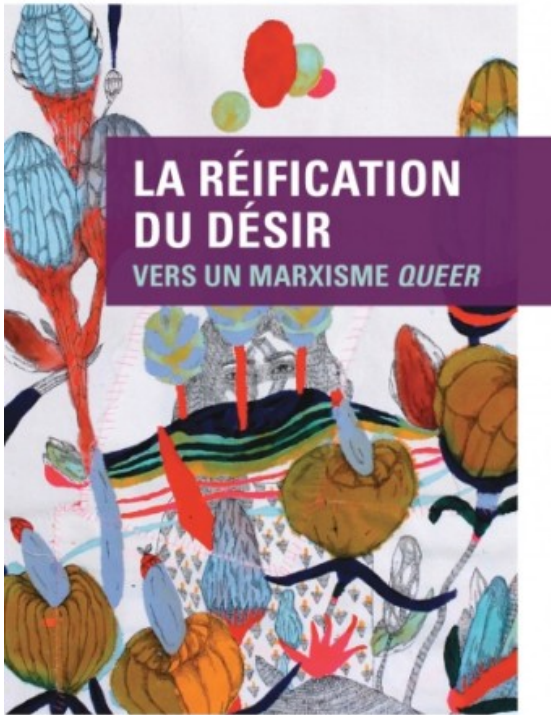


*D'où viennent les tensions entre ces deux traditions ? Y a-t-il une opposition irréductible entre totalité sociale et points de vues situés ? Comment penser la réification du désir comme celle du travail en général, et en termes matérialistes et historiques ? Kevin Floyd, professeur au département d'anglais de l'Université d'État de Kent dans l'Ohio, est l'auteur de *The Reification of Desire. Toward a Queer Marxism* récemment traduit en français par les éditions Amsterdam (*La réification du désir*, 2013).*

Kevin Floyd



Éditions Amsterdam

C'est l'occasion pour Contretemps de revenir sur la tentative de l'auteur de faire dialoguer le marxisme et la théorie queer à partir des concepts et « moments » clés qu'il mobilise dans cet ouvrage.

Propos recueillis et traduits par Mathieu Bonzom et Gianfranco Rebutini.

CT : Dans le sous-titre de votre livre, vous posez clairement la question d'un rapprochement entre le marxisme et les théories queer, sous-entendant peut-être que les deux traditions (ou paradigmes ?) seraient de fait dans une relation d'exclusivité mutuelle, ou du moins de défiance réciproque. Pourriez-vous revenir sur les raisons historiques et épistémologiques d'une telle défiance ou exclusivité ?

KF : On peut tenter d'historiciser cette opposition de plusieurs façons. Voilà plusieurs décennies que le marxisme constitue un épouvantail (« *straw man* ») particulièrement commode pour un certain nombre d'approches critiques dans le domaine des humanités, et il faudrait des pages et des pages pour ne serait-ce que faire la liste des raisons directes et indirectes à cela. Une de ces raisons est clairement que la chute de régimes réellement existants qui se réclamaient du marxisme a porté un sérieux coup à l'analyse marxiste – et ce à peu près au moment où la théorie queer se consolidait en tant que paradigme ; je me souviens qu'au moment où j'ai commencé à m'intéresser très sérieusement au marxisme

