

« *Si les homosexuels se bornent à revendiquer leur liberté, cette demande seule ne sera pas révolutionnaire et on peut imaginer qu'elle entrera un jour dans le champ de la récupération par la bourgeoisie et du réformisme. Ce serait aussi absurde que de vouloir aller vivre dans une île homosexuelle libre, en abandonnant le combat contre l'exploitation économique et l'illégitimité des structures bourgeoises* » (FHAR¹, *Tout*, 23 avril 1971).

Une proposition de loi encadrant l'ouverture du mariage civil aux couples de même genre a été présentée en Conseil des ministres et l'Assemblée Nationale est appelée à en débattre, en janvier 2013. Une promesse de campagne du nouvellement élu François Hollande commence donc à prendre forme. Certes les contours de la loi restent pour le moment flous, mais il semble bien qu'une partie des promesses du candidat socialiste à l'élection présidentielle ne sera pas tenue. Sauf revirement parlementaire, la procréation médicalement assistée pour les couples de femmes ne rentrera pas dans le périmètre de cette nouvelle loi. Le débat, surtout par médias interposés, commence à prendre pied dans la sphère publique. Les partisan•e•s et les adversaires du « mariage pour tous » (dont on notera la définition sexiste !) s'affrontent dans les journaux, sur les plateaux télévisés, et dans les médias de la communauté LGBT, tels le site Internet Yagg, ou Têtu. Une action de lobbying est organisée par les associations LGBT proches du PS, Inter-LGBT et Homosexualité et Socialisme en tête.

Cette bataille, que l'on dit décisive en termes de civilisation, certain•e•s la comparant à l'abolition de la peine de mort par Badinter/Mitterrand, se joue pour l'essentiel sur le seul terrain de la législation et des droits. C'est une bataille legaliste. Il est certainement très difficile de se prononcer contre cette lutte pour l'égalité des droits, mais il est assez surprenant que, sauf rares exceptions, les arguments restent dans le domaine de l'égalité de forme et du symbolique.

Bien évidemment la reconnaissance de l'État et la régularisation de situations conjugales, de couple ou de filiation, existantes ou à venir, méritent d'être traitées légalement et de façon égale.

Il n'est que justice que des personnes, qui n'ont pas accès à un droit réservé jusqu'à présent aux seuls hétérosexuel•le•s, souhaitent revendiquer justement ce droit dont elles ne disposent pas. Et pourquoi d'ailleurs ne devraient-elles pas le revendiquer ? La question de l'égalité est une question importante. Loin d'être une diversion de la gauche pour ne pas s'occuper des questions urgentes du pays, comme le prétend la droite de l'UMP², l'égalité devant la loi et la question des revendications sexuelles sont des enjeux majeurs pour la France d'aujourd'hui.

Les identités « culturelles » autonomes de la rhétorique néolibérale

Nous vivons dans une époque de contre-révolution de l'émancipation sexuelle, de reflux des mouvements « révolutionnaires ». Se dire révolutionnaire aujourd'hui, au sujet des questions de libération sexuelle, revient souvent à être renvoyé à une forme d'utopie, avec tout l'accent péjoratif que ce terme peut porter. Les temps sont au concret, aux faits et à la gestion du « réel », pas à l'utopie ni à la révolution.

Faut-il pour autant se résigner à la rhétorique de la « gestion », cette rhétorique néolibérale qui imprègne tout discours politique, même progressiste, depuis maintenant trente ans ? Dans son ouvrage *The Twilight of Equality*, Lisa Duggan (2003) explore avec lucidité la conjoncture actuelle des mouvements de revendication, et les cadres théorico-politiques dans lesquels ils évoluent depuis la « révolution néolibérale » de l'ère Reagan et Thatcher. Cette auteure part du constat que

« aussi longtemps que la gauche progressiste se représente et se reproduit elle-même en secteurs opposant l'économique au culturel, l'universel aux identités, la distribution à la reconnaissance, le local ou le national au global, elle se perdra elle-même » (Duggan 2003).

