisme-francais-s-est-montre-ouvert-au-particularisme-religieux_6064889_3232.html [accédé le 19 avril 2023].

³⁷⁸ Samuels, « Dès 1789, le républicanisme français s'est montré ouvert au particularisme religieux, ».

³⁷⁹ Nous utilisons ce terme tout en tenant en compte, cependant, que, selon Lucien Jaume, le libéralisme en France a plutôt opté pour un « effacement » de l'individu dans l'État : « Faut-il admettre un droit de l'individu, et notamment le droit de juger de son droit, face au pouvoir politique et administratif — ou faut-il, plutôt, envisager les libertés du point de vue de la puissance publique, comme autant de limitations que, par bénévolence, elle s'inflige ? Mais, à travers toutes ces interrogations, on retrouvera la même alternative, tantôt clairement formulée, tantôt obscurément ressentie : privilégier l'individu, jusqu'à, éventuellement, un libéralisme du sujet (Mme de Staël), assujettir l'individu à un esprit de corps qui le discipline (point de départ de Guizot). Le libéralisme français a, très majoritairement adopté la seconde voie, celle d'un libéralisme par l'État, et non contre ou hors l'État. » (Lucien Jaume, *L'individu effacé ou Le paradoxe du libéralisme français* (Paris : Fayard, 1997), 11.)

³⁸⁰ Samuels, « Dès 1789, le républicanisme français s'est montré ouvert au particularisme religieux, ».

Certains penseurs se montrent toutefois plus réticents en cette matière. Rappelons à ce propos la mise au point de Thiesse :

Les débats actuels qui mettent en avant la notion d'*intégration* engagent la question essentielle en l'esquivant : dans quoi précisément les étrangers vivant sur le sol national doivent-ils s'intégrer, et quelles sont les preuves tangibles qu'ils doivent fournir de leur volonté et de leur capacité à le faire ? On voit bien que l'enjeu n'est pas seulement l'adhésion des immigrés aux lois fondamentales de l'État³⁸¹...

En d'autres mots, une *bonne* intégration suppose aussi une négociation au niveau culturel. L'intégration civique aux valeurs politiques de la nation se combine avec une intégration culturelle, où la reconnaissance du patrimoine national joue un rôle indispensable³⁸². Est-ce qu'une « intégration » est alors synonyme d'une « assimilation » ? Autrement dit, les différences qui proviennent de cultures particulières et qui sont aussi, entre autres, en rapport avec la sexualité et l'orientation sexuelle, doivent-elles rester imperceptibles quand le vivre ensemble est en cause ? Sur ce point, Dominique Schnapper note que « La politique d'assimilation, qu'on nomme aujourd'hui politique d'intégration, n'a jamais interdit le "multiculturalisme" dans la vie sociale, qui est un fait ; elle impliquait que celui-ci ne se manifestât pas dans l'ordre politique, au sens large du terme³⁸³. »

Cet effacement du « multiculturalisme » dans la vie politique n'a pas de sens pour les adeptes du « communautarisme », le second terme du *distinguo* que nous esquissons ici. Dans les termes d'Éric Fassin, il s'agit d'un « contre-modèle pour la rhétorique républicaine³⁸⁴ ». La nation est en d'autres mots, dans ce cadre précis, pensée en tant que structure englobante d'un certain nombre de « communautés » diverses. L'intégration dans le corps national ne se passe plus par l'individu, mais par les collectivités dont fait partie l'individu. Dans un discours « communautariste », la citation célèbre de Clermont-Tonnerre que nous venons de rappeler devrait être amendée. Il faudrait dire : « Il faut tout refuser aux juifs comme individus et accorder tout aux juifs comme nation. » L'influence des communautés importe autrement dit plus que celle des individus. L'intégration dans la nation se fait donc au niveau du collectif dans son entièreté et sans exiger une assimilation culturelle.

³⁸¹ Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIII^e- XX^e siècle* (Paris : Seuil, 1999), 17.

³⁸² Sur ce point, Louis-Georges Tin souligne le fait que cette politique est une spécificité française qui « remonte [...] à une époque bien antérieure à la période coloniale. » (Louis-Georges Tin, *Les impostures de l'universalisme : conversation avec Régis Meyran* (Paris : Textuel, 2020), 33.)

³⁸³ Schnapper, « La République face aux communautarismes, » 177.

³⁸⁴ Éric Fassin, « Préface : Le communautarisme, c'est l'autre, » dans *Communautarisme : enquête sur une chimère du nationalisme français* (Paris : Demopolis, 2016), 5.

Dominique Schnapper est critique vis-à-vis du « communautarisme » pris en ce sens. Selon la théoricienne politique, il s'agit de « l'enfermement des personnes dans un groupe particulier, aux dépens de leur conscience commune et de leurs relations, au-delà de leur groupe, avec les membres de la société plus large³⁸⁵. » Cette prise de position se heurte à deux éléments constitutifs de nos nations modernes :

Le premier est d'être contradictoire avec la liberté des individus. Affirmer l'existence de droits particuliers risque d'enfermer les individus dans leur particularisme, de les assigner à un groupe, à l'encontre de leur liberté personnelle et de leur possibilité d'échanges avec les autres. Appartenir par sa naissance à un groupe reconnu par la législation est contradictoire avec la liberté de l'homme démocratique. [...] Le second risque concerne l'intégration sociale. La reconnaissance publique des groupes particuliers risque de consacrer et cristalliser les particularismes aux dépens de ce qui unit les citoyens, à organiser les replis des individus sur leur communauté d'origine au lieu de leur donner les moyens de la dépasser et d'entrer en relation avec les autres³⁸⁶.

Autrement dit, le « communautarisme » menace les libertés individuelles et annule l'intégration des individus dans un vivre-ensemble commun. Pour Fabrice Dhume-Sonzogni, le « communautarisme » « est le nom de l'idéologie qui produit des communautés minoritaires essentiellement menaçantes³⁸⁷ ».

6.4 Jouer ensemble

La question de l'intégration et de ses conditions de possibilité selon une logique « républicaine » se pose de manière particulièrement intéressante pour ce qui concerne les deux récits de vie que nous avons lus et commentés. Une accumulation d'identités et de « différences » (sexuelle, religieuse...) est au cœur de nos deux histoires. Mais est-ce que l'on peut avoir plusieurs identités à la fois et adhérer à la nation ? Vivre en république et avoir une sexualité « déviante » ? Dans nos deux textes la question de la « multiplicité » des minorités se conjugue à la question homosexuelle, à la question religieuse et à la façon dont il faut percevoir les deux.

Il nous semble que le « républicanisme français » est à peu près la position que revendique Naït-Balk. Dans *Un homo dans la cité*, on lit : « Je ne veux pas être identifié comme beur ni m'inclure dans un ghetto. Je recherche au contraire à m'ouvrir aux autres et, si possible, à me fondre dans

³⁸⁵ Schnapper, « La République face aux communautarismes, » 180.

³⁸⁶ *Ibid.*, 183-84.

³⁸⁷ Fabrice Dhume-Sonzogni, *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français* (Paris : Éditions Demopolis, 2016), 203.

la majorité, à me faire oublier³⁸⁸. » Le type d'émancipation que Brahim appelle de ses vœux est donc une assimilation à la « majorité » en dépit des influences communautaires. Autrement dit, le joueur de football de descendance marocaine valorise le modèle occidental : « Contre ma religion et ma culture d'origine, qui m'ont enserré dans un carcan de honte et de peur, je choisis le mode de vie occidental et la liberté de penser³⁸⁹. »

La révolte de Brahim contre « sa » communauté est radicale³⁹⁰. Il indique que l'intégration qui est son idéal est un « choix », qu'elle relève d'une « histoire personnelle³⁹¹ » et dans le même geste, reproche à la génération de ses parents de ne pas avoir su transmettre le modèle français : « [Les adolescents de la cité] sont nés en France, mais leurs parents, ceux de ma génération, n'ont pas su les éduquer. [...] Ils leur ont transmis une certaine haine de la société française³⁹². » L'émancipation selon Naït-Balk est une intégration dans le cadre majoritaire. Ceci implique prendre ses distances avec les contraintes religieuses, au profit d'une liberté sexuelle.

La liberté n'est néanmoins pas absolue chez Naït-Balk qui pose des bornes. La « bonne » intégration a ici encore ses limites. On peut relever notamment ce passage sur « le repli communautaire des homosexuels » et qui est, selon le joueur, une mauvaise chose :

Cette exclusion des autres, je la ressens lors de la Gay Pride. J'ai du mal avec son côté provocateur et cette agressivité affichée à l'égard des hétérosexuels. J'ai mis de longues années à me débarrasser de la honte d'être gay, mais je ne trouve pas non plus qu'il y ait des raisons d'en être fier. Et ce carnaval de « folles » donne une image désastreuse des homosexuels, dont la majorité est loin d'être exhibitionniste³⁹³.

Une certaine forme de retenue au contraire de l'« exhibitionnisme » de certains est ici prônée. Il en va de même pour ce qui concerne le football dans *Un homo dans la cité*. Le sport est à la fois un vecteur de machisme, de discrimination et un lieu de rencontre intra-communautaire. Naït-Balk explique pourquoi il s'implique dans l'équipe Paris Football Gay : « C'est ma façon de montrer que l'orientation sexuelle des individus ne doit en aucun cas les empêcher de vivre ensemble, au contraire. Et j'admire le courage de ces hétéros qui se font chambrer parce qu'ils osent pratiquer ce sport viril avec des pédés³⁹⁴. » En d'autres mots, en dépit de ce que suggère le mot « gay » dans le nom de l'équipe, on n'a pas affaire à une communauté qui se réunit autour

³⁸⁸ Naït-Balk, *Un homo dans la cité*, 120.

³⁸⁹ *Ibid.*, 117.

³⁹⁰ Voir Provencher, *Queer Maghrebi French*, 13, 35-36.

³⁹¹ Naït-Balk, *Un homo dans la cité*, 116.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ *Ibid.*, 134.

³⁹⁴ *Ibid.*, 136.

d'une même sexualité. Il est important, suggère Naït-Balk, que plusieurs orientations sexuelles puissent se rencontrer sur le terrain. L'objectif de l'équipe Paris Football Gay est l'intégration. Mais on remarque aussi qu'il impose une nouvelle norme, à savoir la discrétion. Si on fait l'avocat du diable, on pourra dire qu'une norme s'échange pour une autre.

Chez Belgacem, le cas de figure est différent. Rappelons le parcours international qu'il décrit dans son récit de vie. Il a quitté la France, d'où vient sa culture musulmane des cités, pour les Etats-Unis, puis pour l'Angleterre, où il a découvert ce qu'il appelle la culture « gay ». Pour lui, la coexistence de plusieurs appartenances communautaires est possible. Pour l'obtenir, il a orienté sa pratique religieuse vers une interprétation inclusive des textes fondateurs. En somme, l'idéal est ici de vivre avec les autres sans cesser d'être soi-même :

L'homophobie, je la combats toujours en moi. Il m'arrive encore de ressentir de la gêne en présence d'un homo efféminé. Dans ces moments-là, je me dégoûte et je constate comme c'est dur, de déraciner le rejet. L'environnement dans lequel j'ai grandi a voulu faire de moi un homosexuel malheureux et honteux. Pourtant, je ne le rejette pas. Tout comme je ne rejette pas le pays dans lequel je suis né et que j'aime, malgré ses bras souvent fermés. Mes plus belles valeurs, mes plus grandes forces — l'entraide, la modération, l'abnégation —, je les dois aussi à la cité, à l'islam, au football. Si je me détourne de cette culture, je n'en sortirai pas grandi et je laisserai l'homophobie faire ses ravages. Je suis né à la croisée des chemins, au milieu d'un champ de bataille. Je préfère me battre plutôt que désertier³⁹⁵.

On voit la différence avec le propos développé dans *Un homo dans la cité*. Ouissem ne renie pas ses racines populaires et religieuses et essaie d'accepter toutes les expressions de genre et de sexualité même quand elles sont exhibitionnistes, voire « carnavalesques » à ses yeux, et même si cela est à l'encontre des « valeurs » de la cité dont il est issu. Il s'abstient également de toute hiérarchisation entre les facettes de sa personnalité. Il est aussi bien X que Y, et même réconcilie X et Y. Les deux sont un enrichissement pour son identité, affirme-t-il.

Faut-il choisir entre les « modèles » ? La solution Naït-Balk est-elle préférable à la solution Belgacem ? Ou l'inverse ? On ajoutera après les réflexions qui précèdent qu'une troisième voie est possible. On peut accorder de l'importance aux communautés sans tomber dans le « communautarisme ». Selon Dhume-Sonzogni, il n'y a pas de « communautarisme » en France : « De réalité factuelle il n'y a guère, ou alors rien qui ressemble à ce que le mot semble désigner³⁹⁶ ». Ce qui existe alors en France est une forme adaptée d'un certain repli sur soi, moins

³⁹⁵ Belgacem, *Adieu ma honte*, 240.

³⁹⁶ Dhume-Sonzogni, *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français*, 13.

« menaçante » pour la liberté individuelle et le vivre-ensemble, mais elle accorde de l'importance à la présence des « communautés » dans la nation. Schnapper parle alors d'un « communautarisme modéré ». Celui-ci veut aussi mettre le frein à l'influence communautaire, « directement inspirée par les valeurs de l'individualisme démocratique³⁹⁷ » :

Les penseurs d'un communautarisme modéré [...] posent des conditions à la mise en œuvre d'une politique multiculturelle. La première est que les individus ne devraient pas être autoritairement assignés à faire partie d'un groupe particulier ; ils devraient être libres d'y entrer ou d'en sortir. La seconde condition est qu'on ne devrait reconnaître que des cultures qui ne comportent pas de traits incompatibles avec les droits de l'homme. [...] Enfin, il importe que les divers groupes soient égaux³⁹⁸.

Afin d'éviter que les revendications des minorités posent des soucis législatifs. Schnapper préconise un « républicanisme tolérant » :

La citoyenneté n'est pas une essence, définie une fois pour toutes : elle n'a cessé de se redéfinir en fonction des sociétés et de leur évolution. Il faut donc prolonger son histoire et réélaborer de manière plus « démocratique » les pratiques de la citoyenneté, avant de cristalliser par le droit des différences culturelles qui, elles aussi, ne cessent de se modifier³⁹⁹.

C'est le « communautarisme modéré » et le « républicanisme tolérant » qui nous offrent des pistes pour un meilleur vivre-ensemble.

6.5 Jouer au foot

Une génération, nous l'avons déjà dit, sépare les hommes et les deux joueurs à qui nous avons donné la parole ici. Quelque chose comme un conflit des générations est perceptible. Certes, nos deux sportifs, chacun à sa façon, défendent le même idéal. Les deux luttent pour un monde meilleur. Mais l'angle d'approche n'est pas exactement le même. La solution Naït-Balk n'est pas la solution Belgacem. Si le premier prône l'intégration « républicaniste », on pourrait dire que la vision du second pour ce qui concerne la possibilité d'un vivre-ensemble relève d'un « républicanisme tolérant », où les communautés peuvent occuper une place dans la société. Ce principe vaut pour les questions religieuses, sociales et sexuelles.

³⁹⁷ Schnapper, « La République face aux communautarismes, » 185.

³⁹⁸ *Ibid.*, 184.

³⁹⁹ *Ibid.*, 187.

Et le football là-dedans ? D'une certaine façon, et si on accepte de lire les récits qui nous ont intéressés dans ce sens, il est à la fois le lieu où se pose le plus clairement le problème et le lieu où le problème pourra être résolu. Le football et l'« homosexualité » connaissent une relation difficile. Au pire, le football, aussi en matière d'orientation sexuelle, est synonyme de violence. Au mieux, il est la fête des collectivités, et le lieu où, malgré les haines et les différences, un modèle de vivre-ensemble nous est proposé. Vivre ensemble est alors *jouer* ensemble. La pelouse est une image de la société, et des défis sociaux, sexuels, personnels que la société lance à l'individu.

Peut-on être footballeur et gay ? Ou encore footballeur, gay et musulman ? Oui, on le peut, à condition d'être footballeur justement. Le terme est alors utilisé comme une métaphore et qui permet de rêver d'un monde meilleur. Imaginons un champ de football. Deux équipes sont face à face et jouent ensemble. Des joueurs commencent un match. Leur jeu est libre et respecte une structure. Des règles de jeu existent qui sont connues et partagées par tous. Les faux tacles sont punis par des sanctions qui sont également définies au préalable. Le football ainsi conçu est un immense *melting-pot*. En ce sens, et même s'il est rarement perçu comme cela, nous oserions aller jusque-là, le football a peut-être un côté *queer*. Il est la préfiguration si on peut dire de ce que pourrait représenter une humanité queer, c'est-à-dire libre, organisée, déstructurée, joueuse et respectueuse, bref : prête à affronter l'avenir⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ Voir aussi le programme *Belgian Red Courts* de l'URBSFA (Union Royale Belge des Sociétés de Football-Association) qui vise à rénover des terrains de football publiques et de les transformer en « lieu de rencontre pour promouvoir la cohésion sociale ». Le projet est encadré scientifiquement par le Hannah Arendt Institute la VUB : « Le projet se concentre sur le football comme moyen d'accroître l'inclusion et la citoyenneté chez les jeunes par le biais d'une approche inclusive et responsabilisante. » (voir <https://www.rbfa.be/fr/belgian-red-courts> (consulté le 21 octobre 2023).)

Figures du queer I : Bienvenue au monstre

Tout le monde sait ce que c'est un *Bildungsroman*, ou « roman d'apprentissage⁴⁰¹ ». Pour François Jost, il s'agit d'une histoire dans laquelle « le héros [...] combat pour un but qu'il entrevoit ou qu'il s'est lui-même donné et, ce faisant, se forme⁴⁰² ». Nous voulons rapprocher ce genre littéraire de la problématique du « genre », cette fois en « notre » sens du terme. On peut revenir ici à la « performativité du genre », telle que la théorise Judith Butler dans, entre autres, *Trouble dans le genre* (1990) :

Dire que le corps genré est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité. [...] En d'autres termes, les actes, les gestes, les désirs exprimés et réalisés créent l'illusion d'un noyau interne et organisateur du genre, une illusion maintenue par le discours afin de réguler la sexualité dans le cadre obligatoire de l'hétérosexualité reproductive⁴⁰³.

Le « genre » tel que le conçoit Butler est une « performance » dans le sens où il n'existe que par sa répétition. Dans un cadre culturel donné, chacun est censé répéter les mêmes actes ou gestes codés selon une logique binaire. Or, les modèles que l'on suit et qui sont liés au sexe assigné à la naissance n'ont pas, pour la philosophe américaine, d'ancrage dans les faits biologiques. Ils n'existent que par l'acte performatif et sa répétition. D'après Sam Bourcier, Butler « décale la proposition beauvoirienne : si on ne naît pas femme mais qu'on le devient, ce ne sera pas obligatoirement à partir d'un sexe féminin⁴⁰⁴ ». À cela s'ajoute que les modèles dont il vient d'être question ne sont pas innocents. Ils sont constitutifs de l'ordre hétérosexuel, où les femmes occupent une moindre place que les hommes et où tout ce qui n'est pas conforme à l'ordre établi est déprécié. Pour rappel, on pourra qualifier ce groupe de sexualités et d'identités de genre en dehors de l'ordre hétérosexuel ou résistant à lui par le mot « queer ».

⁴⁰¹ Ce chapitre est une version retravaillée d'un article paru dans *Hybrida* : Maxim Delodder, « Les mutations « monstres » du genre. La formation de soi dans l'œuvre d'Édouard Louis, » *Hybrida*, n° 2 (2021), <https://doi.org/10.7203/hybrida.2.20602>.

⁴⁰² François Jost, « La Tradition Du Bildungsroman, » *Comparative Literature* 21, n° 2 (1969) : 101, <https://doi.org/10.2307/1769939>.

⁴⁰³ Butler, *Trouble dans le genre*, 259.

⁴⁰⁴ Sam Bourcier, « Cinquante nuances de genre (et de sexes) ou plus ? Les genres en action : entre karaoké de la différence sexuelle et politiques multisexgenrées, » dans *Comment faire des études-genres avec de la littérature. Masquereading*, dir. Guyonne Leduc, Des idées et des femmes (Paris : L'Harmattan, 2014), 66.

L'idée à retenir est, pour l'instant, que la performance au sens butlérien peut être considérée comme une forme de *Bildung* au sens du roman d'apprentissage. Une construction de soi est toujours peu ou prou une « performance » de genre. Dans ce type de littérature, les personnages se forment, ou plus exactement, ils se construisent un genre. Il s'ensuit que, s'il fallait trouver une forme littéraire adaptée au récit de construction de soi comme « performance », et en jouant alors sur le double sens du mot « genre » dans le contexte qui nous intéresse, on aurait à choisir le *Bildungsroman*. Aussi curieux que cela puisse paraître, Butler et, par exemple, Stendhal, dès lors que l'on envisage les choses sous cet angle, font bon ménage. Pensons au *Rouge et le Noir*. Une lecture « performative » pour ne pas dire butlérienne du roman stendhalien est possible. La formation de Julien se résume comme une recherche de son « genre », son « identité », mais alors au sens large, tout au long de son parcours. Il accumule de ce point de vue les échecs. Toutefois, il aboutit à une « performance » brillante, quoique tragique, à la fin du roman.

Toute proportion gardée, un parcours similaire peut être repéré chez Édouard Louis, qui est une des nouvelles voix LGBTIA dans le champ littéraire français. Depuis son début littéraire, *En finir avec Eddy Bellegueule* (2014), l'étoile de Louis dans le champ contemporain n'a cessé de monter. Il s'est servi de sa notoriété afin de prendre part à bon nombre de débats sociétaux actuels. Il a, par exemple, donné son appui au mouvement antiraciste à la suite de la mort d'Adama Traoré⁴⁰⁵. L'engagement politique de Louis est également visible dans sa production littéraire. L'auteur transforme son vécu en littérature pour mieux comprendre, en slalomant entre autofiction et étude sociologique, certains enjeux pour lui déterminants. *En finir avec Eddy Bellegueule* montre l'homophobie qui existe dans les classes populaires et qui est liée à une forme de marginalisation à la fois sociale et idéologique. *Histoire de la violence* (2016) retrace l'histoire d'un viol et d'une tentative de meurtre mêlée aux problématiques de la colonisation, du racisme et de l'homophobie. Bruno Blanckeman considère qu'*En finir avec Eddy Bellegueule* et *Histoire de la violence* peuvent être lus comme un seul roman⁴⁰⁶. Nous partageons ce point de vue. Le deuxième roman est aussi le second volet de l'histoire d'Édouard. Le lecteur retrouve le même protagoniste, qui, quoique plus âgé, est confronté à de nouveaux contretemps. Les deux romans forment ensemble *une* seule histoire de formation. Dans *Qui a tué mon père* (2018)⁴⁰⁷, le sujet est la lutte antiraciste dans le cadre de la condamnation des politiques néo-libérales. *Combats et métamorphoses d'une femme* (2021)⁴⁰⁸ raconte l'histoire de la mère d'Édouard Louis et des dominations qu'elle a subies. Dans *Changer : méthode* (2021)⁴⁰⁹, enfin, Louis revient sur sa vie passée et sur son statut de transfuge de classe. En somme, l'écrivain Louis fait partie d'un

⁴⁰⁵ Fabienne Arvers, « Édouard Louis : «Le Comité Adama fait apparaître ce que la société invisibilise», » *Les Inrockuptibles* (9 avril 2019). <https://www.lesinrocks.com/2019/04/09/actualite/actualite/edouard-louis-le-comite-adama-fait-apparaître-ce-que-la-societe-invisibilise/>.

⁴⁰⁶ Bruno Blanckeman, « En commencer avec Édouard Louis, » *Nord'* 70, n° 2 (2017) : 155.

⁴⁰⁷ Édouard Louis, *Qui a tué mon père* (Paris : Seuil, 2018).

⁴⁰⁸ Édouard Louis, *Combats et métamorphoses d'une femme* (Paris : Seuil, 2021).

⁴⁰⁹ Édouard Louis, *Changer : méthode* (Paris : Seuil, 2021).

nouveau courant littéraire, pour lequel « la littérature est aujourd’hui le moyen d’action par défaut lorsque toutes les autres remédiations politiques ou sociales sont devenues indisponibles⁴¹⁰ ». Par le biais de la littérature, Louis veut jeter un regard critique sur les réalités françaises contemporaines, voire offrir des voies pour un monde meilleur.

Quand on essaie de décrire le processus de la *Bildung* qui nous intéresse ici, nous avons à notre disposition, tout d’abord, le personnage principal : Édouard, un jeune homme qui cherche à se faire une place dans la vie⁴¹¹. On peut parler provisoirement d’une « formation » inachevée. Le petit Édouard se découvre « autre » et en dehors du champ social auquel il est pourtant censé appartenir. Il cherche alors, de manière maladroite, à mieux s’intégrer au cadre existant. Or, cela donne lieu à une série d’échecs qui sont à la fois des insuccès dans l’exercice de la construction de soi et des « performances » ratées. Il ne réussira pas à s’assumer et à s’inscrire dans une collectivité. Le devenir queer, nous renvoyons sur ce point aux éclaircissements qui ont été donnés dans notre introduction, trouve ici une démonstration particulièrement intéressante, emblématique si on veut. Le protagoniste de Louis se construit mais il a une manière bien idiosyncrasique de le faire. Et c’est la manière qui est pour nous la chose importante.

⁴¹⁰ Alexandre Gefen, *L’Idée de littérature. De l’art pour l’art aux écritures d’intervention* (Paris : Éditions Corti, 2021), 224-25.