et à la théorie queer autour de 1992-93, j'ai eu la nette impression que mon intérêt pour le marxisme me plaçait complètement à contre-courant du reste de mon environnement intellectuel : l'effondrement de l'URSS était encore une affaire d'actualité, et le triomphalisme capitaliste était à l'un de ses sommets. Mais une autre raison se situe en fait dans l'histoire politique de la période précédente (la guerre froide) : un puissant nationalisme anti-communiste qui, du moins dans le cas des États-Unis, a fortement influencé (sans les absorber totalement pour autant) les grandes priorités et orientations des vocabulaires politiques antiracistes, antisexistes, antihomophobes (par exemple, sur la question raciale et le « compromis des droits civiques », voir le livre de Nikhil Pal Singh, *Black is a Country*¹). Les effets de ces normes anti-communistes du temps de la guerre froide ont été décuplés par le fait que bien des intellectuel-le-s ont commencé à affirmer que les contradictions du capitalisme, qui étaient si palpables dans les années 1930, étaient désormais résolues pour l'essentiel, que l'on était entrés dans une grande période d'abondance – période que nous voyons clairement maintenant comme le soi-disant « âge d'or » du capitalisme de l'État-providence, et qui s'est terminée ou est en train de le faire depuis un bon moment. Du point de vue de la gauche radicale, bien entendu, cette apparente stabilisation du capitalisme était une question plutôt qu'une triomphale réponse : les classes ouvrières industrielles d'Europe et des États-Unis étaient largement perçues comme totalement compromises dans le système, subsumées par le capitalisme sans espoir de salut, au point qu'un pessimisme inébranlable envers tout renversement du capitalisme semblait être la seule réponse envisageable (on peut appeler cela la réponse Adorno). D'autres se sont mis en quête d'autres agents de transformation radicale que la classe ouvrière (c'est un peu la réponse Marcuse, que j'aborde assez en détail dans mon livre : la théorie de la libération (homo)sexuelle dans *Eros et civilisation* a directement influencé les débuts du mouvement de libération gay). Pour ce qui est du contexte plus immédiat de cette opposition, il faut noter que la recherche universitaire dans les humanités est (entre autres choses) un marché parmi d'autres, qui a un besoin constant d'« innovation » pour survivre en tant que marché : c'est un élément de plus pour expliquer la fréquence du recours à une caricature du marxisme comme repoussoir à la dernière innovation à la mode, un repoussoir dont plusieurs variantes ont eu une grande influence dans les études de genre, les études queer, les études post-coloniales, et un certain nombre d'autres domaines d'analyse. Rien d'étonnant à la remarque d'Eve Kosofsky Sedgwick, dans un entretien avec Jeffrey Williams paru il y a des années maintenant : les études queer étaient selon elle un « champ en pleine croissance », contrairement au marxisme².

Mais pour moi, les raisons épistémologiques sont encore plus intéressantes. L'une des raisons pour lesquelles le marxisme est depuis longtemps la cible de nombreuses critiques *de gauche* est qu'il requiert souvent (on pourrait même dire nécessairement) de pratiquer une pensée de la totalité, une pensée de système, à un certain niveau d'abstraction. Tenter de comprendre un processus nommé capitalisme – peut-être le processus le plus objectivement et brutalement totalisant qui soit, ce processus dont l'une des caractéristiques propres est la réduction de tout ce qui bouge à la logique de la valeur d'échange – si on se donne pour priorité de comprendre cela, dans un projet intellectuel, je ne vois pas comment on peut se passer de cet effort que Lukács appelait « l'aspiration à la totalité ». Mais dans les années 1960, bien sûr, on a assisté à un éclatement, à l'émergence et à la différenciation de ce qu'on appelait de « nouveaux mouvements sociaux ». Puis est venu le néolibéralisme – dans lequel les « politiques identitaires » (*identity politics*), dans leurs versions les moins subversives en tout cas, sont devenues parfaitement compatibles avec l'ordre marchand. Logiquement, ces événements ont donné toute leur importance et toute leur force, pour bien des intellectuel-le-s, à plusieurs approches épistémologiques de

la différence, et ces priorités analytiques ont (inévitavelmente, peut-être) fait paraître toute tentative de penser la totalité comme un problème.

Depuis quelques années un certain nombre de travaux (Hennessey ; Duggan ; Warner ; Sears ; Drucker ; Manalansan ; Munoz ; etc) - dont certains sont présentés dans votre ouvrage - se sont également posé la question d'un ancrage plus solide des théories et pratiques queer dans les rapports sociaux. Pourquoi cette volonté de rapprochement aujourd'hui ? Faut-il la penser dans une conjoncture historique particulière ? Et, selon vous, quels seraient, théoriquement, les avantages d'une telle démarche ?