Ces oppositions rhétoriques, que Duggan considère comme fausses et néfastes, sont le résultat d'une lutte pour l'hégémonie politique et culturelle que la droite a entamée et gagnée à travers la réactivation dans les années 1970 et 1980 d'une philosophie politique libérale pour laquelle la vie économique peut être séparée du politique, du culturel et de la vie personnelle. Cette séparation artificielle de l'économique des autres sphères de l'existence humaine sert à la théorie libérale pour imposer une vision du marché et du capitalisme comme neutres, transparents, comme des systèmes qui suivent leurs propres règles, et donc détachés des luttes de revendication de genre, de race, de sexualité ou d'autres. Ces dernières luttes seraient en fait de l'ordre du culturel, d'une politique de l'identité, qui, dans le cadre théorico-politique du néolibéralisme, n'ont rien à voir avec l'économique. Ce qui revient à dire que l'on pourrait couper ces revendications d'une politique plus large de transformation du système capitaliste. Cette rhétorique néolibérale consiste en somme à créer un champ du culturel autonome à l'intérieur duquel les différentes identités constituées se battent ensuite, en concurrence, pour faire avancer leurs revendications « civiques » ou de citoyenneté, que les États peuvent concéder ou pas suivant leur « légitimité » ou leur « convenance » du moment. Par exemple, comme l'écrit Jasbir Puar (2012) dans un livre récemment et partiellement traduit en français, les identités *queer* blanches aux États-Unis sont à la fois cooptées et rendues dociles, parce que intégrées au cadre de la citoyenneté nationale, et parce qu'elles servent aussi de faire-valoir d'une exclusion parallèle et contemporaine de l'identité racialisée du corps arabe et musulman, qui devient de la sorte le contre-exemple du bon citoyen. Ce corps racialisé sert, bien évidemment, à l'État pour expulser les mauvais sujets de la citoyenneté et pour pouvoir ainsi justifier et continuer impunément sa politique impérialiste. Et cela a été possible aussi et surtout parce que les « mouvements progressistes de gauche », comme les appelle Duggan, ont cédé à la rhétorique néolibérale, et parce que les batailles et les luttes de revendication s'inscrivent toutes aujourd'hui dans cette arène des identités culturelles prétendument étanches et concurrentes.

Retour vers le futur : le FHAR et sa stratégie révolutionnaire

Les mouvements révolutionnaires qui réclamaient, dans les années 1960, 1970 et 1980, le respect des droits et la reconnaissance identitaire à l'État, le faisaient à l'intérieur d'une stratégie politique où l'objectif était, sinon le renversement de la société bourgeoise, au moins une transformation radicale de celle-ci. Les revendications d'égalité en droit, par exemple l'abrogation des lois punissant l'homosexualité et la sodomie en France, étaient le fruit d'une réflexion théorique et d'une nécessité primordiale de sauver sa peau, et son cul ! Cette revendication partait de l'expérience concrète des hommes qui étaient harcelés dans les lieux de dragues publics, à l'extérieur comme dans les établissements commerciaux. Il s'agissait de pouvoir commencer à respirer. Mais ces exigences politiques faisaient partie d'un discours plus large d'émancipation. Il est frappant de voir par exemple comment en 1971 le FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire) écrivait dans un numéro spécial de la revue *Tout* dirigé par Jean-Paul Sartre, que pour échapper aux rafles de la police même si une solution pouvait sembler

« le ghetto des boîtes de nuit de tantes... Pas de normaux flics évidemment, mais rapports truqués entre les gens et pour cause. Une boîte c'est le royaume du fric, on y

Même la question de la sauvegarde personnelle et de l'intégrité physique était problématisée en tenant compte des biais que certaines solutions pouvaient engendrer dans un système capitaliste. L'ennemi ici est la société « hétéro-flic », ce complexe de répression dont l'État n'est pas seulement le complice mais un des acteurs principaux. On comprend bien que le FHAR considérait l'État (hétéro-flic-bourgeois) non pas comme un interlocuteur de demande de reconnaissance, mais surtout comme un ennemi à abattre ou du moins à conquérir. La réflexion sur la libération sexuelle se fondait ici avec une critique de l'État policier, du système bourgeois qui utilise ses « flics » et ses « prisons » pour sévir et réprimer. Ainsi pour le FHAR

« les homosexuels ne prétendent pas que le combat contre la sexualité et la culture bourgeoises doit être placé au premier plan. Ils pensent seulement que ce combat est inséparable de la lutte contre l'exploitation socio-économique. L'un sans l'autre reste lettre morte ».

