

## Sexe en public

*Sex in Public*

Lauren Berlant et Michael Warner

Traducteur : Maxime Cervulle et Clémence Garrot

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/12204>

DOI : [10.4000/questionsdecommunication.12204](https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.12204)

ISSN : 2259-8901

### Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

### Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 111-133

ISBN : 978-2-8143-0519-9

ISSN : 1633-5961

### Référence électronique

Lauren Berlant et Michael Warner, « Sexe en public », *Questions de communication* [En ligne], 33 | 2018, mis en ligne le 01 septembre 2020, consulté le 05 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/12204> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.12204>

---

LAUREN BERLANT

Center for the Study of Race, Politics and Culture  
Center for the Study of Gender and Sexuality  
University of Chicago  
USA-IL 60637  
l-berlant@uchicago.edu

MICHAEL WARNER

Yale University  
USA-CT 06520  
michael.warner@yale.edu

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Maxime Cervulle et Clémence Garrot

## SEXE EN PUBLIC

**Résumé.** — À partir d'un questionnement sur les médiations de la sexualité dans l'espace public, l'article propose une analyse critique de l'hétéronormativité inspirée aussi bien par les travaux de Jürgen Habermas et Michel Foucault que par la théorie *queer*. Il donne à voir le processus de constitution de l'hétéronormativité en une culture publique hégémonique. Bien que la culture hétérosexuelle ne compose ni une idéologie cohérente, ni un ensemble homogène de croyances partagées, elle se manifeste de façon diffuse dans presque chaque aspect des formes et des arrangements de la vie sociale : la nationalité, l'État et le droit, l'économie, la médecine, l'éducation ou encore les conventions narratives. Une telle culture publique prend appui sur l'idéologie de l'intimité et ses institutions qui participent d'un double mouvement de *privatisation du sexe* et de *sexualisation de la personnalité*. En excluant le sexe des objets de débat public et en le réduisant à une affaire strictement personnelle, les conventions hétéronormatives de l'intimité empêchent la formation de cultures sexuelles publiques non normatives.

**Mots clés.** — espace public, cultures sexuelles, hétéronormativité, théorie *queer*, médiations

« Sexe en public » : avec un titre pareil, un raisonnement aussi retors et un tel mystère autour de son objet, notre article risque fort d'attirer l'attention<sup>1</sup>. En réalité, il ne s'agira ici ni du sexe au sens le plus évident, ni des identités ou actes sexuels, ni d'un quelconque instinct qui nécessiterait d'être libéré de la répression, mais plutôt du sexe en tant qu'il est médié par différents publics<sup>2</sup>. Le lien au sexe est manifeste pour certains publics : par exemple, ceux du cinéma pornographique, du téléphone rose, du marché de l'imprimé « pour adulte » ou encore du strip-tease. D'autres publics s'organisent autour du sexe, mais pas nécessairement des *actes* sexuels au sens courant – que l'on pense aux espaces *queer* et autres mondes qui se distinguent de la culture hétérosexuelle, mais aussi à certaines scènes plus implicitement sexuelles comme la culture nationale officielle, qui conceptualise la vie privée de manière à masquer le fait qu'elle sexualise l'appartenance nationale.

L'objectif de l'article est de décrire les aspirations radicales qui, selon nous, devraient alimenter la construction de la culture *queer* : il ne s'agit pas simplement de créer un espace protégé pour le sexe *queer*, mais de permettre l'émergence de nouvelles possibilités en termes d'identité, d'intelligibilité, de publics, de culture et de sexe – possibilités qui ne peuvent apparaître que lorsque le couple hétérosexuel n'est plus l'exemple privilégié ou la référence de la culture sexuelle. Les pratiques sociales *queer* telles le sexe et la théorie tentent de perturber les normes confuses mais puissantes – dont le projet de normalisation qui a rendu l'hétérosexualité hégémonique fait partie – qui sous-tendent ce privilège, ainsi que les pratiques concrètes qui participent des hiérarchies instaurées par la propriété ou par la convenance et que l'on décrira comme hétéronormatives (bien qu'elles ne soient pas explicitement sexuelles)<sup>3</sup>. Nous ouvrirons le propos par deux scènes de sexe en public.

<sup>1</sup> La version originale de ce texte est parue en 1998 dans *Critical Inquiry*, 24 (2), pp. 547-566.

<sup>2</sup> Sur le sexe en public au sens courant, voir P. Califia (1994) ; sur les actes et les identités, voir J. E. Halley (1996). L'argument politique classique pour la libération sexuelle comme condition de l'émancipation est avancé par H. Marcuse (1955). Dans la pensée contemporaine pro-sexe inspirée par le premier volume de *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault (1976), la dénonciation de « l'injustice érotique et [de] l'oppression sexuelle » porte moins sur la question de la liberté des individus que sur l'analyse des relations normatives et coercitives entre des « populations spécifiques » et les institutions créées pour les gérer (Rubin, 1994 : 151).

<sup>3</sup> Le terme *hétéronormativité* renvoie aux institutions, structures de compréhension et orientations pratiques qui donnent à l'hétérosexualité non seulement une cohérence – le fait qu'elle soit organisée comme une sexualité – mais également un privilège (Warner, 1991). Sa cohérence est toujours provisoire et son privilège peut prendre plusieurs formes (parfois contradictoires) : une forme non marquée, en tant que langage élémentaire du personnel et du social, et une forme marquée, qui en fait un état naturel, envisagé comme un accomplissement idéal ou moral. Il s'agit moins de normes qui pourraient être résumées en un corps de doctrines que d'un sens de la moralité aux manifestations contradictoires – souvent inconscientes, immanentes à la pratique ou aux institutions. Dans certains cas, le rapport avec la pratique sexuelle est peu visible – que l'on pense au récit de vie ou à l'identité générationnelle – mais une hétéronormativité peut être à l'œuvre ; dans d'autres, certaines pratiques sexuelles entre hommes et femmes peuvent *ne pas être* hétéronormatives. Ainsi l'hétéronormativité est-il un concept distinct de celui d'hétérosexualité. L'une des différences les plus remarquables est que, contrairement à l'hétérosexualité qui

# Rien n'est plus public que le privé

## Scène 1

En 1993, le magazine *Time* publiait une livraison spéciale sur l'immigration intitulée « Le nouveau visage de l'Amérique » (« The New Face of America »)<sup>4</sup>. En couverture, un assemblage numérique de photographies en plans rapprochés de personnes issues d'un large éventail de groupes immigrés aux États-Unis, un amalgame de visages « moyen-orientaux », « italiens », « africains », « vietnamiens », « anglo-saxons », « chinois » et « hispaniques » composait un visage de femme. Ce nouveau visage de l'Amérique est supposé représenter ce à quoi le citoyen devrait ressembler lorsque, au cours de l'année 2004, comme le montrent les projections, les blancs ne seront plus statistiquement majoritaires aux États-Unis. Nue, souriante, la peau d'un blanc à peine cassé, la divine Frankenstein de *Time* illustre l'hégémonie de l'optimisme quant au futur de la citoyenneté et de la nation. La théorie de *Time* est que, au XXI<sup>e</sup> siècle, le sexe reproductif interracial aura pris une telle ampleur aux États-Unis que la différence raciale elle-même sera définitivement remplacée par une sorte de sentiment familial fondé sur les liens du sang. Au XXI<sup>e</sup> siècle, s'imagine *Time*, des centaines de millions de visages hybrides effaceront ensemble le racisme américain : la nation deviendra une monoculture raciale heureuse faite d'un seul « sang (mêlé) »<sup>5</sup>.

La publication de cette livraison spéciale suscita une brève vague de commentaires, mais fut sans conséquence importante ; c'est donc la banalité de ce discours qu'il faut interroger, les technologies qui contribuent à produire sa trivialité. Le fantasme vulgarisé par cette image se reflète également dans le droit et dans les recoins les plus intimes de la vie quotidienne. Son objectif est explicite : il s'agit d'aider le public à faire face à la menace que ferait peser contre la « norme » et le « cœur » de la culture nationale ce que l'on désigne couramment par l'expression « le problème de l'immigration » (par exemple, voir Bennett, 1992 ; Brimelow, 1995 ; Henry III, 1994). En réalité, cette image d'une crise de l'immigration est un *mirage racial* engendré par une société dominée par les blancs. Ce mirage organise son public autour d'une phobie spécifique de façon à ce que tout débat de fond sur l'exploitation aux États-Unis puisse être d'abord évitée, puis reléguée à cette part de la mémoire collective que consacre non pas la nostalgie, mais l'aversion de masse. Appelons cela l'archive de l'amnésie. S'il fallait trouver un slogan, ce serait : la mémoire est une amnésie sélective.

---

organise l'homosexualité comme son opposé, il n'a pas de pendant. Parce que l'homosexualité ne saurait prendre appui sur cette droiture morale tacite, implicite et socialement instituante qu'a l'hétérosexualité, on ne saurait parler d'« homonormativité » dans les mêmes termes.

<sup>4</sup> L'analyse reprend des éléments d'un texte de L. Berlant (1997 : 200-208).

<sup>5</sup> Pour une analyse de la centralité du « sang » dans le discours nationaliste états-unien, voir les travaux de B. Honig (2003).