L'importance du néolibéralisme est immense à ce sujet : je pense qu'il constitue un contexte crucial qui contribue à fonder et à définir, explicitement ou non, les différentes interventions que vous citez. Comme je le dis dans le livre, la résonance bien plus forte entre le marxisme et les études queer - dont je vois les signes apparaître aux environs de la fin des années 1990, aux États-Unis en tout cas - s'est réalisée notamment en réponse à la conversion du mouvement gay dans et par la politique dominante (« *mainstreaming* »), lorsque le droit au mariage, à l'adoption, et à l'entrée dans l'armée³ ont commencé à captiver les imaginations au point de remplacer brutalement toute autre perspective politique anti-hétérosexiste. L'un des objectifs de l'élargissement des horizons de la pensée queer a été de répondre à une expérience sociale de contraction, à un phénomène dans lequel on pouvait voir sans l'ombre d'un doute que le capital commençait à subsumer la logique même des luttes contre la normalisation de l'hétérosexualité, dans les quelques revendications en question - dont aucune ne menace les rapports de propriété par exemple, en aucune façon. La suite néolibérale du mouvement de libération gay des années 1970 est longue et déprimante. La revendication du mariage gay, à l'image des politiques identitaires les plus inoffensives et néolibérales, s'aligne parfaitement avec le *statu quo* - c'est ce que l'on constate dans le remplacement d'un militantisme queer large, anticapitaliste et antiraciste, par des organisations qui pratiquent le lobbying, comme la *Human Rights Campaign* aux États-Unis ; mais aussi dans un racisme structurel grandissant, qui a tout à voir avec la privatisation de plus en plus violente de l'espace social.

Certes, ACT UP portait un refus de la normalisation de la vie queer, dans sa critique des fermetures de saunas gays à New York, par exemple. C'était un geste de refus qui manifestait encore beaucoup de l'énergie du mouvement de libération gay des années 1970. L'un des aspects les plus tristes, choquants même, des argumentaires en faveur du mariage gay, est la présentation récurrente du mariage comme une façon de « retenir les leçons » de la catastrophe du SIDA telle qu'elle fut vécue par les populations gaies urbaines aux États-Unis dans les années 1980 : nous avons appris dans la douleur la leçon de l'irresponsable promiscuité de notre jeunesse, nous dit-on, et il est temps de grandir. Dans les années 1990, on trouve ces arguments chez des universitaires ouvertement gays, par exemple. Alors certaines interventions assez anciennes, dans les études queer, sont plus indispensables que jamais, comme l'essai de Leo Bersani intitulé « Le rectum est-il une tombe ? »⁴, et celui de Douglas Crimp, « How to Have Promiscuity in an Epidemic » (Comment pratiquer la promiscuité en pleine épidémie)⁵ ; et on peut en citer d'autres plus récentes, comme le livre de Samuel Delany, *Times Square Red, Times Square Blue*⁶.

En termes théoriques, en tout cas, les avantages de cette conjoncture ont été la promesse d'une analyse plus rigoureuse des multiples façons dont capitalisme et sexualité

s'entremêlent historiquement, et de toutes les dynamiques qui opèrent la médiation de ces rapports, selon des modalités qui varient dans le temps et l'espace – sans parler du fait que la brutalité du pouvoir de normalisation et de discipline inscrit dans le capital semble devenir plus lisible dans l'ensemble, sous l'effet de la crise globale de l'accumulation qui se déroule depuis les années 1970. Cette promesse n'a été, au mieux, qu'imparfaitement tenue, mais je renverrai au numéro 18.1 de 2012 de la revue *GLQ*⁷, qui illustre le fait que cette question conserve toute son importance dans de nombreux travaux importants dans le champ des études queer.

Dans La réification du désir, contre le sens commun qui voudrait que les politiques LGBT et queer soient fondées sur la différenciation et le particularisme, vous montrez qu'elles ont au contraire, tout comme le marxisme, une vision de la totalité. Vous utilisez une lecture particulière de la totalité chez Lukács, qui est celle de Fredric Jameson. Selon Jameson, le concept de totalitätintention (intention totalisante ou aspiration à la totalité) de Lukács est un processus cognitif évolutif qui s'exprime par des capacités critiques s'inscrivant dans une histoire déterminée, socialement située, dans la praxis d'une « expérience de groupe », et qui pourrait se rapprocher de l'élaboration du « point de vue situé? » des féministes des années 1980. Dans quel sens les formations LGBT et queer possèdent-elles un accès privilégié à la totalité sociale ? Comment, en somme, leur mode phénoménologiquement spécifique pourrait-il éclairer des angles morts ou certains éléments du monde restés invisibles au marxisme ?