À partir d'une position de lutte, le FHAR touche ici un élément politique central : les identités « culturelles » ne sont pas et ne peuvent pas être extérieures au système capitaliste. Au contraire, comme l'écrit Lisa Duggan, dans nos sociétés « les hiérarchies de classe et de race, les institutions sexuelles et de genre, les liens ethniques et religieux, sont les circuits par lesquels circulent l'argent, le pouvoir politique, les ressources culturelles et l'organisation sociale ». Ces hiérarchies sociales et ces institutions « culturelles » sont en partie aussi le produit du capitalisme. Il est important ici de préciser que le capitalisme n'a pas produit le désir homosexuel. Les pratiques érotiques entre personnes du même genre existent en fait dans toutes les sociétés et à toutes les époques. Ce qui a été produit est un dispositif de sexualité particulier.

L'homo- et l'hétérosexualité sont des institutions et des *rapports sociaux de sexualité*

L'importante analyse de l'historien John D'Emilio (1993) fait le lien entre la production de l'« homosexualité » et le développement du capitalisme au dix-huitième siècle. Il montre comment le capitalisme industriel a créé les conditions d'une séparation entre la sexualité de procréation et la sexualité de plaisir, suivant une transformation en profondeur de l'institution familiale. Puisque les familles perdaient leur fonction de production à l'avantage des usines manufacturières naissantes, à cause de leur entrée dans le marché du travail (la production se faisant désormais à l'extérieur du cadre familial), les individus devaient pouvoir s'affranchir plus facilement des liens familiaux³. Le capitalisme industriel a ainsi créé les conditions de possibilité pour que les individus puissent organiser leurs pratiques érotiques d'une façon indépendante de la reproduction, et à l'extérieur de l'institution familiale. Cette séparation entre reproduction et plaisir érotique a ensuite été l'élément fondateur de la constitution et de la protection de la famille bourgeoise nucléaire comme modèle et lieu privilégié de la reproduction. Ainsi, la famille bourgeoise est devenu le seul lieu légitime de la reproduction, condamnant dans l'abjection tout ce qui était à l'extérieur de sa sphère d'action. C'est dans ce contexte que, en suivant Michel Foucault (1976), l'apparition de l'homosexuel comme « espèce », comme « hermaphrodite psychique » dans les discours médicaux, dans la jurisprudence et dans la littérature a eu lieu en Europe au dix-neuvième siècle. C'est à ce moment que l'homosexuel a trouvé son nom dans la culture occidentale. L'homosexualité y est devenue une institution sociale.

Cela veut dire que l'homosexualité comme l'hétérosexualité sont des catégories institutionnelles qui se sont construites dans un contexte socio-économique particulier, celui des sociétés du capitalisme industriel. Ces institutions sont un des vecteurs par lesquels la stratification sociale se fait aujourd'hui, distinguant hiérarchiquement des groupes constitués « culturellement » pour le partage des richesses, matérielles, culturelles et symboliques à la fois. Comme la race, la classe, l'ethnicité, l'âge, les identités sexuelles fonctionnent comme des marqueurs de distinction sociale. Il ne s'agit pas là seulement d'identité ou de culture qui mériteraient juste le respect ou pire la tolérance, mais bel et bien de rapports sociaux par lesquels notre société distribue des avantages et des privilèges qui ne sont pas seulement de l'ordre du symbolique mais aussi de l'ordre du matériel. C'est pour cette raison que la prétention à l'universalité de l'homosexualité ne peut tenir. Toutes les sociétés n'ont pas connu ou ne connaissent toujours pas cette stratification sociale par les sexualités. La confusion peut naître par contre quand on considère l'homosexualité et l'hétérosexualité seulement comme des identités culturelles ou, pire, psychologiques. Mais la confusion entre le désir et l'institution sexuels, qui dans nos sociétés ont fondu dans les identités, ne peut fonctionner que parce qu'on a arrêté de regarder les sexualités aussi comme des institutions sociales, l'hétérosexualité et l'homosexualité comme des *rapports sociaux de sexualité*.