Toutefois, dans ce tourbillon où s'entremêlent projection et refoulement, il n'y a pas que l'exploitation et le racisme qui sont occultés. Derrière la transfiguration de l'immigré en image nostalgique qui permet de renforcer les fondements de la culture nationale et d'apaiser les peurs blanches provoquées par la mise en minorité, se niche une chose qui n'ose pas dire son nom, mais dont l'empreinte est partout : l'hétérosexualité nationale. L'hétérosexualité nationale est le mécanisme par lequel les valeurs fondamentales de la culture nationale dessinent un espace aseptisé fait de sentimentalisme et d'innocence, le lieu d'une citoyenneté pure. L'adoption d'une telle conception familiale de la société permet de faire l'économie d'une reconnaissance du racisme structurel et des autres inégalités systémiques. Cela n'est pas tout à fait nouveau : aux États-Unis, la famille a opéré comme une forme médiatrice et une métaphore de l'existence nationale depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Nous affirmons que, dans son déploiement contemporain, en distinguant les aspirations à l'appartenance nationale de la culture critique de la sphère publique et de la citoyenneté politique, la famille est une assise de plus en plus forte pour la gouvernementalité de l'État-providence<sup>7</sup>. Les crises de l'immigration ont déjà produit des icônes féminines faisant office de prothèses de l'État – la plus célèbre étant la statue de la Liberté, qui symbolise l'assimilation homogène d'immigrants à la métaculture des États-Unis. Sauf que, avec ce visage à la Une du *Time*, ce n'est pas la féminité symbolique mais l'hétérosexualité reproductive qui apparaît comme garante de la nation monoculturelle.

La promotion des valeurs nostalgiques et familialistes dans la politique contemporaine états-unienne prescrit la privatisation de la citoyenneté et du sexe de multiples façons. Dans le droit et l'idéologie politique, par exemple, il est frappant de voir à quel point le fœtus et l'enfant ont été consacrés en symboles de la nation. L'État défend désormais la promulgation de nouvelles lois pour purifier l'internet au nom de la protection des enfants et promeut une stratégie policière fondée sur les « coups montés »<sup>8</sup>. Les « réformes » du modèle social et de la fiscalité qui ont été votées et promulguées à l'occasion d'un accord de circonstance entre le très familialiste Bill Clinton et le « Contract with America » du Parti républicain<sup>9</sup> ont eu pour objectif d'augmenter les privilèges juridiques et les avantages économiques des couples mariés et des parents. La privatisation de l'éducation et les aides publiques

<sup>6</sup> Sur la forme familiale dans la rhétorique nationale, voir J. Fliegelman (1982) et S. Samuels (1996). À propos des fantasmes d'assimilation génétique, voir R. S. Tilton (1994 : 9-33) et E. Lemire (1996).

<sup>7</sup> La littérature sur la gouvernementalité de l'État-providence est en pleine expansion. Pour un exposé concis sur cette question, voir J. Habermas (1984). M. Warner (1995) a débattu du rapport entre l'analyse habermassienne et la culture *queer*.

<sup>8</sup> [NdT] L. Berlant et M. Warner font ici référence aux tentatives policières de piéger les internautes en utilisant de faux comptes en ligne : un policier se faisant passer pour un mineur et demandant un rendez-vous à caractère sexuel avec un adulte qui, s'il accepte, sera arrêté et poursuivi pour tentative de détournement de mineurs. Aux États-Unis, ces « coups montés » ont été une pièce maîtresse du dispositif policier de lutte contre la pédophilie dans les années 1990 et 2000.

<sup>9</sup> [NdT] « Contract with America » est le nom d'une plateforme programmatique présentée par le Parti républicain états-unien à l'occasion des élections au Congrès de 1994, lors du mandat de Bill Clinton.

versées aux parents pour le financement des études de leurs enfants dans le privé ont fait de l'éducation le domaine des parents plutôt que des citoyens. Dans le même temps, des sénateurs tels Ted Kennedy et Jesse Helms ont soutenu des amendements visant à refuser le versement de fonds fédéraux à toute organisation qui « promeut, dissémine ou produit des textes ou images au caractère obscène ou qui dépeignent ou décrivent, d'une manière indiscutablement choquante, des activités ou organes sexuels ou excrétoires, ceci incluant les descriptions obscènes de sadomasochisme, homo-érotisme, exploitation sexuelle d'enfants ou individus engagés dans un rapport sexuel, mais ne s'y limitant pas » (Congressional Record, 101<sup>e</sup> Congrès, première session, 1989, 135, pt. 134 : 12967). Ces éléments épars ont en commun le fait d'organiser un public national hégémonique autour du sexe. Ce public sexuel ne prétend officiellement agir que pour protéger l'espace de la vie privée hétérosexuelle. Toutefois, la diabolisation spectaculaire de toute représentation du sexe protège et conforte, dans le même temps, les institutions du privilège économique et de la reproduction sociale qui informent les pratiques de ce public sexuel et structurent son monde idéal.

## Scène 2

En octobre 1995, le conseil municipal de New York a voté, par 41 voix contre 9, une révision de la loi de « zonage urbain ». Cet amendement porte sur les établissements « pour adultes » : librairies et vidéoclubs spécialisés, restaurants, bars et théâtres, entre autres enseignes. Ceux-ci ne peuvent désormais être installés que dans certaines zones définies comme non résidentielles, la plupart d'entre elles s'avérant être sur le front de mer. Dans les nouvelles zones réservées, les établissements pour adultes doivent être situés à plus de 150 mètres les uns des autres, et à même distance de tout lieu de culte, école ou crèche. La loi prévoit également qu'il ne peut y avoir plus d'un établissement par parcelle de 920 mètres carrés. Elle impose aussi des restrictions en termes de taille, d'emplacement ou de luminosité. Tous les établissements pour adultes ne répondant pas aux critères établis sont appelés à fermer dans un délai d'un an. Sur les quelques 177 établissements pour adultes que compte la ville, seuls 28 n'auraient pas à fermer du fait de cette loi. Son application est confiée à des inspecteurs du bâtiment.

Un recours auprès de la justice (dont l'appel était toujours en attente de jugement en juillet 1997) a été déposée par une coalition – formée au cours du processus politique pour s'opposer à cette loi – constituée de groupes anti-censure comme le New York Civil Liberties Union (NYCLU), les Feminists for Free Expression, le People of the American Way et la National Coalition Against Censorship, ainsi que d'organisations gays et lesbiennes telles le Lambda Legal Defense Fund, l'Empire State Pride Agenda et l'AIDS Prevention Action League. Ces derniers groupes ont rejoint les associations anti-censure pour la simple raison que l'impact du « rezonage » sur les établissements s'adressant aux lesbiennes et aux gays, et particulièrement à ces derniers, promet d'être désastreux. Les cinq établissements

pour adultes de la Christopher Street vont être fermés, ainsi que les principaux lieux de rencontres sexuelles pour hommes. Aucun de ces établissements n'a été la cible de plaintes du voisinage. Les gays en sont venus à considérer comme acquise la disponibilité de produits à caractère sexuel, de cinémas pornographiques ou de *sex-clubs*. Ainsi ont-ils appris à se trouver les uns les autres, à cartographier un monde communément accessible, à construire l'architecture d'un espace *queer* dans un environnement homophobe et, ces quinze dernières années, à cultiver un *ethos* collectif du sexe à moindre risque (*safer sex*). Tout cela est sur le point de changer. Maintenant, les gays cherchant des produits à caractère sexuel ou voulant faire des rencontres sexuelles auront deux choix : ils pourront plonger dans le public virtuel privatisé du sexe téléphonique et de l'internet ou se rendre dans des zones réduites, inaccessibles, peu passantes, mal éclairées, loin des transports publics et des lieux de résidence, surtout sur le front de mer ; où les usagers de la pornographie hétérosexuelle seront également relocalisés et où le risque de violence sera par conséquent accru<sup>10</sup>. En tout état de cause, cette loi provoquera un sentiment d'isolement et une réduction des attentes qu'ont les gays vis-à-vis de la vie communautaire, tout comme elle diminuera sans doute les possibilités de formation d'une communauté politique. La culture sexuelle lesbienne naissante, qui à New York voit notamment le jour autour du Clit Club et du seul vidéoclub destiné aux lesbiennes, disparaîtra également. Les conséquences de la purification sexuelle de New York seront injustement subies par celles et ceux qui sont déjà les moins biens lotis en terme de ressources publiquement accessibles.

## Normativité et culture sexuelle

L'hétérosexualité n'est pas une chose en soi. Si nous parlons de culture hétérosexuelle et non d'hétérosexualité, c'est que cette culture n'a jamais d'unité que provisoire (Sedgwick, 1990). Elle n'est pas un ordre symbolique ou une idéologie unitaires, pas plus qu'un ensemble homogène de croyances partagées<sup>11</sup>. Les conflits internes

<sup>10</sup> La géographie politique produit des effets de violence systématiques. Les pressions combinées qu'exercent la propriété, la stigmatisation, le placard et la régulation étatique – comme en témoignent les lois contre l'obscénité en public – contraignent les gays à se rendre dans des lieux peu fréquentés s'ils veulent pouvoir se rencontrer. Ces mêmes lieux sont connus des agresseurs homophobes et autres criminels et sont négligés par la police. Ceci a pour effet de naturaliser la violence et la négligence de la police en donnant l'impression que les gays se rendant sur ces lieux ont le goût du danger. Comme l'illustre le film documentaire de 1997 *Licensed to Kill* (Arthur Dong), il est souvent difficile de combattre la violence homophobe par les voies légales : les victimes sont très réticentes quand il s'agit de parler publiquement de leur agression ou de porter plainte et les agresseurs homophobes peuvent invoquer le contexte géographique de l'agression pour mettre en cause les victimes elles-mêmes. Le système judiciaire participe de la production de la violence à laquelle il est censé remédier.