⁴¹¹ Cette recherche en prolonge d’autres. Nous renvoyons particulièrement à l’étude de Geneviève Morel sur le genre et la question de l’acceptation de soi chez Louis (Geneviève Morel, « Un autre genre. À propos d’*En finir avec Eddy Bellegueule*, d’Édouard Louis, » [Another Gender: On Edouard Louis’s Autobiographical Novel *En finir avec Eddy Bellegueule*.] *Savoirs et clinique* 18, n° 1 (2015), <https://doi.org/10.3917/sc.018.0077>.) Raffaello Rossi établit un rapport entre le concept de la *Bildung* chez Louis et les travaux de Didier Eribon (Raffaello Rossi, « Ecrire le roman du sujet minoritaire : le cas d’Édouard Louis, » *Between* 5, no. 10 (le 30 novembre 2015), <https://doi.org/10.13125/2039-6597/1700>.) Élise Huguény-Léger analyse les tentatives de virilisation d’Édouard dans *En finir avec Eddy Bellegueule* à l’aide du concept de « travestissement ». (Élise Huguény-Léger, « Violence, sexualité et construction de soi dans *En finir avec Eddy Bellegueule* d’Édouard Louis, » dans *Politique de l’autobiographie. Engagements et subjectivités*, dir. Jean-François Hamel, Barbara Havercroft, et Julien Lefort-Favreau (Montréal : Éditions Nota Bene, 2017).) Bruno Blanckeman décrit Édouard comme un « Rastignac gay » (Bruno Blanckeman, « De Jean Genet à Édouard Louis. La *Gay Pride* du récit de soi français masculin, » dans *Politique de l’autobiographie. Engagements et subjectivités*, dir. Jean-François Hamel, Barbara Havercroft, et Julien Lefort-Favreau (Montréal : Éditions Nota Bene, 2017).) Le critique remarque d’ailleurs l’importance de la formation scolaire pour la *Bildung* (Blanckeman, « « En commencer avec Édouard Louis », ») Nous mentionnons aussi le travail de Jérôme Meizoz pour son analyse du « transfuge » (Jérôme Meizoz, « Lettres contrariés et batailles de voix après Vallès : Calet, Ernaux, Cherpillod, Louis, » *Autour de Vallès* 44 (2014 2014). (2014)) et celui de Étienne Achille sur la description de l’environnement rural et la culture « blanche » chez Louis (Étienne Achille, « Village People : petits Blancs et discours néo-réactionnaire dans *En finir avec Eddy Bellegueule* d’Édouard Louis, » *Romance notes* 59, n° 1 (2019 2019), <https://doi.org/10.1353/rmc.2019.0015>; Étienne Achille, « Édouard Louis, écrivain blanc, » *Contemporary French Civilization* 45, n° 3-4 (2020), <https://doi.org/10.3828/cfc.2020.16>.) Enfin, l’étude de Hans Demeyer et de Sven Vitse met l’œuvre d’Édouard Louis en relation avec d’autres noms de sa génération contre l’arrière-fond de l’idéologie néo-libérale. (Hans Demeyer et Sven Vitse, *Affectieve crisis, literair herstel. De romans van de millennialgeneratie* (Amsterdam : Amsterdam University Press, 2021).)

7.1 La normativité ouvrière

Au début de notre histoire d'apprentissage, et comme le veulent les conventions du genre, le petit Édouard se trouve dans une situation peu enviable. Il vient au monde à la campagne picarde dans une famille défavorisée. Cet univers est le terrain de jeu de ce que l'on peut appeler la masculinité, ici comprise comme un code de comportement. Dans *Qui a tué mon père*, la masculinité est présentée comme une construction empêchant l'ascension sociale : « [elle] t'a condamné à la pauvreté, à l'absence d'argent » et limitant la liberté d'action : « ne pas se comporter comme une fille, ne pas être un pédé⁴¹² ». Les hommes « virils » vivant dans ce microcosme fondent leur pouvoir sur l'exclusion des « déviants », à savoir ceux qui ne répondent pas aux normes machistes réglant le champ. Édouard en est la victime. Il se comporte « comme une fille ». Cette déviation lui vaut d'être régulièrement injurié. Les insultes adressées au protagoniste sont fréquentes dans les romans. *En finir avec Eddy Bellegueule* s'ouvre par exemple sur une série de grossièretés : « C'est toi le pédé ?⁴¹³ » Le personnage principal se retrouve isolé et sans moyens. On le lui dit en termes précis et violents.

Édouard sait qu'il ne répond pas aux exigences du genre masculin, au moins tel que le définit le principe de la masculinité. D'où lui vient l'idée — elle apparaît déjà chez Proust, rappelons-le — qu'il est peut-être une femme dans un corps d'homme⁴¹⁴. Voici la première tentative de construction de soi, la première « performance de genre » du personnage :

À cette période, l'idée d'être en réalité une fille dans un corps de garçon, comme on me l'avait toujours dit, me semblait de plus en plus réelle. [...] J'entendais partout et depuis toujours que les filles aimaient les garçons. Si je les aimais, je ne pouvais qu'être une fille. Je rêvais de voir mon corps changer, de constater un jour, par surprise, la disparition de mon sexe. Je l'imaginai se faner dans la nuit pour laisser place à un sexe de fille au matin. Plus une étoile filante sans que je ne fasse le vœu de ne plus être un garçon⁴¹⁵.

Pour intégrer, malgré tout, l'ordre hétérosexuel, Édouard essaie alors de se viriliser. L'idée d'être une fille est abandonnée. Édouard veut prouver qu'il n'est pas efféminé et qu'il peut lui aussi être ou, du moins, se faire passer pour un homme « dur » : « J'espérais changer⁴¹⁶ ». La transformation du garçon « manqué » passe par une nouvelle « performance » de genre. Édouard

⁴¹² Louis, *Qui a tué mon père*, 34.

⁴¹³ Édouard Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule* (Paris : Points, 2014, 2015), 15.

⁴¹⁴ Ceci fait penser à ce que Talia Mae Bettcher a appelé le « *wrong body model* » (Talia Mae Bettcher, « Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance, » *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 39, n° 2 (2014/01/01 2014) : 383, <https://doi.org/10.1086/673088>).

⁴¹⁵ Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, 144.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 77.

joue la virilité comme un rôle et, à cette fin, il traite ouvertement d'autres garçons de « pédés » afin de « mettre à distance les soupçons⁴¹⁷ ». Ensuite, il imite les comportements masculins tels qu'il les observe dans son environnement, et essaie de se les assimiler. Le football, dont il vient d'être question dans le chapitre précédent, est un des symboles machistes pour Louis :

Je devais ne plus me comporter comme je le faisais et l'avais toujours fait jusque-là. Surveiller mes gestes quand je parlais, apprendre à rendre ma voix plus grave, me consacrer à des activités exclusivement masculines. Jouer au football plus souvent, ne plus regarder les mêmes programmes à la télévision, ne plus écouter les mêmes disques. Tous les matins en me préparant dans la salle de bains je me répétais cette phrase sans discontinuer tant de fois qu'elle finissait par perdre son sens, n'être plus qu'une succession de syllabes, de sons. Je m'arrêtais et je reprenais *Aujourd'hui je serai un dur*⁴¹⁸.

Toutefois, malgré la persévérance du protagoniste, la tentative de virilisation échoue. Son corps, qui est aussi le lieu de sa sexualité, proteste : « Mais mon corps ne m'obéissait pas et les injures reprenaient⁴¹⁹ ». Quand il essaie de faire l'amour à une femme, l'entreprise est également un échec. Le corps de la femme ne l'excite pas. Ceci ne signifie pas pour autant qu'Édouard, à ce moment de son parcours, cesse ses tentatives de virilisation. Autrement dit, il enchaîne malgré l'échec les mauvaises « performances ». Il reste enfermé dans la *Bildung* ratée :

Mon échec avec Sabrina me poussait à accentuer mes efforts. Je prenais garde à rendre ma voix plus grave, toujours plus grave. Je m'empêchais d'agiter les mains lorsque je parlais, les glissant dans mes poches pour les immobiliser. Après cette nuit qui m'avait révélé plus que jamais l'impossibilité pour moi de m'émouvoir pour un corps féminin, je me suis intéressé plus sérieusement au football que je ne l'avais fait auparavant⁴²⁰.

On appellera ceci la première étape dans la vie d'Édouard, l'impossibilité de se viriliser. Malgré ses tentatives répétées, le personnage continue à dévier par rapport à la norme machiste. Il aura un peu plus tard l'opportunité de « fuir » la campagne et son univers attardé. On arrive alors à une nouvelle étape dans l'existence d'Édouard, la deuxième dans notre chronologie. Dans son environnement campagnard, la scolarisation est mal vue. Dès que possible, les élèves prennent la clé des champs. Un cousin d'Édouard a choisi de sortir de l'école en s'échappant par la fenêtre devant le regard étonné de ses camarades. Son acte spectaculaire et dangereux (l'élève

⁴¹⁷ *Ibid.*, 182.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 154. Italiques de l'auteur.

⁴¹⁹ *Ibid.*, 77.

⁴²⁰ *Ibid.*, 182.

littéralement procède à une défenestration alors qu'un cours a lieu) est devenu pour les autres « machos » un modèle de virilité à suivre :

Personne n'avait oublié, avec les années cette scène était devenue un mythe constitutif de la masculinité, de référent par rapport auquel les garçons devaient s'inventer, auquel ils rêvaient, un fantasme qu'ils devaient atteindre ou au moins vers lequel ils devaient tendre en toute circonstance⁴²¹.

Prendre ses distances avec l'enseignement scolaire, de préférence de manière violente et visible, prouve le statut d'« homme ». Comme on pouvait s'y attendre, Édouard n'arrive pas à imiter un tel exemple. Le héros ne quitte pas l'école. Au contraire, il intègre un lycée amiénois, qualifié de bourgeois. Édouard fait son éducation. La période du lycée sera suivie, comme on va voir, par des études supérieures entreprises à Paris.

7.2 La normativité bourgeoise

Parlons d'abord du « Lycée de province ». Le protagoniste se trouve dans un nouveau monde, non seulement la ville d'Amiens, mais aussi le lycée, ici pris comme symbole de l'École républicaine et bourgeoise. Il se voit déjà libéré du modèle machiste, il pourra peut-être échapper à l'ordre hétérosexuel par les études, par le fait d'entrer dans un autre monde. Un autre discours se tient, en effet, à l'école, où les enseignants « nous expliquaient qu'il fallait accepter la différence, les discours de l'école républicaine, que nous étions égaux. Il ne fallait pas juger un individu en raison de sa couleur de peau, de sa religion ou de son orientation sexuelle⁴²² ».

Édouard se sent, d'abord, à l'aise dans cet univers plus « civilisé », républicain et bourgeois. Il croit qu'enfin il coïncide avec son « genre » : « Je ne suis peut-être pas pédé, pas comme je l'ai pensé, // peut-être ai-je depuis toujours un corps de bourgeois prisonnier du monde de mon enfance⁴²³ ». Il se considère, à ce moment-là, comme un bourgeois né dans le corps d'un ouvrier. Toutefois, l'exercice exige de lui une maîtrise d'autres codes qu'il a également du mal à s'approprier. La question vestimentaire joue un rôle non négligeable dans notre histoire de formation :

Je porte ma veste achetée spécialement pour mon entrée au lycée

⁴²¹ Édouard Louis, *Histoire de la violence* (Paris : Seuil, 2016), 97.

⁴²² Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, 79.

⁴²³ *Ibid.*, 202.

Rouge et jaune criard, de marque Airness. [...]

Mais sitôt arrivé au lycée j'ai vu qu'elle ne correspondait pas aux gens ici, que personne ne s'habillait comme ça, les garçons portaient des manteaux de monsieur ou des vestes de laine, comme les hippies

Ma veste faisait sourire

Trois jours plus tard je la mets dans une poubelle publique, plein de honte⁴²⁴.

Il s'agit donc de s'approprier, en s'habillant de la « bonne » façon, le code de la masculinité bourgeoise. Pour intégrer ce nouveau monde, une autre *Bildung* est demandée au protagoniste. Elle n'a plus rien à voir avec le machisme de son environnement campagnard, il s'agit cette fois d'une différence de classe à surmonter. Il se construit entre masculinité et classe sociale un lien que nous pouvons rapprocher d'un mécanisme que rappelle Raewyn Connell :

Pour comprendre le genre, nous devons ainsi constamment aller au-delà du genre. La même leçon s'applique dans l'autre sens. Nous ne pouvons comprendre la classe, la race ou les inégalités mondiales sans constamment regarder du côté du genre. Les rapports de genre sont une composante majeure de la structure sociale dans son ensemble et la politique de genre compte parmi les principaux déterminants de notre destin collectif⁴²⁵.

Le statut social du sujet a, en d'autres mots, comme d'autres facteurs d'ailleurs, un impact sur le genre. Dans le roman, cet impact s'articule à travers la question vestimentaire. Il est clair que les élèves au lycée incorporent une autre forme de masculinité que celle que l'on peut observer dans l'environnement campagnard. La veste « Airness » est une sorte de preuve que le personnage se trouve en dehors de l'identité masculine bourgeoise. Rappelons que la marque française a été fondée à Saint-Denis par Malamine Kone, homme d'affaire franco-malinien. Le vêtement symbolise une forme de masculinité de banlieue, littéralement en dehors du « bourg ».

On nous objectera peut-être qu'on peut changer de veste facilement. De ce point de vue, l'écart entre la position d'Édouard et celle de ses compagnons de lycée n'est pas si grand. On pourrait en déduire, sans doute trop rapidement, que la *Bildung* s'approche ici de sa fin. Au moins c'est l'hypothèse que soutient Geneviève Morel⁴²⁶. Selon celle-ci, le passage au lycée est fondamental.

⁴²⁴ *Ibid.*, 203.

⁴²⁵ Raewyn Connell, *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, dir. Meoïn Hagège et Arthur Vuattoux (Paris : Éditions Amsterdam, 2014), 72.

⁴²⁶ Morel, « Un autre genre. À propos d'*En finir avec Eddy Bellegueule*, d'Édouard Louis, » 82.

Édouard y finit par s'assimiler au milieu bourgeois, et par ce biais il surmonte les problèmes que crée sa différence sociale et sexuelle. Prenons un moment pour démontrer pourquoi nous faisons une autre lecture du rôle que joue ce moment passé au lycée dans le parcours d'Édouard.

Morel argumente que le nouvel environnement, qui est le sien, permet à Édouard de s'approprier d'autres valeurs. Ce n'est qu'à ce moment, souligne la chercheuse, qu'Édouard peut « échapper à la prise mortifiante des interpellations⁴²⁷ ». En faisant référence à la dernière scène d'*En finir avec Eddy Bellegueule* qui se déroule à la cour de récréation : « Quelqu'un arrive, // Tristan. // Il m'interpelle // Alors Eddy, toujours aussi pédé // Les autres rient. // Moi aussi⁴²⁸ », Morel conclut :

La réappropriation des interpellations performatives sous un mode ludique a alors été possible, puisque, à la fin de son livre, Eddy rit avec ses nouveaux amis d'être interpellé comme « pédé ». Dans un acte de franchissement du mur de sa prison, de renonciation aux idéaux du moi paternels, il peut alors vivre la pulsion dans un corps neuf, intégrant un nouveau monde, étranger au précédent, et défini par le savoir, une autre langue et l'écriture⁴²⁹.

Toujours selon Morel, l'intégration au milieu bourgeois signifie une prise de distance par rapport à la performance virile vouée à l'échec. Devenir bourgeois équivaut alors à échapper à l'emprise de la masculinité de campagne, empêchant la liberté sexuelle et la mobilité sociale. Marion Dalibert précise en termes sociologiques en quoi consiste ce type de lecture :

La bourgeoisie est ainsi figurée comme un lieu où l'homophobie est beaucoup moins forte qu'ailleurs, notamment parce que la masculinité des classes supérieures s'apparente à un espace où les hommes peuvent s'affranchir des codes de la virilité associés à la figure repoussoir de l'hétérosexualité populaire, tout en incarnant une position de pouvoir⁴³⁰.

En d'autres mots et toujours selon cette hypothèse, Édouard, après son entrée en bourgeoisie, est bel et bien (devenu) un bourgeois né au mauvais endroit. Il s'agit d'une étape nécessaire pour se libérer du joug de l'homophobie et de la précarité. Édouard pourrait maintenant « performer » son genre avec facilité.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, 204. Italiques de l'auteur.

⁴²⁹ Morel, « Un autre genre. À propos d'*En finir avec Eddy Bellegueule*, d'Édouard Louis, » 82.

⁴³⁰ Marion Dalibert, « En finir avec Eddy Bellegueule dans les médias. Entre homonationalisme et ethnicisation des classes populaires, » *Questions de communication* 33, n° 1 (2018).

Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec l'analyse que propose Morel de la scène de la cour de récréation, lue comme une réappropriation ludique que le personnage réussirait sur lui-même. Il est vrai qu'il rit avec ses collègues de classe, mais sa situation ne change pas pour autant : il est toujours injurié. Les dernières lignes d'*En finir avec Eddy Bellegueule* font écho aux injures et aux intimidations signalées à la première page du roman. Certes, l'endroit a changé. La scène se déroule dans le cadre de ce que nous avons appelé un nouveau chapitre de la *Bildung* d'Édouard. Nous ne nous trouvons plus à la campagne, mais au « Lycée de province » amiénois. Toutefois, Édouard n'en est pas moins perçu comme déviant par rapport à la norme sexuelle. La classe dominante n'est pas *homofriendly*, en dépit du discours de l'École républicaine. Le rire du protagoniste est plutôt jaunâtre.

Il y a un autre élément qui, selon nous, indique que l'intégration d'Édouard dans un contexte bourgeois, à Amiens toujours, ne représente pas l'aboutissement de sa formation. Édouard essaie de devenir ami avec un camarade de classe, Charles-Henri. Toutefois, il n'y parvient pas :

Ils parlent de filles, de basket-ball

(Charles-Henri m'initiait)

Ils jouent au hockey, même

Je sens pourtant que Charles-Henri tend à m'échapper

Il s'amuse bien mieux avec les autres garçons,

ceux qui font du sport eux aussi, depuis toujours

qui font de la musique, comme lui

Qui parlent sûrement mieux des filles

C'est un combat pour garder son amitié⁴³¹

Les tentatives d'intégration auxquelles se voue le lycéen sont aussi peu fructueuses que celles qui ont caractérisé sa vie à la campagne picarde. Au « Lycée de province », Édouard ne trouve pas sa place légitime dans l'espace social. Puisqu'il est aussi isolé qu'au début, la *Bildung* reste

⁴³¹ Louis, *En finir avec Eddy Bellegueule*, 202-03.

inachevée. Notons ici encore que, comme lors de l'étape précédente, une issue de secours se présente. On arrive ici à l'expérience parisienne. Le passage au lycée lui permet de monter à Paris afin de commencer une éducation supérieure.

Il est clair, d'emblée, que son installation parisienne, la troisième étape dans la trajectoire qu'est la *Bildung*, ne sera pas plus facile que le reste. L'anecdote que l'on va lire, issue d'*Histoire de la violence*, nous informe sur la question. Édouard se situe toujours en dehors de la bourgeoisie, c'est ce que révèle sa tenue vestimentaire. Les choses ont néanmoins évolué. La lavallière remplace ici la veste Airness :

Tu avais emménagé à Paris, c'était il y a quatre ans, et tu voulais bêtement ressembler à un bourgeois pour enfouir ce que tu voyais comme tes origines pauvres et provinciales – ce dont tu avais peur, c'est la peur qui te faisait voir –, mais ta vision de la bourgeoisie était une vision en retard de cent ans, justement à cause de la distance entre toi et ce monde, et tu avais acheté cette lavallière et un costume trois pièces que tu portais à toutes les occasions, souvent avec une cravate, même pour aller au supermarché ou à l'université⁴³².

On le voit, Édouard entreprend de nouveau, pour la troisième fois, une tentative d'intégration. De nouveau, le changement passe par une performance de masculinité. De nouveau, le personnage se fie au mauvais code. Débutant dans la capitale, il choisit un modèle suranné, stéréotypé. Il veut s'intégrer parfaitement à la classe bourgeoise parisienne, mais ses repères ne sont plus actuels. Sa conception stéréotypée de la bourgeoisie et son manque d'aisance se traduisent par l'hypercorrection⁴³³.

En somme, aussi bien à Amiens qu'à Paris, la tentative de virilisation aboutit à un échec. Ces deux étapes de l'existence d'Édouard sont marquées encore une fois par une impossibilité de s'approprier les codes de la masculinité. Le genre « bourgeois » que ce soit en province, au lycée, ou à Paris, à l'université, ne lui correspond pas. La *Bildung* demeure impossible. Alors que faire ? La nouvelle issue de secours sera celle de l'amitié. On en arrive alors à la quatrième étape de la formation d'Édouard. À Paris, il découvre des gens qui lui ressemblent et deviennent des amis. Puisqu'il veut « progresser » et « grandir », Édouard essaie d'être conforme à la normativité au

⁴³² Louis, *Histoire de la violence*, 134-35.

⁴³³ Son interprétation caricaturale de la bourgeoisie, mise en avant par la costume trois-pièce et la lavallière, manifeste néanmoins une forme de résistance aux normes en vigueur, à condition de la lire à l'ombre de ce qu'a écrit Bourdieu dans *La Distinction* : « [L]a contestation politique a toujours eu recours à la *caricature*, déformation de l'image corporelle destinée à *rompre le charme* et à tourner en ridicule un des principes de l'effet d'imposition d'autorité. » (Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement* (Paris : Minuit, 1979, 1982), 229., l'auteur souligne.)

sein d'un groupe de pairs. La performance connaît du succès : Édouard n'est plus isolé à ce moment. Or, ici encore, malgré une certaine amélioration de la situation, c'est la normativité qui pose problème.

7.3 L'homonormativité

À Paris, Édouard a trouvé une bande d'amis qui lui paraît particulièrement soudée, du fait qu'ils ont tous les mêmes goûts et qu'ils s'assument. En outre, les cadeaux de Noël que reçoit Édouard témoignent du caractère fortement intellectuel de ce milieu : « deux livres de Claude Simon [...] et un volume des *Ceuvres complètes* de Nietzsche⁴³⁴ ». Didier et Geoffroy « [s]es deux amis les plus proches⁴³⁵ » font partie de ce petit cercle, comme Cyril⁴³⁶, et Henri : « Je suis arrivé chez Henri et nous nous sommes allongés sur son lit ; je me suis dit que je devais faire l'amour avec lui⁴³⁷ ». Les amis appartenant à ce groupe partagent le désir entre hommes. Édouard se sent enfin chez lui, dans son « genre ». Toutefois, vivre selon son désir n'est pas aussi facile que cela n'en a l'air. Et c'est justement là que la quatrième étape de la *Bildung* d'Édouard s'avère être encore une fois un échec.

Après avoir rencontré Reda, un homme de descendance algérienne qu'il pense être du « genre » de ses nouveaux amis, Édouard l'invite chez lui. Ils ont discuté, ont fait l'amour, mais par la suite les choses se détériorent. Reda vole le téléphone et l'iPad d'Édouard qui le confronte à la disparition de ses objets personnels. Il s'ensuit une discussion. Reda devient agressif et, sous la menace d'une arme, viole Édouard. En d'autres mots, après un moment de désir partagé, l'histoire entre les deux hommes tourne au cauchemar. Les propos qui précèdent le moment de violence entre Reda et Édouard vont particulièrement nous intéresser ici :

Mais [Reda] s'est éloigné et à nouveau : « Tu vas le payer, je vais te buter moi sale pédé, je vais te faire la gueule pédale » et j'ai pensé : *Voilà pourquoi* – j'ai pensé, je n'en suis plus si sûr aujourd'hui mais quand il l'a dit j'ai pensé : *Il désire et il déteste son désir. Maintenant il veut se justifier de ce qu'il a fait avec toi. Il veut te faire payer son désir. Il veut se faire croire que ce n'était pas parce qu'il te désirait que vous avez fait tout ce que vous avez fait mais que ce n'était qu'une stratégie pour faire ce qu'il te fait maintenant, que vous n'avez pas fait l'amour mais qu'il te volait déjà*⁴³⁸.

⁴³⁴ Louis, *Histoire de la violence*, 43.

⁴³⁵ *Ibid.*, 22.

⁴³⁶ *Ibid.*, 40.

⁴³⁷ *Ibid.*, 182.

⁴³⁸ *Ibid.*, 137-38.

Nous essaierons de lire le passage à la lumière de l'« homonormativité » et en rapport avec l'exercice de construction de soi qu'est en train de réaliser Édouard. Dans le sens de Sam Bourcier, l'« homonormativité » est « un réajustement normatif au niveau des genres » : « Le bon gai, la bonne lesbienne sont aussi bien genrés⁴³⁹ ». Elle est une politique en faveur des droits homosexuels sans pour autant prendre en compte les (autres) inégalités créées par les institutions bourgeoises et l'ordre capitaliste néo-libéral⁴⁴⁰. En somme, c'est une politique des droits homosexuels qui ne s'associe pas à d'autres luttes sociales, qui est conservatrice notamment en ce qui concerne les normes de genre et de classe⁴⁴¹. L'homo « homonormatif » à sa façon admet la définition de la masculinité et les conséquences politiques qui sont liées à elle. Il s'inscrit, malgré son « homosexualité », dans l'ordre « hétérosexuel », puisqu'il accepte le cadre sociétal existant, et sa conception binaire du genre, jugeant inutile de le mettre en cause.

Un certain modèle d'entente entre hommes, et qui a pour moteur le désir, conduit donc, ici, à une impasse. Édouard et Reda ne se comprennent pas, alors que leurs corps se sont frottés l'un à l'autre. On peut appeler « homosexuel » le lien qui existe entre les deux hommes. Toutefois cette homosexualité pose plusieurs questions. Peut-on avoir désiré ce que l'on trouve, *a posteriori*, repoussant, ou que l'on présente comme tel ? Pour Édouard, Reda a du mal à assumer sa sexualité, sinon il ne se servirait pas de l'injure « pédé ». Autrement dit, le désir, la vérité de son désir, pose problème pour Reda, mais il se peut aussi qu'il ne s'agisse que d'une interprétation de la part d'Édouard. En somme, dans la lecture que fait le protagoniste Louis de sa propre histoire, Reda, le violent, est sous l'emprise d'un désir refoulé.

En d'autres mots encore, Reda n'assume pas sa sexualité dans les mêmes termes (occidentaux pour le dire avec Jaspir Puar⁴⁴²) qu'Édouard. Plus exactement, le protagoniste se trouve confronté à une manière de vivre sa sexualité qui lui est encore, à ce moment, inconnue. Il est confronté à une performance contradictoire, où l'usage péjoratif du terme « pédé » indique curieusement le contraire. Cette performance incompréhensible le force à quitter le cadre de référence qu'il avait construit jusqu'ici. Il ne connaissait pas encore cette manière de désirer un autre corps et, pour cela, il la rejette. Quand on lit Louis à la lumière de Bourcier, et notamment quand on essaie de dépasser l'impasse qu'est la rencontre avec l'autre violent,

⁴³⁹ Bourcier, *Queer Zones*, 659.