C'est donc à partir de cette histoire particulière et de la généalogie dialectique entre la famille bourgeoise comme lieu spécifique de la reproduction et l'homosexualité comme institution (non reproductive [!?]) foncièrement et ontologiquement extérieure à elle, que l'on peut comprendre pourquoi l'institution familiale a été pour les mouvements révolutionnaires homosexuels des années 1960 et 1970 un des ennemis principaux. Pour reprendre une formulation du FHAR,

« les homosexuels révolutionnaires sont-ils prêts à un effort autrement important : dresser, avec le concours de tous les autres révolutionnaires, un projet crédible de monde nouveau. Cela ne peut aller sans une abolition du couple et surtout de la famille, désignée par l'État comme unique cellule possible de la vie, toutes les autres étant définies commodément à l'avance comme irréalistes ou menant au chaos. On n'a pas assez pensé à quel point, lorsqu'elle accuse les homosexuels d'être improductifs et d'entraver la reproduction de l'espèce, la société capitaliste se fait de l'enfant la même image que de la plus-value ».

Et encore : « Nous voulons détruire la famille et cette société parce qu'elles nous ont toujours opprimés ! ».

Droits et égalité. Mais pour qui et comment ?

Si aujourd'hui en revanche le mouvement LGBT, ou du moins la partie hégémonique de ce dernier, ne veut plus détruire l'institution de la famille, mais veut au contraire l'intégrer, il convient de s'interroger sur l'origine d'un tel revirement, et surtout sur les effets d'une telle intégration et le contexte dans lequel elle s'insère. Une des réponses que l'on pourra donner est que cette partie du mouvement gay, avec la gauche progressiste, a abdicqué devant la rhétorique néolibérale de la séparation du « culturel » et du social. La question de l'égalité est donc posée dans les seuls aspects formels, sans que l'on pose la question d'une égalité de redistribution effective. Cela ne veut pas dire pour autant que la question de l'égalité formelle ne mérite pas d'être posée, mais elle devrait faire partie d'une stratégie qui viserait la totalité des enjeux des rapports sociaux de sexualité. Il ne s'agit pas de dire, comme les communistes du PCF des années 1970 (et d'autres), que les questions de sexualité sont secondaires et que les discriminations disparaîtront avec la Révolution socialiste. Il

n'y a pas de hiérarchie des luttes. Il s'agit ici de dire qu'il ne faut pas céder à la vision néolibérale du monde pour laquelle les luttes de reconnaissance seraient séparées des luttes de redistribution, pour utiliser une dichotomie chère à Nancy Fraser (2011). Non seulement les deux sphères ne sont pas autonomes et divisées, mais elles n'en font qu'une en réalité. Cette dichotomie n'a donc pas lieu d'être.