Pour poursuivre sur la totalité à partir de ma réponse à votre première question, ce qui m'intéresse dans ce contexte – et je me suis amusé à commencer le livre par cette thèse qui peut paraître provocatrice à beaucoup de lecteurs, je pense – c'est qu'au moins une partie de ces « nouveaux mouvements sociaux » se sont efforcés, à leur tour, de penser le système, chacun à partir de son propre point de vue, socialement et historiquement situé : et donc, dans les premières pages du livre, je caractérise la pensée queer comme une *autre* aspiration, une aspiration concurrente à la totalité, en quelque sorte. Alors pour ce qui est de la pensée queer universitaire, par exemple, les années 1990 apparaissent rétrospectivement comme un moment révélateur : pour la première fois depuis l'émergence de divers mouvements gays de gauche dans les années 1970, on avait une véritable démarche intellectuelle queer visant à théoriser les rapports sociaux de façon générale, à partir d'un point de vue fondamentalement queer. D'un autre côté, ce n'était pas un exercice purement universitaire : les mouvements des années 1980 et 90, y compris ACT UP et Queer Nation, ont clairement entretenu tout cela.

Il y a dans certaines des interventions récentes les plus stimulantes dues à la pensée queer, des approches d'une vision plus large de la totalité, de la façon dont les normalisations de la sexualité sont toujours déjà impliquées dans le capitalisme, l'impérialisme et le racisme. A nous maintenant de faire le difficile travail de mettre ces connexions en évidence, aussi fragiles que soient nos succès. Au printemps 2013 a eu lieu un grand colloque soutenu par la *City University of New York* au sujet du « *pinkwashing* » – la façon dont certains droits accordés (au regard de la loi) à des personnes identifiées comme gaies et lesbiennes, servent à présenter le gouvernement israélien comme moderne, respectueux des droits civiques, novateur, et tolérant, et ainsi à éclipser le traitement des Palestiniens par ce même gouvernement. Un autre exemple est le refus par Judith Butler du « Prix du courage civique » qui lui était attribué à l'occasion de la célébration du Christopher Street Day en 2010⁸ : cette tentative d'attirer largement l'attention sur le racisme dont les organisateurs de l'événement ne se sont pas désolidarisés, a eu un fort retentissement. Aussi loin que tout cela semble être d'une

tentative réellement marxiste de penser la totalité, il s'agit au moins d'un début de concrétisation de la tendance vers une pensée de la totalité perceptible dans une grande partie des études queer contemporaines, une pensée de la totalité qui conteste toutes les manifestations actuelles d'un mouvement LGBT bien inscrit dans le débat politique dominant, bien inoffensif, et bien financé – celui du Christopher Street Day à Berlin et de tant d'autres *Prides* en connivence avec l'État et les entreprises.

Est-ce que ce travail de connexion est le même que celui du marxisme, dans son usage central de la catégorie de la médiation, par exemple ? Évidemment, il y a de nombreuses raisons de répondre que non. Les divergences entre le marxisme et les études queer restent bien marquées, et il ne faudrait probablement pas les sous-estimer. Mais je crois que je préfère les sous-estimer que les surestimer. Autrement dit, je préfère surestimer les convergences, justement parce que la réaction la plus naturelle quand on pense aux rapports entre marxisme et pensée queer, c'est sûrement de penser aux divergences.

Un problème épistémologique important qui subsiste, à mon avis (d'ailleurs je suis curieux de savoir dans quelle mesure vous et vos lectrices et lecteurs seriez d'accord avec moi), est le fait que tant d'intellectuels marxistes persistent de façon aussi irréfléchie à réduire même les expressions les plus radicales de politique queer et de genre, à des politiques identitaires, comme si la pensée queer n'avait pas déjà produit, et ce au moins depuis la fin des années 1980, une critique des plus virulentes qui soient, des politiques identitaires gaies et lesbiennes normalisées et en collusion avec l'État.

Donc, la notion abstraite d'un point de vue queer sur la totalité, même si elle prête clairement le flanc à la critique, et risque fort de produire des généralisations excessives, nous donne néanmoins des pistes : elle permet d'envisager qu'une situation structurelle spécifique, entièrement immanente à un ensemble plus large de rapports sociaux capitalistes, la situation structurelle de se trouver objectivement exclu-e de – ou en dissonance avec – l'hétéronormalité sous ses multiples formes (comme je le dis dans le livre, je pense que c'est une situation qui est tout autant un produit du capital, à sa façon, que le fameux rôle ou point de vue du prolétariat), puisse donner naissance à des points de vue critiques sur ces mêmes rapports sociaux, un point de vue immanent aux rapports sociaux capitalistes en tant que tels.