⁴⁴⁰ Lisa Duggan, « The New Homonormativity, » dans *Materializing Democracy*, dir. Russ Castronovo et Dana D. Nelson (Duke University Press, 2002), 179.

⁴⁴¹ Sam Bourcier, *Homo Incorporated. Le triangle et la licorne qui pète, sorcières*, (Paris : Cambourakis, 2017), 21; Bourcier, *Queer Zones*, 659-60; Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*; Gianfranco Rebutini, « Homonationalisme et impérialisme sexuel : politiques néolibérales de l'hégémonie, » *Raisons politiques* 49, n° 1 (2013) : 76,82, <https://doi.org/10.3917/rai.049.0075>.

⁴⁴² Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, 9.

L'homonormativité, peut alors être définie comme la version « homo » de l'ordre hétérosexuel. Voilà pourquoi la *Bildung* échoue de nouveau, pour la quatrième fois donc.

Reda n'est pas un ange, précisons-le. Il a volé les affaires personnelles d'Édouard. Il a commis une agression sexuelle grave et il a menacé de tuer Édouard. Il n'empêche que l'on peut ici rapprocher de manière paradoxale l'attitude de la victime agressée aux masculinités ouvrières et bourgeoises dont il a été question précédemment. Les normes de l'ordre hétérosexuel binaire sont reprises entièrement : on doit avoir un genre et une sexualité qui se vivent d'une manière uniforme. La performance homonormative est donc aussi contraignante que les versions picardes et bourgeoises de la masculinité. Édouard a du mal à s'entendre avec des êtres qui ne répondent pas aux normes auxquelles malgré tout il se conforme. Il ne diffère donc pas tellement de ceux qui l'ont exclu auparavant. À ce moment de notre roman de formation à la quatrième étape, Édouard reste aussi démuni qu'avant. Le modèle homonormatif conduit lui aussi à l'échec.

7.4 La monstruosité

Après avoir été agressé par Reda, Édouard dépose une plainte. Les policiers lui demandent de se rendre aux urgences médico-judiciaires. Édouard n'y est pas seul. Trois autres individus attendent leur tour d'être pris en charge par le service soignant. Nous n'attribuons pas immédiatement un « genre » aux trois personnes présentes, parce qu'Édouard, dans le récit qu'il fait, n'y arrive pas. Avons-nous affaire à des hommes, à des femmes, à une catégorie intermédiaire, à l'indéfinissable du genre ? Un malaise définitoire apparaît et pourtant, Édouard se sent attiré par ce qu'il ne parvient ni à nommer ni à identifier. La première hypothèse est qu'il a affaire à des « femmes » « jolies ». Ensuite, on lit ceci :

La troisième personne était très grande, elle portait des chaussures à talon qui la grandissaient encore plus et la cambraient ; ses jambes étaient viriles, velues, ses mollets épais, robustes, musclés. Elle était vêtue d'une minijupe de cuir noir et d'un large manteau de fourrure synthétique, imitation léopard, ouvert, qui tombait jusqu'à ses genoux. Ses cheveux étaient courts, sa barbe épaisse⁴⁴³.

On peut comprendre qu'il s'agit d'une personne travestie ou d'une personne transgenre, mais Louis se retient d'imposer des catégories trop connues. En revanche, il insiste sur la beauté de la « troisième personne » : « je contemplais sa beauté, émouvante⁴⁴⁴ ». On voit donc que la rencontre ici évoquée brouille les cadres stricts de la masculinité et de la féminité. D'ailleurs, le

⁴⁴³ Louis, *Histoire de la violence*, 202.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 203.

cas se complique un peu plus encore. Quitte à choquer, l'individu inclassable indique appartenir au genre féminin : « on ne traite pas une jeune femme comme ça⁴⁴⁵ ». En termes butlériens, la femme barbue en mini-jupe « performe » un genre entre la masculinité et la féminité et, dans l'esprit de Louis, elle le fait à dessein. Nous pouvons formuler deux raisons possibles pour lesquelles ce personnage ambiguë ou hybride attire l'attention sur son identité de genre. Une première explication serait que des soins sont nécessaires et donc sollicités. Butler nous rappelle que « Se trouver fondamentalement inintelligible (être considéré par les lois de la culture ou du langage comme une impossibilité) revient à dire que l'on n'a pas atteint le statut d'humain⁴⁴⁶ ». La femme à barbe doit exprimer son « genre » paradoxalement pour ne pas être inintelligible et, par conséquent, en dehors de l'humanité. Or, il faut être humain pour recevoir des soins dans un hôpital...

Une deuxième hypothèse suppose que la même femme à barbe, fait seulement semblant de vouloir clarifier son identité de genre, en réalité, brouille les pistes et que l'écrivain Louis a voulu qu'un brouillage soit présent. Nous préférons cette hypothèse, car elle évite le recours à une normativité. Au contraire, quand on raisonne de la sorte, les cadres de compréhension existants sont mis en cause d'une façon que l'on pourrait appeler ironique, voire « guerrière ». La femme barbue, une figure de résistance féministe d'ailleurs⁴⁴⁷, qui joue avec les codes de la masculinité et de la féminité, transgresse l'ordre hétérosexuel, voire le dénature. Il s'agit en ce sens d'une victoire obtenue sur la conception binaire du genre. On pourrait sans doute qualifier ce personnage hybride, pour qui la non-appartenance et la transgression sont une sorte de programme, de queer, ou, si on admet le terme, de « transpédégouine⁴⁴⁸ ».

Rappelons les réflexions que Paul B. Preciado a formulées sur le « monstre » : « Le monstre est celui qui vit en transition. Celui dont le visage, le corps et les pratiques ne peuvent encore être considérés comme vrais dans un régime de savoir ou de pouvoir déterminés⁴⁴⁹ ». La chose intéressante, dans la séquence de l'hôpital est évidemment que la présence « monstrueuse » ne fait pas peur à Édouard. Au contraire, elle lui paraît bénéfique et désirable⁴⁵⁰. De plus, elle surgit dans un endroit emblématique, nous sommes à l'hôpital qui a vocation d'apporter des soins, de

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ Butler, *Défaire le genre*, 50.

⁴⁴⁷ Nous rappelons qu'en France, il existe un groupe d'action féministe qui s'appelle « La Barbe » et qui réapproprie la figure de la femme barbue afin de lutter contre l'hégémonie masculine. Pour plus d'information voir : <https://labarbelabarbe.org>

⁴⁴⁸ Par rapport à ce terme, voir le premier dialogue entre Corydon et Maxim.

⁴⁴⁹ Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle* (Paris : Grasset, 2020), 49.

⁴⁵⁰ Pensons également à la citation suivante de Jacques Derrida : « L'avenir ne peut s'anticiper que dans la forme du danger absolu. Il est ce qui rompt absolument avec la normalité constituée et ne peut donc s'annoncer, se présenter, que sous l'espèce de la monstruosité. » (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, coll. « Critique », (Paris : Minuit, 1967), 14.)

guérir. L'incertitude, le « tremblement », le « trouble » agissent comme une thérapie, comme un remède.

La *Bildung* d'Édouard jusqu'ici se perdait dans la normativité de genre. Édouard s'est un moment considéré comme une fille, enfermée dans un corps de jeune garçon ; plus tard il a voulu mais il n'a pas réussi à être un bourgeois. Il s'est cru gay avec les gays et même là il s'est heurté aux conceptions de genre et de sexualité, qui, à ce moment, restent aussi binaires et rigides que celles de l'ordre hétérosexuel. Après ces différentes étapes, arrive une sorte de libération, une théophanie presque — nous rappelons que l'épisode de la femme barbue a lieu pendant la période de Noël. Lors de la rencontre à l'hôpital avec les « trois grâces », féminines et masculines à la fois, au genre indéfinissable, le « héros » est confronté à une performance qui rompt avec toute conception normative de genre. Et le « monstre » « montre » qu'il existe un « destin commun », et qu'il est parfois possible aux êtres humains non seulement de se désirer, mais aussi de s'entendre :

Pourtant je me sentais en sécurité dans cette salle. Je me sentais hors d'atteinte, assis à côté d'elles [« les trois grâces »], je me disais que nous partagions un destin commun, qu'elles pourraient me comprendre à un degré d'acuité et d'intelligence supérieur à celui de n'importe qui d'autre, ce qui est probablement faux, mais ma foi en l'idée que personne ne pouvait réellement me *comprendre*, qui m'a pourchassé dès le 25 au matin, a été suspendue le temps que j'ai passé dans cette pièce⁴⁵¹.

Disons d'une autre manière encore que le terme queer compris comme la possibilité d'une transgression heureuse prend sens ici. Pendant un court moment, Édouard se sent compris. Il a entrevu la possibilité d'un au-delà des normes. Un autre monde s'annonce, un monde à venir où il n'y aurait plus d'exclusion, où les « monstres » assument leur différence et leur monstruosité, où les monstres seraient heureux.

⁴⁵¹ Louis, *Histoire de la violence*, 203-04.

Figures du queer II : Mémoires d'une « bourge » dérangée

On ne naît pas femme. On le devient. Mais peut-on vouloir *ne pas* être une femme ? Ou plutôt : peut-on être une femme, assumer sa féminité et, en même temps, refuser l'assignation au genre féminin ? Le cas est compliqué. Il est aussi assez fascinant comme on va voir. Nous allons parler de Constance Debré et de ses livres *Play Boy* (2018), *Love me tender* (2020) et *Nom* (2022). L'autrice « défend avec ardeur des formes de vie en rupture⁴⁵² ». On pourrait parler de la quête d'une nouvelle ontologie. Mais qu'est-ce à dire ?

8.1 Révolte contre la vie

Au départ, chez Debré, il s'agit d'une recherche du « néant ». La voix qui s'adresse à nous fait le vide autour d'elle. L'appartement qu'elle habite est vide, si un appartement est disponible car à certains moments Debré se trouve sans domicile fixe. Elle se sépare de son mari et, par conséquent, ses rencontres avec son fils se raréfient. Elle refuse l'autorité et la communauté : « je ne mène aucun combat, je ne me sens d'aucune communauté, d'aucune affinité avec personne⁴⁵³. » L'idéal recherché est la solitude totale et ce choix de vie coûte cher. Toutefois, écrire, pour Debré, est à ce prix :

Si je ne suis plus avocat, c'est parce que j'ai quelque chose de plus important à faire, cette chose étant mes livres, mes livres étant d'expliquer ce qu'il se passe, parce que c'est ça, mes livres, mes livres ce n'est pas raconter ma vie, mes livres c'est d'expliquer ce qu'il se passe, et comment on doit vivre. Mes livres c'est quelque chose que je fais contre la vie lamentable, pas autre chose, la vie lamentable que j'ai vue, la vie lamentable que je vois partout⁴⁵⁴.

On remarque l'utilisation du masculin pour « avocat ». Debré conteste la féminité grammaticale comme elle conteste la « vie lamentable ». On comprendra sous ce terme la vie bourgeoise, où comptent le travail, le statut social, l'appartement à plusieurs pièces et la maison de campagne. Vivre bourgeoisement est perdre la liberté et l'authenticité. La résistance doit être radicale. Il

⁴⁵² Loïc Bourdeau et Alexandre Gefen, « Introduction. “Sous contrôle” : Fictions et contre-fictions du contrôle social, » *Nouvelles Études Francophones* 37, n° 1 (2022) : 8, <https://doi.org/10.1353/nef.2022.0001>.

⁴⁵³ Constance Debré, *Love me tender* (Paris : J'ai lu, 2021), 35.

⁴⁵⁴ Constance Debré, *Nom* (Paris : Flammarion, 2022), 61.

s'agit même pour Debré de résister à la « littérature ». Disons mieux à une *certaine* littérature : « C'est tellement grotesque au fond toute cette chose autour de la littérature, c'est grotesque parce que ce n'est pas vrai quand on regarde comment vivent ceux qui la font, ceux qui la lisent, on voit bien que ça ne tient pas, [...] que c'est toujours les mêmes vies lamentables, que ça ne change rien⁴⁵⁵. » À ce qui ne change rien, il faudra donc préférer ce qui change tout. *La vita nova* et la *vraie* littérature sont à ce prix.

La recherche d'une vie nouvelle est une recherche du « sérieux ». « Sérieux » pour Debré est synonyme d'« authentique » :

Les gens ne sont pas sérieux. Ils ne sont pas sérieux avec leur corps. Ils ne sont pas sérieux avec le travail. Ils ne sont pas sérieux avec leurs désirs. Ils ne sont pas sérieux avec l'amour. Ils ne sont pas sérieux avec ce qu'ils pensent. Ils ne sont pas sérieux avec eux-mêmes. Ils ne vont pas jusqu'au bout. Ils vont à demi. Ce n'est pas toujours facile d'aller au bout de ces choses. Mais il faut être sérieux. Il faut essayer⁴⁵⁶.

Le changement radical qui est mis en avant n'est pas un projet de développement personnel. Contrairement à ce que préconisent les ouvrages d'auto-assistance qui sont monnaie courante de nos jours, Debré n'est pas à la recherche du « bonheur ». Elle veut faire table rase et elle admet que, pour y arriver, il y a un prix à payer :

Moi maintenant j'ai choisi, j'ai choisi depuis des années et tout est devenu très simple, même quand ça ne va pas, le bonheur on s'en fout, le bonheur ça n'existe pas, l'objectif est supérieur il est moral et il est pratique, ce qui compte c'est d'avoir choisi, ce qui compte c'est la décision, ensuite tout est simple, c'est mon organisation maintenant, mais vous, qu'est-ce que vous voulez, qu'est-ce que vous choisissez, quelle vie, quel camp, car on ne peut pas ne pas choisir, on ne peut pas s'en remettre aux éléments, à la fatalité, aux habitudes, aux autres, aux forces extérieures⁴⁵⁷.

La question du genre, de choix du genre, de refus du genre, intervient à ce niveau. L'ex-avocate, voir plus haut, se dit avocat. On lit aussi : « À partir de maintenant je suis un lonesome cowboy⁴⁵⁸. » La féminité est un obstacle : « Hier j'ai jeté des jupes, une robe, des escarpins, des sacs. [...] Ça ne m'intéressait pas ce pouvoir de fille par la panoplie de fille⁴⁵⁹. » La différence sexuée

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 115.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 62-63.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, 63.

⁴⁵⁸ Debré, *Love me tender*, 25.

⁴⁵⁹ Constance Debré, *Play boy* (Paris : 10/18, 2020), 101.

est reniée et, en même temps, une forme de regret est exprimée et qui a pour objet une sorte de simplicité d'existence que Debré associe à l'enfance :

Il y a un âge de l'enfance où on sait exactement ce qu'on veut. Après on ne sait plus. Après on ne se souvient plus. C'était simple ce que je voulais à quatre ans. C'était les cheveux courts, des vêtements de garçon, des jeux de garçon, une vie de garçon. Jusqu'aux maillots de bain, jusqu'aux mêmes short rayés bleu et blanc que mes cousins que je portais l'été. Je n'étais gênée de rien. [...] À quatre ans j'étais homosexuelle. Je le savais très bien et mes parents aussi. Après c'est un peu passé. Aujourd'hui ça revient. C'est aussi simple que ça⁴⁶⁰.

Les choses sont simples et, pourtant, compliquées. Les marqueurs vestimentaires sont des marqueurs de genre et des préférences sexuelles. Or Debré cherche justement à brouiller les pistes. Elle associe l'enfance à l'« homosexualité » mais le dernier terme n'a peut-être pas ici le sens du dictionnaire. L'« homosexuelle », pour Debré, se veut casseuse de tous les codes. Elle fait le vide autour d'elle afin de repartir à zéro :

L'homosexualité, pour moi, ne signifie rien d'autre qu'une vacance de tout. Oui, voilà, les grandes vacances, quelque chose de vaste comme la mer, avec rien à l'horizon, rien qui le ferme, rien que le définit. C'est pour ça que j'ai arrêté le travail. Pour être à la fois le maître et l'esclave, ne m'en remettre qu'à moi dans la quête des limites. Finito, le travail, les appartements, les familles. Vous ne pouvez pas savoir comme c'est bon⁴⁶¹.

L'homosexualité, au sens que ce terme prend ici, est à la fois un hédonisme — Constance multiplie les rencontres avec des partenaires féminins — et un ascétisme, qui touche à d'autres domaines qu'au seul domaine sexuel. Méltza Charest et Geneviève Boucher présentent la recherche de Debré comme une quête pascalienne, où « la découverte de son propre néant » et le désir de liberté que revendique l'auteurice se joignent à un refus de la classe sociale et des stéréotypes de la féminité⁴⁶². Être homosexuelle, pour Debré, c'est se réinventer, œuvrer pour qu'une autre vie, une vie libre, devienne possible.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 73-74.

⁴⁶¹ Debré, *Love me tender*, 31-32.

⁴⁶² Méltza Charest et Geneviève Boucher, « L'écriture et le dépouillement dans *Love me tender* de Constance Debré, » *Complexus* (2023) : 151.

8.2 Révolte contre la famille

On nous permettra une brève réflexion étymologique sur le mot « genre » ; elle s'avérera utile pour ce qui suit. Le mot a des origines grecques (« γένος ») par le latin (« *genus* »). Dans le monde antique, aussi bien chez les Grecs que chez les Latins, le mot a plusieurs sens, dont celui que nous utilisons aujourd'hui, c'est-à-dire en rapport avec le « sexe ». D'autres acceptations grecques et latines sont cependant révélatrices pour notre propos : naissance, origine, descendance, famille et parenté. Le lien entre la filiation et le genre a déjà été examiné dans le champ des études féministes. Gayle Rubin soutient que « les systèmes de parenté sont des formes observables et empiriques des systèmes de sexe/genre⁴⁶³. » La parenté, le fait d'avoir une ascendance et peut-être une descendance, est, pour Elizabeth Freeman, liée au corps :

Le terrain de la parenté — s'il ne coïncide pas avec d'autres institutions telles que la religion, la politique ou l'économie — est un ensemble de stratégies représentatives et pratiques qui accommodent toutes les façons dont le corps d'un être humain peut être vulnérable et donc dépendant de celui d'un autre être humain⁴⁶⁴.

Rappelons par rapport à son « genre familial » que Constance Debré est une Debré. Elle fait partie d'une famille politique qui a marqué l'histoire de France. Son grand-père est Michel Debré, premier chef de gouvernement de la V^e République. Avec le général de Gaulle, il a participé à la rédaction de la constitution de cette même République. François Debré, le père de Constance, est un journaliste connu. Côté maternel, Debré est une Ybarnégaray. Sa mère, Maylis Ybarnégaray est mannequin. Son grand-père est aussi un homme politique et sa grand-mère est la fille du comte Elie Dor de Lastours. Debré évoque son ascendance familiale en termes proustiens. Elle parle des « Verdurin » pour désigner le côté paternel, et des « Guermantes » pour le côté maternel : « De toute façon ma mère n'en pouvait plus de sa famille. Il faut bien s'en débarrasser. On ne va plus au Pays basque, on va en Touraine chez les parents de mon père. Ce ne sont plus les Guermantes, c'est les Verdurin⁴⁶⁵. »

Constance, nous l'avons déjà dit, refuse le genre « féminin ». De la même manière, elle prend ses distances avec le genre « familial ». On notera que les choses se disent toujours au masculin :

⁴⁶³ Gayle Rubin, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre, » *Les cahiers du CEDREF*, n° 7 (1998) : 36, <https://doi.org/10.4000/cedref.171>.

⁴⁶⁴ « [I]f kinship is anything at all — if it marks a terrain that cannot be fully subsumed by other institutions such as religion, politics, or economics — this terrain lies in its status as a set of representational and practical strategies for accommodating all the possible ways one human being's body can be vulnerable and hence dependent upon that of another. » (Elizabeth Freeman, « Queer Belongings: Kinship Theory and Queer Theory, » dans *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, dir. George Haggerty et Molly McGarry (2008), 298).

⁴⁶⁵ Debré, *Nom*, 52.

« J'aurais pu être l'héritier parfait. Ou plutôt le seul héritier c'était moi. Ce n'était pas ma sœur, ce n'était aucun de mes cousins. Tout le monde le savait et moi aussi. [...] Bien sûr que l'héritier c'est moi, bien sûr je les déshérite⁴⁶⁶. » Pourquoi le masculin ? Peut-être parce que traditionnellement un lien existe entre généalogie et patriarcat. Dans la patrilinéarité, la personne la plus importante est le père. La chose curieuse est alors que, dans sa recherche d'authenticité, Constance refuse le legs paternel. On peut rappeler un rêve qu'elle a fait, qui met en scène un parricide :

Toujours le même rêve, je brûle mon père, j'allume un incendie, dans une maison où il n'est pas encore mort mais plus très vivant, il est presque mort et je le brûle, c'est moi qui le tue mais je ne fais qu'accélérer ce qui est déjà là, je craque l'allumette, j'allume le brasier de son corps presque mort, parfois il y a aussi le corps de ma mère que je brûle mais ça ne compte presque pas puisqu'elle est déjà morte depuis longtemps, et ils brûlent tous les deux, de toute façon leur mort je n'y peux rien, alors que les corps brûlent quelle importance⁴⁶⁷.

Le fantasme qui est exprimé ici ne se limite nullement à la seule pulsion œdipienne⁴⁶⁸. Il s'agit de tuer des parents qui sont déjà morts. Il y a, en d'autres mots, quelque chose de paradoxal dans ce souhait d'immolation. On perçoit un curieux mélange de volonté de rupture et de volonté de continuité. Le rêve de Constance n'est pas un cauchemar. Les parents, ce sont ceux qu'on immole, mais il est utile d'avoir des parents... En quelque sorte, en les éliminant, on leur rend hommage.

La figure paternelle est aussi liée au *patronyme*. Le nom de Debré est le nom du père, et il est connu, voire omniprésent, aussi bien dans la vie de Constance que dans la rue :

La France, l'État politique, la médecine, et même un peu les arts, c'est eux, c'est nous. C'est ça qu'ils [les Debré] se racontent, qu'ils me racontent, que les autres aussi me racontent, puisque les autres y croient. Il est même dans les rues et sur des bâtiments, mon nom, il me tombe sous les yeux et la voix de madame RATP me le rappelle, au cas où je voudrais descendre à la prochaine station qui s'appelle comme moi⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 61.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 125.

⁴⁶⁸ Pour les critiques queer du modèle œdipien, voir Jack Halberstam, « Forgetting Family: Queer Alternatives to Oedipal Relations, » dans *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, dir. George Haggerty et Molly McGarry (2008).

⁴⁶⁹ Debré, *Nom*, 60.

Selon un certain lieu commun, la nation est comme une grande famille. Dans le cas qui nous occupe, on peut prendre l'image à la lettre. L'histoire politique de la France coule dans les veines des Debré. L'histoire de la République est l'histoire familiale. Constance vit sa vie à travers la nation française. Sa recherche d'authenticité porte également sur ce point : « je suis contre le patrimoine, je suis contre le domicile, la nationalité, je suis pour la suppression de l'état civil⁴⁷⁰ ». Vivre authentiquement, c'est vivre sans identité, sans famille, sans nation. Mais encore une fois : le refus du nom de famille et d'une appartenance est aussi paradoxalement une manière de rester dans la patrilinéarité. Dans le rêve que l'on vient de rappeler, le mort, comme on dit, saisit le vif. Le paradoxe est là. La vie nouvelle vient accompagnée des souvenirs du passé. Elle a besoin de ces souvenirs pour affirmer sa nouveauté justement.

8.3 Ontologie Debré

Le mode de vie que Debré appelle de ses vœux — sans biens, sans genre, sans famille — s'appelle être « sans aveu » en termes juridiques⁴⁷¹. On pourrait parler d'une « errance » :

Des studios, des chambres, des appartements, des canapés, des lits, à droite à gauche, rive droite, rive gauche. Rive droite surtout. Le 3^e, le 4^e, le 9^e, le 11^e, le 18^e, le 19^e. Avant je ne connaissais que la rive gauche, j'ai élargi le périmètre, je maîtrise mieux le territoire. Je ne vais plus dans le 6^e, encore moins dans le 5^e, je n'y pense jamais. Je reste deux trois jours et puis je bouge. [...] Je suis devenue nomade sans traverser le périph, je vis en cavale⁴⁷².

L'errance est restreinte. Sur le plan géographique, elle se limite à l'intérieur de Paris. Nomade, Constance est à la recherche de points de repère. Elle les trouve dans la sexualité et dans la foi⁴⁷³ :

Je ne vois pas ce qu'on peut faire d'autre quand on est un peu déprimé que ce small talk avec quelqu'un qu'on ne connaît pas. Ça déstresse, le sexe. Et puis c'est gratuit, c'est comme la messe. Je vais aussi dans les églises d'ailleurs. Je mets un cierge, je demande la

⁴⁷⁰ *Ibid.*, 107.

⁴⁷¹ *Ibid.*, 134.

⁴⁷² Debré, *Love me tender*, 129.

⁴⁷³ Le thème religieux occupe en effet une place importante chez Debré. Notons à propos de ce sujet la rencontre de Constance Debré avec une incarnation du Christ dans *Nom*. Debré se souvient d'un de ses clients, qui, pour elle, ressemble au Christ : « Le Christ a une gueule d'assassin et il porte des Nike Requin, je l'ai croisé souvent, je l'ai croisé dans les taules et les tribunaux, devant les juges, dans le box des prévenus, des accusés. Jamais ailleurs que chez les pauvres, jamais ailleurs que chez les coupables. » (Debré, *Nom*, 135). L'histoire de l'assassin au visage du Christ est le sujet de la dernière de la main de Debré, *Offenses* (2023) (Constance Debré, *Offenses* (Paris : Flammarion, 2023).

rémission de mes péchés. [...] À Saint-Germain-des-Prés tout à l'heure, j'ai lu un ex-voto qui disait : La Splendeur De Sa Face Voici Mon Fils Bienaimé Il a Tout Mon Amour Écoutez-Le. J'ai pris une photo. Mon boulot c'est d'attendre, de nager et de baiser les filles. Agnus dei qui tollis peccata mundi⁴⁷⁴.