Dans le cas du mariage, les nouveaux droits que cette institution donnerait aux couples gay et lesbiens (mais personne ne parle des personnes trans et de leur spécificité face à la loi), par rapport aux droits qui sont déjà accessibles à travers le Pacs, sont, en gros, la possibilité d'hériter automatiquement de son conjoint et le droit à la parentalité plénière de l'enfant biologique ou adopté du conjoint ou de la conjointe. En effet, l'institution du mariage donne droit, ou pour mieux dire, donne un privilège, aux personnes qui se trouvent en situation de conjugalité de pouvoir se transmettre un patri-moine (l'argent du père d'autrefois) sans devoir s'acquitter des taxes de succession, dues par un•e héritier•e non marié•e (jusqu'à soixante pour cent de la valeur transmise). Ce qui fait le mariage donc, c'est de donner le privilège de pouvoir hériter sans frais. Ce que les revendications du droit au « mariage pour tous » demandent c'est donc d'élargir ce privilège aux couples gay et lesbiens⁴. Pour rester dans l'économique, le mariage permet aussi d'accéder aux droits (privilèges) qui étaient déjà accordés par le Pacs. Le plus significatif, ce qui pousse le plus souvent les personnes en couple à conclure un Pacs, est celui de l'abattement du montant total d'impôts du couple par rapport à la somme des revenus de chaque individu. Le Pacs, comme le mariage, donne donc un avantage fiscal aux personnes en couple. Pourtant, les statistiques montrent que la majorité des Pacs ont été contractés par des couples hétérosexuels. Deux raisons ont permis cela. Si les revenus de deux partenaires ont un assez grand écart, le couple peut payer parfois beaucoup moins d'impôts qu'avec des déclarations de revenus séparées. Par contre aucun ou très peu de bénéfice n'est à attendre si les individus du couple gagnent à peu près la même somme. Or, il semble bien que ce système profite beaucoup plus aux couples hétérosexuels, où la discrimination de salaires entre les hommes et les femmes (les femmes gagnant environ 30% de moins que les hommes) joue de façon nette pour créer les conditions favorables à l'abattement fiscal du Pacs et du mariage. Comme on sait que l'homogamie sociale (le fait de rechercher son conjoint dans son propre groupe social) est une caractéristique majeure dans la formation des couples (qu'ils soient hétérosexuels, gay ou lesbiens), et comme dans un couple formé par deux personnes du même genre les inégalités salariales genrées ne fonctionnent pas, on voit bien pourquoi les lesbiennes et les gays ne trouvent souvent pas leur compte dans le Pacs. En revanche les hétérosexuels, notamment les hommes, y trouvent un avantage certain.

De surcroît, pour tirer profit de cette loi, il faut déjà des revenus suffisants pour pouvoir payer des impôts. Si on ne paye pas d'impôts le Pacs ne sert donc à rien économiquement. Or, loin de l'image du DINK (*Double Income No Kids*, double salaire et sans enfant) les hommes gay, à parité de compétences, gagnent moins que les hommes hétérosexuels⁵. D'autre part, les gays et les lesbiennes se trouvent très souvent dans des conditions économiques précaires à cause de l'homophobie et de la lesbophobie (le rejet des familles par exemple), et ils sont aussi limités dans leur progression salariale par l'impossibilité d'utiliser la sociabilité et les réseaux du monde du travail qui sont presque toujours à caractère hétérosexuel. L'accès à un emploi stable et bien rémunéré, mais aussi à un logement décent, est plus difficile pour les personnes qui ne partagent pas la sociabilité hétérocentrée. La sociabilité hétérosexuelle est à la base de la construction d'un réseau professionnel qui est indispensable aux avancements de carrière et à l'embauche sur des postes mieux rémunérés, ou à l'embauche tout court. À l'inverse de l'image du gay Prada et de la lesbienne en carrière, une grande partie des communautés gay et lesbienne vit dans une plus grande précarité économique et sociale que la communauté hétérosexuelle.

Mais peut-être plus important encore est le fait qu'une bonne partie des gays et des lesbiennes ne

vivent pas en couple ! Les avantages et les privilèges du mariage, en tant qu'institution, produisent donc une stratification sociale, garantie par l'État, entre les couples et les célibataires, et aussi, dans l'état actuel des choses, entre les couples hétérosexuels et les couples homosexuels. L'accès au mariage pour les gay et les lesbiennes éliminerait donc uniquement la stratification entre les « couples » de sexualité différente, laissant inchangée celle entre couples et célibataires par exemple. De plus, cette institution et sa valorisation favorisent un rétrécissement des possibles configurations de solidarité entre les individus. Les cultures gay et lesbienne, à cause de la discrimination légale et matérielle qui les frappait et les frappe encore, ont inventé une multitude d'aménagements de vie et de solidarité, de liens amicaux renforcés et élargis, d'espaces particuliers d'échange, de soutien, psychologiques, spirituels, d'entraide et sexuels⁶ qui restent exclus de cette paupérisation institutionnelle qu'est le partage entre couples et célibataires. La valorisation de ces expériences se trouve non seulement exclue du débat par les instances étatiques, mais aussi par les groupes de revendications LGBT hégémoniques. Une stratégie politique vivable, même conjoncturelle, pour les LGBTQI devrait pouvoir partir de ces expériences qui ont été, et sont encore, riches et précieuses non seulement pour les communautés LGBTQI, mais aussi pour la société tout entière.