Je ne dirais pas que l'accès à la totalité qui caractérise la pensée queer soit absolument unique ; je dirais plutôt qu'il est distinctif. En d'autres termes, j'essaie de développer dans le livre une critique dialectique de l'opposition statique entre totalité et différenciation qui semble être présumée dans tellement de travaux. C'est une critique qui est déjà présente chez Marx, dans sa révision matérialiste de cette idée de Hegel, l'identité de l'identité et de la non-identité : autrement dit, l'identité et la différence ne peuvent être réellement pensées qu'ensemble. Ce livre sert donc à comprendre la différenciation, non pas en termes d'identités différenciées LGBTQI (ou raciales, ou genrées), mais en termes de situations sociales et historiques différenciées et d'expériences collectives qui conditionnent la pratique même de la pensée de la totalité, la différenciation – interne à un capitalisme lui-même toujours plus différencié – des points de vues internes, des situations sociales internes, à partir desquels peut apparaître l'horizon interprétatif du capital lui-même. Il s'agit de penser la différence en termes de positionnements sociaux divergents dont naissent des aspirations divergentes à la totalité. Et aussi de laisser un espace ouvert à des possibles convergences imprévues, des possibilités que j'essaie d'aborder dans tous les chapitres. Je pense que le livre le permet précisément en présentant ces points de vue comme structurels et historiques plutôt qu'essentiels. On peut exister dans un point de vue queer, ou non, en d'autres termes les espaces queer sont des espaces « d'entrées et de

sorties », pour reprendre l'expression de Lauren Berlant et Michael Warner⁹ – et on existera nécessairement dans un certain nombre d'autres points de vue en même temps. Disons que les points de vue ne sont pas des personnes ou des populations. Ce sont des positions épistémologiques potentiellement critiques, enracinées dans des situations structurelles particulières dans les rapports sociaux capitalistes, et des expériences spécifiques de ces rapports. La critique post-structuraliste qui consiste à dire que la théorie féministe du point de vue est « essentialiste », m'a toujours paru injuste et caricaturale.

En vous inspirant des travaux de la Gay Left, et notamment des analyses de John D'Emilio sur l'historisation des formations homosexuelles (notamment masculines), vous cherchez à montrer « l'étonnante similitude » et contemporanéité entre l'apparition de la clinique comme forme moderne de confession d'objectivation sexuelle et le fordisme-taylorisme. Vous faites alors dialoguer les travaux de Foucault sur la sexualité et de Lukács sur la réification en montrant comment ces deux processus historiques ont en commun une déqualification (deskilling) du corps provenant d'une discipline de classification et d'abstraction du désir et des capacités spécialisées (skills). Comment ces deux dynamiques historiques de réification s'inscrivent-elles dans les besoins du capitalisme fordiste et quels sont leurs effets sur les masculinités de cette époque ?

La redéfinition de la masculinité – ou, pour le dire comme dans le livre, la transformation progressive et inégale d'une norme de virilité datant du 19^e siècle, à une norme de masculinité inscrite dans le 20^e siècle – se produit en grande partie en rapport avec une certaine notion normalisée de la virilité blanche au 19^e siècle, déjà définie autour de la compétence dans le travail qualifié. Dans la première moitié du 20^e siècle, alors que les pratiques de travail qualifié auxquelles s'identifient tant d'hommes blancs, sont attaquées par une déqualification radicale, je pense que cette norme ne peut pas simplement s'évaporer ; elle doit aller quelque part, être placée ailleurs dans l'expérience et dans l'idéologie – si elle s'évaporait, cela impliquerait que les normes hégémoniques de virilité doivent être réinventées de haut en bas dans la société, ce qui est historiquement peu plausible, c'est le moins qu'on puisse dire. Donc je pense que cette norme s'est déplacée vers l'espace-temps des activités de loisir, vers ce que Marx appellerait le « moment » de la consommation, et non dans celui de la production. J'affirme que cette redéfinition de la masculinité du point de vue des compétences de travail, pratiques et corporelles, a également une dimension sexuelle – elle converge historiquement avec la réification du désir, qui a pour effet (entre autres) de différencier la population entre forme hétérosexuelle et forme homosexuelle de subjectivité. Et je pense que cette différenciation a tout à voir avec une autre déqualification qui se produit plus ou moins en même temps – la redéfinition psychanalytique clinique, « scientifique », de la subjectivité sexuelle comme une chose qui nécessite de recourir à un « expert » scientifique pour qu'elle soit « diagnostiquée ». Donc la norme de la virilité se transforme pour devenir – via la réification du désir, et aussi via le Taylorisme, le Fordisme, et l'imposition d'une norme de consommation à la population des États-Unis, le tout à partir d'une même période au tournant du siècle – la norme de la masculinité.