<sup>11</sup> En particulier dans les sciences humaines, les études gays et lesbiennes mettent souvent l'accent sur des modèles psychanalytiques ou d'inspiration psychanalytique pour penser la formation du sujet. Bien que ces modèles manifestent des divergences significatives, ils ont en commun d'occulter, d'une part, les différences entre les catégories homme/femme et, d'autre part, le processus hétéronormatif et son projet. Trois paradigmes propositionnels sont pertinents ici : les thèses selon lesquelles l'identité

à cette culture sont généralement peu perçus dans la pratique où les relations sexuelles hommes-femmes sont posées comme un postulat participant de la justesse ordinaire du monde ; sa fragilité est masquée par des démonstrations solennelles de bonne moralité. Ils ne sont pas non plus reconnus en théorie, d'une part, du fait du travail métaculturel que réalise la catégorie hétérosexualité elle-même qui assoit en tant que *sexualité* des pratiques, normes et institutions très différentes et, d'autre part, parce que les sciences qui portent sur le social sont elles-mêmes parties prenantes du processus de normalisation dont Michel Foucault affirme qu'il est l'un des fondements les plus importants de la sexualité moderne<sup>12</sup>. Ainsi, lorsque nous affirmons que le projet de construction d'une hétérosexualité nationale imprègne complètement les États-Unis contemporains, nous ne voulons en aucun cas dire que l'hétérosexualité nationale serait une simple monoculture. Les hégémonies ne sont rien d'autre que des alliances élastiques dont le maintien et la reproduction reposent sur des stratégies dispersées et contradictoires.

L'intelligibilité métaculturelle de la culture hétérosexuelle s'appuie principalement sur les idéologies et institutions de l'intimité. Avançons ici que le domaine de la sexualité a beau sembler composé de rapports intimes inscrits dans la vie privée des individus – ce qui fait du « sexe en public » une chose déplacée –, l'intimité est en réalité publiquement médiée à différents niveaux. D'abord, ses espaces conventionnels présupposent une différenciation structurelle entre « vie personnelle », d'une part, et travail, politique ou encore sphère publique<sup>13</sup>, d'autre part. Ensuite, la normativité de la culture hétérosexuelle relie l'intimité aux seules institutions de la vie privée, faisant d'elles les institutions privilégiées de la reproduction sociale, de l'accumulation et du transfert du capital, ainsi que du développement de soi. En outre, en présentant le sexe comme hors sujet ou en le réduisant à une affaire strictement personnelle, les conventions hétéronormatives de l'intimité bloquent la construction de cultures sexuelles publiques non normatives ou explicites. Pour finir, ces conventions convoquent un mirage : le foyer d'une humanité pré-politique à partir de laquelle les citoyens viendraient au discours politique, et à laquelle ils retourneraient dans le futur (toujours imaginaire) de l'après-conflit politique.

---

humaine est fondamentalement structurée par des identifications de genre qui sont intériorisées durant l'enfance ; celles qui mettent en équation les évidences de l'identité de genre et la domination d'une idéologie « *straight* » relativement cohérente, stable et verticale ; celles qui se focalisent sur un ordre symbolique phallogénique produisant des sujets genrés qui vivent le destin associé à leur positionnement en son sein. Les intuitions et limites psychanalytiques et philosophiques de ces modèles (qui, selon nous, ne rendent pas suffisamment compte des pratiques, institutions et incongruïtés de l'hétéronormativité) doivent faire l'objet de plus de travaux. Les analyses les plus stimulantes qui existent à l'heure actuelle sont celles de J. Butler (1993), L. Irigaray (1974 et 1977), T. de Lauretis (1994), K. Silverman (1992) et M. Wittig (1992). Le travail psychanalytique sur la sexualité n'enferme pas toujours les actes et penchants dans une « identité », qu'elle soit naturelle ou construite (Bersani, 1987, 1995).

<sup>12</sup> Nous empruntons la notion de métaculture à G. Urban (1991, 1996). Sur la normalisation, voir M. Foucault (1975 : 216 ; 1976 : 189) qui tire son argument des recherches de G. Canguilhem (1943).

<sup>13</sup> Nous sommes ici inspirés par les recherches d'E. Zaretsky (1986) et S. Coontz (1988), bien que l'hétéronormativité ne soit pas une problématique importante dans les travaux de S. Coontz.



La vie intime est l'*ailleurs* sans cesse invoqué par le discours politique public, ce paradis promis qui distrait les citoyens des inégalités sur lesquelles reposent leurs vies sociales et économiques, qui les console de la dégradation de l'humanité par la société de masse et qui les culpabilise à la moindre divergence entre leur vie et une sphère intime réduite à la simple personnalité individuelle.

De plus en plus, les idéologies et institutions de l'intimité élaborent le cadre de ce qui constitue une bonne vie dans un contexte états-unien au sein duquel la citoyenneté est à la fois profondément déstabilisée et un point de lutte. L'intimité apparaît alors comme le seul espace (fantasmatique) depuis lequel le futur peut être pensé et désiré, le seul lieu (imaginaire) d'où peuvent émerger de bons citoyens, à l'écart des distractions troublantes et perturbantes ainsi que des contradictions du capitalisme et de la politique. En effet, l'un des paradoxes inattendus de la privatisation nationale-capitaliste a été que la culture hétérosexuelle a conduit les citoyens à s'identifier eux-mêmes et à identifier *leur politique* à la vie privée. Pour les publics officiels, cela signifie privatiser le sexe, refaire des liens du sang le fondement psychique de l'identification, remplacer les prérogatives de l'État en termes de justice sociale par une éthique privatisée de la responsabilité, de la charité, de la rédemption et des « valeurs », et enfin renforcer les frontières entre les personnes morales et les agents économiques<sup>14</sup>.

La culture hétérosexuelle confond l'ensemble complexe que forment les pratiques sexuelles et l'intrigue sentimentale faite d'intimité et de familialisme à laquelle il faut adhérer pour avoir une place normale dans la société, y appartenir profondément. C'est à travers des scènes d'intimité, de mise en couple et de parenté que la communauté s' imagine ; la relation historique au futur se cantonne au récit générationnel et à la reproduction<sup>15</sup>. Tout un pan des rapports sociaux devient intelligible en tant qu'hétérosexualité et cette culture sexuelle privatisée confère tacitement à ses pratiques sexuelles légitimité et normalité. C'est ce sens de la

<sup>14</sup> Sur la privatisation et la politique de l'intimité, voir les textes de L. Berlant (1997a, 1997b), B. Honig (2003) et R. Pollack Petchesky (1995). Sur la privatisation et le national-capitalisme, voir les travaux de D. Harvey (1989) et M. Davis (1992).

<sup>15</sup> La conception de la communauté constitue une limite de l'historiographie gay. Dans des études par ailleurs intéressantes et importantes (Newton, 1993 ; Lapovsky Kennedy, Davis, 1993 ; Chauncey, 1995), la communauté est pensée comme un ensemble de rapports interindividuels, en face à face – des rapports inscrits dans le local, fondés sur l'expérience directe et la proximité, saturant l'existence. Or, les mondes *queer* se manifestent rarement sous cette forme. Cherry Grove – un complexe saisonnier qui dépend grandement des habitants de New York qui viennent y passer le week-end – est peut-être moins l'archétype de la « ville gay et lesbienne » que veut y voir E. Newton (1993) que l'illustration du fait que les sites gays et lesbiens sont des espaces spécialisés dans lesquels des passages peuvent faire émerger un monde alternatif. Le livre de J. D'Emilio, *Sexual Politics, Sexual Communities* (1983), est un bon exemple du pouvoir d'imagination que porte l'idéalisation de la communauté locale pour les gays et lesbiennes : il retrace l'émergence parallèle d'un mouvement politique et d'une scène locale, notamment par les bars, et montre que, lorsque le « mouvement » et la « sous-culture » commencent à converger à San Francisco, il en résulte une nouvelle formation sociale fondée sur une forme d'utopie. J. D'Emilio (1993 : 195) affirme que « c'est en réalité une "communauté" qui se formait autour de cette orientation sexuelle commune ». L'auteur prend soin de maintenir le terme *communauté* entre guillemets, y compris dans une phrase où il affirme son existence dans les faits.

légitimité – incarnée dans tout un ensemble d'éléments qui vont bien au-delà du sexe – que nous appelons hétéronormativité. L'hétéronormativité dépasse l'idéologie, le préjugé ou l'homophobie ; elle se manifeste dans presque chaque aspect des formes et des arrangements de la vie sociale : la nationalité, l'État et le droit, le commerce, la médecine, l'éducation, aussi bien que les conventions et affects de la narrativité, du romantisme, entre autres espaces culturels protégés. Il est difficile de voir ces champs comme hétéronormatifs tant la culture sexuelle que les personnes hétérosexuelles habitent est diffuse. Cette culture repose sur un mélange d'expressions à peine développées et de conceptions pré-modernes de la sexualité si anciennes que leurs conditions matérielles semblent profondément ancrées dans l'idée même de personnalité individuelle.