Esquisse pour un autre programme de réformes

Cette stratégie, pour partielle, provisoire, transitoire qu'elle soit (parce que de toute façon elle ne remettrait pas foncièrement en cause le système de domination et de stratification sociale des rapports sociaux de sexualité), en partant des expériences d'organisation sociale des personnes LGBTQI, pourrait demander par exemple à l'État l'élimination des discriminations fondées sur le seul modèle du couple. Les revendications pourraient porter, entre autres, sur

- 1) l'élargissement des avantages fiscaux et de droit aujourd'hui réservés aux couples mariés aux relations de solidarité entre plusieurs personnes et aux célibataires,
- 2) la possibilité de choisir librement sa/son ou ses héritier•e•s ou la/le/les bénéfici•e•r•e•s de la pension de réversion ou de l'allocation veuvage sans être obligé au mariage,
- 3) la possibilité d'adopter de façon plénière et l'accès à la procréation médicalement assistée pour tou•te•s, individus, couples ou plusieurs personnes, mais avec un système de discrimination positive LGBTQI pour rééquilibrer les biais homophobes des pouvoirs publics⁷,
- 4) le droit au regroupement « familial » élargi aux autres formes de solidarités LGBTQI sans passer forcément par la case « amour » et par l'obligation à la preuve et à la promesse de sentiments et de fidélité.
- 5) la mise en place d'un service public spécifique d'accueil et d'hébergement d'urgence et de longue durée pour les personnes LGBTQI. Comme on sait que le phénomène des sans-abris LGBT est une réalité importante à cause du rejet et de la précarité spécifique due à l'homophobie, à la lesbophobie et à la transphobie, des lieux expressément conçus pour les LGBT sont en effet une nécessité pressante,
- 6) des politiques publiques de logement de discrimination positive laissant aux LGBTQI une partie des places en HLM,
- 7) l'arrêt immédiat des lois punissant le travail prostitutionnel et des lois de harcèlement des putes qui précarisent encore plus une population déjà précaire où les LGBTQI sont nombreux•e•x. Une

**« Mariage pour tous » et émancipation sexuelle. Pour une
autre stratégie politique**

<http://www.contretemps.eu> redaction
régularisation de ce travail à travers la mise en équivalence du travail prostitutionnel avec les autres formes de travail, avec toutes les garanties et les protections du code du travail, doit être exigé,

- 8) la fin des franchises médicales et une politique publique de la santé réellement gratuite et une couverture de santé pour tou•te•s sans devoir passer par une mutuelle,
- 9) la création d'un service public du troisième et quatrième âge des LGBTQI agé•e•s qui vieillissent pour la plupart seul•e•s. La mise en place de structures (maisons de retraites) où les personnes LGBTQI pourraient s'organiser en remettant en discussion les biais hétérosexistes du système actuel et en créant des aménagements spécifiques à la sociabilité gay, lesbienne, trans, etc,
- 10) l'établissement d'un revenu minimum de vie pour tou•te•s et à partir de 14-16 ans et à la hauteur d'au moins le SMIC, permettrait particulièrement aux personnes LGBTQI de vivre dignement et d'échapper aux situations de précarisation et de dépendance des jeunes gens, résistant aussi parfois aux pressions familiales.

Une réelle politique d'imposition fiscale fortement progressive et la remise en cause globale de la distribution des richesses du capital, financier ou de production, vers le travail et qui permettrait de mettre en place ces services publics, doit faire partie des exigences primordiales d'une plateforme politique et de la stratégie LGBTQI de revendication.

Une autre stratégie d'émancipation est possible !