Catholicisme et sexualité sont ici mis en rapport l'un avec l'autre. La prière latine est ironique. Constance évoque « l'Agneau de Dieu, qui enlève les péchés du monde ». On trouve d'ailleurs les mêmes jeux de détournement du thème religieux chez entre autres James Joyce⁴⁷⁵. Le républicanisme des Debré fait place à une religiosité chez la fille rebelle. Puisqu'il est question de religion, risquons aussi à la suite de ceci une brève digression sur la question juive. Debré suggère en effet qu'il pourrait y avoir une judéité de la famille Debré et celle-ci aurait préféré ignorer, comme une tare héréditaire⁴⁷⁶ :

Pour oublier peut-être qu'ils [les Debré] sont un peu juifs. [...] Debré ne sonne pas juif, et si on ne sait pas on ne sait pas, alors eux aussi ils ont fait comme s'ils ne savaient plus, comme si Debré n'était pas juif. C'est plus commode, puisque leur grande idée c'est qu'il faut être français et que pour eux être français, c'est ne pas être juif. [...] Qu'est-ce que ça veut dire, juif, pour eux ? Quelle impureté ils y voient ? Quelle tache⁴⁷⁷ ?

Un étrange amalgame se met en place. Debré se permet d'associer judéité, toxicomanie et homosexualité, ces trois éléments étant pour elle des figures du grand néant présenté comme un idéal :

Je me suis dit qu'au fond camé ou juif ou homo, c'était pareil, c'était des mots différents pour la même chose. Que quand on était comme était Robert, mon père ou moi, il fallait trouver lequel des trois choisir, s'accrocher à l'un des trois, que la réalité qu'on mettait derrière n'avait aucune importance. Qu'au fond être homo pour moi ne voulait rien dire, comme être juif pour Robert ne voulait rien dire, comme être camé pour mon père ne voulait rien dire. Qu'il n'y avait rien en fait derrière tout ça. Ou rien d'important. Ou rien d'essentiel⁴⁷⁸.

⁴⁷⁴ Debré, *Love me tender*, 37.

⁴⁷⁵ On pense pour ne donner qu'un exemple aux pages d'ouverture d'*Ulysses* (James Joyce, *Ulysses*, dir. Hans Walter Gabler, Wolfhard Steppe, et Claude Mechior (New York : Random House, 1986), 3-5.

⁴⁷⁶ Les origines juives de la famille sont commentées par Jean-Louis Debré dans *Une histoire de famille* (2019). (Jean-Louis Debré, *Une histoire de famille* (Paris : Robert Laffont, 2019).)

⁴⁷⁷ Debré, *Nom*, 55-56.

⁴⁷⁸ Debré, *Play boy*, 162.

Pour bien comprendre les points qui sont abordés ici, il faut savoir que l'expression « être homo » réfère bien sûr à Constance, que Robert est un ami de la famille, juif, et que le père Debré, décédé en 2020, était toxicomane. Homosexualité, judéité et toxicomanie sont, pour Debré, les figures d'une « vacance de tout » qui connaît différentes itérations. Dans les termes de Noudelmann, chaque personnage qui est ici évoqué représente « une multiplicité de subjectivations et de revendications qui modifient le jeu réglé des relations⁴⁷⁹. » On retiendra que la multiplicité telle qu'elle est ici conçue fonctionne comme une résistance aux codes bourgeois :

C'était des tout petits changements qui s'étaient accumulés, les cheveux courts, les tatouages, une somme minuscule de détails qui avaient dû changer ma façon de marcher, de parler, de penser peut-être. Je voyais bien que je ne m'intéressais plus aux mêmes livres d'ailleurs, que je ne comprenais plus comment ça avait eu tant d'importance pour moi Proust et tous les autres, que je trouvais mon quartier trop riche, trop propre, trop joli, que même si j'avais toujours porté des jeans et des tee-shirts, je les portais différemment peut-être, et que je n'arrivais plus à m'habiller si j'avais un truc un peu chic, qu'il fallait que je réfléchisse maintenant pour retrouver les codes anciens⁴⁸⁰.

Si la « vacance de tout » est l'idéal poursuivi, comment faire pour y arriver ? Debré entame une réflexion sur ce que l'on peut appeler — on retrouve un peu ici nos réflexions sur Guillaume Dustan — le style. Il s'agit de casser les codes — l'œuvre proustienne est encore une fois présentée ici comme paradigmatique de la grande bourgeoisie — et peut-être aussi de les reformuler et de les redistribuer. La « multiplicité des subjectivations » pourra peut-être se réaliser par ce biais. Chacun, encore une fois, porte un vide en soi, mais il est possible d'utiliser positivement ce vide. La « vie lamentable » devient alors *vita nova*.

8.4 Ambiguïtés

Le projet de Debré n'est pas sans paradoxe. Elle prend ses distances avec sa famille sans changer son nom. Elle n'a pas choisi d'écrire sous un pseudonyme, ni d'emprunter le nom de son ex-époux. Elle choisit en revanche de porter le nom du père transmis de grand-père en fils et en petit fils et en petite fille comme une ambiguïté, comme un marqueur de son trouble dans le

⁴⁷⁹ François Noudelmann, *Pour en finir avec la généalogie*, Non & non, (Paris : Scheer, 2004).

⁴⁸⁰ Debré, *Play boy*, 149-50.

genre mais alors genre entendu comme *genus*, famille⁴⁸¹. On lit ceci à ce propos : « j'adore absolument porter son putain de nom, merci grand-père, c'est moins classe que ceux de maman mais à la rigueur je trouve ça plus marrant de porter le nom beauf que tout le monde trouve classe⁴⁸² ». Sa position est double. On peut penser qu'elle l'est délibérément. Il n'est jamais possible de tout changer et pourtant il faut tout changer. C'est bien cela le projet.

Pourquoi tuer le père ? Encore une fois, parce que c'est lui rendre hommage. Les gestes de la fille sont calqués sur le modèle du père :

Quand je suis avec lui [son père] j'ai parfois l'impression qu'on se ressemble dans les manières, la façon de marcher, de parler, même de se nourrir. Moi aussi je déteste m'asseoir à table, moi aussi je préfère bouffer seule, moi aussi je me nourris comme un junkie, debout dans la rue ou devant mon frigo, avec un mélange d'obsession et de rien à foutre⁴⁸³.

Le propos est délibérément contradictoire. Une volonté de rupture est revendiquée et, en même temps, Debré remarque elle-même le retour héréditaire de certaines caractéristiques. La chose étonnante est alors qu'ici encore, elle insiste sur la coprésence de rupture et de continuité : « Mon père [...] ne s'intéressait pas à sa famille, à ces histoires de famille, à ce discours sur la famille ou sur la France. Il ne leur ressemblait pas. Parfois dans une famille naît un être qui ne ressemble pas⁴⁸⁴. » Constance tient de son père, plus particulièrement pour ce qui concerne sa résistance aux valeurs familiales. Pour citer encore une fois Noudelmann, « la ressemblance par dissemblance demeure encore la ressemblance⁴⁸⁵. » Il se peut que la résistance aux valeurs familiales soit une valeur familiale chez les Debré. En d'autres mots, dans sa volonté de rompre avec son « genre », Constance est de son « genre » :

Il y a ce que je suis, ce que j'ai appris à être, ce que j'ai choisi d'être, il y a les figures de l'enfance aussi. J'ai grandi dans des familles où les femmes étaient viriles, où elles chassaient, elles conduisaient, elles fumaient, où les hommes pouvaient préférer dessiner, lire Rimbaud et ne pas aimer la chasse. C'était gender fluid, la noblesse de maman et la bourgeoisie de papa. Au moins dans l'allure, mais c'était déjà beaucoup

⁴⁸¹ Dans le titre du roman *Nom*, on pourrait entendre un refus (« non ») à son nom de famille. Celui-ci se passe tout de même par le signifiant « nom ». L'ordre symbolique autour du père demeure en effet présent chez Debré, d'où son incapacité, selon nous souhaitée, à se défaire de sa famille. Nous pensons en effet au concept « nom-du-père » lacanien (Jacques Lacan, *Les psychoses. Texte établi par Jacques-Alain Miller*, Le séminaire, (Paris : Seuil, 1981), 218.)

⁴⁸² Debré, *Play boy*, 98-99.

⁴⁸³ Debré, *Nom*, 91.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, 36-37.

⁴⁸⁵ Noudelmann, *Pour en finir avec la généalogie*.

pour moi, c'était un bon point de départ. J'ai eu ma première carabine à quinze ans. Cadeau de ma mère, ancien mannequin toujours parfumée toujours maquillée. À ton âge il serait temps que tu apprennes à tirer. Conduire, naturellement, je savais déjà⁴⁸⁶.

L'ambiguïté qui semble constitutive de l'écriture de Debré apparaît nettement ici. Objecteuse de conscience, Constance accepte aussi d'être une héritière. Être fluide en ce qui concerne le genre « masculin » ou « féminin », élément fondamental pour sa sexualité, rappelons-le, n'est en rien incomparable avec l'appartenance à une famille, avec une généalogie. Le désir d'une vie nouvelle chez Debré est un projet de continuité.

Constance Debré est une Debré. Elle l'est aussi par la littérature. François et Jean-Louis Debré, respectivement le père et l'oncle de Constance, ont pris la plume à plusieurs reprises⁴⁸⁷. Michel Debré, dont nous avons déjà rappelé sa part dans la rédaction de la constitution de la V^e République, était académicien et auteur de nombreux ouvrages, dont ses Mémoires, *Trois Républiques pour une France* (1988-1994)⁴⁸⁸. La descendante veut être la digne héritière d'une tradition. Sur ce point, elle est en parfaite harmonie avec ces ancêtres. Mais elle se veut plus radicale, plus « casseuse ». Ambitieuse, elle veut en finir avec la « littérature bourgeoise » pour faire renaître une *autre* littérature :

[P]eut-être que c'est urgent que la littérature meure, la littérature qui partage le monde, la littérature est devenue le contraire d'elle-même, qui est devenue la bourgeoisie même, son rempart, sa décoration, sa justification, [...] pour redevenir cette chose de la nuit, cette activité de cafards, ce langage de rats, et non cette chose affreuse, cette chose culturelle, aussi répugnante que les autres choses culturelles, alors que les livres n'ont rien à voir avec la culture, que ce qu'il y a dans les livres, c'est beaucoup plus important que la culture, que c'est qu'il y a dans les livres ce n'est pas le beau, ce n'est pas le spectaculaire, ce n'est pas la distraction, ce n'est pas le goût, ce n'est pas l'époque, les questions de l'époque et le débat des idées, c'est juste cette chose de rats ou de cafards, ce qui est absolument solitaire dans l'expérience, peut-être que les écrivains doivent revenir ce qu'ils sont, ce que je suis, un cafard, un rat. Écrire ce qu'on est seul à savoir.

⁴⁸⁶ Debré, *Love me tender*, 52-53.

⁴⁸⁷ Pour ne donner que quelques titres : Jean-Louis Debré, *Tu le raconteras plus tard* (Paris : Robert Laffont, 2017); Jean-Louis Debré, *La rumeur* (Paris : Robert Laffont, 2020); François Debré, *Trente ans avec sursis roman* (Paris : Denoël, 1998).

⁴⁸⁸ Les *Mémoires* de Michel Debré consistent en quatre volumes : Michel Debré, *Agir 1946-1958*, *Trois républiques pour une France*, (Paris : Albin Michel, 1988); Debré, *Gouverner 1958-1962*; Michel Debré, *Gouverner autrement 1962-1970*, *Trois républiques pour une France*, (Paris : Albin Michel, 1993); Michel Debré, *Combattre toujours 1969-1993*, *Trois républiques pour une France*, (Paris : Albin Michel, 1994).

Ce qu'on a vu. Ce qu'on a compris. Écrire comme on n'y comprend rien. Ou bien se taire⁴⁸⁹.

La littérature de « culture » s'oppose à la littérature de « témoignage », mais il s'agit toujours de littérature. Debré a confiance en la littérature, mais non pas en n'importe laquelle. Le changement qu'elle propose vise à sauver la littérature par la *bonne* littérature. Il y a une pensée *utopique* derrière la volonté de « tout détruire » :

Possible que les temps qui viennent détruisent les vieilles structures, les familles, le couple, l'amour, le travail, tout ce qu'on a appris. Possible qu'on ait besoin de se préparer à être beaucoup plus fort, pour survivre à tout. Possible qu'on ait besoin d'apprendre à vivre autrement, à ne plus croire puisque tout menace de s'effondrer. Possible qu'on ait besoin d'apprendre à vivre en animal ou en guerrier, pour de longs exils. Possible que le monde qui vient ait besoin de héros. Je me propose, c'est exemplaire la littérature, c'est pour ça que je dis Je⁴⁹⁰.

*

« Mémoires d'une "bourge" dérangée » était notre titre avec un clin d'œil à Simone de Beauvoir. Peut-être est-ce une déconstruction du féminisme « à la Beauvoir », un féminisme radicalisé, exacerbé, poussé à son point d'incandescence qui définit en profondeur le projet de Debré. On a vu l'usage qu'elle fait du mot « homosexualité » qui intervient sous sa plume comme une sorte de citation. Les membres de sa famille, de son *genus* s'expriment ainsi et elle reprend le mot, elle le cite. Toutefois, le sens du mot a changé. Il y a trop d'ambiguïté dans cette affaire et ce trop-plein est assumé. Constance Debré est une Debré qui à la fois refuse son genre familial et assume être une Debré.

Puisque le mot « homosexualité » fonctionne ici comme une citation, il a besoin d'être décodé, déchiffré. Quand on appartient à la bourgeoisie et qu'on se révolte contre la bourgeoisie, on dit « homosexualité ». Mais qu'est-ce à dire exactement ? On fera l'hypothèse que derrière le mot « homosexuel », ici utilisé entre guillemets — le linguiste dira : en régime de « mention » et non en régime d'« usage » —, il y a le mot « queer » qui, certes, n'apparaît jamais chez Debré mais qu'on devine entre les lignes et dont on peut se servir pour jeter un autre éclairage sur les textes que nous avons commentés, comme une sorte de clé presque. Ce qui est en cause chez Debré serait alors le queer en version « bourge », où l'appartenance au genre est revendiquée et assumée et où, en même temps, on a commencé à mettre les choses sens dessus dessous. On dépasse et

⁴⁸⁹ Debré, *Nom*, 52-53.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, 155-56.

accepte les ambiguïtés. Je suis queer quand je m'appelle Debré, quand j'accepte d'être une Debré et pourtant, toute Debré que je suis, je me révolte violemment contre tout cela. *Vita nova*.

Au départ, on croit lire une histoire de *coming out*⁴⁹¹. Un jeune hétérosexuel, qui a aimé et qui aime les femmes, se découvre un goût pour les hommes. Il change de bord. On se rend vite compte que l'histoire que raconte Agathe Saint-Maur dans *De sel et de fumée* (2021)⁴⁹² en réalité est plus complexe. Samuel et Lucas, les deux protagonistes du roman, tombent amoureux et forment un couple. S'agit-il pour autant d'un couple « homosexuel » ? Saint-Maur utilise le mot et même à plusieurs reprises. Il n'est pas sûr toutefois que dans le cas présent le mot « homosexuel » tombe juste. En quelque sorte la question est de savoir quel est vraiment le « genre » des deux protagonistes que Saint-Maur met en scène dans son livre.

9.1 Homophobie

Samuel et Lucas sont deux jeunes étudiants à Science-Po. À la suite d'une rixe lors d'une manifestation de La Manif pour tous — le mouvement qui s'oppose à l'ouverture du mariage pour tous⁴⁹³ — Lucas meurt. Samuel, dans un récit rétrospectif, se souvient de leur relation, de leur amour et de leurs différences. Même s'il s'agit de deux hommes vivant en couple, Lucas affirme haut et fort qu'il n'est pas gay :

⁴⁹¹ Ce chapitre est une version retravaillée d'un article publié dans *Voix plurielles* : Maxim Delodder, « Le genre est "con". Sur *De sel et de fumée* d'Agathe Saint-Maur, » *Voix plurielles* 19, n° 2.2 (2022), <https://doi.org/10.26522/vp.v19i2.4115>.

⁴⁹² Il s'agit du premier roman d'une jeune autrice — Saint-Maur est née en 1994. Elle partage son temps entre la magistrature et la littérature. Pour plus d'information sur cette nouvelle voix des lettres françaises, dont nous attendons impatiemment de nouveaux ouvrages, voir Emma Poesy, « Agathe Saint-Maur, portrait d'une jeunesse qui brûle, brûle, brûle, » (le 24 juillet 2022 2022). <https://maze.fr/2022/07/agathe-saint-maur-portrait-dune-jeunesse-qui-brule-brule-brule/>.

⁴⁹³ Sur le sujet du mariage pour tous et La Manif pour tous, nous renvoyons aux travaux de Michael Stambolis-Ruhstorfer et Josselin Tricou et de Roman Kuhar et David Paternotte dans le volume édité *Campagnes anti-genre en Europe* (2018). (Roman Kuhar et David Paternotte, « Le mouvement anti-genre en perspective comparée, » dans *Campagnes anti-genre en Europe : des mobilisations contre l'égalité*, dir. Roman Kuhar et David Paternotte (Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2018); Michael Stambolis-Ruhstorfer et Josselin Tricou, « La lutte contre la « théorie du genre » en France : Pivot d'une mobilisation religieuse dans un pays sécularisé, » dans *Campagnes anti-genre en Europe : des mobilisations contre l'égalité*, dir. Roman Kuhar et David Paternotte (Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2018).) Sur le même sujet, voir aussi Sara Garbagnoli et Massimo Prearo, *La croisade « anti-genre » : du Vatican aux manifs pour tous* Petite encyclopédie critique, (Paris : Éditions Textuel, 2017).

« Non, je ne suis pas gay, de ça je suis certain. Je n'ai jamais été attiré par les hommes. » [...] « Mais je suis certain aussi d'une autre chose. J'ai envie d'être avec toi. J'ai tout le temps envie d'être avec toi. » Son sourire, large comme celui d'un clown.

« Tu me plais, toi. En tant qu'individu, pas en tant qu'homme. Pas ton genre, ta personne. J'ai mis du temps à me l'avouer, je croyais qu'on était potes, tu vois. Mais en fait, c'est plus que ça. Je veux être avec toi. Vraiment avec toi. Et même, dans toi⁴⁹⁴. »

On note évidemment l'attention qui est portée à la question du genre. Il est possible d'aimer une personne qui n'est pas de « son genre ». Lucas refuse d'être appelé « gay », ce qui ne l'empêche pas d'affirmer qu'il est sexuellement attiré par un autre homme. Samuel, quant à lui, présente le parcours inverse. Il a découvert sa sexualité en plusieurs étapes. Il s'est senti rapidement attiré par les hommes, n'a aucun problème avec le qualificatif « gay », ni même avec le mot « homosexuel ». Sur ce sujet, Samuel et Lucas ont un avis différent. Lors d'une autre manifestation, elle de type progressiste — on manifeste beaucoup dans *De sel et de fumée* —, Samuel affirme à propos de son compagnon : « Avant de partir, il était énervé, incapable de concevoir que ce n'était pas mon combat, qu'aujourd'hui j'étais là pour défendre l'arc-en-ciel du drapeau gay et non le rouge de son bandana⁴⁹⁵ » Encore une fois, Samuel se rallie volontiers, et à la différence de Lucas, au drapeau arc-en-ciel. Ceci n'a néanmoins pas empêché Samuel de tomber amoureux d'une femme, Victoire. On reviendra plus loin sur ce prénom. Pour l'instant retenons le passage suivant dans lequel Samuel se souvient de son adolescence, où une liberté des mœurs, affirme-t-il, était admise et qui a malheureusement disparue à l'âge adulte :

C'était facile alors. Ce n'était qu'une danse des corps. Les lycéens, dans leur globalité, ressentaient le même émoi. Ils connaissaient cette crispation dans le ventre comme une faim dévorante, et ce besoin pressant d'autres bouches, d'autres bras. Ces bouches et ces bras étaient asexués dans l'imaginaire adolescent avide d'amour et de baisers. Éminemment sexuels, mais asexués. On ne m'a jamais craché au visage. On était à Paris. Les homos, tout le monde connaissait. Respectait, ou tout au moins tolérait. C'était facile, je glissais avec aisance sur la glace d'une orientation sexuelle revendiquée et acceptée, sans dérapier. Plus tard, il y a eu les filles, plutôt il y a eu Victoire, et ça ne m'a pas causé plus d'ennuis. Je pensais naïvement que ce serait toujours comme ça⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ Agathe Saint-Maur, *De sel et de fumée*, coll. « Blanche », (Paris : Gallimard, 2021), 165.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, 118.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, 113.

Samuel parle d'un passé « naïf ». Quand on grandit, les choses changent. On peut rappeler à ce propos le discours des parents de Lucas quand celui-ci ose un timide *coming-out* :

Je me rappelle les mots de Lucas, tombés de sa bouche par hasard, [...] me racontant comment ses parents avaient accepté son homosexualité : accepter, et non admettre, ils ne l'avaient jamais considérée comme un fait qu'il y avait simplement lieu de reconnaître. Des « intellectuels de gauche », au sens de *Libé* ; pourtant, quand leur unique enfant leur avait lâché subitement au-dessus de son assiette de spaghettis bolognaise qu'il sortait avec moi, on se moquait bien des grands idéaux du Parti socialiste. [...] C'est toujours la même chose, toujours le même décalage entre le savoir théorique et le savoir empirique, entre la froideur de la tête et la morsure chaude des tripes. Il a fallu plusieurs étapes aux parents de Lucas, à grand renfort de portes qui claquent, pour recevoir à nouveau leur fils à déjeuner⁴⁹⁷.

L'opposition est donc entre « la froideur de la tête » et « la morsure chaude des tripes ». Avec cela arrivent les stéréotypes. Aux pompes funèbres, quand Samuel doit choisir une tenue que son ami va revêtir dans la bière. Le conseiller funèbre précise : « Cela peut être absolument n'importe quoi, nous n'avons aucun tabou. Dans la mesure de la bienséance bien sûr, il ne faut pas troubler la cérémonie, vous comprenez⁴⁹⁸ ». Samuel commente : « Je ne sais pas ce que l'homme s'imagine. Il fait peut-être partie de ces personnes qui croient qu'un homosexuel se promène habituellement en guêpière dans l'intimité des moulures du plafond de son loft dans le Marais⁴⁹⁹ ». Il y a de l'humour dans ce passage, mais aussi un constat. Dans *De sel et de fumée*, Samuel et Lucas sont ainsi priés de ne pas oublier que leur façon d'être en couple, même dans l'univers où ils évoluent, et qui est une image de la France contemporaine, reste non normative.

L'homophobie se montre aussi à d'autres moments. Samuel signale que, puisqu'il a troqué son goût des femmes pour le goût des hommes, depuis ce moment, des regards réprobateurs pèsent sur lui :

Depuis Lucas, ça ne se passe pas comme ça. [...] La société, puisque nous appartenons désormais aux franges majeures de sa population, nous demande des comptes. La silhouette de procureur de l'opinion publique se campe sur son estrade, l'index

⁴⁹⁷ *Ibid.*, 116.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 24.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

accusateur. On se demande soudain pourquoi deux garçons bien faits, beaux, habillés avec soin, à l'élocution gracieuse, s'embrassent et se lèchent le visage⁵⁰⁰.

Samuel est conscient qu'on le regarde de travers à cause de l'ami qu'il a choisi. Avec Lucas, il ne reproduit pas le modèle respectable, celui des couples hétérosexuels, qui peuvent procréer :

Qu'est-ce qui a pu nous conduire à cette erreur de parcours ? Ne voit-on pas toutes ces filles qui posent sur nous leurs yeux envieux, qui tendent dans notre direction leurs ventres à remplir, ces filles charmantes au visage en forme de cœur dont la physionomie est faite pour s'agencer parfaitement avec la nôtre ? [...] Notre couple défie toute logique, déjoue les pronostics. On ne devrait pas être ensemble. Par conséquent, on ne devrait pas non plus avoir le droit de se marier. La boucle est bouclée. D'un côté, des manifestants [de la Manif pour tous] vitupérant, de l'autre, des badauds qui se demandent s'ils n'auraient pas raison finalement. Parce qu'il faut bien expliquer ce qu'on ne comprend pas par quelque chose, pourquoi pas par des discours bleu et rose⁵⁰¹.

Ici un mot est nécessaire sur les débats autour du mariage homosexuel. Samuel et Lucas se rencontrent, on l'a déjà dit, lors d'une période où la Manif pour tous prend la rue. Dans le passage que l'on vient de lire, Samuel compatit ironiquement avec les défenseurs de La Manif pour tous. Il donne le nom de « discours bleu et rose » à l'idéologie qui anime ce mouvement conservateur où l'on s'oppose au mariage gay. Dans le roman, la description d'une vidéo qui, à ce moment, fait le buzz sur les réseaux sociaux fait mieux connaître ce discours : « Une voix robotique dénonce le fait que l'école aspire désormais à gommer toute différence entre les garçons et les filles, et, pour montrer à quel point une telle idée est absurde, explique, outragée, que, dans la nouvelle société construite par un tel modèle éducatif, les filles pourraient alors conduire des camions⁵⁰² ». Bruno Perreau rappelle que La Manif pour tous a, effectivement, choisi de défendre des conceptions conservatrices du genre, s'écartant ainsi d'une « théorie du genre » qui, selon les adhérents à La Manif pour tous, risque de mettre en cause la différence entre les hommes et les femmes⁵⁰³. En somme, l'idéologie sous-jacente à La Manif pour tous peut se résumer de la façon suivante : il existe des hommes et des femmes, et, selon ce schéma binaire, chaque genre occupe un rôle particulier. On ajoutera que cette façon de penser est à la fois transphobe et homophobe : les femmes doivent aimer les hommes et les hommes doivent

⁵⁰⁰ *Ibid.*, 113.

⁵⁰¹ *Ibid.*, 113-14.

⁵⁰² *Ibid.*, 109.

⁵⁰³ Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, 20, 50, 61, 84, 87.

aimer les femmes. En d'autres mots, il s'agit d'une pensée politique hétéronormée⁵⁰⁴. Aucune « nuance » n'est admise.