Cependant, l'intimité n'a pas toujours eu la signification qu'elle a pour la culture hétéronormative contemporaine. Par exemple, le spécialiste de l'Antiquité David Halperin, qui s'inscrit dans la lignée de Michel Foucault et d'autres historiens, a montré que, dans l'Athènes antique, le sexe était un acte transitif plutôt qu'une dimension fondamentale de l'identité ou une expression de l'intimité. Ainsi le verbe pour décrire l'acte sexuel apparaît-il dans un texte datant de l'Antiquité tardive qui liste les choses qui ne sont pas faites en lien avec autrui, qui n'agissent que sur soi : « parler; chanter; danser; se battre, concourir; se pendre, mourir; être crucifié, plonger; trouver un trésor; faire du sexe, vomir; déféquer; dormir; rire, pleurer; parler aux dieux, etc. » (Artémidore d'Éphèse, *in* : Halperin, 1989 : 49). David Halperin signale que si le sexe est inclus dans la liste, c'est qu'il n'est pas « intriqué dans un réseau de réciprocity ». À l'inverse, l'hétérosexualité moderne est supposée renvoyer à des rapports d'intimité et d'identification avec d'autres personnes, et les actes sexuels sont censés relever de la communication la plus intime d'entre toutes<sup>16</sup>. L'acte sexuel retranché dans l'intimité est le halo affectif que la culture hétérosexuelle protège, c'est aussi de là qu'il tire son modèle d'éthique. Toutefois, cette utopie de l'appartenance sociale se fonde aussi sur des actes qui la prolongent et dont on reconnaît moins communément qu'ils participent de la culture sexuelle : payer des impôts, être dégoûté, flirter; léguer; célébrer une fête, investir pour préparer l'avenir; enseigner; s'occuper du corps d'un mort, avoir des photos dans son portefeuille, acheter des produits au format familial, pratiquer le népotisme, se présenter à l'élection présidentielle, divorcer, ou posséder quoi que ce soit siglé « Lui » ou « Elle ».

L'élaboration de cette liste mériterait une étude plus approfondie. En même temps, il ne s'agit pas nécessairement pour nous, en établissant une telle liste ou en s'en moquant, de désigner telle ou telle pratique comme oppressive, ringarde

<sup>16</sup> Rares sont les travaux consacrés à l'intimité qui ne présupposent pas qu'un tel « réseau de réciprocity » soit la nature même de l'intimité ou une valeur humaine cardinale. Les *Fragments d'un discours amoureux* de R. Barthes (1977) et *Amour comme passion* de N. Luhmann (1982) tentent tous deux, bien que de manières très différentes, de décrire analytiquement la production de l'intimité. La tentative d'A. Giddens (1992) de théoriser l'intimité comme « relation pure » est plus typique. On constatera, non sans quelque ironie, que, dans les travaux de ce dernier, les gays font figure de « pionniers » dans la distinction entre la « relation amoureuse pure » et ces institutions et contextes exogènes que sont le mariage et la reproduction.

ou immuable, mais plutôt de décrire une constellation de pratiques qui partout disséminent le privilège hétérosexuel en tant qu'indice tacite mais central de l'appartenance sociale. Donner à voir cette constellation permet de produire ce que nous avons appelé ailleurs un « violent sentiment de recontextualisation » (Berlant, Warner, 1995 : 345) car les sujets sociaux, même lorsqu'ils sont gays ou lesbiennes, commencent à saisir la manière dont ces discours, institutions et pratiques sociales et économiques que l'on n'identifie pas spécialement comme sexuels ou familiaux participent tous de la production d'un contexte de vie extrêmement restreint comme norme ou idéal social. Les gens, y compris ceux qui s'identifient à la culture normative, en savent davantage sur la cruauté de la culture de la norme à laquelle ils sont confrontés que ce que la culture hétérosexuelle pourra jamais reconnaître, valider, soutenir, incorporer ou garder en mémoire.

Toutefois, cette cruauté ne passe pas inaperçue. Par exemple, l'intimité est publiquement entourée d'une myriade de genres thérapeutiques voués à témoigner de la faillite constante des idéologies et institutions hétérosexuelles. Chaque jour et dans de nombreux pays désormais, les gens témoignent dans les *talk-shows*, dans la presse à scandales, et même dans les journaux « de référence » de leur incapacité à reproduire pleinement les institutions de la vie privée et, inversement, de l'échec de ces institutions à les soutenir. Les histoires sentimentales qui ont mal tourné ont beaucoup à nous apprendre sur la manière dont la violence quotidienne est liée aux pressions complexes exercées par l'argent, le racisme, les expériences de violence sexuelle et les tensions intergénérationnelles. Nous avons beaucoup à apprendre également des demandes toujours plus fortes faites à l'amour de tenir ses promesses, de nous apporter le bonheur. Nous avons enfin à apprendre des réactions extrêmement punitives auxquelles se heurtent celles et ceux qui semblent ne pas souffrir assez pour leurs transgressions et échecs.

Peut-être en apprendrait-on trop. Récemment, la prolifération de preuves d'échec de l'hétérosexualité a engendré un retour de bâton contre la « thérapie de *talk-show* ». Elle a même poussé le politicien républicain William Bennett à intervenir publiquement ; mais, plutôt que de confesser ses transgressions ou en dénoncer d'autres, il a appelé au *boycott* et à la suppression de l'ensemble de la culture de la thérapie hétérosexuelle. La reconnaissance des échecs quotidiens de l'hétérosexualité l'inquiète tout autant que ses transgressions : « Nous avons oublié que pour préserver la civilisation, il faut garder certaines choses sous couvercle [...]. Nous avons un tropisme pour le caniveau » (Bennett, *in* : Dowd, 1995).

Mais la civilisation a-t-elle besoin de se protéger ? Ou la culture hétérosexuelle cherche-t-elle à assurer ses arrières en banalisant l'intimité ? La croyance selon laquelle il serait possible de mener une vie normale *requiert-elle* de cette culture mesquine, visiblement inadaptée à l'intimité, de chercher l'amnésie et de produire des stéréotypes absurdes ? Dans ces émissions, personne ne fait jamais porter la faute à l'idéologie de l'hétérosexualité et à ses institutions. Les présentateurs de *talk-shows* eux-mêmes s'étonnent quotidiennement de voir que les gens qui

se sont engagés dans l'intimité hétérosexuelle sont malgré cela malheureux. Au bout du compte, les perspectives et promesses de la culture hétérosexuelle représentent toujours l'optimisme pour l'optimisme, un espoir auquel les gens ont déjà prêté allégeance – du moins en public.

Biddy Martin (1994 : 123) a récemment écrit que, en rejetant activement les institutions de l'hétérosexualité qui saturent désormais l'imaginaire social, quelques spécialistes de la théorie sociale *queer* n'auraient fait que proposer une antinormativité réductrice et pseudo-radical. Elle montre que les types d'arguments qui surgissent dans les écrits de personnes comme Andrew Sullivan ne sont pas de simples fantasmes de la droite<sup>17</sup> :

« Dans certains travaux *queer*, l'acte d'attachement en tant que tel a été rejeté en tant qu'uniquement punitif et contraignant parce que toujours déjà socialement construit [...]. L'antinormativité radicale jette beaucoup de bébés avec beaucoup d'eau de bain. [...] De cette peur immense de l'ordinaire et du normal, naissent des thèses superficielles sur l'imbrication complexe de la sexualité et des autres aspects de la vie sociale et psychique, et une attention bien trop faible aux dilemmes que vivent les personnes ordinaires que nous sommes aussi ».

Dans ce passage, notre amie Biddy ne cite personne en particulier, mais elle pourrait bien parler de nous. Nous voudrions donc clarifier notre propos. Être contre l'hétéronormativité, ce n'est pas être contre les normes. Être contre les processus de normalisation, ce n'est pas être effrayé par l'ordinaire. Ce n'est pas prôner une « existence sans limite » comme le font selon elle les mauvais foucauldien(ne)s (*ibid.*). Il ne s'agit pas non plus de décider que les identifications sentimentales avec la famille ou les enfants sont une perte de temps, qu'il faut s'en débarrasser ou qu'elles abîmeraient systématiquement ceux et celles qui les vivent. Il ne s'agit pas, enfin, de dire que toutes les pratiques qui se présentent comme une manière de « faire l'amour » n'en seraient pas. Car quels que soient les fardeaux idéologiques et historiques que traîne la sexualité derrière elle, ils n'excluent pas, et ont peut-être même rendu possible, le fait que le sexe puisse relever de l'intimité et du soin. Ce que nous affirmons ici, c'est que, à force de chercher à maintenir une métaculture normale, l'espace de la culture sexuelle est devenu affreusement exigü. Quand Biddy Martin (*ibid.*) nous appelle à nous reconnaître comme « personnes ordinaires », à nous détendre vis-à-vis d'une « peur de la normalité » artificiellement stimulée, la notion de personne ordinaire semble simplement descriptive. En réalité, cet ordinaire est également normatif, dans le sens exact que Michel Foucault donnait à « normalisation » : non pas l'imposition d'une volonté extérieure, mais une distribution autour d'une norme statistiquement imaginée. Ce recours fallacieux à l'ordre de l'ordinaire reste hétéronormatif : il mesure la déviance vis-à-vis de la masse. On peut aussi le voir comme rassurant, comme l'expression du désir utopique d'une individualité située hors de tout conflit. Toutefois, ce désir ne saurait être satisfait dans les conditions actuelles de la vie privée. Les gens voient que le prix à payer pour appartenir à la société et se projeter dans le futur est de s'identifier au récit de vie hétérosexuel et, alors que les fractures

<sup>17</sup> [NdT] A. Sullivan est un polémiste républicain, à la fois très conservateur et ouvertement gay. Radicalement opposé à l'idée que les gays et lesbiennes devraient porter un quelconque projet de transformation sociale, il défend une logique d'assimilation de ces derniers et de protection de l'ordre social.

contemporaines des États-Unis les culpabilisent et gâchent leur vie à chaque instant, se sentent personnellement responsables des violences, instabilités, ambivalences et échecs qu'ils rencontrent dans leur vie intime. L'hétérosexualité implique tant de pratiques qui ne relèvent pas du sexe qu'un monde dans lequel cet ensemble hégémonique ne serait pas dominant est, au point où nous en sommes, inimaginable. C'est ce monde que nous cherchons à faire naître.