Pensez-vous que ces changements historiques dans la masculinité doivent se lire aussi à la lumière d'une production spécifique de la blancheur aux États-Unis ?

Absolument – même si je ne sais pas si le livre insiste assez sur cette idée. L'une des limites les plus claires de mon analyse est le fait que je m'appuie principalement sur des exemples textuels blancs, comme plusieurs recensions en anglais l'ont souligné à juste titre. Mais je situe effectivement l'émergence d'une norme de masculinité dans des processus plus généraux de racialisation, et j'espère que le livre parvient au moins à traiter la masculinité blanche comme une question plutôt qu'une réponse. Cette norme émergente de masculinité, comme je le disais, opère bien plus dans le domaine de la consommation que dans celui du travail. La masculinité devient quelque chose qu'il s'agit d'émuler, d'acheter via des magazines et des livres vendus à la classe moyenne (Hemingway est un exemple évident, là-dessus), il y a un marketing de la masculinité qui a aussi une fonction pédagogique. Il va sans dire que les consommateurs de cette norme émergente, au moins dans les premières décennies du siècle, étaient dans une large mesure blancs et de classe moyenne.

Martin Summers fait une suggestion intéressante, je trouve, dans son livre *Manliness and Its Discontents*¹⁰, quand il dit que la virilité/masculinité noire semble avoir suivi, aux États-Unis et au début du 20^e siècle, une trajectoire qui n'est pas sans rappeler celle que je trace de la virilité blanche à la masculinité blanche (nous nous appuyons tous les deux sur la fameuse distinction entre virilité et masculinité proposée par Michael Kimmel dans son ouvrage *Manhood in America*¹¹). Et il me semble que le livre de Summers montre, si on le met en rapport avec le mien, qu'il y a là une sorte de développement inégal qu'il nous faudrait expliquer : on risque parfois d'exagérer les similarités entre masculinité blanche et noire dans cette période de l'histoire des États-Unis, mais on pourrait aussi en exagérer les différences. Voilà ce sur quoi je voudrais insister : dans la mesure où le capital est un horizon interprétatif important – et c'est clairement le cas pour moi – il est crucial de penser à la fois en termes de correspondance et de différence, d'identité et de non-identité. Et il est toujours utile, dans ces débats, de se souvenir que pour Marx, la totalité comporte toujours de la différenciation interne.

Vous posez aussi la question d'une possible historicisation du travail de Judith Butler sur la théorie de la performativité du genre. Peut-on dire que la masculinité et la féminité performées et le sujet fondé sur la « matrice hétérosexuelle » dont parle Butler sont les produits historiques d'une universalisation du désir réifié du fordisme-taylorisme ?

J'affirme exactement cela dans le chapitre 2. L'une de mes thèses est que la matrice hétérosexuelle elle-même doit être comprise comme un effet de cette réification épistémologique du désir que je situe autour de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. Je pense qu'il y a chez Butler l'idée très forte que les performances de masculinité et de féminité opèrent au service d'une normalisation du désir hétérosexuel ; en ce sens le désir précède le genre performé, il en est une condition préalable.

On peut donc dire que la norme de masculinité dont je parle, cette norme du 20^e siècle qui finit par remplacer la norme de virilité du 19^e siècle, opère tout à fait dans le cadre de la théorie de Butler : il faut la comprendre comme une norme performative, citationnelle ou imitative, centrée sur des compétences, c'est-à-dire sur des performances entièrement corporelles de savoir-faire technique. L'un des axes d'analyse du livre, qui est au cœur de mon articulation entre Lukács et Foucault, est la centralité du savoir, ou d'éléments particuliers de savoir corporel, de savoir du corps, un savoir qui est abstrait, réifié, dans la période étudiée. Et cette partie de mon analyse illustre aussi ma préoccupation

méthodologique constante pour les convergences, plutôt que les divergences, entre marxisme et études queer. Butler est souvent prise pour cible par tant d'intellectuel-le-s marxistes essayant de saisir les questions de genre et de sexualité. J'ai été très heureux de chercher et de proposer une défense de la « valeur d'usage » de l'analyse du genre chez Butler dans le cadre d'une analyse marxiste du genre. Et l'argument a finalement tourné précisément autour de la question de la temporalité qui est mise en avant par son analyse du genre performatif. Si l'on se penche sur ce que j'appelle la marque « Hemingway », on voit que la performativité du genre théorisée par Butler offre une nouvelle explication de la façon dont la temporalité de plus en plus abstraite du capital a donné sa forme, dans l'entre-deux-guerres, à une normalisation émergente de la masculinité hétérosexuelle.