L'homophobie que Samuel et Lucas subissent prend sa source dans ce « discours bleu et rose » et on ne peut nier son effet sur les protagonistes. Confronté à la vidéo mentionnée plus haut, Lucas, par exemple, en larmes, s'écrie : « Ils se rendent pas compte. Ils savent pas. Ils savent pas ce que ça fait⁵⁰⁵ ». Est ici pointée du doigt la violence d'un discours, qui cherche à exclure, qui est exclusif et tyrannique. De plus, il force des individus à se positionner par rapport à un cadre sociétal imposé. De manière manichéenne, on est soit dedans, et alors on est bien, soit dehors, et alors on représente une exception, voire un danger. Dans le roman, les deux jeunes gens sont obligés d'interagir avec ce discours, jusqu'à l'intérioriser même : « Ils ne savent pas que chacun de nous a déjà intégré profondément les valeurs bleu et rose qu'ils défendent bec et ongles⁵⁰⁶ ». Saint-Maur montre qu'il est difficile de vivre dans le cadre d'un discours qu'autrui impose sur vous. Toutefois les personnages qu'elle met en scène, comme on va voir maintenant, vont également déstabiliser ce discours. On va arriver à ce que nous osons appeler la « connerie ». Et on peut d'ores et déjà préciser qu'elle est bienfaisante.

9.2 Féminin vs masculin

L'histoire que raconte *De sel et de fumée* est prise en charge par Samuel. En tant que narrateur, il se met en scène et présente les autres personnages. Dans Samuel, il y a « elle ». Il est frappant de constater que le « il » qui porte aussi un « elle » dans son nom s'identifie au genre « féminin », quand il s'agit de la position qu'il occupe au sein de sa relation avec Lucas. Lors des activités politiques de Lucas, par exemple, Samuel se comporte comme une mariée : « Cette sensation d'être une épouse restée à l'arrière, qui attend, le cœur serré, les mains nouées, le retour du front de son valeureux guerrier, la sueur coulant sur son visage victorieux, ne m'a jamais contenté. Trop cliché. Pourtant, comme ces femmes, je scrutais avec impatience la figure de Lucas quand il rentrait le soir, dans la crainte d'y voir apparaître un nouveau coquard⁵⁰⁷ ». Les protagonistes de notre roman sont-ils vraiment des homosexuels ? Le moins que l'on puisse dire est qu'un schéma hétérosexuel est ici appliqué à une relation homosexuelle. La femme vit dans l'intimité de la maison, l'homme est un aventurier, combattant et fort. La forme de vivre-ensemble décrite par Saint-Maur relève davantage ici de l'image classique que l'on a de l'hétérosexualité. Samuel s'inscrit, de manière paradoxale certes, dans le « discours bleu et rose ». On peut poser la question de savoir si c'est un effet voulu par l'autrice. Nous répondons affirmativement à la

⁵⁰⁴ Le terme « hétéronormé » a plusieurs synonymes. Pensons, pour ne donner que deux exemples, à ce que Monique Wittig appelle « la pensée *straight* » et ce que Judith Butler désigne par « la matrice hétérosexuelle ».

⁵⁰⁵ Saint-Maur, *De sel et de fumée*, 115.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 110.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 30.

question. Notre hypothèse est que le roman de Saint-Maur est un manifeste pour la tolérance en même temps qu'un exercice de déconstruction du genre.

Pour comprendre ce fonctionnement, regardons de plus près un autre exemple de la présence du modèle hétérosexuel chez Lucas et Samuel. Les deux hommes rentrent à Paris en voiture. Lucas incarne un modèle masculin : « Avant de repartir, Lucas enlève son tee-shirt. Il est musclé, plus que moi, et je suis étonné d'en être surpris. J'ai déjà vu son torse, mais jamais affiché avec autant de simplicité. Il porte un déodorant bon marché Maximum Seduction, de ceux qui exaltent la virilité clinquante dans les publicités, et ça me fait sourire. Il semble vexé. Hétéronorme⁵⁰⁸ » Samuel décrit la virilité musclée de Lucas et, en même temps, il compare sa position sur le siège passager à celle d'une femme consciente de sa féminité et des contraintes que celle-ci impose à la conduite qu'elle est censée tenir :

J'ai allongé les jambes sur le tableau de bord. Parfois, je passe un pied par la fenêtre, exactement comme les spots de prévention nous disent de ne pas le faire. Je me souviens de la position de ma sœur, de Victoire parfois, de cet instant de relâchement dans l'habitacle, lors des trajets en voiture qui se prolongeaient⁵⁰⁹.

Les corps reprennent autrement dit le modèle du couple hétérosexuel. L'homme est, torse-nu, au volant. Il est actif, alors que la femme est passive. Samuel est féminisé, et se montre aussi conscient des stéréotypes de la féminité :

Les filles adoptent alors une position qu'on pourrait trouver obscène si elle n'était si naturelle. Alanguies sur la banquette arrière, les jambes croisées en tailleur, leur jupe, leur robe remontent sur leurs cuisses jusqu'à leur ventre, exhibent nonchalamment leurs sous-vêtements. C'est que personne ne les voit, ou du moins c'est ce qu'elles croient, c'est ce qu'elles s'autorisent à croire pour se libérer un instant du carcan qui veut qu'une fille, une femme, ne montre pas son corps quand cela n'est pas strictement nécessaire, qui dit qu'il faut être folle, ou bien être une Femen, ce qui revient à peu près au même, pour pouvoir montrer ses seins, son ventre, ses genoux, son entrejambe, ses chevilles⁵¹⁰.

La « féminité » du personnage est ici signalée avec insistance. Samuel est un garçon qui est aussi une fille. Il a deux genres à la fois. S'il est un homme qui aime les hommes à d'autres moments du récit, Samuel ressemble un peu ici à une « folle » ou à une militante de « Femen », une femme

⁵⁰⁸ *Ibid.*, 182.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 180.

⁵¹⁰ *Ibid.*

qui veut être une femme mais qui va aussi à l'encontre de ce qui, pour ce qui concerne les traits de la féminité et la masculinité, est socialement admissible, dans des yeux conservateurs.

Lors d'une scène d'étreinte, on est confronté au point culminant de ce rapprochement entre la masculinité et la féminité. Au moment où Samuel et Lucas arrivent dans l'appartement de Samuel, ils s'embrassent. Samuel parle : « [Lucas] joue avec ma braguette, descend lentement mon pantalon, sans cesser de m'embrasser : fumée, sel. Il me retourne contre la table, avec douceur, vigueur, rudesse tendre. Il entre en moi, il est en moi⁵¹¹ ».

Cette scène reprend, nous semble-t-il, certains lieux communs appartenant à l'érotisme hétérosexuel. Il y a la mention du ventre et la formule « il entre en moi » qui d'ailleurs a déjà été utilisée dans le roman. Rappelons pour mémoire qu'on trouve l'expression entre autres dans *L'Amant de Lady Chatterley* (1928) de D.H. Lawrence⁵¹², de *Josefine Mutzenbacher* (1906), ouvrage pornographique paru sans nom d'auteur sur la couverture mais aujourd'hui attribué à Felix Salten⁵¹³, ou encore dans le plus récent *À vous* (1996) de Catherine Cusset⁵¹⁴. Notons au passage l'absence remarquable de lubrifiant. Il y a ici à la limite un problème d'in vraisemblance. La chose, nous le rappelons sans doute inutilement, est fort recommandée pour des relations anales. Elle a son importance littéraire aussi. Pensons, par exemple, au *Journal du voleur* (1948) de Jean Genet, où on lit ceci : « [le tube de vaseline] était le signe de l'abjection même, de celle qui se dissimule avec le plus grand soin, mais le signe encore d'une grâce secrète qui allait bientôt me sauver du mépris⁵¹⁵ ». Éric Marty attire l'attention sur le fait que, dans l'extrait de Genet, le lubrifiant signale d'abord la honte autour de l'homosexualité passive et devient, par la suite, un objet de gloire⁵¹⁶. En passant sous silence le lubrifiant, Saint-Maur, pensons-nous, hétérosexualise la scène d'amour. Elle l'inscrit dans la représentation stéréotypée, voire fantasmée, des relations hétérosexuelles, où le lubrifiant est rarement mentionné. On est loin de Genet et de la vaseline. Par ailleurs, le schéma de la scène érotique entre Samuel et Lucas est manifestement binaire. Il y est question d'un pénétré et d'un pénétrant « avec un sourire goguenard, un sourire de prédateur prêt du but⁵¹⁷ ». De nouveau, nous constatons une ambiguïté. Un certain « discours bleu et rose » est présent. Il est convoqué exprès et dans le but de mieux le déconstruire. Le

⁵¹¹ *Ibid.*, 126-27.

⁵¹² David Herbert Lawrence, *L'Amant de Lady Chatterley*, trad. F. Roger-Cornaz, coll. « Folio classique », (Paris : Gallimard, 1993), 359.

⁵¹³ Felix Salten, *Josefine Mutzenbacher. Histoire d'une fille de Vienne racontée par elle-même*, coll. « Folio », (Paris : Gallimard, 2013), 254; Simone Rebora et Massimo Salgaro, « Is Felix Salten the author of the Mutzenbacher novel (1906)? Yes and no, » *Language and Literature* 31, n° 2 (2022), <https://doi.org/10.1177/09639470221090384>.

⁵¹⁴ Catherine Cusset, *À vous*, coll. « Blanche », (Paris : Gallimard, 1996), 72, 133, 55.

⁵¹⁵ Genet, *Journal du voleur*, 1105.

⁵¹⁶ Éric Marty, « Jean Genet, tabou, » *Les Temps Modernes* n° 632-633-634, n° 4 (2005) : 89-90, <https://doi.org/10.3917/lm.632.0084>.

⁵¹⁷ Saint-Maur, *De sel et de fumée*, 126.

modèle hétérosexuel est repris dans la corporalité des personnages, jusqu'au point où l'on pourrait mettre en doute le fait qu'il s'agirait véritablement de deux « hommes ». Saint-Maur joue aussi en toute connaissance de cause avec une certaine logique du « travestissement ».

Le même procédé se met en place quand Samuel est en couple avec une femme⁵¹⁸. À première vue, Victoire est présentée comme une « vraie femme » : « Victoire me revient, comme un rêve, parfois. Une démarche chaloupée et le balancier d'un sac à main au bout d'un bras. Une odeur de parfum et de mascara⁵¹⁹ ». Or, quand Samuel revoit Victoire après leur rupture, le ton a changé. Victoire raconte ce qu'elle a fait depuis leur séparation : « Alors j'ai commencé à faire n'importe quoi. Enfin, ça c'est les autres qui le disent, que c'est n'importe quoi. Parce que quand une nana fait ça, c'est forcément n'importe quoi. J'ai couché avec un nombre incalculable de mecs⁵²⁰ ». Celle qui s'exprime ici sort des exigences de genre. Pour une femme, et en régime hétérosexuel toujours, la promiscuité sexuelle est mal vue. Pour reprendre les mots du roman, cela relève du « n'importe quoi », alors que cela ne l'est pas, selon l'image traditionnelle toujours, pour un homme. Victoire poursuit :

Et toujours, les gens, le lendemain, la première chose qu'ils me disaient c'était « Tu regrettes pas ? ». Comme si le sexe était en premier lieu quelque chose de regrettable. Ça m'énervait putain, qu'est-ce que ça m'énervait. Qu'est-ce qu'ils étaient bêtes. Ils ont pas compris. Que le sexe, c'est juste la manière la plus complète d'être avec quelqu'un. Que toutes les autres formes de compagnie n'en sont qu'une répétition. Qu'on n'est jamais vraiment présent, avec une personne précise, que quand on couche avec elle. C'est pas des conneries, c'est pas des facilités. Je n'ai jamais autant aimé les gens qu'en les niquant⁵²¹.

Il y a de nouveau de l'humour dans ce passage qui se veut pourtant très sérieux. Dans « niquer » il y a « posséder ». En d'autres mots, le personnage féminin s'attribue le pouvoir ici. Le psychanalyste dirait que Victoire, par sa sexualité « masculine », s'empare du phallus. Elle se masculinise — elle est victorieuse. Par conséquent, lors de cette rencontre, elle est le penchant masculin du couple « hétérosexuel » qu'elle forme avec Samuel, qui, par rapport à Lucas, est le plus souvent féminisé. La dynamique du phallique versus du châtré n'est pas bouleversée ici, elle est inversée. Victoire est phallique, alors que Samuel paraît châtré. Sur ce point, nous rejoignons les propos de Jacqueline Schaeffer selon qui le couple phallique-châtré « conforte le

⁵¹⁸ Le lecteur attentif et la lectrice attentive remarqueront que l'idée de « travesti » a son importance dans notre propos. On en a déjà parlé par rapport au marin par exemple. Ici, le travestissement est une des manières pour « devenir queer ».

⁵¹⁹ Saint-Maur, *De sel et de fumée*, 29.

⁵²⁰ *Ibid.*, 76.

⁵²¹ *Ibid.*, 76-77.

maintien de l'organisation sociale et de ses rapports de pouvoir⁵²² ». Cette conception est clairement présente dans *De sel et de fumée*. Le phallus en tant qu'élément structurant réinstitue l'hétérosexualité en tant que système oppressif. Saint-Maur, encore une fois, déconstruit la logique des genres et elle le fait radicalement.

Un élément supplémentaire, toujours au sujet de la féminisation de Samuel, mérite d'être rappelé. Le roman indique que Samuel est de descendance juive, ce qui « a son importance⁵²³ ». De plus, il est d'une autre classe sociale que Lucas ; sa famille vit de « la généreuse pension alimentaire versée par [s]on père⁵²⁴ ». L'image de Samuel, en tant que jeune homme « efféminé », riche et juif, risque de se rapprocher d'un stéréotype antisémite du début du siècle précédent, à savoir la féminité supposée du Juif⁵²⁵. On pense par exemple aux écrits antisémites et misogynes d'Otto Weininger : « Quiconque a réfléchi à la fois sur la femme et sur les Juifs aura pu constater non sans étonnement combien le Juif est pénétré de cette féminité dont on a vu plus haut qu'elle n'est de plus que la négation de toutes les qualités masculines⁵²⁶ ». Cette féminité (ou plus exactement cette non-masculinité) « raciale » est d'ailleurs souvent liée à l'homosexualité, comme l'indique Françoise Gaillard dans une étude récente sur l'« inverti » juif chez Marcel Proust⁵²⁷. Le discours de Saint-Maur sur la question du genre est double, ou, si on préfère, ambivalent. La féminisation de Samuel a aussi pour effet de reconduire certains stéréotypes, mais si on admet que les ambiguïtés que nous constatons sont voulues, qu'elles font partie d'un programme d'écriture, il s'agit aussi, paradoxalement, de promouvoir une véritable libération sexuelle.

9.3 Connerie

Les personnages de Saint-Maur sont donc « gays » sans être « gays » — ils ne sont ni « homos » ni « hétéros » — car l'attraction sexuelle qu'ils éprouvent l'un pour l'autre se situe dans le champ du « trouble dans le genre ». Le paradoxe est alors qu'une forme d'hétérosexualité « au second degré » apparaît, alors qu'« au premier degré », dans le même champ, la fluidité de genre est en principe inexistante. On arrive à la chose importante. Nous risquons l'hypothèse que Saint-

⁵²² Jacqueline Schaeffer, *Le refus du féminin* (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 16. Dans ce texte, Schaeffer attache une grande importance aux différents rôles de genres. Une division entre « hommes » et « femmes » que nous ne partageons pas.

⁵²³ Saint-Maur, *De sel et de fumée*, 135.

⁵²⁴ *Ibid.*, 59.

⁵²⁵ Marina Allal, « Antisémitisme, hiérarchies nationales et de genre : reproduction et réinterprétation des rapports de pouvoir », *Raisons politiques* 24, n° 4 (2006) : 135, <https://doi.org/10.3917/rai.024.0125>.

⁵²⁶ Otto Weininger, *Sexe et caractère*, trad. Daniel Renaud (Lausanne : L'Age d'Homme, 2012), 248.

⁵²⁷ Françoise Gaillard, « Un énoncé indicible », *Quaderni Proustiani* 14, n° 1 (2020) : 117, <https://doi.org/10.14658/PUPJ-QP-14-10>.

Maur, dans son roman, nous propose d'une façon très originale des éléments de langage pour une « autre théorie du genre ». Or de quelle « théorie » s'agit-il ?

Une formule revient avec insistance dans le roman. Les personnages se disent très souvent « cons ». Lucas dit par exemple : « Samuel, attends... S'il te plaît. Fais pas le con⁵²⁸ ». Samuel avoue également se sentir « inexplicablement con⁵²⁹ ». Ou quand Lucas veut faire entrer plus de romantisme dans leur couple :

J'ouvre les derniers messages de ma boîte de réception. Les siens sont marqués du pseudo Lucachou dont il s'est affublé tout seul : téléphone en main, il s'était renommé fièrement. J'avais vaguement tenté de récupérer mon portable. Il avait déclamé, dans une bouffée de cigarette : « Quoi c'est pas parce qu'on est pédés qu'on a pas le droit d'être cons nous aussi. »

Il avait souri et reposé le téléphone d'un geste péremptoire. Je n'avais pas changé le pseudo. « Con » pour dire niais, doux, amoureux, Lucas l'était souvent⁵³⁰.

Le mot « con » chez Saint-Maur reprend le sens le plus souvent utilisé aujourd'hui, c'est-à-dire « imbécile » ou « idiot ». « Con » provient, indique le *Dictionnaire étymologique et historique du français*, de « *cunnius* », et a longtemps gardé du mot latin son premier sens, à savoir le « sexe féminin ». Quand nous prenons en compte cette acception, le dialogue suivant qui se déroule au bord d'une piscine, prend une autre dimension. Quand Samuel sort de l'eau, il constate que Lucas est en conversation avec une certaine Mélanie. Le gay qui n'est pas gay entame une scène de flirt hétérosexuel :

Lucas ne me regarde plus. Il a repris sa conversation avec Mélanie [...]. Je me sens délaissé. Je recueille de l'eau dans mes mains en coupe et j'en asperge leurs deux corps desséchés comme on jette de l'eau sur des chats qui se reproduisent, pour les séparer. [...]

— « Putain mais t'es trop con ma parole ! » Mélanie a bondi [...]. Elle me crache son venin félin, à juste titre, prenant Lucas à témoin : « Mais il est trop con ton mec ! »

⁵²⁸ Saint-Maur, *De sel et de fumée*, 10.

⁵²⁹ *Ibid.*, 135.

⁵³⁰ *Ibid.*, 16.

Le regard de Lucas glisse sur moi comme sur le plumage humide d'un oiseau de malheur. Ses pupilles sont très noires. Le mâle [*sic*] est fait⁵³¹.

On voit le jeu avec les stéréotypes. Samuel perturbe une scène de drague. Il s'oppose à l'hétérosexualité ici pensée comme la copulation du mâle et de la femelle. Le « mec » est « con ». La virilité est dépréciée par l'injure. Or, on dit « con » au lieu de « conne ». Une forme de masculinité subsiste aussi. Un travail de déconstruction de genre, et *des* genres se met en place ; cela passe par un jeu de langage. Samuel échappe ici à la logique de l'hétérosexualité, en quelque sorte il la dépasse, il y met fin.

Il a été question plus haut d'une nouvelle « théorie du genre ». Essayons de développer ce point. On pourrait en jouant sur les mots toujours envisager l'élément « con » comme ce qui dépasse la conception classique du genre. Si on a recours à Butler, le mot « con » pourrait alors être compris comme un performatif, c'est-à-dire comme un terme sans « statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité⁵³² ». Samuel, le « il » qui est aussi un « elle », ne correspond ni entièrement aux exigences qu'impose le genre masculin ni entièrement à celles du féminin. Il n'est entièrement ni l'un ni l'autre. On pourrait l'appeler « queer ». L'interpellation « con » apporte une richesse sémantique qui révèle une instabilité au niveau lexical. Pour dire la même chose autrement, le genre « con » est une performance de genre instable, que le sujet crée pour lui-même. Tout le monde peut être « con », même à des degrés différents. Rappelons sur ce point que con, « Lucas l'était souvent⁵³³ ». Et par cette instabilité, le modèle hétérosexuel, qui cherche justement à maintenir une stabilité, est subverti.

9.4 Se désidentifier

Le « jeu de con » ne semble être qu'une entrée en matière pour penser un enjeu plus vaste. La question à laquelle sont confrontés les protagonistes de Saint-Maur est celle de l'identification. Peut-on encore dans le monde contemporain se lier étroitement à une catégorie de genre que l'on voudrait aussi univoque ? *De sel et de fumée* offre des pistes de réflexion à ce sujet. On nous apprend en somme qu'il faut accepter la « connerie », c'est-à-dire, l'instabilité. Il s'agit d'une négociation avec les catégories imposées par autrui, pour en faire un usage qui convienne mieux à la situation dans laquelle on se trouve. Sinon, comment comprendre que Lucas, qui, encore une fois, n'est pas gay, « revendiqu[e] ouvertement son homosexualité dans les médias⁵³⁴ ».

⁵³¹ *Ibid.*, 53.

⁵³² Butler, *Trouble dans le genre*, 259.

⁵³³ Saint-Maur, *De sel et de fumée*, 16.

⁵³⁴ *Ibid.*, 165.

Aux États-Unis, José Esteban Muñoz — que l'on a aussi rencontré dans le dialogue initial entre Corydon et Maxim — a théorisé une attitude similaire dans le contexte de ce que cet auteur appelle les minorités queers racisées. Selon le théoricien américain, des personnes de couleurs avec des identités sexuelles et de genre « déviantes » ont recours à une « désidentification ». Muñoz signifie par ce terme un « descriptif des stratégies de survie que le sujet minoritaire pratique afin de négocier avec une sphère publique majoritaire phobique qui élude ou punit continuellement l'existence des sujets qui ne se conforment pas au fantasme de la citoyenneté normative⁵³⁵ ». En d'autres mots, la désidentification est une posture qui aide une personne minorisée à échapper aux discriminations, dans la mesure du possible. Il s'agit de se dire gay, homosexuel, homme, femme, ou même « con », au moment approprié :

Se désidentifier, c'est se lire et lire le récit de sa propre vie dans un moment, dans un objet ou dans un sujet qui n'est pas culturellement conçu pour « se connecter » avec celui qui se désidentifie. Il ne s'agit pas de choisir ce que l'on retient d'une identification. Il ne s'agit pas d'ignorer délibérément les éléments politiquement douteux ou honteux d'un *locus* d'identification. Il s'agit plutôt de travailler avec les énergies qui ne suppriment pas les aspects « nuisibles » ou contradictoires de toute identité. C'est une acceptation de l'interjection nécessaire qui s'est produite dans de telles situations⁵³⁶.

On pourrait dire qu'Agathe Saint-Maur a écrit un roman sur la désidentification au sens de Muñoz. Les protagonistes sont des Français blancs éduqués. Samuel est juif, alors que Lucas ne l'est pas. Saint-Maur signale à sa façon un trouble dans l'identité, mais elle l'introduit dans un contexte différent. D'un côté les personnages représentent ce que l'on pourra appeler une minorité, de l'autre, ils s'approchent du modèle dominant : il s'agit de Français blancs qui doivent mobiliser des stratégies identitaires, similaires à celles qu'utilisent des minorités sexuelles et de genre racisées décrites par Muñoz. La désidentification devient autrement dit bénéfique, voire nécessaire, dans un contexte homophobe blanc. Les personnages ne cachent pas leur sexualité, mais ils choisissent de la vivre selon leurs propres termes. L'exploitation sémantique du mot « con » attire l'attention sur le « jeu » que l'on doit adopter si on ne se conforme pas à une identité précise. En d'autres mots, le « con » échappe à la tyrannie du genre, comme le prouve aussi l'évolution étymologique du mot. Il semble donc que, pour Saint-Maur, le travail

⁵³⁵ « Disidentification is meant to be descriptive of the survival strategies the minority subject practices in order to negotiate a phobic majoritarian public sphere that continuously elides or punishes the existence of subjects who do not conform to the phantasm of normative citizenship ». (José Esteban Muñoz, *Disidentifications : queers of color and the performance of politics* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999), 4.)

⁵³⁶ « To disidentify is to read oneself and one's own life narrative in a moment, object, or subject that is not culturally coded to "connect" with the disidentifying subject. It is not to pick and choose what one takes out of an identification. It is not to willfully evacuate the politically dubious or shameful components within an identificatory locus. Rather, it is the reworking of those energies that do not elide the "harmful" or contradictory components of any identity. It is an acceptance of the necessary interjection that has occurred in such situations ». (*ibid.*, 12.)

de déstabilisation générique, ici présenté comme indispensable, se fait par la désidentification et la « connerie ». Alors, osons être « cons » et soyons fiers de l'être.

Chapitre 10 **Dialogue II**

Le vieux Corydon et son disciple sont de retour. Ils n'étaient pas vraiment partis d'ailleurs. Ils nous ont accompagnés tout au long des pages qui précèdent. L'heure est venue de dresser un bilan. Écoutons de nouveau nos deux personnages et ce qu'ils ont à nous dire à ce propos.

Corydon : On se retrouve donc, Maxim. Je vous ai lu avec intérêt et attention. Envie de connaître mon avis sur votre essai ?

Maxim : Volontiers. Vous êtes orfèvre, Monsieur Josse.

C : Eh bien... j'ai été frappé par la forme que vous avez donnée à votre travail. Formellement, je veux dire, votre texte est particulier. Vous avez pris le risque d'un certain décousu. On est loin de la dissertation en trois temps à la française.

M : On est loin de cela en effet. J'ai travaillé sur le queer. J'entends par ce mot, j'espère l'avoir suffisamment expliqué, une forme de résistance aux normes sexuelles et de genre. La résistance est une tentative de déstabilisation de ces mêmes normes. Rappelez-vous le passage sur le « monstre queer » dans l'hôpital, chez Louis, que j'ai commenté dans le chapitre 7. Il y a là un bel exemple de ce que j'ai appelé un brouillage des codes. Femme, homme, travesti, aucune étiquette ne convient. On entre dans un monde nouveau. En dehors des cadres connus, en dehors des normativités du genre, le monstre est une présence euphorisante.

De tout cela donc, d'une certaine manière, j'ai essayé de tirer les conséquences sur le plan de la forme. Faire de la recherche sur une chose qui est censée déstabiliser les normes invite, si vous permettez que je m'exprime de la sorte, à déstabiliser à son tour. J'ai essayé de trouver un chemin entre le joyeux désordre qu'est selon moi le queer et les conventions en vigueur dans le monde universitaire qui a ses propres contraintes de style et de forme. J'ai osé une expérience sur le langage académique à ma façon.