## Contre-publics *queer*

Nous comprenons la culture *queer* comme une manière de faire des mondes. Tel le terme *public*, le terme *monde* se distingue des notions de communauté ou de groupe social parce qu'un monde comprend nécessairement plus de personnes que l'on ne peut en identifier; plus d'espaces que l'on ne peut en cartographier et qui s'étendent bien au-delà des points de repère dont on dispose, plus de modes de ressentis que l'on ne peut en vivre et qui relèvent d'un processus d'apprentissage plus que d'un don inné. Le monde *queer* est un espace d'où l'on entre et sort, où les fréquentations sont irrégulières, où les lignes d'horizon se déplacent, où l'on peut suivre des voies typiques ou atypiques, dont la géographie est incommensurable et pavée d'obstacles<sup>18</sup>. Que ce soit par le biais de mots vulgaires ou de représentations véhiculées par l'imprimé, la capacité à faire monde se distribue dans une infinité de registres qui, par définition, *ne peuvent se réaliser* sous une forme communautaire ou identitaire. Chaque forme culturelle – un roman comme une discothèque ou une conférence universitaire – indexe un monde social possible à travers un ensemble de moyens qui vont du répertoire de styles et de genres discursifs à la référentialité de la métaculture. Un roman comme *Dancer from the Dance* d'Andrew Holleran (1978) s'appuie bien plus sur cette référentialité que ne le fait une discothèque, dont la survie dépend du bouche-à-oreille et qui se trouve être parfois une scène importante précisément en raison de son incohérence en tant que scène. Pourtant, malgré leurs différences, tous deux rendent possible la concrétisation d'un contre-public *queer*. Nous soutenons cette manière *queer* de faire monde, ce qui implique en premier lieu de reconnaître que la culture *queer* se constitue de bien des façons, qui ne passent pas par les publics officiels organisés par la culture d'opinion et l'État, ni par les formes privatisées normalement associées à la sexualité. *Queer* ou non,

<sup>18</sup> Le processus par lequel un monde est créé – tel que nous le décrivons ici – est vu dans certaines traditions de la théorie sociale comme commun à l'ensemble des acteurs sociaux. Par exemple, voir l'accent mis par A. Schütz (1932) sur les pratiques de typification et les projets d'action impliqués dans la connaissance ordinaire du social. Cependant, dans la plupart des cas, le monde social n'est pas tant conçu comme une construction prenant pour point de référence des types ou des projets que comme une totalité représentée dans une forme capable de se reproduire. La famille, l'État, un quartier, l'espèce humaine ou des institutions telles l'École et l'Église : ces figures de l'être social ont pour caractéristique commune de renvoyer une certaine image de plénitude que les contextes *queer* de création de mondes sont rarement en capacité d'approcher. Quand bien même ces derniers pourraient ressembler aux processus ordinaires de création de mondes, les mondes *queer* ne sont pas en mesure de représenter une existence sociale considérée comme allant de soi.

les dissidents ont longtemps lutté, souvent en encourageant des risques et en suscitant le scandale, pour cultiver des relations intimes que les bonnes gens qualifiaient de criminelles. Les relations et les récits que nous avons développés ne sont reconnus comme intimes qu'au sein de la culture *queer* : copines, amies particulières, potes de cul, michetons. La culture *queer* a non seulement appris comment sexualiser ces relations et d'autres, mais elle a aussi appris à en faire des contextes où témoigner d'intenses affects personnels tout en forgeant un socle d'appartenance et de transformation. Pour qu'un monde *queer* soit possible, il a fallu que se développent des types d'intimité sans rapport nécessaire à la domesticité, à la parenté, au couple, à la propriété ou à la nation. Toutefois, ces types d'intimité s'appuient *nécessairement* sur un contre-public – un monde toujours accessible, conscient de sa position subalterne. Ces intimités sont caractéristiques aussi bien de l'inventivité *queer* dans la manière de faire monde que de la fragilité du monde *queer*.

Les intimités non standard sembleraient moins criminelles et moins instables si, comme cela était autrefois le cas, les types normaux d'intimité étaient plus inclusifs et comprenaient les courtisans, amis, liaisons, partenaires et co-conspirateurs<sup>19</sup> (Bray, 1990 ; Shannon, 1997 ; Chartier, 1999). Comme le sexe qu'elle légitime, l'intimité a été privatisée ; les contextes discursifs où se manifesterait l'essence de la personnalité individuelle ont été isolés de ceux qui représentent les citoyens, les travailleurs ou les professionnels.

Cette transformation des formes culturelles de l'intimité est liée à la fois à l'histoire de l'espace public moderne et au discours moderne qui a fait de la sexualité une propriété humaine fondamentale. Dans *L'Espace public*, Jürgen Habermas (1962) donne à voir le processus par lequel les institutions et les formes d'intimité domestiques ont privatisé les personnes privées, affiliant les membres de l'espace public à la société civile plutôt qu'au marché ou à l'État. L'intimité est devenue le fondement d'une citoyenneté abstraite et désincarnée, en résonance avec l'idée d'humanité universelle. Dans *Histoire de la sexualité*, Michel Foucault (1973) emprunte une autre voie pour décrire l'individualisation du sexe. Il soutient que le discours confessionnel et celui d'expertise de la société civile présupposent l'existence d'une essence intérieure de l'individu, qu'ils assimilent cette dernière au sexe et qu'ils inscrivent enfin ce sexe dans le petit théâtre du secret et de sa révélation. On voit ici se profiler une convergence instructive entre deux penseurs qui semblent par ailleurs décrire des planètes différentes<sup>20</sup>. Jürgen Habermas néglige les dimensions administrative et normalisante de la privatisation du sexe et leurs effets dans les sciences sociales, parce qu'il s'intéresse à l'établissement d'une norme régulant la relation complexe entre l'État et la société civile. Michel Foucault néglige la culture critique qui pourrait permettre la transformation du sexe et d'autres types de relations privatisées ; il veut

<sup>19</sup> [NdT] La traduction est littérale : « *co-conspirators* ». Elle renvoie, avec une pointe d'humour, au fait que les couples homossexuels ont été – du fait de la criminalisation de ces relations – perçus comme des « co-conspirateurs » dans l'accomplissement d'un crime ou délit (selon la législation en vigueur).

<sup>20</sup> Sur la question des rapports entre M. Foucault et J. Habermas, nous nous inspirons de T. McCarthy (1991 : 43-75).

montrer que, loin de faire advenir des publics sexuels, les épistémologies modernes de la personnalité sexuelle sont des techniques d'isolement : elles identifient des individus comme normaux ou pervers pour les besoins d'une médicalisation et d'une administration à l'échelle de l'individu. Les deux chercheurs désignent cependant tous deux le processus par lequel un public est devenu hégémonique en s'appuyant sur la privatisation du sexe et la sexualisation de la personnalité. Tous deux identifient les conditions nécessaires à une conception de la sexualité comme propriété subjective plutôt que comme culture publique ou contre-publique.

Comme la plupart des idéologies, celle de l'intimité normale n'a sans doute jamais constitué une juste description de la manière dont les gens vivent. Dès son origine, elle a été rendue possible par la séparation structurelle des espaces économiques et domestiques, ainsi que par la médiation de la culture de l'opinion, de la correspondance, des romans et des romances. *Les Confessions* de Jean-Jacques Rousseau est un exemple typique de cette idéologie et de sa dépendance à l'égard des médiations imprimées et des formes nouvelles et hybrides de récits de vie. Jürgen Habermas (1962 : 59) note que la « subjectivité qui représente la part la plus intime du domaine privé est déjà d'emblée corrélative du public ». Il ajoute que la structure de cette intimité comprend une relation fondamentalement contradictoire à l'économie :

« À l'indépendance dont jouit le propriétaire sur le marché, correspond au sein de la famille une libre représentation de soi-même par la personne ; et l'intimité familiale, dégagée, à ce qu'il semble, des contraintes sociales, est la véritable garantie d'une autonomie privée qui s'exerce sur le terrain de la concurrence. Autonomie privée qui, reniant son origine économique, s'exerce uniquement *en dehors* du domaine où ceux qui prennent part au marché se croient indépendants, et qui donc confère à la famille bourgeoise cette conscience qu'elle a d'elle-même » (Habermas, 1962 : 56).

Que cette relation structurelle soit imparfaite en pratique ne la rend pas moins normative. Sa force réside dans sa capacité à empêcher la reconnaissance, la mémoire, la création ou l'institutionnalisation d'intimités non standard qui se déploient toutefois dans la vie quotidienne. La vie affective déborde sur la vie professionnelle et sur la vie politique ; chacun entretient des relations cruciales et auto-constitutives avec des connaissances et des inconnus ; et chacun vit des expériences érotiques, si ce n'est sexuelles, en dehors de la forme couple. Ces intimités frontalières procurent un plaisir intense à celles et ceux qui les vivent. Toutefois, quand ce plaisir est appelé sexualité, le débordement de l'érotisme dans la vie sociale et quotidienne semble transgresser la norme à un point tel qu'il provoque une aversion, un rejet hygiéniste – alors même que les cultures consuméristes et médiatiques contemporaines ne cessent de faire glisser leurs tropes dans le caniveau, d'éclabousser de tâches intimes les plus hautes sphères de la culture nationale.