La question de l'égalité ne peut donc pas se poser seulement en des termes formels. Car les luttes pour la reconnaissance purement légale des droits LGBTQI risquent d'empêcher de penser des stratégies d'émancipation et de libération réelles. De plus, une stratégie globale qui prendrait en compte la totalité des besoins et des luttes pour une société et des institutions plus justes et égalitaires, pourrait être un outil précieux pour créer des alliances et des convergences avec d'autres groupes ou secteurs de la population qui se retrouveraient ponctuellement sur les mêmes revendications.

Les cas de ce type d'alliance sont nombreux. Dans l'état de l'Utah aux États-Unis (état républicain et fortement conservateur en matière de sexualité) par exemple, les mouvements et les groupes LGBT de Salt Lake City (notamment « Equality Utah ») ont gagné des batailles importantes concernant les droits sociaux et de santé mais aussi pour la reconnaissance d'une forme légale d'union civile, en adoptant une stratégie élargie⁸. Pendant la campagne électorale de 2009, elles ont démontré que leurs revendications ne se bornaient pas seulement à la communauté LGBTQI mais étaient utiles pour la société toute entière. Cette stratégie, en partant des spécificités LGBTQI, a su construire un consensus politique parce qu'elle ne s'est pas contentée de demander des droits, mais elle a su tisser des liens entre les revendications de reconnaissance et de distribution qui ont convaincu le Gouverneur du parti républicain John Huntsman et la population de l'Utah, à majorité mormone. Une victoire d'autant plus notable dans un Etat où est en vigueur ce qu'on appelle aux États-Unis une loi « Super DOMA » qui interdit toute forme de lois reconnaissant des couples homosexuels, bien au-delà de la loi fédérale « DOMA » (Defense of Marriage Act) de 1996 qui définit le mariage comme l'union d'un homme et d'une femme.

Dans un autre contexte, l'association « pour les diversités sexuelles et de genre » Al-Qaws en Palestine s'engage depuis des années dans les luttes pour la libération nationale et elle participe activement aux campagnes BDS (Boycott, désinvestissement et sanctions) et contre le pinkwashing israélien. L'association Helem au Liban s'est quant à elle fait remarquer clairement en 2003 lors des

manifestations contre la guerre en Iraq en brandissant des drapeaux arc-en-ciel. La stratégie affichée par Helem a été toujours celle de la visibilité politique et de la solidarité aux côtés des autres mouvements politiques. En 2006, Helem a été une des premières organisations à réagir publiquement contre l'agression israélienne au Liban. À cette occasion, elle a su construire une alliance appelée « Samidoun » avec d'autres organisations d'étudiants, des groupes de gauche, des anti-guerre, des écologistes, des organisations palestiniennes, qui ont activement travaillé pendant la guerre pour fournir un refuge, des soins et de l'aide à la population sous les bombes à Beyrouth.

En France aussi des associations se battent avec une stratégie plus large qui n'est pas seulement concentrée sur la question de l'égalité formelle. Act-up et Les Panthères Roses en sont un exemple parmi d'autres. Mais les mouvements hégémoniques LGBT sont en ce moment concentrés sur l'égalité formelle. La question du mariage semble avoir accaparé toutes les énergies et les espaces de discussion et de lutte, remettant à un hypothétique « deuxième temps » les problèmes d'émancipation et de justice sociale. Mais la politique des « deux temps » et de la hiérarchisation des luttes a toujours été un piège pour les mouvements. Si l'agenda est dicté par ceux et celles pour qui l'émancipation sociale ne peut que porter des pertes en termes d'avantages et de privilèges, il y aura toujours un « premier temps » plus important.

Il est temps pour nous de reconquérir et de repenser une stratégie globale permettant de transformer la société et l'État en des entités plus justes et par lesquelles les instances d'émancipation et de justice sociale pourront s'exprimer véritablement pour tou•te•s.

Bibliographie

D'Emilio John, « Capitalism and Gay Identity », in H. Abelowe, M. A. Barale & D. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York, Routledge, 1993, 467-476.