C : Il est vrai qu'il y a peu de thèses qui utilisent, pour ne prendre que cet exemple, le mot « con ».

M : Et j'espère que mon vocabulaire ne vous a pas trop perturbé. On pourra presque dire que le choix de ce mot est un geste queer de ma part.

Pour ce qui concerne la forme, toujours à propos de ce j'ai écrit, je préciserai que j'ai choisi à dessein le modèle du *storytelling*. Je raconte une histoire. La mienne est celle de la mutation de

l'homosexuel en queer et j'ai essayé d'illustrer mon histoire à travers une série d'exemples. Un peu à la manière d'une série télévisée, si vous voulez, où on assiste au déroulement des épisodes. Le véritable visage de *Gossip Girl* ne se révèle qu'à la fin et en fin de compte c'est bien pour Carrie que bat le cœur de Big. Vous ne connaissez peut-être pas cela. Ce n'est pas de votre époque. Peu importe. Dans ma série d'analyses, le queer est une chose dont on s'approche. On est en route vers le queer. On anticipait sa venue depuis un moment. Les choses se concrétisent dans mon travail, m'a-t-il semblé, quand apparaît le « monstre ». La « connerie », ce que j'ai osé appeler ainsi — et je rappelle que le mot n'est pas de moi mais d'Agathe Saint-Maur — forme provisoirement l'épisode final de la série. C'est le chapitre 9. On voit là une stratégie de résistance qui, en somme, permet à tout un chacun de proclamer fièrement : « Oui, je suis con — Oui, je suis conne ». C'est la leçon à retenir si vous voulez. Des spécialistes de la communication diront qu'il s'agit d'un *take-home message*, le message essentiel pour le public. Pour moi, écrire sur le queer incite à écrire queer. J'en arrive à cette conclusion pour le moment.

C : Avez-vous des modèles pour la sorte de « science heureuse » que vous appelez de vos vœux ?

M : Parmi les travaux qui m'ont le plus inspiré se trouve la trilogie *Queer Zones* de Sam Bourcier⁵³⁷. Une analyse fine et précise se joint chez Bourcier à une langue directe, colloquiale. Et les images que le théoricien du queer utilise lui parviennent d'horizons divers. Certes, le choc entre le style académique classique et le queer est d'un autre ordre chez Bourcier que chez moi. Je suis plus conservateur à ce sujet mais j'espère avoir gardé tout de même un peu du *punch* de l'écriture de Bourcier dans les modestes réflexions que j'ai osé proposer.

Vous avez vu que je cite à plusieurs reprises *L'art d'être gai* de David Halperin⁵³⁸. Là aussi, le lecteur et la lectrice du livre peuvent observer un véritable plaisir de l'analyse, une jouissance, oserais-je dire. Quand on lit cela, on a envie de se lancer dans la recherche. Je veux donc rendre hommage à deux auteurs que je considère comme des maîtres à penser.

C : En somme, quand on met ensemble les titres de Bourcier et de Halperin, on obtient un joli résumé de votre travail.

M : De *L'art d'être gai* à *Queer Zones*... C'est vrai que c'est une autre façon de rendre compte du storytelling que j'ai voulu entreprendre. Qui cultive l'art d'être gay arrive au queer.

⁵³⁷ Bourcier, *Queer Zones*.

⁵³⁸ Halperin, *L'art d'être gai*.

C : Halperin est Américain. Bourcier est Français. Y a-t-il des conséquences culturelles ?

M : Certes. Halperin propose une lecture de la culture nord-américaine autour de l'homosexualité et Bourcier tente d'analyser le queer tel qu'il apparaît dans des contextes plus divers. Dans mon travail, je prends la littérature française comme point de départ et je constate une évolution justement. Une certaine culture autour du phénomène appelé l'homosexualité — même remarque que plus haut : le mot est provisoire, voire aujourd'hui désuet —, autour de l'amour entre hommes, est en mouvement. La littérature permet de mieux comprendre ce qui se passe. C'est ce qui m'a amené à dire que la littérature nous offre une « *théorie* du queer ».

Alors, je reviens à ma série « *Homo devient queer* », et aux épisodes de la série télévisuelle. On a d'abord évoqué certaines rencontres ayant lieu dans les « pissotières » (chapitre 2), ensuite à la Marine (chapitre 3), puis ailleurs encore. Ce sont là des images en quelque sorte « historiques » de la culture gay. Elles datent d'une autre époque. Pour l'analyse du monde queer, elles nous offrent une généalogie, une préhistoire si vous préférez.

Il en va de même pour la communauté gay dont il est question dans le chapitre 4. Aujourd'hui, elle est aussi un phénomène daté. Guillaume Dustan offre une image fidèle de ce qu'était ce vivre-ensemble particulier lors de l'épidémie du sida. La sexualité est une fête chez lui. On vit heureux et en dehors de la norme. En même temps, on est menacé. La mort guette. Chez Dustan, il y a de l'exclusion aussi. Tous ne sont pas bienvenus au paradis. Le monde gay tel que l'évoque Dustan n'est pas queer, mais il est tout de même une étape vers le queer.

Les chapitres 5 et 6 sont alors un pas en avant. Je reviens par un autre biais à la question du vivre-ensemble. Comment vivre en communauté ? Hervé Guibert répond à la question d'une autre manière que Brahim Naït-Balk et Ouissem Belgacem. Le premier auteur s'intéresse au « souci pour l'autre » que l'on peut ressentir dans des moments fragiles, quand la maladie surgit et qu'un être cher est sur le point de prendre congé de vous. Pour Naït-Balk et Belgacem, qui, évidemment, développent une logique très différente, le terrain de foot est le modèle pour une République « inclusive ». Tout en respectant certaines règles, tout le monde soutient l'équipe avec ses propres talents. Le courant passe entre la communauté des souffrants évoquée par Guibert et la communauté des joueurs quand se met en place le rêve d'une « république des différences ». Mais encore une fois, on ne touche véritablement, radicalement au queer qu'à partir du chapitre 7, lors de la rencontre avec le « monstre » chez Louis.

C : J'aimerais proposer un synonyme pour parler de ce « monstre ». Vous parlez français, Maxim. Mais je vais vous confronter à un mot allemand. *Aufhebung* pourrait être, à mon avis, un autre mot pour queer.

M : Vous me confrontez à un mot difficile. Étienne Balibar et Pierre Macherey m'apprennent que l'*Aufhebung* est le « dépassement » dans un raisonnement dialectique⁵³⁹. Le *Grand Dictionnaire de la philosophie* ajoute que le terme hégélien « désigne le double mouvement de supprimer et de conserver ». On lit à la suite :

L'*Aufhebung* est la négation en tant qu'elle pose quelque chose. La chose niée l'est comme un moment essentiel à la réalisation d'un processus, en sorte qu'elle est en réalité conservée comme une détermination idéale⁵⁴⁰.

Jean-Christophe Goddard de son côté précise que l'*Aufhebung* est « la “relève des différences dans l'unité spéculative”⁵⁴¹ ». Dans mon travail, le queer est en effet la fin d'un processus qui nie l'étape précédente (le queer n'est pas l'homosexualité). En effet, en ce sens, on pourra dire qu'il s'agit d'une annulation bénéfique, d'un dépassement et d'une suppression d'un état présent.

C : Le queer arrive à la toute fin comme un dépassement, avez-vous dit. Vous croyez donc au progrès ? La conception progressiste — je cite un autre philosophe — « suppose que le temps soit considéré comme positif, créateur, vecteur de valeur. Elle suppose que la nouveauté n'apparaisse pas comme un dérangement ou une destruction de l'ordre de l'être, mais apporte au contraire un plus-être, un mieux-être⁵⁴² » ?

M : Je suis progressiste en effet mais je le suis à ma manière. Le queer apporte un « plus-être ». Toutefois, il le fait sous la forme d'une destruction vécue comme positive. Le message est alors si on raisonne de la sorte : on peut toujours faire un peu mieux, faire un peu plus « queer ». L'important est le processus, en fait.

C : Si le queer est un processus évolutif, cela veut donc dire, Maxim, qu'il a existé un queer avant le queer ?

M : En effet, cher Corydon. D'une certaine façon, on est ici un peu dans la logique de Lyotard, qui a fort bien montré, même si cela peut paraître contre-intuitif, qu'il y a un moment « postmoderne » avant le « moderne ». Et que sans la sorte d'explosion bénéfique qu'est le

⁵³⁹ Étienne Balibar et Pierre Macherey, « Dialectique, » dans *Dictionnaire de la Philosophie* (Paris : Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2006), 525.

⁵⁴⁰ *Grand dictionnaire de la philosophie*, dir. Michel Blay (Paris : Larousse, 2003), 94.

⁵⁴¹ Jean-Christophe Goddard, « Hégélianisme, » dans *Dictionnaire de la Philosophie* (Paris : Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2006), 791.

⁵⁴² Alain Pons, « Progrès, » dans *Dictionnaire de philosophie politique*, dir. Philippe Raynaud et Stéphane Rials (Paris : Presses Universitaires de France, 2008), 581.

postmoderne, le moderne ne pourra advenir. En ce sens, oui, le queer était présent avant le queer, sauf qu'on ne l'appelait pas de la sorte.

J'ai proposé moi-même dans un compte-rendu que j'ai fait d'une édition spéciale de *Littératures* sur l'homosexualité au XIX^e siècle⁵⁴³ une lecture « archéologique » du phénomène queer⁵⁴⁴. Il m'a frappé que les contributeurs au volume s'abstiennent de recourir à ce terme. Cela m'a paru étonnant. Si on prend chez Balzac un personnage comme Vautrin, par exemple, pour Roulin et Gougelmann, il s'agit d'un « homosexuel ». On pourrait se poser la question de savoir si le terme convient. Vautrin est bien plus qu'un « homosexuel ». Il incarne à sa façon une *Aufhebung* de l'identité « homosexuelle », voire de *toute* identité. Vautrin, chez Balzac, est un individu total. Il ne respecte aucune norme sociale ou institutionnelle quelle qu'elle soit. On rappellera aussi qu'il se transforme sans cesse. Il apparaît en bourgeois, en prêtre, mais sans jamais adhérer entièrement aux rôles qui sont les siens. Sur le plan sexuel, on sait qu'il a un penchant pour les hommes. Mais son caractère de rebelle, de résistant, de déviant ne se limite peut-être pas à la sexualité. Si on accepte l'anachronisme, avec Vautrin, Balzac touche à sa façon de près à ce que l'on dénomme ici le queer. Vautrin, c'est du queer avant la lettre.

C : Vous me permettez de vous poser une question peut-être indiscreète. Seriez-vous un Vautrin contemporain, Maxim ?

M : Haha ! Heureusement, je ne suis pas un bagnard ni dans les galères. Si vous voulez dire par cela, en revanche, que je milite à ma façon pour l'avènement du queer, je suis d'accord.

C : On va dire un mot de votre choix de textes aussi, c'est-à-dire de votre corpus. Une explication de texte doit être en principe objective. Elle doit respecter la « lettre du texte ». Est-ce que vous n'êtes pas en train de projeter votre militantisme sur les textes que vous avez choisis comme objet ? En d'autres mots, êtes-vous en train d'*utiliser* les textes au lieu de les *interpréter* ?

M : Umberto Eco, en effet, dans *Lector in fabula* (1979), distingue entre « utilisation » et « interprétation » des textes. Il écrit notamment :

Nous devons donc faire une distinction entre l'utilisation libre d'un texte conçu comme stimulus de l'imagination et l'interprétation d'un texte ouvert. C'est sur cette frontière

⁵⁴³ Delodder, « Être gay et lesbienne au XIX^e siècle, ».

⁵⁴⁴ Voir Stéphane Gougelmann et Jean-Marie Roulin, dir., *Écrire les homosexualités au XIX^e siècle*, vol. 81, Littératures (Toulouse : Presses universitaires du midi, 2019).

que se fonde, sans ambiguïté théorique, la possibilité de ce que Barthes appelle texte de jouissance⁵⁴⁵.

Eco a à coup sûr raison. On ne peut faire dire n'importe quoi aux textes que l'on commente. La libre utilisation des textes, en somme, encourage au délire interprétatif. Mais voyez alors, Corydon, le corpus de textes dont je me suis servi dans mes analyses. Je dirai que, d'une certaine manière, ils *sollicitent* une utilisation libre. Voyez l'astuce aussi. Il s'agit d'une utilisation militante justement. Les textes de mon corpus plaident en faveur d'une acceptation plus large de la diversité sexuelle et de genre. Je fais une lecture militante de ce qui est déjà objectivement militant. Certes, j'ai tendance à faire flèche de tout bois. J'utilise les textes à ma manière et je m'offre une liberté interprétative. Toutefois, en m'octroyant cette liberté, je ne fais rien d'autre qu'abonder dans le sens qui est déjà celui de mes textes. Je suis, si vous voulez, un militant qui choisit en toute connaissance de cause d'utiliser une série de textes qui tous, peu ou prou, à cause du contenu qu'ils proposent, appartiennent au genre du militantisme.

C : Votre corpus est aussi contemporain. Vous parlez de la littérature au présent. Essayons d'imaginer un avenir. Le queer dans nos sociétés actuelles émerge, dites-vous. La littérature, une certaine littérature en est témoin. Quelles seront les conséquences de cette émergence ? Plus exactement, à quoi ressemblerait une bibliothèque queer ? De quels ouvrages serait-elle composée ?

M : Je n'ai pas de boule de cristal, Corydon. Il me semble toutefois que pour ce qui concerne le queer comme genre littéraire, on a une annonce de ce qui est à venir, notamment, chez des autrices comme Constance Debré et Agathe Saint-Maur. Je pense plus particulièrement à la sorte d'esthétique de l'instabilité qu'elles introduisent dans leurs textes. Il s'agit d'une instabilité voulue et, selon moi, radicalement queer.

Un autre passage, peut-être plus ancien, pourra également être rappelé. Je veux parler d'un fragment de Monique Wittig qui, dans *Le chantier littéraire*, compare les œuvres littéraires à des machines de guerre :

Toute œuvre de forme nouvelle fonctionne comme une machine de guerre. Son sens est de démolir les formes vieilles et les règles et conventions. Tout travail littéraire important est au moment de sa production comme un Cheval de Troie, toujours il s'effectue en territoire hostile dans lequel il apparaît étrange, inassimilable, non conforme. Puis sa force (sa polysémie) et la beauté de ses formes l'emportent. La cité

⁵⁴⁵ Umberto Eco, *Lector in fabula ou La coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. Myriem Bouzaher, Figures, (Paris : Grasset, 1985), 76.

fait place à la machine dans ses murs. Il faut qu'elle soit adoptée pour accomplir son travail de minage et de sapage de conventions littéraires et sociales et les dévoiler comme périmées, incapables d'opérer des transformations⁵⁴⁶.

En principe, chez Wittig, il s'agit de l'œuvre de Nathalie Sarraute. À nous, cher Corydon, d'élargir le champ, d'appliquer la même image, la même logique guerrière, à une certaine littérature contemporaine. Eco dira ici encore que nous « utilisons » les textes mais nous le faisons par stratégie en quelque sorte. Il existe des Chevaux de Troie de la littérature queer. Ils sont là, ils nous attendent. Bientôt ils vont envahir la bibliothèque où ils galoperont en toute liberté et pour le plus grand plaisir de nous tous. La littérature de l'avenir sera queer ou ne sera pas. J'en ai la ferme conviction.

C : Votre fermeté et opiniâtreté vous honorent, jeune homme. Laissons le champ libre aux Chevaux de Troie. Ayons confiance en l'avenir.

M : ...

⁵⁴⁶ Monique Wittig, *Le chantier littéraire* (Lyon : Presses universitaires de Lyon & éditions iXe, 2010), 73-74.

Conclusion

Qu'ajouter encore après l'échange que l'on vient de lire ? La bêtise, a dit un grand auteur du temps passé, consiste à vouloir conclure⁵⁴⁷. Ne concluons donc pas. Ce sera plus simple. Mais s'il n'y a pas de conclusion, que va-t-on mettre à la place ? D'une certaine manière, c'est une fable anthropologique qui a été évoquée. *L'homo sapiens* est devenu *homo*, est devenu — plus exactement est *en train de devenir* — *queer*. Un cycle de mutations est en cours, qui va sans doute durer un bon moment encore. À ce propos et à défaut d'une conclusion qui ne pourrait être que précoce, vu les sujets que nous avons voulu aborder, une série de remarques sur le mot « genre » en français et sur ses acceptions diverses sera, pensons-nous, peut-être ici à sa place.

Le mot « genre » a d'abord un sens grammatical. On peut selon cette acception commettre des fautes de genre. On ne dit pas *une* homme ni *un* femme, même si chez Proust dans *Le Temps retrouvé*, un personnage dit à propos de lui-même — avec un clin d'œil au *Tartuffe* de Molière⁵⁴⁸ — « je ne suis pas *une* ange⁵⁴⁹ ». Cela montre aussi que les fautes de genre ne sont pas toujours des fautes. Elles sont alors révélatrices d'un trouble dans le genre. Sans doute est-ce le cas chez Proust dans le passage que nous venons de rappeler.

On arrive par là à une deuxième acception du mot « genre », c'est le sens qu'il a chez Butler, entre autres. Le genre est alors une interprétation sociale du « sexe biologique », même si, car la précision importe, ce dernier est aussi une sorte d'interprétation, une construction. Le genre, dit également Butler, est toujours une performance. D'une certaine manière, il est un rôle que l'on joue en contexte social. On retrouve aussi par là ce que l'on a pu dire dans les pages qui précèdent sur l'importance du travestissement dès lors que l'on entre dans une logique queer. Je me déguise, je change de peau, je change de genre. Et il n'y a pas de raison pour que mon plaisir de caméléon prenne fin aussitôt.

Une troisième acception existe et nous parlons alors des genres d'écriture. Le roman est un genre, l'essai universitaire en est un autre. Les discours sociologiques, sexologiques, philosophiques qui circulent dans nos sociétés ont chacun leurs propres règles génériques. Les fautes de genre, qui ne sont pas toujours des fautes, voir plus haut, existent sans doute également à ce niveau. On ne prendra pas un roman pour un essai, ni un essai pour une fiction romanesque.

⁵⁴⁷ Gustave Flaubert, *Correspondance. 1830-1851*, vol. I, dir. Jean Bruneau (Paris : Gallimard, 1973), 680.

⁵⁴⁸ Molière, *Tartuffe, ou l'Imposteur*, vol. II, dir. Georges Forestier *et al.*, *Œuvres complètes*, (Paris : Gallimard, 2010), v. 970.

⁵⁴⁹ Proust, *Le Temps retrouvé*, IV, 408.

Et s'il pouvait y avoir ici également « trouble dans le genre » ? Peut-on lire une histoire de fiction, un roman par exemple, comme un essai érudit ? Le sexologue, a-t-il intérêt à lire des romans pour se documenter sur sa discipline ? Et l'essai universitaire, quand il parle de sexe et de genre justement, ne ressemble-t-il pas à sa façon à une sorte de roman ? Nous dirions que cette autre sorte de trouble, sans doute éminemment significatif à sa façon, est très exactement ce qui nous a fait évoluer dans ce travail, et pour ce qui concerne la voie que nous avons choisie. Nous avons fait à notre manière une série d'études de genre en pratiquant en toute connaissance de cause un mélange des genres. Nous avons lu et commenté des romans — et aussi, il est vrai, deux témoignages de type autobiographique — pour apprendre des choses sur la vie. Nous avons voulu poser la question de l'incertitude et de l'instabilité génériques en exploitant une autre forme de trouble dans le genre, qui, elle, a des implications formelles et qui expliquent sans doute le propos qui a été le nôtre ici même. Bref, une recherche sur la question des genres, au sens de Butler, Bourcier, Halperin et quelques autres, est pour nous inséparable d'une réflexion sur la forme même que devra prendre la question.

Dans le même esprit, on pourra commenter la distinction que nous avons établie, dans les intitulés de nos chapitres, entre « images » et « figures ». Images de l'homosexuel. Figures du queer. L'image au sens que nous la prenons est toujours un stéréotype. Elle est figée. Elle renvoie au passé et elle peut, voire elle doit être déconstruite. La notion de figure, en revanche, fait signe vers l'avenir. La figure est toujours en train de surgir. Elle n'est pas encore là. Elle émerge. Elle est à l'état naissant. L'homosexuel est une image ; le phénomène queer, une figure. S'il y a fable anthropologique, si, dans notre réflexion, nous avons voulu pratiquer sans trop de scrupules un mélange des genres, au sens sexologique, biologique *et* au sens littéraire, c'est bien parce que c'est le passage de l'image à la figure qu'il a fallu baliser. Entendons-nous bien, il n'y a pas nécessairement incompatibilité entre le substantif « homosexualité » et l'adjectif, qui est aussi un substantif, « queer ». Les deux peuvent marcher de pair. Rupture et continuité peuvent parfois faire bon ménage.

On peut dire la même chose d'une autre manière encore. Un monde nouveau est en train d'apparaître. Certains textes que nous avons commentés s'en veulent les témoins. La nouveauté à venir a sans doute elle aussi à voir avec la nécessaire distinction que nous faisons entre image et figure.

Non, il n'y a pas de conclusion mais il faudra un mot provisoirement final tout de même. L'essentiel a été dit mais on m'autorisera peut-être d'enfoncer le clou. La littérature a vocation d'expliquer les complexités de la vie. Proust l'a dit et nous sommes d'accord avec lui. À quoi ressemblerait un monde qui serait devenu *définitivement queer* ? Ou il n'y aurait plus d'homosexuels et d'homosexuelles, ni d'hétérosexuels et d'hétérosexuelles ? Ou ces catégories considérées comme définitivement caduques auraient été remplacées par autre chose, par un lexique plus efficace, et qui, sans doute, n'est pas encore le nôtre aujourd'hui ? J'appelle de mes vœux — car je m'offre le luxe de dire je en cet endroit de l'essai — ce monde à venir, qui parlerait une autre

langue, qui serait multicolore, car on peut ici encore penser à notre parabole des drapeaux, qui serait, en somme, un monde meilleur. On verra bien ce que l'avenir nous offrira. Mais j'ai confiance. Les choses ne sont pas faciles certes. Pourtant on va y arriver.

Bibliographie

- Achille, Etienne. « Édouard Louis, écrivain blanc. ». *Contemporary French Civilization* 45, n° 3-4 (2020) : 271-83. <https://doi.org/10.3828/cfc.2020.16>.
- Achille, Étienne. « Village People : petits Blancs et discours néo-réactionnaire dans *En finir avec Eddy Bellegueule* d'Édouard Louis. ». *Romance notes* 59, n° 1 (2019 2019) : 173-84. <https://doi.org/10.1353/rmc.2019.0015>.
- Albert, Nicole. « De la topographie invisible à l'espace public et littéraire : les lieux de plaisir lesbien dans le Paris de la Belle Époque. ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 53-4, n° 4 (2006) : 87-105. <https://doi.org/10.3917/rhmc.534.0087>.
- Albert-Galtier, Alexandre. « Renaud Camus politique. ». Dans *Renaud Camus, écrivain*, sous la direction de Jan Baetens et Charles A. Porter, 75-96. Louvain : Peeters, 2001.
- Allal, Marina. « Antisémisme, hiérarchies nationales et de genre : reproduction et réinterprétation des rapports de pouvoir. ». *Raisons politiques* 24, n° 4 (2006) : 125-41. <https://doi.org/10.3917/rai.024.0125>.
- Amin, Kadji. « Genealogies of Queer Theory. ». Dans *The Cambridge Companion to Queer Studies*, 17-29, 2020.
- Arendt, Hannah. *Essai sur la révolution*. Traduit par Michel Chrestien. Paris : Gallimard, 1967. 1963.
- Artières, Philippe. « Archives d'une prise de parole. Les écritures du sida. ». *Les Tribunes de la santé* n° 33, n° 4 (2011) : 67-71. <https://doi.org/10.3917/seve.033.0067>.
- Arvers, Fabienne. « Edouard Louis : "Le Comité Adama fait apparaître ce que la société invisibilise". ». *Les Inrockuptibles*. (9 avril 2019 2019). Consulté le 30 juin 2020. <https://www.lesinrocks.com/2019/04/09/actualite/actualite/edouard-louis-le-comite-adama-fait-apparaître-ce-que-la-societe-invisibilise/>.
- Asal, Houda. « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. ». *Sociologie* 5, n° 1 (2014) : 13-29. <https://doi.org/10.3917/socio.051.0013>.
- Austin, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*. Traduit par Gilles Lane. Points Essais. Paris : Seuil, 1991. 1962.
- Baker, Paul, et Jo Stanley. *Hello Sailor!* Londres : Routledge, 2015. doi:10.4324/9781315835716. 2003.
- Balibar, Étienne, et Pierre Macherey. « Dialectique. ». Dans *Dictionnaire de la Philosophie*, 517-30. Paris : Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2006.
- Balzac, Honoré de. *Le Père Goriot*. Collection « Folio ». Paris : Gallimard, 1971. 1835.
- Bänzinger, Peter-Paul. « Vom Seuchen- zum Präventionskörper? Aids und Körperpolitik in der BRD und der Schweiz in den 1980er Jahren. ». *Body Politics* 2, n° 3 (2014) : 179-214.
- Barthes, Roland. *Système de la mode*. Paris : Seuil, 1963.
- Belgacem, Ouissem. *Adieu ma honte*. Paris : Fayard, 2021.
- Bell, David. « Representations of Public Sex in Crime, Media, and Popular Culture. ». Dans *Oxford Research Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice*, 2017.
- Belloc, Denis. *Képas*. Paris : Lieu Commun, 1989.
- . *Néons*. Paris : Les éditions du Chemin de Fer, 2017. 1987.
- Berrong, Richard M. *In Love with a Handsome Sailor: The Emergence of Gay Identity and the Novels of Pierre Loti*. Toronto : University of Toronto Press, 2003.
- Bersani, Leo. *Homos*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1996. 1995.