Au sein de la culture gay, les principales scènes d'intimité criminelles ont été les rues, les parcs, les *sex-clubs* et les pissotières – un tropisme pour les toilettes publiques<sup>21</sup>. La promiscuité est si fortement stigmatisée et exclue du champ de

<sup>21</sup> Sur l'importance dans la vie des hommes gays de ces espaces semi-publics que sont les pissotières, les toilettes et les saunas, voir G. Chauncey (2003) et L. Edelman (1992). Les espaces semi-publics où se

l'intimité qu'elle est souvent qualifiée d'anonyme, y compris lorsque dans les faits des noms peuvent être échangés. L'une des leçons les plus couramment oubliées que l'épidémie de VIH/sida nous a pourtant apprise est que l'intimité propre à cette promiscuité peut être une véritable ressource publique permettant de sauver des vies. Loin des experts, les gays ont spontanément inventé le sexe à moindre risque (*safer sex*). Comme l'écrit Douglas Crimp (1987 : 253),

« nous avons pu inventer *safer sex* parce que nous avons toujours su que le sexe ne se limite pas à la pénétration, que le contexte soit ou non celui d'une épidémie. Notre promiscuité nous a appris bien des choses, non seulement à propos des plaisirs du sexe, mais de leur infini multiplicité. C'est cette préparation psychique, cette expérimentation, ce travail conscient sur nos propres sexualités qui a permis à nombre d'entre nous de changer de façon très rapide et spectaculaire leur comportement sexuel – ce que la violence des « thérapies comportementales » n'a jamais réussi à nous imposer durant plus d'un siècle. [...] Tous ceux qui ont prétendu que la promiscuité gay n'était qu'une forme de compulsion sexuelle procédant d'une peur de l'intimité se retrouvent désormais confrontés à une réalité qui dément leurs préjugés. [...] La promiscuité gay devrait plutôt être vue comme un modèle positif, qui montre que les plaisirs sexuels pourraient être recherchés par tout le monde et accordés à quiconque, s'ils n'étaient pas strictement confinés dans la sexualité institutionnalisée ».

L'épidémie de VIH/sida est un cas particulier, et ce modèle de culture sexuelle est typiquement masculin. En outre, les formes de contre-intimité ne se limitent pas à la pratique de la sexualité. Ce qui est important ici, c'est que de telles relations puissent être reconnues comme intimes grâce à une connaissance pratique et critique, qu'elles ne soient pas réduites à un relâchement futile ou à une simple transgression, qu'elles puissent être vues comme le langage commun d'une culture de soi, d'une connaissance partagée et d'un échange d'intériorité.

La culture *queer* a dû développer cette connaissance pratique et critique à partir de territoires mouvants, ceux du travestissement, de la culture juvénile, de la musique, de la danse, des défilés, de l'exhibition et de la drague. Le caractère mouvant de ces territoires constitue à la fois leur condition de possibilité et un obstacle à leur reconnaissance comme manières de faire monde, parce qu'ils sont extrêmement fragiles et éphémères. Ils sont typiquement dévalorisés, ravalés au rang de « styles de vie ». Toutefois, les comprendre uniquement comme manifestant une expression de soi ou une demande de reconnaissance reviendrait à occulter l'intrication des formes institutionnelles de reproduction sociale et des formes culturelles hétérosexuelles, et donc la profonde inégalité de conditions matérielles<sup>22</sup>. Les manières *queer* de faire monde prennent forme dans des contextes fugaces et parasites : les ragots, les discothèques, les ligues de softball<sup>23</sup> et ces petites annonces téléphoniques qui, de

---

déploient les pratiques sexuelles des gays et lesbiennes sont étudiés par D. Bell et G. Valentine (1995).

<sup>22</sup> Certains auteurs (Honnet, 1992 ; Taylor, 1994) ont récemment proposé la notion de demande de reconnaissance comme mode de compréhension de la politique multiculturelle. Nous suggérons ici que la politique *queer*, même si elle conteste en effet les modalités de reconnaissance, ne saurait être réduite à une politique de reconnaissance et opposée à une politique de redistribution. Voir la distinction proposée par N. Fraser (2011 : 13-42).

<sup>23</sup> [NdT] Comme l'explique S. K. Cahn, entre les années 1930 et 1970, le softball – sport dérivé du base-ball – fut un « important lieu de l'identité et de la subculture lesbienne aux États-Unis ». Voir



plus en plus, soutiennent financièrement la culture de gauche médiée par l'imprimé (Sedgwick, 1990 ; Zipter, 1988). Il est difficile de rendre textuellement compte du monde *queer en tant que culture*.

C'est particulièrement vrai de la culture de l'intimité. Comme nous l'avons affirmé, les formes d'intimité hétéronormatives sont soutenues par un discours référentiel explicite – par exemple, les intrigues amoureuses et la sentimentalité –, mais elles le sont aussi de façon matérielle par les lois relatives au mariage et à la filiation, par l'architecture des espaces domestiques, par la territorialisation du travail et du politique. À l'inverse, les contre-intimités de la culture *queer* n'ont aucune matrice institutionnelle. En l'absence du mariage et des rituels qui organisent la vie autour de la conjugalité, cet acte de langage qu'est l'engagement requiert toujours une dose d'improvisation, et il en va de même pour cette pratique narrative qu'est le rendez-vous galant ou pour des pratiques économiques qui n'apparaissent pas comme telles, comme le compte joint. Le caractère hétéronormatif de ce genre de pratiques peut sembler faible ou indirect. Les couples de personnes de même sexe en ont d'ailleurs parfois créé des variantes. Toutefois, ce faisant, ils ont épousé la forme couple et sa symbolique propre de l'engagement personnel, laissant intactes les conditions matérielles et idéologiques qui séparent l'intimité de l'histoire, du politique et des publics. Le projet *queer* que nous portons ne revient pas seulement à dé-stigmatiser ces intimités ordinaires ou à étendre l'accès à la sentimentalité du couple et encore moins à affirmer le caractère privé des vies des gays et des lesbiennes<sup>24</sup>. Il tend plutôt à soutenir des formes de vie affective, érotique et personnelle qui sont publiques, au sens où elles sont accessibles, étayées par une activité collective et qu'elles peuvent être remémorées.

Dans la mesure où la culture hétéronormative de l'intimité contraint la culture *queer* à dépendre de contextes éphémères, formés dans l'espace urbain ou par la médiation de l'imprimé, les publics *queer* sont particulièrement vulnérables aux initiatives telles la nouvelle loi du maire de New York sur le zonage urbain<sup>25</sup>. La loi vise à limiter toute culture sexuelle contre-publique en en régulant les conditions économiques. Les effets de cette loi iront bien au-delà des commerces « pour adultes » sur lesquels elle prétend officiellement exercer un contrôle. Certains clients des bars gays de Christopher Street s'y rendent en raison de la réputation du quartier pour le travail du sexe. La rue est d'autant plus propice à la drague qu'on y trouve des sex-shops. Les boutiques qui vendent des « *freedom rings* »<sup>26</sup>

S. K. Cahn, 1993, « From the "Muscle Moll" to the "Butch" Ballplayer: Mannishness, Lesbianism and Homophobia in U.S. Women's Sport », *Feminist Studies*, 19 (2), pp. 356-357.

<sup>24</sup> Cette voie politique est désormais de plus en plus préconisée au sein même du mouvement gay. Par exemple, voir les ouvrages d'A. Sullivan (1997), M. Signorile (1997), G. Rotello (1997), W. N. Eskridge Jr. (1996), R. M. Baird et S. E. Rosenbaum (1996) ou M. Strasser (1997).

<sup>25</sup> [NdT] Votée en 1995 par le conseil municipal de New York, cette loi a été soutenue par le maire Rudolph Giuliani.

<sup>26</sup> [NdT] Les « *freedom rings* » sont des bagues que l'on porte, aux États-Unis, pour fêter un événement ou un changement de vie.

et des t-shirts « *Don't Panic* » ont plus de clients pour les mêmes raisons. Ceux qui migrent vers Christopher Street ou y font un pèlerinage ne vont pas tous dans les sex-shops, mais tous profitent du fait que certains y aillent. Il est un stade où le saut quantitatif implique un saut qualitatif. La masse devient critique. La rue devient *queer*. Une culture sexuelle dense, publique et accessible émerge. Elle devient le pivot autour duquel se développent d'autres types de commerces, comme la librairie Oscar Wilde, et un socle politique permettant la formation d'un vote gay qui puisse faire pression sur les élus.

Aucun groupe social autre que les gays et lesbiennes ne dépend si fortement de ce type de modèle de développement urbain. Si nous n'avions pas été capables de concentrer en un lieu une culture publique et accessible, nous aurions déjà disparu, dilués dans la majorité. Dans la mesure où nous sommes avant tout liés par une culture sexuelle commune, rares sont les endroits dans le monde qui ont une forte densité de population *queer* en l'absence de commerces à vocation sexuelle. Même les endroits où c'est le cas – on peut penser à la culture lesbienne de Northampton dans le Massachussets – attirent cette population en raison de leur proximité avec des quartiers tels que West Village à New York, Dupont Circle à Washington, West Hollywood à Los Angeles ou Castro à San Francisco. Les gays respectables aiment à penser qu'ils ne doivent rien à cette subculture sexuelle qu'ils perçoivent comme sordide. Quand bien même ils la méprisent, l'existence d'une telle culture sexuelle publique est ce qui a rendu possible leurs succès, leur mode de vie, l'obtention de leurs droits et même leur identité. La destruction de cette culture anéantirait la quasi-totalité de la culture *queer* ou *gay visible*. Personne mieux que la droite ne connaît cette connexion : les conservateurs ne contrediraient pas si manifestement leur croyance en un marché libéré des contraintes étatiques s'ils ne voyaient pas ce type d'hyper-régulation comme une victoire importante.