En quoi ce « désir universel » du capitalisme du 20^e siècle se distingue-t-il alors d'un désir traditionnel, non-blanc, non-occidental ? Et quelle est la valeur heuristique (s'il y en a) des théories queer pour penser des subjectivités sexuelles et/ou de genre qui n'auraient pas le même ancrage historique et de production du fordisme-taylorisme états-unien ?

Je vais commencer par la deuxième partie de la question. Cette valeur heuristique, d'un point de vue marxien, se situe dans le potentiel d'une compréhension élargie de la façon dont le capitalisme conditionne de façon géographiquement et historiquement différenciée la régulation sociale d'un désir sexuel. J'ai effectivement pris soin de limiter mon analyse aux États-Unis au 20^e siècle, pour l'essentiel, même si je pense tout à fait qu'elle a des implications pour l'Europe aussi, dans la même période approximative. Les tentatives de cartographier les dynamiques de la sexualité en rapport avec le capital doivent, en dernière analyse, maintenir un horizon global, et ce n'est possible, au fond, que par un travail collectif, travail auquel mon livre est une modeste contribution individuelle.

Je pense qu'il faut prendre au sérieux la question du développement inégal du capitalisme, la façon inégale dont certains corps, certaines populations et certaines pratiques sont subsumées à la logique de la valeur. Mais il est clair, et cela a été dit depuis longtemps, que « développement » est un terme qui est déjà très problématique, puisqu'il s'inscrit nécessairement dans des idéologies de « progrès » capitaliste critiquées avec tant de force par Benjamin, entre autres. Ainsi, cette réification de la subjectivité gaie, de « l'espèce homosexuelle » selon la célèbre formule de Foucault, est assez largement, je pense, un produit du « développement » capitaliste aux États-Unis entre la fin du 19^e et le début du 20^e siècle, et il est clair qu'elle ne joue pas de la même façon dans d'autres régions du globe.

Je pense par exemple à la puissante critique par Joseph Massad de ce qu'il appelle « l'internationale gaie »¹² : cette prétention euro-américaine à défendre « les gays » en Égypte avant le printemps arabe, par exemple. Massad souligne que lorsque des pratiques de savoir sexuel et de désir radicalement différentes débouchent sur des pratiques qui ne peuvent pas être considérées comme organisées autour de l'idée de l'« individu gay », ces pratiques peuvent être menacées de façon radicale, plus que jamais, par l'irruption d'une sorte d'« intervention humanitaire » impériale occidentale, accusant les nations « moins développées » de manquer d'une « tolérance » toujours déjà néolibérale. C'est peut-être d'autant plus vrai lorsque ces organisations « humanitaires » opèrent avec l'approbation du chef de la diplomatie des États-Unis ; en somme, des Égyptiens pratiquant des formes d'intimité entre personnes de même sexe pourraient devenir bien plus vulnérables à toutes sortes de violence sociale au cours de la réaction nationale prévisible à un tel impérialisme

L'analyse queer peut donc être efficace pour étudier des formes de désir non-blanc et non-occidental, pour autant que l'on veille à ne pas simplement reprendre une méthode, un concept ou une démarche heuristique correspondant à un contexte euro-américain, pour l'imposer aveuglément à un autre contexte radicalement différent. L'usage très fin de Foucault par Massad, dans le but d'étudier l'Égypte, est pour moi un bon exemple des nuances nécessaires à la négociation de cette question riche, complexe et fondamentale : comment corroborer une analyse propre à un temps et un espace spécifiques, par une analyse théorique abstraite, sans qu'aucune des deux ne soit réduite au service de l'autre ? Les critiques de l'eurocentrisme de la pensée queer sont particulièrement utiles, mais il faut aussi éviter l'extrême inverse, qui consisterait à dire que la pensée queer en soi ne peut être pertinente en référence à d'autres régions du monde. En un sens, l'ensemble de mon livre est en fait une longue méditation sur quelque chose comme la version historique ou temporelle de cette question spatiale, géopolitique : dans quelle mesure la catégorie de la réification demeure-t-elle éclairante si on l'applique à ce contexte très différent, queer et américain ? Et comme je le mentionne dans l'introduction, les essais d'Edward Said *Traveling Theory*¹³ et *Traveling Theory Reconsidered*¹⁴ sont exemplaires dans leur traitement de ce problème.