- Berube, Allan. « The history of gay bathhouses. ». *Journal of Homosexuality* 44, n° 3-4 (2003/08/04 2003) : 33-53. https://doi.org/10.1300/J082v44n03_03.
- Bettcher, Talia Mae. « Trapped in the Wrong Theory: Rethinking Trans Oppression and Resistance. ». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 39, n° 2 (2014/01/01 2014) : 383-406. <https://doi.org/10.1086/673088>.
- Bilge, Sirma, et Patricia Hill Collins. *Intersectionnalité. Une introduction*. Traduit par Julie Maistre. Paris : Amsterdam, 2023. 2020.
- Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Christelle Taraud, et Dominic Thomas. « Introduction. Sexe, race & colonies. ». Dans *Sexe, race & colonies*, sous la direction de Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Christelle Taraud et Dominic Thomas, 12-39. Paris : La Découverte, 2018.
- Blanchot, Maurice. *La Communauté inavouable*. Paris : Minuit, 1983.
- Blanckeman, Bruno. « De Jean Genet à Édouard Louis. La *Gay Pride* du récit de soi français masculin. ». Dans *Politique de l'autobiographie. Engagements et subjectivités*, sous la direction de Jean-François Hamel, Barbara Havercroft et Julien Lefort-Favreau, 357-73. Montréal : Éditions Nota Bene, 2017.
- . « En commencer avec Édouard Louis. ». *Nord'* 70, n° 2 (2017) : 151-55.
- . « Mourir au texte : sur quelques récits d'Hervé Guibert. ». Dans *Écriture et Maladie. « Du bon usage des maladies »*, sous la direction de Arlette Bouloumié, 179-85. Paris : Imago, 2003.
- Blidon, Marianne. « Jalons pour une géographie des homosexualités. ». *L'espace géographique* 37, n° 2 (2008) : 175-89.
- Boehringer, Sandra, et Luc Brisson. « Grèce antique. ». Dans *Dictionnaire de l'homophobie*, sous la direction de Louis-Georges Tin, 199-201. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.
- Boisseron, Bénédicte. « Post-coca et post-coïtum : La jouissance du logo chez Guillaume Dustan et "Seinfeld". ». *L'Esprit Créateur* 43, n° 2 (2003) : 81-91. <https://doi.org/10.1353/esp.2010.0349>.
- Bordas, Éric. « Cultures gays et identités queers, ou la pensée d'un style. ». *Critique* n° 683, n° 4 (2004) : 280-95. <https://doi.org/10.3917/criti.683.0280>.
- . « Style gay ? ». *Littérature* 147, n° 3 (2007) : 115-29.
- Borghi, Rachele, Sam Bourcier, et Cha Prieur. « Performing Academy: Feedback and Diffusion Strategies for Queer Researchers. ». Dans *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*, sous la direction de Gavin Brown et Kath Browne, 165-74: Routledge, 2016.
- Boulé, Jean-Pierre. *HIV Stories: The Archaeology of AIDS Writing in France, 1985-1988*. Liverpool : Liverpool University Press, 2002.
- Bourcier, Sam. « Cinquante nuances de genre (et de sexes) ou plus ? Les genres en action : entre karaoké de la différence sexuelle et politiques multisexgénérées. ». Dans *Comment faire des études-genres avec de la littérature. Masquereading*, sous la direction de Guyonne Leduc. Des idées et des femmes, 61-75. Paris : L'Harmattan, 2014.
- . « Cultural translation, politics of disempowerment and the reinvention of queer power and politics. ». *Sexualities* 15, n° 1 (2012) : 93-109. <https://doi.org/10.1177/1363460711432107>.
- . *Homo Incorporated. Le triangle et la licorne qui pète. sorcières*. Paris : Cambourakis, 2017.
- . « Le nouveau conflit des facultés : biopouvoir, sociologie et *queer studies* dans l'université néo-libérale française. ». *SociologieS* 8. (07 mars 2016 2016). <https://sociologies.revues.org/5271>.

- . « Queer Move/ments. ». *Mouvements* 20, n° 2 (2002) : 37-43. <https://doi.org/10.3917/mouv.020.0037>.
- . « *Queer Zones 2*. ». Dans *Queer Zones. La trilogie*, 223-436. Paris : Éditions Amsterdam, 2018.
- . *Queer Zones. La trilogie*. Paris : Amsterdam, 2018.
- Bourdeau, Loïc, et Alexandre Gefen. « Introduction. “Sous contrôle” : Fictions et contre-fictions du contrôle social. ». *Nouvelles Études Francophones* 37, n° 1 (2022) : 8-13. <https://doi.org/10.1353/nef.2022.0001>.
- Bourdieu, Pierre. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Minuit, 1979, 1982. 1979.
- Brink Pinto, Andrés. « Panopticon in the Urinal? the Stockholm homo-sex Commission C. 1950–1965. ». *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 30, n° 3 (2022/07/03 2022) : 180-93. <https://doi.org/10.1080/08038740.2022.2071336>.
- Brisson, Justine. « Aporie de l'impossible communauté : Bataille, Barthes et Foucault. ». *Voix plurielles* 18, n° 2 (2021) : 293-303. <https://doi.org/10.26522/vp.v18i2.3542>.
- Brouwer, Dan. « The precarious visibility politics of self-stigmatization: The case of HIV/AIDS tattoos. ». *Text and Performance Quarterly* 18, n° 2 (04/01 1998) : 114-36. <https://doi.org/10.1080/10462939809366216>.
- Buckley, William F. Jr. « Crucial Steps in Combating the Aids Epidemic; Identify All the Carriers. » *The New York Times*. (18 October 1986). Consulté le 20 juin 2022. <https://www.nytimes.com/books/00/07/16/specials/buckley-aids.html>.
- Butler, Judith. *Défaire le genre*. Traduit par Maxime Cervulle. Paris : Éditions Amsterdam, 2016. 2004.
- . *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Pour un féminisme de la subversion de l'identité*. Traduit par Cynthia Kraus. Poche : Sciences humaines et sociales. Paris : Éditions La Découverte, 2017. 1990.
- Camus, Renaud. *Tricks*. Paris : P.O.L., 1988. 1978.
- Canovas, Frédéric. « Against the Canon: Jean Cocteau or the Rise of the Gay Cultural Icon. ». Dans *The canonical debate today: crossing disciplinary and cultural boundaries*, sous la direction de Liviu Papadima, David Damrosch et Theo D'Haen, 133-49. Amsterdam : Rodopi, 2011.
- . « Fautes de frappe ou Jean Cocteau lit Jean Genet : sur les illustrations de *Querelle de Brest*. ». *Journal of Research in Gender Studies* 1, n° 1 (2011) : 196-205.
- . « Jean Cocteau's *Le Livre blanc*: sex, text and images. ». *Word & Image* 23, n° 1 (2007/01/01 2007) : 1-15. <https://doi.org/10.1080/02666286.2007.10435768>.
- Chambers, Ross. *Facing it. AIDS diaries and the death of the author*. 1998.
- Chanel, Pierre. *Album Cocteau*. Paris : Tchou, 1970.
- Chantoiseau, Jean-Baptiste. « Inflation capitaliste et déperdition identitaire dans le roman français de l'extrême contemporain. ». *Contemporary French and Francophone Studies* 19, n° 5 (2015) : 584-91. <https://doi.org/10.1080/17409292.2015.1092243>.
- Charest, Méltza, et Geneviève Boucher. « L'écriture et le dépouillement dans *Love me tender* de Constance Debré. ». *Complexus* (2023) : 147-59.
- Chauncey, George. « Christian Brotherhood or Sexual Perversion? Homosexual Identities and the Construction of Sexual Boundaries in the World War One Era. ». *Journal of Social History* 19, n° 2 (1985) : 189-211. <http://www.jstor.org/stable/3787467>.
- Choquette, Leslie. « Homosexuals in the City. ». *Journal of Homosexuality* 41, n° 3-4 (2002/01/24 2002) : 149-67. https://doi.org/10.1300/J082v41n03_11.
- Clerc, Thomas. « Préface *Dans ma chambre*. ». Dans *Œuvres I. Dans ma chambre - Je sors ce soir - Plus fort que moi*, sous la direction de Thomas Clerc, 33-40. Paris : P.O.L., 2013.

- Cocteau, Jean. *Le Livre blanc. Œuvres romanesques complètes*. Sous la direction de Serge Linares. Paris : Gallimard, 2006. 1928.
- Cocteau, Jean, et Jacques Maritain. *Correspondance (1923-1963) avec la « Lettre à Jacques Maritain » et la « Réponse à Jean Cocteau » (1926)*. Cahiers Jean Cocteau. Sous la direction de Michel Bressolette et Pierre Glaudes. Vol. 12, Paris : Gallimard, 1993.
- Cole, Shaun. *Don We Now Our Gay Apparel : Gay Men's Dress in the Twentieth Century*. Dress, Body, Culture. Oxford : Berg, 2000.
- . « “Macho Man” : Clones and the Development of a Masculine Stereotype. ». *Fashion Theory* 4, n° 2 (2000/05/01 2015) : 125-40. <https://doi.org/10.2752/136270400779108735>.
- Colombat, André Pierre. *Deleuze et la littérature*. New York : Peter Lang, 1990.
- Conley, Verena Andermatt. « Thirty-six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari. ». Dans *Deleuze and Queer Theory*, sous la direction de Chrysanthi Nigianni et Merl Storr, 24-36. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009.
- Connell, Raewyn. *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*. Sous la direction de Meoïn Hagège et Arthur Vuattoux. Paris : Éditions Amsterdam, 2014.
- Cusset, Catherine. *À vous*. coll. « Blanche ». Paris : Gallimard, 1996.
- Cusset, François. *Queer critics : la littérature française déshabillée par ses homo-lecteurs*. Perspectives critiques. Paris : Presses universitaires de France, 2002.
- d'Ormesson, Jean. *Une autre histoire de la littérature française, II*. Collection Folio. Paris : Gallimard, 2016. 1998.
- Dalibert, Marion. « En finir avec Eddy Bellegueule dans les médias. Entre homonationalisme et ethnicisation des classes populaires. ». *Questions de communication* 33, n° 1 (2018) : 89-109.
- De Duve, Pascal. *Cargo Vie*. Le Livre de poche. Paris : LGF, 1994. 1993.
- De Lauretis, Teresa. *Théorie queer et cultures populaires de Foucault à Cronenberg*. Traduit par Sam Bourcier. Le genre du monde. Paris : la Dispute, 2007.
- Dean, Tim. *Unlimited intimacy : reflections on the subculture of barebacking*. Chicago : The University of Chicago press, 2009.
- Debré, Constance. *Love me tender*. Paris : J'ai lu, 2021. 2020.
- . *Nom*. Paris : Flammarion, 2022.
- . *Offenses*. Paris : Flammarion, 2023.
- . *Play boy*. Paris : 10/18, 2020. 2018.
- Debré, François. *Trente ans avec sursis roman*. Paris : Denoël, 1998.
- Debré, Jean-Louis. *La rumeur*. Paris : Robert Laffont, 2020.
- . *Tu le raconteras plus tard*. Paris : Robert Laffont, 2017.
- . *Une histoire de famille*. Paris : Robert Laffont, 2019.
- Debré, Michel. *Agir 1946-1958*. Trois républiques pour une France. Paris : Albin Michel, 1988.
- . *Combattre toujours 1969-1993*. Trois républiques pour une France. Paris : Albin Michel, 1994.
- . *Gouverner 1958-1962*. Trois républiques pour une France. Paris : Albin Michel, 1988.
- . *Gouverner autrement 1962-1970*. Trois républiques pour une France. Paris : Albin Michel, 1993.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. *Kafka. Pour une littérature mineure*. coll. « Critique ». Paris : Minuit, 1975.
- Delodder, Maxim. « Entretien sur le genre. Éléments pour un lexique homosexuel. ». *Carnets* 25 (2023). <http://journals.openedition.org/carnets/14575>.

- . « Être gay et lesbienne au XIX^e siècle. ». *Acta Fabula* 22, n° 6 (2021). <https://doi.org/10.58282/acta.13707>.
- . « Le genre est “con”. Sur De sel et de fumée d’Agathe Saint-Maur. ». *Voix plurielles* 19, n° 2.2 (2022) : 730-43. <https://doi.org/10.26522/vp.v19i2.4115>.
- . « Les mutations « monstrueuses » du genre. La formation de soi dans l’œuvre d’Édouard Louis. ». *Hybrida*, n° 2 (2021) : 125-41. <https://doi.org/10.7203/hybrida.2.20602>.
- Demeyer, Hans, et Sven Vitse. *Affectieve crisis, literair herstel. De romans van de millennialgeneratie*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2021. doi:10.5117/9789463726917.
- Der Spiegel. « Wollen wir den Aids-Staat? Bayerns Linie: Zwangstest, Berufsverbot, Ausweisung. » *Der Spiegel*, 01/03, 1987, 30-31.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. coll. « Critique ». Paris : Minuit, 1967.
- Dhume-Sonzogni, Fabrice. *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français*. Paris : Éditions Demopolis, 2016.
- Donnadieu, Marc. « Le sel, les étoiles et la mer. Les images-mondes de Pierre et Gilles. ». Dans *Pierre et Gilles. Clair-Obscur*, sous la direction de Michelle Poskin, 49-62. Bruxelles : Éditions Racine et Éditions Lannoo, 2017.
- Dufour, Françoise. « La stéréotypie comme matérialité discursive d’une dominance sociale dans les projets de colonisation de l’Afrique occidentale. » *Journal des africanistes* 80, no. 1-2. (1 June 2013 2010). Consulté le 27 May 2019. <http://journals.openedition.org/africanistes/2611>.
- Duggan, Lisa. « The New Homonormativity. ». Dans *Materializing Democracy*, sous la direction de Russ Castronovo et Dana D. Nelson, 175-94: Duke University Press, 2002.
- Dumon, Jean-Marie. « Le chant des sirènes. ». *Inflexions* 38, n° 2 (2018) : 67-72. <https://doi.org/10.3917/infle.038.0067>.
- Dupont, Wannes. « Sodom aan de Zenne. ». Dans *Verzwegen verlangen. Een geschiedenis van homoseksualiteit in België*, sous la direction de Wannes; Dupont, Elwin; Hofman et Jonas Roelens, 151-82. Antwerpen : Vrijdag, 2017.
- Dustan, Guillaume. « *Dans ma chambre*. ». Dans *Œuvres I. Dans ma chambre — Je sors ce soir — Plus fort que moi*, sous la direction de Thomas Clerc, 31-134. Paris : P.O.L., 2013.
- . « *Je sors ce soir*. ». Dans *Œuvres I. Dans ma chambre — Je sors ce soir — Plus fort que moi*, sous la direction de Thomas Clerc, 135-232. Paris : P.O.L., 2013.
- . *Nicolas Pages*. Paris : Balland, 1999.
- . « *Plus fort que moi*. ». Dans *Œuvres I. Dans ma chambre — Je sors ce soir — Plus fort que moi*, sous la direction de Thomas Clerc, 233-351. Paris : P.O.L., 2013.
- . *Premier essai. Chronique du temps présent*. Paris : Flammarion, 2005.
- Eco, Umberto. *Lector in fabula ou La coopération interprétative dans les textes narratifs*. Traduit par Myriem Bouzaher. Figures. Paris : Grasset, 1985.
- Eribon, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Champs essais. Paris : Flammarion, 1999, 2012. 1999.
- . *Théories de la littérature. Système du genre et verdicts sexuels*. Des mots. Paris : Presses Universitaires de France, 2015.
- Esposito, Roberto. *Communauté, Immunité, Biopolitique. Repenser les termes de la politique*. [Termini della politica]. Traduit par Bernard Chamayou. « Penser/Croiser ». Paris : Les Prairies ordinaires, 2010. 2008.
- Esthétiques du désordre. Vers une autre pensée de l’utopie*. Sous la direction de Judith Cohen, Samy Lagrange et Aurore Turbiau. Paris : Le Cavalier Bleu, 2022.
- Fassin, Éric. « Préface : Le communautarisme, c’est l’autre. ». Dans *Communautarisme : enquête sur une chimère du nationalisme français*, 3-9. Paris : Demopolis, 2016.

- . « Préface à l'édition française (2005) : Trouble-genre. ». Dans *Trouble dans le genre (Gender Trouble). Le féminisme et la subversion de l'identité*. La Découverte/Poche Sciences humaines et sociales, 5-19. Paris : Éditions La Découverte, 2017.
- Féray, Jean-Claude. *Grecques, les mœurs du hanneton ? Histoire du mot pédérastie*. Paris : Quintes-Feuilles, 2004.
- Fernandez, Dominique. *L'Amour qui ose dire son nom. Art et homosexualité*. Paris : Stock, 2001.
- . *L'Étoile rose*. Les cahiers rouges. Paris : Grasset, 2012. 1978.
- . *L'Homme de trop*. Paris : Grasset, 2021.
- . *L'Homme de trop, 2*. Paris : Grasset, 2022.
- Fischer, Hal. *Gay Semiotics*. San Francisco : NFS Press, 1977.
- Flaubert, Gustave. *Correspondance. 1830-1851*. Sous la direction de Jean Bruneau. Vol. I, Paris : Gallimard, 1973.
- Fliege, Daniel. « L'autopornographie. À propos du rapport entre autofiction, pornographie, homosexualité et sida dans 'Dans ma chambre' de Guillaume Dustan (1996). ». *Hybrida*, n° 3 (2021) : 85-106. <https://doi.org/10.7203/hybrida.3.21659>.
- Floccari, Stéphane. *Pourquoi le football ?* Paris : Les Belles Lettres, 2020.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*. Sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Vol. IV, Paris : Gallimard, 1994.
- . *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Bibliothèques des histoires. Paris : Gallimard, 1977. 1976.
- Fowler, Daren. « Cruising Risk, Surviving Desire. ». Dans *The Routledge Companion to Media and Risk*, sous la direction de Bishnupriya Gosh et Bhaskar Sarkar, 425-37. New York : Routledge, 2020.
- Freeman, Elizabeth. « Queer Belongings: Kinship Theory and Queer Theory. ». Dans *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, sous la direction de George Haggerty et Molly McGarry, 293-314, 2008.
- Gagnon Chainey, Benjamin. « Pour une approche littéraire dialogique et non-prescriptive de la souffrance des corps handicapés et sidéens. ». *Corps* 18, n° 1 (2021) : 201-11. <https://doi.org/10.3917/corp1.018.0201>.
- Gaillard, Françoise. « Un énoncé indicible. ». *Quaderni Proustiani* 14, n° 1 (2020) : 115-32. <https://doi.org/10.14658/PUPJ-QP-14-10>.
- Gallot, Fanny. « L'agency : un concept heuristique pour penser le genre et les classes populaires. ». *Écrire l'histoire*, n° 20-21 (2021) : 35-42. <https://doi.org/10.4000/elh.2775>.
- Garbagnoli, Sara, et Massimo Prearo. *La croisade « anti-genre » : du Vatican aux manif pour tous*. Petite encyclopédie critique. Paris : Éditions Textuel, 2017.
- Garcin-Marrou, Flore. « Portrait de Félix Guattari en auteur dramatique. ». *Chimères* 77, n° 2 (2012) : 137-48. <https://doi.org/10.3917/chime.077.0137>.
- Garcin-Marrou, Isabelle. « Des "jeunes" et des "banlieues" dans la presse de l'automne 2005 : entre compréhension et relégation. ». *Espaces et sociétés* n° 128-129, n° 1 (2007) : 23-37. <https://doi.org/10.3917/esp.128.0023>.
- Geczy, Adam, Vicki Karaminas, et Justine Taylor. « Sailor Style: Representations of the Mariner in Popular Culture and Contemporary Fashion. ». *Journal of Asia-Pacific Pop Culture* 1, n° 2 (2016) : 141-64. <https://doi.org/10.5325/jasiapacipopcult.1.2.0141>.
- Gefen, Alexandre. *L'Idée de littérature. De l'art pour l'art aux écritures d'intervention*. Paris : Éditions Corti, 2021.
- Genet, Jean. *Journal du voleur. Romans et poèmes*. Sous la direction de Emmanuelle Lambert et Gilles Philippe. Paris : Gallimard, 2021. 1948.

- . *Querelle de Brest. Romans et poèmes*. Sous la direction de Emmanuelle Lambert et Gilles Philippe. Paris : Gallimard, 2021. 1947.
- Genon, Arnaud. *Hervé Guibert vers une esthétique postmoderne*. Critiques littéraires. Paris : l'Harmattan, 2007.
- Gide, André. *Corydon*. Folio. Paris : Gallimard, 1993. 1911.
- Girard, Gabriel. « VIH/sida, l'épidémie qui a révolutionné la sexualité ? ». *Rhizome* 60, n° 2 (2016) : 5-6. <https://doi.org/10.3917/rhiz.060.0005>.
- Giraud, Colin. *Quartiers gays*. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.
- Goddard, Jean-Christophe. « Hégélianisme. ». Dans *Dictionnaire de la Philosophie*, 790-92. Paris : Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 2006.
- Godfroy, Marion F. *Bagnards*. Paris : Éditions du Chêne-Hachette Livre, 2002.
- Gomolka, C. J. « (Don't) call me queer: transpédégouine, the global gay, and the logics of Western "liberty". ». *Contemporary French Civilization* 44, n° 4 (2019) : 417-43. <https://doi.org/10.3828/cfc.2019.22>.
- Gonzales-Day, Ken. « Tom of Finland (Touko Laaksonen) (1920-1991). ». *The International Encyclopedia of Human Sexuality* (2015) : 1355-404. http://www.glbqtarchive.com/arts/tom_finland_A.pdf.
- González, Domingo Pujante. « Désir et sexualités non normatives au Maghreb et dans la diaspora. ». *Expressions maghrébines* 16, n° 1 (2017) : 1-19. <https://doi.org/10.1353/exp.2017.0000>.
- Goudaillier, Jean-Pierre. « Contemporary french in low-income neighborhoods : language in the mirror, language of refusal. ». *Adolescence HS* n° 1, n° 5 (2011) : 183-88. <https://doi.org/10.3917/ado.hs01.0183>.
- Gougelmann, Stéphane, et Jean-Marie Roulin, dir. *Écrire les homosexualités au XIXe siècle* Vol. 81, Littératures. Toulouse : Presses universitaires du midi, 2019.
- . « Introduction. ». *Littératures* 81, n° 81 (2019) : 9-21. <https://doi.org/10.4000/litteratures.2397>.
- Grand dictionnaire de la philosophie*. Sous la direction de Michel Blay. Paris : Larousse, 2003.
- Grave, Jaap. « Pissoir — urinoir — vespasienne en het taboe. ». Dans *'Allen zijn welkom' Ontmoetingsplaatsen in de Lage Landen rond 1900*, sous la direction de Ben; de Pater, Tom; Sintobin et Hans Vandevoorde. Rythmus : jaarboek voor de studie van het fin de siècle, 149-56. Hilversum : Verloren, 2012.
- Guattari, Félix. *La Révolution moléculaire*. Fontenay-sous-Bois : Éditions recherches, 1977.
- Guerrand, Roger-Henri. *Les lieux. Histoire des commodités*. coll. « Poche ». Paris : La Découverte, 2009. 1985.
- Guibert, Hervé. *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. coll. « Folio ». Paris : Gallimard, 1992. 1990.
- . *Le Protocole compassionnel*. coll. « Folio ». Paris : Gallimard, 1993. 1991.
- Haicault, Monique. « Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre. ». *Rives méditerranéennes*, n° 41 (2012) : 11-24. <https://doi.org/10.4000/rives.4105>.
- Halberstam, Jack. « Forgetting Family: Queer Alternatives to Oedipal Relations. ». Dans *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, sous la direction de George Haggerty et Molly McGarry, 315-24, 2008.
- . *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York : New York University Press, 2005.
- Halperin, David M. *L'art d'être gai*. Traduit par Marie Ymonet. les grands classiques de l'érotologie moderne. Paris : Epel, 2015.
- . *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New Ancient World Series. New York : Routledge, 1990.

- Halperin, David M., John J. Winkler, et Froma I. Zeitlin, dir. *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton : Princeton University Press, 1990.
- . « Introduction ». Dans *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, sous la direction de David M.; Halperin, John J.; Winkler et Froma I. Zeitlin, 3-20. Princeton : Princeton University Press, 1990.
- Hayes, Jarrod. « Proust in the Tearoom. ». *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America* 110, n° 5 (2020) : 992-1005. <https://doi.org/10.2307/463025>.
- Heathcote, Owen. « Balzac sexologue ? ». Dans *Balzac, l'invention de la sociologie*, sous la direction de Andrea Del Lungo et Pierre Glaudes, 177-91. Paris : Classiques Garnier, 2019.
- Hocquenghem, Guy, et Gilles Deleuze. *L'après-mai des faunes : volutions [préface de Gilles Deleuze]*. Paris : Grasset, 1974.
- Hoquet, Thierry. « Beefcake. Corps gays hystériques et érotiques. ». *Critique* 764-765, n° 1 (2011) : 4-15.
- Houellebecq, Michel. *Anéantir*. Paris : Flammarion, 2022.
- Houppermans, Sjeff. *Renaud Camus. Érographe*. coll. « Monographie Rodopi en littérature française contemporaine ». Amsterdam : Rodopi, 2004.
- Howie, Gillian. « Becoming-Woman: A Flight into Abstraction. ». Dans *Deleuze and Gender*, sous la direction de Claire Colebrook et Jami Weinstein, 83-106. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2008.
- Huguény-Léger, Élise. « Violence, sexualité et construction de soi dans *En finir avec Eddy Bellegueule* d'Édouard Louis. ». Dans *Politique de l'autobiographie. Engagements et subjectivités*, sous la direction de Jean-François Hamel, Barbara Havercroft et Julien Lefort-Favreau, 299-318. Montréal : Éditions Nota Bene, 2017.
- Humphreys, Laud. *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places*. New Brunswick : Aldine Transaction, 2009. 1970.
- Hutchison, Alice L. « Courting ANGER. ». *Afterall: A Journal of Art, Context and Enquiry*, n° 7 (2003) : 56-71.
- Jacinto, Gilles. « Autofiction littéraire, pornographie queer et culture trash : politique du corps et du sexe dans l'œuvre de Guillaume Dustan. ». *French Cultural Studies* 28, n° 3 (2017) : 282-90. <https://doi.org/10.1177/0957155817710418>.
- Jaouen, Romain. « Corps déviants, corps policiers. ». *Hypothèses* 23, n° 1 (2022) : 275-86. <https://doi.org/10.3917/hyp.191.0275>.
- . « La prostitution masculine, XIX^e-XX^e siècles. ». *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* (2020-06-22 2020).
- Jarrety, Michel, Michèle Aquien, Dominique Boutet, Emmanuel Bury, Pierre Frantz, Daniel Ménager, Gilles Philippe, et Yves Vadé. *Lexique des termes littéraires*. Le livre de poche. Sous la direction de Michel Jarrety. Paris : Librairie générale française, 2001.
- Jaume, Lucien. *L'individu effacé ou Le paradoxe du libéralisme français*. Paris : Fayard, 1997.
- Jaurand, Emmanuel. « La sexualisation des espaces publics dans la subculture gay. ». *Géographie et cultures*, n° 95 (2015) : 29-58. <https://doi.org/10.4000/gc.4089>.
- Jaurand, Emmanuel, et Stéphane Leroy. « Le littoral, un paradis gay ? » Présentation faite à la colloque international pluridisciplinaire « Le littoral : subir, dire, agir », Lille, 16-18 janvier 2008.
- Jeannelle, Jean-Louis. « Introducing queer studies? ». *Les Temps Modernes* n° 624, n° 3 (2003) : 137-52. <https://doi.org/10.3917/ltm.624.0137>.
- Joannic-Seta, Frédérique. *Le bain de Brest*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2000. doi:10.4000/books.pur.17251.