Il ne s'agit pas ici de dire que la politique *queer* profiterait d'un regain d'idéologie libérale, mais que la stabilité de l'hétéronormativité, centrale dans les processus d'accumulation et de reproduction du capital, nécessite un certain interventionnisme dans la régulation du capital. Ainsi, parmi les fantasmes sur lesquels la loi de zonage urbain s'appuie, l'un des plus troublants est-il la conception du quartier comme une communauté d'intérêts fondée sur la résidence et la propriété. Dans le débat actuel, une telle idéologie ne peut être remise en cause sur le plan politique, parce que ce débat est dominé par l'idée que les sujets sexuels ne sont que des résidents, que le sujet pertinent de la politique sexuelle est le riverain. Pourtant, un quartier comme Christopher Street n'est pas qu'une affaire de voisinage. La vie locale de ce quartier repose sur la présence quotidienne de milliers de non-résidents. Ceux qui vivent véritablement dans le quartier du West Village ne devraient pas oublier leur dette vis-à-vis de ces pèlerins principalement *queer*. Et nous ne devrions pas faire l'erreur de confondre la classe des citoyens avec celle des propriétaires fonciers. Nombre de ceux qui se promènent dans Christopher Street – qui sont principalement jeunes, *queer*, africains-américains – n'auraient pas les moyens d'y résider. L'espace urbain est toujours un espace d'accueil. Le droit à la ville s'étend

à ceux qui en font usage (Lefebvre, 1968 ; voir aussi Castells, 1983). Il n'est pas limité aux propriétaires. Ce n'est pas un hasard si la politique de zonage méconnaît tant le fonctionnement de l'espace urbain ; pour la sexualité normale, une telle méconnaissance est nécessaire au maintien de l'illusion de son humanité et à la garantie de ses applications économiques et juridiques.

## Agiter et astiquer

La théorie sociale *queer* considère la sexualité comme une catégorie indispensable aussi bien à l'analyse qu'à l'agitation politique et à la transformation sociale. Comme les rapports de classe – qui ne sont aujourd'hui principalement visibles que sous les traits de formes identitaires polarisées – l'hétéronormativité est un moteur essentiel de l'organisation sociale aux États-Unis, une condition constitutive des rapports d'inégalité et d'exploitation, y compris au sein même de la société hétérosexuelle. Toute théorie sociale qui ne parvient pas à comprendre le rôle que joue l'hétéronormativité participe de la reproduction de ces rapports.

Penser le sexe en public n'implique pas de se cantonner aux formes de son exclusion ou de sa suppression. Bien que la pratique sexuelle ne soit pas l'objet des études *queer*, le sexe y est partout présent. Mais alors, où sont donc les soubresauts, les mouvements d'astiquage, les va-et-vient, la salive et les frottements auxquels vous pouviez vous attendre – ou que vous pouviez craindre – dans un article sur le sexe ? Nous terminons ce texte sur deux scènes qui auraient pu se dérouler le même jour dans nos déambulations dans la ville. Un après-midi, nous sommes dans le même wagon de métro qu'un jeune couple hétérosexuel que nous connaissons. Avec précaution, et après moult circonvolutions, il amène dans la discussion la question des vibromasseurs. Ces deux personnes sont de celles dont la reproductivité gouverne les vies, les aspirations, les rapports à l'argent et à la propriété ; leurs relations à tout et tout le monde est médiée par la reproduction. Toutefois, la femme a récemment lu dans un magazine féminin un article à propos des *sextoys* et d'autres types d'érotisme non reproductif. Elle et son mari ont commandé quelques produits et se sont progressivement engagés dans des pratiques sexuelles que la plupart qualifieraient de *queer* ; leurs corps se sont désordonnés et sont redevenus excitants à leurs yeux. Ils nous ont dit : vous êtes les seuls à qui nous puissions en parler ; auprès de l'ensemble de nos amis hétérosexuels, nous passerions pour des pervers. Pour ne pas se sentir pervers, ils devaient faire de *nous* le public de leur sexualité.

La question de l'aversion et de la perversion s'est manifestée à nouveau quelques jours plus tard. Nous étions cette fois dans un bar, un bar fétichiste habituellement tout ce qu'il y a de plus ordinaire mais qui accueille le mercredi la soirée « *Pork* », consacrée à des performances sexuelles. On y voit généralement fessées, flagellations, rasages, marquages, lacerations, bondages, humiliations et de la lutte – pas de quoi fouetter un chat : les pratiquants amateurs ou plus chevronnés se pavanent pour

obtenir la reconnaissance de leur pairs, un peu comme dans un colloque universitaire. Cette nuit-là, le bruit courait que l'on assisterait à une performance de vomissement érotique. Voilà un spectacle qui semblait susceptible de nous gâcher l'appétit. Toutefois, s'il nous a traversé l'esprit de quitter les lieux, cette pensée fut rapidement chassée par une simple curiosité : à quoi ressembleraient les préliminaires ? Restons jusqu'à ce que cela devienne trop salissant. On partira ensuite.

Un jeune homme d'une vingtaine d'années, dans le style skateur, monte sur la scène, à peine surélevée, adjacente au bar. Il porte un short en élasthanne et un collier de chien. Il s'assoit à son aise dans une chaise de contention. Son partenaire monte sur scène à son tour et incline la tête du soumis<sup>27</sup> vers le plafond, étirant sa gorge. Derrière eux se trouve une table pleine d'aliments. Le domi commence à verser du lait dans la bouche du jeune homme, puis de la nourriture, puis du lait à nouveau. Le lait coule, sur son torse et sur le sol. Un rythme s'établit entre eux, ils vont à la limite de la nausée sans jamais la franchir. Le soumis s'évertue à en avaler plus qu'il ne peut. Le domi prend garde de donner des quantités qui ne permettent que d'étendre sa capacité d'ingestion. De temps en temps, une petite bouteille d'eau est offerte comme un répit, mais rapidement le rythme s'intensifie. L'estomac du garçon est pris de soubresauts, s'agitant de manière presque compulsive.

C'est à cet instant précis que nous réalisons qu'il nous est désormais impossible de partir, que nous ne pouvons pas même détourner le regard. D'ailleurs plus personne ne le peut. La foule est captivée par l'exposition de cette scène d'intimité, cette scène de contrôle et d'abandon, d'intensité et d'abjection. Au sein du public, on halète doucement en signe d'admiration, puis on siffle, on tape des pieds et on crie des encouragements. La foule s'est pressée contre la scène, formant un petit groupe, intime et compact. Tandis que le domi finit par enfoncer deux puis trois doigts dans la gorge du soumis, qui offre délibérément son ventre à la vue de tous pour les climax répétés, nous réalisons que jamais encore il ne nous avait été donné de voir une telle mise en scène de la confiance et de sa violation. Nous avons le souffle court. Toutefois, en bons universitaires que nous sommes, nous avons aussi quelques questions. Le bruit courait que le garçon était hétérosexuel. Nous aimerions demander : qu'est-ce que cela signifie pour vous, dans ce contexte ? Comment avez-vous découvert que vous vouliez faire cela ? Comment avez-vous trouvé un homme avec qui faire cela ? Comment en êtes-vous venu à le faire dans un bar fétichiste ? Y a-t-il d'autres endroits où vous faites cela ? Que ressentez-vous vis-à-vis de vos nouveaux partenaires, ce public ?

Nous n'avons pas pu poser ces questions, mais il y en a d'autres que nous aimerions soulever maintenant, à propos de ces scènes où le sexe paraît plus sublime que le récit lui-même, où il ne relève ni de la rédemption ni de la transgression, où il n'est ni moral ni immoral, ni hétérosexuel ni homosexuel, ni lié à un quelconque

---

<sup>27</sup> [NdT] Ici employés pour traduire « *bottom* » et « *top* », les termes *soumis* et *domi* sont utilisés sous cette forme dans la subculture gay pour décrire des rôles au sein de jeux érotiques mettant en scène un rapport de pouvoir.

axe de légitimation sociale. Nous avons affirmé que le sexe déjoue ces normes sociales qui, pour lui attribuer une signification, misent sur son intelligibilité statique ou son engourdissement<sup>28</sup>. Lorsque c'est le cas, les voies de la publicité mènent à la production de contextes corporels non hétéronormatifs. Ces derniers engendrent des mondes non hétéronormatifs en refusant de prétendre que leur origine se trouve dans la sphère privée ; en affirmant qu'il sont des formes de sociabilité qui écartent l'argent et la famille de la scène de la bonne vie ; en faisant du sexe la conséquence de médiations publiques et d'une production de soi collective qui rendent possible des plaisirs imprévus ; en tentant de former un support pour ces pratiques ; en s'opposant au rachat de ces plaisirs tant par le pastoralisme sexuel rédempteur que par l'amnésie imposée qui recouvre l'échec, la honte et le dégoût<sup>29</sup>.