Despentes Virginie, « Virginie Despentes répond à Lionel Jospin et aux anti-mariage pour tous », *Tetu*, 12 novembre 2012. en ligne : <http://www.tetu.com/actualites/france/virginie-despentes-repond-a-lionel-jospin-et-aux-anti-mariage-pour-tous-22503>, consulté le 15 novembre 2012.

Duggan Lisa, *The Twilight of Equality*, Boston, Beacon Press, 2003.

FHAR, « Libre disposition de notre corps », *Tout !*, n°12, 23 avril 1971.

Foucault Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Fraser Nancy, *Qu'est ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2011.

Laurent Thierry et Mihoubi Ferhat, « Moins égaux que les autres ? Orientation sexuelle et discrimination salariale en France », document de recherche EPEE (Centre d'Études des Politiques Économiques de l'Université d'Evry), 10-05, en ligne : <http://www.univ-evry.fr/modules/resources/download/default/Recherche/Les%20laboratoires/epee/wp/10-05.pdf>, consulté le 12 novembre 2012.

Perreau Bruno, « Le mariage pour tous est-il « straight » ? », *Libération* du 4 octobre 2012, en ligne : http://www.liberation.fr/societe/2012/10/04/le-mariage-pour-tous-est-il-straight_850930, consulté le 6 octobre 2012.

Zarestsky Eli, *Capitalism, the Family, and Personal Life*, New York, Harper & Row, 1986.

Nos contenus sont sous licence Creative Commons, libres de diffusion, et Copyleft. Toute parution peut donc être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur·e(s) et URL d'origine activée.

références

1. † Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire
Voir entre autres les réactions et les communiqués officiels de l'UMP et de certaines personnalités politiques de droite au lendemain de l'annonce par Christiane Taubira du projet de loi du gouvernement pour le « mariage pour tous » dans le journal catholique *La Croix*. Ch. Taubira, « Le mariage pour tous répond à une exigence d'égalité », *La Croix* du 10 septembre 2012. Voir aussi, Camille Bedin (secrétaire nationale de l'UMP à l'égalité des chances),
2. † « Mariage homosexuel : la stratégie de la diversion » du 11 septembre 2012 en ligne : <http://www.u-m-p.org/actualites/espace-presse/mariage-homosexuel-la-strategie-de-la-diversion-74421109>, consulté le 13 septembre 2012 ; Alain Juppé, « Brèves du 11 septembre 2012 », en ligne : <http://www.alljup.com/?p=1041>, consulté le 13 septembre 2012.
3. † Sur ce point voir aussi Eli Zarestsky, *Capitalism, the Family, and Personal Life*, New York, Harper & Row, 1986.
Voir par exemple la tribune de Virginie Despentes sur *Têtu*, qui défend le « mariage pour tous » et attaque les positions réactionnaires de Lionel Jospin en utilisant l'argument des droits de succession. Virginie Despentes,
4. † « Virginie Despentes répond à Lionel Jospin et aux anti-mariage pour tous », *Têtu*, 12 novembre 2012. en ligne : <http://www.tetu.com/actualites/france/virginie-despentes-repond-a-lionel-jospin-et-aux-anti-mariage-pour-tous-22503>, consulté le 15 novembre 2012.
Voir Thierry Laurent et Ferhat Mihoubi, « Moins égaux que les autres ? Orientation sexuelle et discrimination salariale en France », document de recherche EPEE (Centre d'Études des Politiques Économiques de l'Université d'Evry),
5. † 10-05, en ligne : <http://www.univ-evry.fr/modules/resources/download/default/Recherche/Les%20laboratoires/epee/wp/10-05.pdf>, consulté le 12 novembre 2012.
6. † Pour le cas états-unien voir entre autres, Kath Weston, *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*, New York, Columbia University Press, 1997.
Sur ce point spécifique voir la tribune sur *Libération* de Bruno Perreau, « Le mariage pour tous est-il « straight » ? », *Libération* du 4 octobre 2012, en
7. † ligne : http://www.liberation.fr/societe/2012/10/04/le-mariage-pour-tous-est-il-straight_850930, consulté le 6 octobre 2012.
8. † Voir à ce propos Lisa Duggan, « What's Right with Utah », *The Nation*, 24 juin 2009.