- Jones, Drew. « La liberté dans l'évasion de l'identité homosexuelle : une lecture de *Querelle de Brest*. » Dans *Aimez-vous le queer?*, sous la direction de Lawrence R. Schehr. CRIN, 63-73. Amsterdam : Brill, 2005.
- Jossell, Shar. « This Pride Flag is Designed For Intersex Inclusion. » *them*. (le 8 juin 2021). Consulté le le 18 janvier 2023. <https://www.them.us/story/progress-pride-flag-intersex-inclusive-makeover>.
- Jost, Francois. « La Tradition Du Bildungsroman. » *Comparative Literature* 21, n° 2 (1969) : 97-115. <https://doi.org/10.2307/1769939>.
- Joyce, James. *Ulysses*. Sous la direction de Hans Walter Gabler, Wolfhard Steppe et Claude Mechior. New York : Random House, 1986. 1922.
- Kalifa, Dominique. *Biribi. Les bagnes coloniaux de l'armée française*. Paris : Perrin, 2009.
- Kollias, Hector. « Guillaume Dustan, master of the drive. » *Journal of Romance Studies* 8, n° 2 (2008) : 113-30. <https://doi.org/10.3167/jrs.2008.080208>.
- Kuhar, Roman, et David Paternotte. « Le mouvement anti-genre en perspective comparée. » Traduit par Agnès Chetaille et David Paternotte. Dans *Campagnes anti-genre en Europe : des mobilisations contre l'égalité*, sous la direction de Roman Kuhar et David Paternotte, 331-37. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2018.
- La Prairie, Yves. *Le vrai visage de Pierre Loti*. Saint-Malo : L'Anvre de Marine, 1995.
- Lacan, Jacques. *Les psychoses. Texte établi par Jacques-Alain Miller*. Le séminaire. Paris : Seuil, 1981.
- Lahti, Martti. « Dressing Up in Power. » *Journal of Homosexuality* 35, n° 3-4 (1998/06/04 1998) : 185-205. https://doi.org/10.1300/J082v35n03_08.
https://doi.org/10.1300/J082v35n03_08.
- Lambert, Kevin. « Par-delà tous les genres : queering Victor-Lévy Beaulieu, suivi de *Querelle de Roberval* (roman). » Maîtrise, Université de Montréal, 2019.
- . *Querelle de Roberval*. Montréal : HélioTropé, 2018.
- Lançon, Philippe. *Le Lambeau*. coll. « Blanche ». Paris : Gallimard, 2018.
- Lawrence, David Herbert. *L'Amant de Lady Chatterly*. Traduit par F. Roger-Cornaz. coll. « Folio classique ». Paris : Gallimard, 1993. 1928.
- Le Pen, Jean-Marie. « Jean-Marie Le Pen sur le sida : “le sidaïque est une espèce de lépreux”. » Par Albert Du Roy. *L'heure de vérité*. Antenne 2. 6 mai, 1987. <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/video/i00005232/jean-marie-le-pen-sur-le-sida-le-sidaïque-est-une-espece-de-lepreux>.
- Le zoo. *Q comme queer*. Sous la direction de Sam Bourcier. Lille : Cahiers Gay Kitsch Camp, 1998.
- Liotard, Philippe. « Sport. » Dans *Dictionnaire de l'homophobie*, sous la direction de Louis-Georges Tin, 383-86. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.
- Lorenz, Renate. *Art Queer. Une théorie freak*. Montreuil : Éditions B42, 2018.
- Lorenzi, Marie-Émilie. « “Queer”, “transpédégouine”, “torduEs”. Entre adaptation et réappropriation, les dynamiques de traduction au cœur des créations langagières de l'activisme féministe queer. » *GLAD!* 2. (le 1 juin 2017). Consulté le le 19 février 2021. <https://doi.org/10.4000/glad.462>.
- Lorrain, Jean. *Les Noronsoff. Coins de Byzance*. coll. « Les Pâmés ». Paris : Éditions des Autres, 1979. 1902.
- Loti, Pierre. *Mon Frère Yves*. Paris : Calmann Lévy, 1898.
- Louis, Édouard. *Changer : méthode*. Paris : Seuil, 2021.
- . *Combats et métamorphoses d'une femme*. Paris : Seuil, 2021.
- . *En finir avec Eddy Bellegueule*. Paris : Points, 2014, 2015. 2014.
- . *Histoire de la violence*. Paris : Seuil, 2016.
- . *Qui a tué mon père*. Paris : Seuil, 2018.

- Macé, Marielle. *Styles. Critique de nos formes de vie*. NRF essais. Paris : Gallimard, 2016.
- Macharia, Keguro. « Queer Writing, Queer Politics: Working across Difference. ». Dans *The Cambridge Companion to Queer Studies*, sous la direction de Siobhan B. Somerville. Cambridge Companions to Literature, 30-48. Cambridge : Cambridge University Press, 2020.
- Mackenzie, Caroline. « Agency : un mot, un engagement. ». *Rives méditerranéennes*, n° 41 (2012) : 35-37. <https://doi.org/10.4000/rives.4139>.
- Marche, Guillaume. « L'arc-en-ciel et le mouvement gai et lesbien. ». *Transatlantica* 1, n° 1 (2005). <https://doi.org/10.4000/transatlantica.321>.
- Marly, Mathieu. « Armée (XIX^e siècle). ». Dans *Dictionnaire du fouet et de la fessée*, 53-55. Paris : Presses Universitaires de France, 2022.
- Martel, Frédéric. *Global Gay. La longue marche des homosexuels*. Champs actuel. Paris : Flammarion, 2017. 2017. 2013.
- Martin-Lau, Philippe. « “Et Narkiss se mira...” : regard sur l'écriture hétéromosexuelle de Jean Lorrain. ». *Dalbousie French Studies* 61 (2002) : 49-61.
- Marty, Éric. « Jean Genet, tabou. ». *Les Temps Modernes* n° 632-633-634, n° 4 (2005) : 84-105. <https://doi.org/10.3917/lm.632.0084>.
- Marx, William. *Un savoir gai*. Paris : Minuit, 2018.
- McAuley, James, et Sébastien Fontenelle. « Renaud Camus, idéologue mondial et kitsch du suprémacisme blanc. ». *Revue du Crieur* N°15, n° 1 (2020) : 50-61. <https://doi.org/10.3917/crieu.015.0050>.
- Meizoz, Jérôme. « Lettres contrariés et batailles de voix après Vallès : Calet, Ernaux, Cherpillod, Louis. ». *Autour de Vallès* 44 (2014 2014) : 235-52.
- Milorad. « “Le Livre blanc”, document secret et chiffré. ». Dans *Cahiers Jean Cocteau. Le Romancier*, 109-31. Paris : Gallimard, 1979.
- Molière. *Tartuffe, ou l'Imposteur. Œuvres complètes*. Sous la direction de Georges Forestier, Claude Bourqui, Edrick Caldicott et Alain Riffaud. Vol. II, Paris : Gallimard, 2010. 1664.
- Mollier, Jean-Yves. « De la consécration au pilori, le cas Loti. ». *Revue d'histoire littéraire de la France* 114, n° 1 (2014) : 157-68. <https://doi.org/10.3917/rhlf.141.0157>.
- Moraga, Cherríe, et Gloria Anzaldúa. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Fourth edition. éd. Albany : State University of New York (SUNY) Press, 2015.
- Morel, Geneviève. « Un autre genre. À propos d'*En finir avec Eddy Bellegueule*, d'Édouard Louis. ». *Savoirs et clinique* 18, n° 1 (2015) : 77-83. <https://doi.org/10.3917/sc.018.0077>.
- Mozère, Liane. « Devenir-femme chez Deleuze et Guattari. ». *Cahiers du Genre* n° 38, n° 1 (2005) : 43-62. <https://doi.org/10.3917/cdge.038.0043>.
- Muñoz, José Esteban. *Cruiser l'utopie l'après et ailleurs de l'advenir queer*. Traduit par Alice Wambergue. Montreuil : Brook, 2021.
- . *Disidentifications : queers of color and the performance of politics*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999.
- Naït-Balk, Brahim. *Un homo dans la cité. La descente aux enfers puis la libération d'un homosexuel de culture maghrébine*. Paris : Calmann-Lévy, 2009.
- Naito, Mana. *L'univers d'intimité d'Hervé Guibert*. Critiques littéraires. Paris : l'Harmattan, 2015.
- Nora, Pierre, dir. *Les lieux de mémoire*. 3 vols. Vol. 1, Quarto. Paris : Gallimard, 1997.
- Nouvelmann, François. *Pour en finir avec la généalogie*. Non & non. Paris : Scheer, 2004.
- Pastorello, Thierry. *Sodome à Paris. Fin XVIII^e — Milieu XIX^e siècle : l'homosexualité masculine en construction*. Grâne : Créaphis Éditions, 2011.
- Peniston, William. *Pederast and Others. Urban Culture and Sexual Identities in Nineteenth-Century Paris*. 2011. 2004.

- Perreau, Bruno. *Qui a peur de la théorie queer ?* Paris : Presses de Sciences Po, 2018. doi:10.3917/scpo.perre.2018.01.
- Pierrat, Jérôme, et Éric Guillon. *Les vrais, les dures, les tatoués. Le tatouage à Biribi*. Clichy : Larivière, 2004.
- Pierre et Gilles. « Jean-Paul Gaultier. », Modèle : Jean-Paul Gaultier, couverture du livre *À nous deux la mode*, 1990.
- Pierre, Michel. *Le temps des bagnes 1748-1953*. Paris : Tallandier, 2017.
- . « Saint-Laurent du Maroni, Commune pénitentiaire. ». Dans *La prison, le bague et l'histoire*, sous la direction de Jacques Petit, 89-100. Genève : Librairie des Méridiens & Médecine et Hygiène, 1984.
- Poesy, Emma. « Agathe Saint-Maur, portrait d'une jeunesse qui brûle, brûle, brûle. ». (le 24 juillet 2022 2022). Consulté le le 20 juin 2023. <https://maze.fr/2022/07/agathe-saint-maur-portrait-dune-jeunesse-qui-brule-brule-brule/>.
- Pollak, Michaël. « Organizing the Fight Against Aids. ». *Current Sociology* 40, n° 3 (2016) : 36-65. <https://doi.org/10.1177/001139292040003008>.
- Pons, Alain. « Progrès. ». Dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, 580-84. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
- Powell, Ryan. *Coming together : the cinematic elaboration of gay male life, 1945-1979*. Chicago ; London : The University of Chicago Press, 2019.
- Preciado, Paul B. *Je suis un monstre qui vous parle*. Paris : Grasset, 2020.
- . *Pornotopie. Playboy et l'invention de la sexualité multimédia*. coll. « Climats ». Paris : Flammarion, 2011. 2010.
- . *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*. Paris : Grasset, 2008.
- Proust, Marcel. *À l'ombre des jeunes filles en fleurs. À la recherche du temps perdu*. Sous la direction de Jean-Yves Tadié, Florence Callu, Francine Goujon, Eugène Nicole, Pierre-Louis Rey, Brian Rogers et Jo Yoshida. Vol. I, Paris : Gallimard, 1987. 1919.
- . *La Prisonnière. À la recherche du temps perdu*. Sous la direction de Jean-Yves Tadié et Pierre-Edmond Robert. Vol. III, Paris : Gallimard, 1988. 1923.
- . *Le Temps retrouvé. À la recherche du temps perdu*. Sous la direction de Jean-Yves Tadié, Antoine Compagnon, Pierre-Louis Rey, Pierre-Edmond Robert, Brian Rogers et Jacques Robichez. Vol. IV, Paris : Gallimard, 1989. 1927.
- . *Sodome et Gomorrhe. À la recherche du temps perdu*. Sous la direction de Jean-Yves Tadié et Antoine Compagnon. Vol. III, Paris : Gallimard, 1988. 1921-1922.
- Provencher, Denis Michael. *Queer french: Globalization, language, and sexual citizenship in France*. New York : Routledge, 2016. 2007.
- . *Queer Maghrebi French: Language, Temporalities, Transfiliations*. : Liverpool University Press, 2017.
- Puar, Jasbir K. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Next Wave: New Directions in Women's Studies. Durnham : Duke University Press, 2007.
- Pujante González, Domingo. « Les "journaux de sida" ou les récits de vie non-exemplaires. ». Dans *Le Comparatisme comme approche critique*, sous la direction de Anne Tomiche, 215-26. Paris : Classiques Garnier, 2017.
- Rebora, Simone, et Massimo Salgaro. « Is Felix Salten the author of the Mutzenbacher novel (1906)? Yes and no. ». *Language and Literature* 31, n° 2 (2022) : 243-64. <https://doi.org/10.1177/09639470221090384>.
- Rebucini, Gianfranco. « Homonationalisme et impérialisme sexuel : politiques néolibérales de l'hégémonie. ». *Raisons politiques* 49, n° 1 (2013) : 75-93. <https://doi.org/10.3917/rai.049.0075>.

- Redoutey, Emmanuel. « Dragage et *cruising*. Géométophores d'un mouvement exploratoire. » *EchoGéo* 5. (11 avril 2008). Consulté le 18 novembre 2022. <https://doi.org/10.4000/echogeo.3663>.
- Rees-Roberts, Nick. « Kiffe La Racaille: Arab Masculinity and Queer Fantasy in France. » *Contemporary French Civilization* 32, n° 1 (2008) : 183-208. <https://doi.org/10.3828/cfc.2008.183>.
- Renard, Noémie. *En finir avec la culture du viol*. Paris : Les Petits matins, 2021. 2018.
- Rennes, Juliette, Catherine Achin, Armelle Andro, Laure Bereni, Alexandre Jaunait, Luca Greco, Rose-Marie Lagrave, et Gianfranco Rebutini. « Introduction. La chair des rapports sociaux. » Dans *Encyclopédie critique du genre*, sous la direction de Juliette Rennes. Paris : La Découverte, 2021.
- Renouard, Jean-Philippe. « Révolutions océanes. Pirates : politiques, religion et liberté sexuelle. » *Vacarme* 24, n° 3 (2003) : 17-21. <https://doi.org/10.3917/vaca.024.0017>.
- Revenin, Régis. *Homosexualité et prostitution masculines à Paris (1870-1918)*. Paris : L'Harmattan, 2005.
- Rey-Robert, Valérie. *Une culture du viol à la française*. Paris : Libertalia, 2020.
- Rivas, Joshua. « Deviant Sexualities: Placing Sexuality in Post-'68 French Lesbian, Gay, and Queer Literature/Politics. » Doctoral dissertation, Princeton University, 2018. <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/dsp01nk322h02h>.
- . « The Prosthetic Pleasures of Guillaume Dustan. » *Mosaic* 50, n° 4 (2017) : 33-49.
- Rosenfeld, Michael. « Formes et figures de l'amour entre hommes dans le discours social, les écrits personnels et la littérature en France et en Belgique de 1870 à 1905. » Doctoral, Université catholique de Louvain, 2020.
- Ross, Andrew Israel. *Public City/Public Sex. Homosexuality, Prostitution, and Urban Culture in Nineteenth-Century Paris*. coll. « Sexuality Studies ». Philadelphia : Temple University Press, 2019.
- Rossi, Raffaello. « Ecrire le roman du sujet minoritaire : le cas d'Edouard Louis. » *Between* 5, no. 10. (le 30 novembre 2015). Consulté le 9 octobre 2018. <https://doi.org/10.13125/2039-6597/1700>.
- Roulin, Jean-Marie. « D'une éthique du *trick* aux mythes de l'origine. » Dans *Renaud Camus, écrivain*, sous la direction de Jan Baetens et Charles A. Porter, 97-118. Louvain : Peeters, 2001.
- Rubin, Gayle. « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre. » *Les cahiers du CEDREF*, n° 7 (1998) : 3-81. <https://doi.org/10.4000/cedref.171>.
- Saint-Maur, Agathe. *De sel et de fumée*. coll. « Blanche ». Paris : Gallimard, 2021.
- Salten, Felix. *Josefine Mutzenbacher. Histoire d'une fille de Vienne racontée par elle-même*. coll. « Folio ». Paris : Gallimard, 2013. 1906.
- Samoyault, Tiphaine. « Communauté, immunité. » *En attendant Nadeau*, no. 101. (20 mars 2020). Consulté le 20 avril 2020. <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2020/03/20/communaute-immunite-esposito/>.
- Samuels, Maurice. « Dès 1789, le républicanisme français s'est montré ouvert au particularisme religieux. » *Le Monde* (lemonde.fr), 31 décembre 2020. https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/12/31/des-1789-le-republicanisme-francais-s-est-montre-ouvert-au-particularisme-religieux_6064889_3232.html [accédé le 19 avril 2023].
- . *The Right to Difference: French Universalism and the Jews*. Chicago : The University of Chicago Press, 2016.

- Sanchez, Jean-Lucien. « Bagnes coloniaux (XIX^e-XX^e siècle). ». Dans *Dictionnaire du fouet et de la fessée*, 83-86. Paris : Presses Universitaires de France, 2022.
- Sarkonak, Ralph. *Angelic echoes Hervé Guibert and company*. Toronto : University of Toronto press, 2000.
- Schaeffer, Jacqueline. *Le refus du féminin*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013. doi:10.3917/puf.schae.2013.01.
- Schehr, Lawrence. « P.D. : Paroles déplacées (l'affaire Camus). ». Dans *Renaud Camus, écrivain*, sous la direction de Jan Baetens et Charles A. Porter, 119-30. Louvain : Peeters, 2001.
- . « Writing Bareback. ». *Contemporary French and Francophone Studies* 6, n° 1 (2002) : 181-202. <https://doi.org/10.1080/10260210290021851>.
- Schehr, Lawrence R. « Relire les homotextualités. ». Dans *Aimez-vous le queer?*, sous la direction de Lawrence R. Schehr. CRIN, 5-11. Amsterdam : Éditions Rodopi, 2005.
- Schnapper, Dominique. « La République face aux communautarismes. ». *Études* 400, n° 2 (2004) : 177-88. <https://doi.org/10.3917/etu.002.0177>.
- Schofield, Kate, Grete Birtwistle, et Ruth Å Schmidt. « Fashion and Clothing: The Construction and Communication of Gay Identities. ». *International Journal of Retail & Distribution Management* 33, n° 4 (2005) : 310-23. <https://doi.org/10.1108/09590550510593239>.
- Schuerewegen, Franc. *Introduction à la méthode posttextuelle. L'exemple proustien*. coll. « Théorie de la littérature ». Paris : Classiques Garnier, 2012. doi:10.15122/isbn.978-2-8124-4126-4.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Épistémologie du placard*. Traduit par Maxime Cervulle. Paris : Éditions Amsterdam, 2008. 1990.
- Shepard, Todd. « L'homme arabe dans le discours des homosexuels en France. ». Dans *Sexe, race & colonies*, sous la direction de Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Christelle Taraud et Dominic Thomas, 400. Paris : La Découverte, 2018.
- Shin, Sungmi, et Hyewon Park. « The Marine Look as Jean Paul Gaultier's Signature Design. ». *Journal of the Korean Society of Costume* 72, n° 3 (2022) : 83-103. <https://doi.org/10.7233/jksc.2022.72.3.083>.
- Sibalis, Michael. « Ghetto. ». Dans *Dictionnaire de l'homophilie*, sous la direction de Louis-Georges Tin, 194-96. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.
- Snaith, Guy. « Corps dessinés, corps créés, signés "Tom of Finland". ». *Itinéraires*, n° 2009-1 (2009) : 108-28. <https://doi.org/10.4000/itineraires.364>.
- Solanas, Valerie. *SCUM Manifesto [postface de Lauren Bastide]*. Traduit par Emmanuèle de Lesseps. La petite collection. Paris : 1001 Éditions, 2021.
- Sontag, Susan. « Notes on "Camp". ». Dans *Against Interpretation and Other Essays*, 275-92. London : Penguin Books, 2009.
- Stambolis-Ruhstorfer, Michael, et Josselin Tricou. « La lutte contre la « théorie du genre » en France : Pivot d'une mobilisation religieuse dans un pays sécularisé. » Traduit par Agnès Chetaille et David Paternotte. Dans *Campagnes anti-genre en Europe : des mobilisations contre l'égalité*, sous la direction de Roman Kuhar et David Paternotte, 143-66. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 2018.
- Stark, Hannah. *Feminist theory after Deleuze*. Deleuze encounters. London : Bloomsbury, 2016.
- Stuart, David. « Chemsex: origins of the word, a history of the phenomenon and a respect to the culture. ». *Drugs and Alcohol Today* 19, n° 1 (2019) : 3-10. <https://doi.org/10.1108/dat-10-2018-0058>.
- Tamagne, Florence. « Genre et homosexualité. ». *Vingtième Siècle* 75, n° 3 (2002) : 61-73. <https://doi.org/10.3917/ving.075.0061>.

- . « Le “crime du Palace” : homosexualité, médias et politique dans la France des années 1930. ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine* 53-4, n° 4 (2006) : 128-49. <https://doi.org/10.3917/rhmc.534.0128>.
- Teboul, Roger. « Pédophilie. ». Dans *Dictionnaire de l'homophobie*, sous la direction de Louis-Georges Tin, 307-09. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.
- Thiesse, Anne-Marie. *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XX^e siècle*. Paris : Seuil, 1999.
- . *La fabrique de l'écrivain national. Entre littérature et politique*. Bibliothèque des Histoires. Paris : Gallimard, 2019.
- Tin, Louis-Georges. *L'invention de la culture hétérosexuelle*. Paris : Éditions Autrement, 2008.
- . *Les impostures de l'universalisme : conversation avec Régis Meyran*. Paris : Textuel, 2020.
- Tousseul, Sylvain. « Petite histoire conceptuelle de l'homosexualité. ». *Psychologie clinique et projective* n° 22, n° 1 (2016) : 47-68. <https://doi.org/10.3917/pcp.022.0047>.
- Troncy, Éric. « Une courte escale à terre dans l'œuvre de Pierre et Gilles. ». Dans *Pierre et Gilles. Sailors & Sea*. Icons, 12-15. Cologne : Taschen, 2005.
- Valéry, Paul. *Cours de poésie. Le corps et l'esprit 1937-1940*. Sous la direction de William Marx. Vol. I, Paris : Gallimard, 2023.
- . *Théorie poétique et esthétique*. Œuvres. Sous la direction de Jean Hytier. Vol. I, Paris : Gallimard, 1957.
- Valette, Jacques. « Profil d'un bagnard de Rochefort ou la légende noire du bagne. ». Dans *La prison, le bagne et l'histoire*, sous la direction de Jacques Petit, 77-87. Genève : Librairie des Méridiens & Médecine et Hygiène, 1984.
- van Gorp, Hendrik, Dirk Delabastita, Lieven D'hulst, Rita Ghesquiere, Rainier Grutman, et George Legros. *Dictionnaire des termes littéraires*. Paris : H. Champion, 2001.
- Vannouvong, Agnès. *Jean Genet. Les revers du genre*. Bibliothèque Art Action Pensée. Dijon : Les presses du réel, 2010.
- Vänskä, Annamari. « 'Before there was Gucci or Gaultier, there was Tom of Finland': on the legacy of Tom of Finland to fashion. ». *Porn Studies* 6, n° 4 (2019/10/02 2019) : 453-58. <https://doi.org/10.1080/23268743.2019.1580449>.
- Veilleux, Laurence. « Refuser de marcher à la queue leu leu : féerie yvonienne dans *Querelle de Roberval* de Kevin Lambert. ». *MuseMedusa*, n° 10 (2022). <https://doi.org/10.7202/1097820ar>.
- Verdrager, Pierre. *L'enfant interdit. De la défense de la pédophilie à la lutte contre la pédocriminalité*. coll. « Sociologia ». Malakoff : Armand Colin 2021. 2013.
- Virgile. *Bucoliques, texte établi et traduit par Henri Goelzer*. édité et traduit par Henri Goelzer. Coll. « Budé ». Paris : les Belles lettres, 1933. 37 avant J.-C.
- Weininger, Otto. *Sexe et caractère*. Traduit par Daniel Renaud. Lausanne : L'Age d'Homme, 2012. 1903.
- Wittig, Monique. *La Pensée straight*. Paris : Éditions Amsterdam, 2016. 2001.
- . *Le chantier littéraire*. Lyon : Presses universitaires de Lyon & éditions iXe, 2010.
- Yve, Mike. « Représentations alternatives du corps gay et queer dans l'Œuvre de Pierre et Gilles. ». *Contemporary French and Francophone Studies* 12, n° 1 (2008) : 63-78. <https://doi.org/10.1080/17409290701793018>.
- Ziga, Itziar. *Devenir chienne*. [Devenir Perra]. Traduit par Camille Masy et Diane Moquet. coll. « sorcières ». Paris : Chambourakis, 2020. 2009.
- Zysberg, André. « Les galères de France de 1660 à 1748 : Une institution pénitentiaire sous l'Ancien Régime. ». Dans *La prison, le bagne et l'histoire*, sous la direction de Jacques Petit, 69-76. Genève : Librairie des Méridiens & Médecine et Hygiène, 1984.