On pense habituellement la sexualité comme relevant de l'intimité et de la subjectivité. Nous venons cependant de démontrer combien cette représentation est limitée. Toutefois, l'hétéronormativité de la culture états-unienne ne saurait être aisément reterritorisée ou contestée par des actes de volonté individuels, ni par une subversion qui, loin de constituer le socle de l'organisation d'un public, serait uniquement personnelle. Même les moments lyriques qui peuvent interrompre le récit culturel hostile que nous avons ici déployé ne suffisent pas à défaire l'hétéronormativité. Si nous gardons à l'esprit l'utopie que recèle l'idée de vie intime normale, nous n'oublions pas pour autant que nous ne sommes pas mariés à cette idée.

## Références

- Artémidore d'Éphèse, 1975, *La Clef des songes*, trad. de grec et annoté par A.-J. Festugière Paris, Vrin.
- Baird R. M., Rosenbaum S. E., eds, 1996, *Same-Sex Marriage. The Moral and Legal Debate*, Amherst, Prometheus.
- Barthes R., 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Bell D., Valentine G., eds, 1995, *Mapping Desire. Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge.
- Bennett W. J., 1992, *The De-Valuing of America. The Fight for Our Culture and Our Children*, New York, Blackstone.
- Berlant L., 1997a, *The Queen of America Goes to Washington. Essays on Sex and Citizenship*, Durham, Duke University Press.
- Berlant L., 1997b, « Feminism and the Institutions of Intimacy », pp. 143-161, in: Kaplan E. A., Levine G., eds, *The Politics of Research*, New Brunswick, Rutgers University Press.

<sup>28</sup> Sur l'engourdissement comme affect et manifestation de l'aspiration à une appartenance sociale normative, voir L. Berlant (1997 : 59-60, 79-81).

<sup>29</sup> Cet argument classique contre le pastoralisme sexuel offrant la rédemption de l'idéologie sexuelle normative a été formulé par L. Bersani (1987) ; pour une étude plus générale des représentations de la rédemption, voir L. Bersani (1990).

- Berlant L., Warner M., 1995, « What Does Queer Theory Teach Us about X? », *PMLA*, 110, pp. 343-349.
- Bersani L. 1987, *Le Rectum est-il une tombe ?*, trad. de l'américain par G. Le Gaufey, Paris, Éd. Epel, 1998.
- Bersani L., 1990, *The Culture of Redemption*, Cambridge, Harvard University Press.
- Bersani L., 1995, *Homos. Repenser l'identité*, trad. de l'américain par C. Marouby, Paris, O. Jacob, 1998.
- Bray A., 1990, « Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England », *History Workshop*, 29, pp. 1-19.
- Brimelow P., 1995, *Alien Nation. Common Sense about America's Immigration Disaster*, New York, Random House.
- Butler J., 1993, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. de l'américain par C. Nordmann, Paris, Amsterdam, 2009.
- Califia P., 1994, *Public Sex. The Culture of Radical Sex*, Pittsburg, Cleis Press.
- Canguilhem G., 1943, *Le Normal et le pathologique*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.
- Castells M., 1983, *The City and the Grassroots. A Cross-cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley, University of California Press.
- Chartier R., éd., 1999, *Histoire de la vie privée*, vol. 3, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Chauncey G., 1995, *Gay New York (1890-1940)*, trad. de l'américain par D. Eribon, Paris, Fayard, 2003.
- Coontz S., 1988, *The Social Origins of Private Life. A History of American Families, 1600-1900*, Londres, Verso.
- Crimp, D., 1987, « How to have promiscuity in an epidemic », *October*, 43, pp. 237-271.
- Davis M., 1992, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*, trad. de l'anglais par M. Dartevielle et M. Saint-Upéry, Paris, Éd. La Découverte, 2006.
- D'Emilio J., 1983, *Sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1940*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dowd M., 1995, « Talk is Cheap », *The New York Times*, 26 oct., p. A25.
- Edelman L. 1992, « Tearooms and Sympathy, or, Epistemology of the Water Closet », pp. 263-284, in: Parker A., Russo M., Sommer D., Yaeger P., eds, *Nationalisms and Sexualities*, Londres, Routledge.
- Eskridge W. N., Jr., 1996, *The Case for Same-Sex Marriage. From Sexual Liberty to Civilized Commitment*, New York, Free Press.
- Fliegelman J., 1982, *Prodigals and Pilgrims. The American Revolution against Patriarchal Authority, 1750-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Foucault M., 1975, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- Foucault M., 1976, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Fraser N., 2011, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, éd. et trad. de l'américain par E. Ferrarese, Paris, Éd. La Découverte.

- Giddens A., 1992, *La Transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, trad. de l'anglais par J. Mouchard, Paris, Éd. du Rouergue, 2004.
- Habermas J., 1962, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de l'allemand par M. B. de Launay, Paris, Payot, 1992.
- Habermas J., 1984, « The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies », pp. 48-70, in: Habermas J., *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*, éd. établie et trad de l'allemand par S.W. Nichol森, Cambridge, MIT Press, 1989.
- Halley J.E., 1996, « The Status/Conduct Distinction in the 1993 Revisions to Military Antigay Policy: A Legal Archeology », *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 3, pp. 159-252.
- Halperin D. M., 1989, « Sex before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens », pp. 37-53, in: Bauml Duberman M., Vicinus M., Chauncey G., eds, *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, New York, Plume.
- Harvey D., 1989, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Henry III W.A., 1994, *In Defense of Elitism*, New York, Anchor.
- Holleran A., 1978, *Dancer from the Dance*, New York, W. Morrow.
- Honig B., 2003, *Democracy and the Foreigner*, Princeton, Princeton University Press.
- Honneth A., 1992, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, 2000.
- Irigaray L., 1974, *Speculum*, Paris, Éd. de Minuit.
- Irigaray L., 1977, *Ce Sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éd. de Minuit.
- Lapovsky Kennedy E., Davis M. D., 1993, *Boots of Leather, Slippers of Gold. The History of a Lesbian Community*, New York, Routledge.
- Lauretis T. de, 1994, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press.
- Lefebvre H., 1968, *Le Droit à la ville*, Paris, Anthropos.
- Lemire E., 1996, *Making Miscegenation. Discourses of interracial Sex and Marriage in the United States (1790-1865)*, thèse de doctorat en littérature, Rutgers University.
- Luhmann N., 1982, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, trad. de l'allemand par A.-M. Lionnet, Paris, Aubier, 1990.
- Marcuse H., 1955, *Éros et Civilisation*, trad. de l'américain par J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éd. de Minuit, 1963.
- Martin B., 1994, « Extraordinary Homosexuals and the Fear of Being Ordinary », *Differences*, 6, pp. 100-125.
- McCarthy T., 1991, *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambridge, MIT Press.
- Newton E., 1993, *Cherry Grove, Fire Island. Sixty Years in America's First Gay and Lesbian Town*, Durham, Duke University Press.

- Pollack Petchesky R., 1995, « The Body as Property: A Feminist Re-Vision », pp. 387-406, in: Ginsburg F.D., Rapp R., eds, *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*, Berkeley, University of California Press.
- Rotello G., 1997, *Sexual Ecology. AIDS and the Destiny of Gay Men*, New York, Dutton.
- Rousseau J.-J., 1798, *Les Confessions*, Paris, Poinçot.
- Rubin G., 1994, « Penser le sexe. Pour une théorie radicale de la politique de la sexualité », pp. 135-211, in : Rubin G., *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, éd. établie par R. Mesli, trad. de l'américain par F. Bolter, Paris, Éd. Epel, 2010.
- Samuels S., 1996, *Romances of the Republic. Women, the Family, and Violence in the Literature of the Early American Nation*, New York, Oxford University Press.
- Schütz A., 1932, *The Phenomenology of the Social World*, trad. de l'allemand par G. Walsh et F. Lehnert, Evanston, Northwestern University Press, 1967.
- Sedgwick E. K., 1990, *Épistémologie du placard*, trad. de l'américain par M. Cervulle, Paris, Amsterdam, 2008.
- Shannon L. J., 1997, « Emilia's Argument: Friendship and "Human Tile" in *The Two Noble Kinsmen* », *ELH*, 64, pp. 657-682.
- Signorile M., 1997, *Life Outside. The Signorile Report on Gay Men, Sex, Drugs, Muscles, and the Passages of Life*, New York, Harper.
- Silverman K., 1992, *Male Subjectivity at the Margins*, New York, Routledge.
- Sullivan A., 1997, *Same-Sex Marriage, Pro and Con*, New York, Vintage.
- Strasser M., 1997, *Legally Wed. Same-Sex Marriage and the Constitution*, Ithaca, Cornell University Press.
- Taylor C., 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, éd. établie par A. Gutmann, trad. de l'américain par D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994.
- Time*, 1993, « The New Face of America », livraison spéciale, 18 nov.
- Tilton R.S., 1994, *Pocahontas. The Evolution of an American Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Urban G., 1991, *A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*, Austin, Hats Off.
- Urban G., 1996, *Noumenal Community. Myth and Reality in an Amerindian Brazilian Society*, Austin, University of Texas Press.
- Warner M., 1991, « Fear of a Queer Planet », *Social Text*, 29, pp. 3-17.
- Warner M., 1995, « Something Queer about the Nation-State », pp. 361-371, in: Newfield C., Strickland R., dirs, *After Political Correctness. The Humanities and Society in the 1990s*, New York, Boulder.
- Wittig M., 1992, *La Pensée straight*, trad. de l'américain par M.-H. Bourcier, Paris, Amsterdam, 2013.
- Zaretsky E., 1986, *Capitalism, the Family, and Personal Life*, New York, HarperCollins.
- Zipter Y., 1988, *Diamonds Are a Dyke's Best Friend. Reflections, Reminiscences, and Reports from the Field on the Lesbian National Pastime*, Ithaca, Firebrand.