Dans la dernière partie de votre livre, vous montrez comment les formations queer contemporaines se sont formées dans le cadre de la privatisation et de l'instabilité sociale généralisées produites par le capitalisme néolibéral. Ces formations queer luttent contre ce processus historique à travers la « construction d'un monde » queer. En quoi cette construction d'un monde, cette vision de la totalité, diffère-t-elle des politiques LGBT fondées sur les revendications de pure reconnaissance de droits (mariage, adoption, héritage, etc.) et en quoi peut-elle être importante pour l'élaboration d'un agenda queer anticapitaliste, anti-impérialiste et antiraciste ?

La notion de « construction d'un monde », ou *worldmaking* est apparue dans la pensée queer en réponse à ce que l'on peut appeler des impératifs néolibéraux de *réduction* du monde : si le *worldmaking* est précisément ce qui est menacé par les formes néolibérales de privatisation (la privatisation de l'espace que j'ai évoquée plus haut, très souvent entraînée par la spéculation immobilière), les pratiques de *worldmaking* nous poussent à nous demander dans quel système plus large ces pratiques particulières opèrent. C'est cette dynamique nécessaire que je voulais évoquer dans le dernier chapitre. Le *worldmaking* queer est inhérent à des pratiques collectives qui sont tout aussi sociales que sexuelles : le terme inclut le travail de production et de maintien de pratiques sociales/sexuelles d'où émergent des formes de savoir et d'appartenance dont le caractère critique est immanent. Et ce *worldmaking* est aussi gravement menacé aujourd'hui par le fétichisme de la vie privée qui sous-tend la revendication du mariage gay, qu'il l'était dans les années 1980 par l'idée de la « peste gay » : ainsi, les tentatives d'éliminer les pratiques urbaines de promiscuité queer, tentatives caractéristiques de la réaction d'un néolibéralisme émergent au SIDA dans les villes des États-Unis, ont désormais leur prolongement direct dans le présent, dans ce sens commun apparemment inébranlable qui veut que tout ce que les homos pourraient jamais souhaiter soit le mariage – le fait que l'État qu'ils acceptent les accepte aussi, comme on a pu le dire dans les études queer.

A mesure que ce sens commun se diffuse, les sujets queer en sont réduits à ce qu'Adorno

appelait, dans *Minima Moralia*, des « impulsions commensurables comme formes parmi d'autres du rapport d'échange ». Le mariage gay est beaucoup de choses à la fois, et l'une de ces choses, est une forme toute contemporaine de *spéculation immobilière* : l'utopie d'une forme de vie parfaitement morale, « virtuellement normale » à condition qu'elle soit aussi un mode de vie « enclos », une promesse opérant selon une logique spéculative qui n'a rien à envier à celle de Goldman Sachs, pour ce qui est de sa détermination à voir s'accroître la valeur de ses actifs. Et l'existence de sujets toujours déjà racialisés fait partie des autres *conditions* d'une telle forme de vie, étant donné qu'elle est *constituée par* leur exclusion. Le mariage gay donne droit à bien plus qu'à de l'espace privé : c'est un droit à poursuivre quiconque menace cette propriété d'une façon ou d'une autre, le droit d'avoir des agents de sécurité pour éliminer les « menaces » (toujours racialisées) contre la propriété et la sécurité. Désormais idéalisés à l'échelle internationale, le bon sujet gay et ses droits de propriété surfent sur une vague de spéculation immobilière, d'enclosure, de dépossession, enfermés dans une enclave et dépendants de l'exclusion (ou de l'incarcération) des intrus racialisés.

C'est le genre de raisonnement qui fait parfois enrager mes étudiant-e-s américain-e-s, qui sont désormais très majoritairement en faveur du mariage gay. Il ne vient jamais à l'idée de la plupart d'entre elles/eux, qu'il puisse y avoir une critique anti-hétéronormative, anti-homonationaliste du mariage gay. Elles/ils supposent tout simplement, comme la plupart des gens j'imagine, qu'il n'y a pas d'autre option intellectuelle ou politique qu'une opposition homophobe ou un soutien anti-homophobe au mariage gay. Excellent exemple de la capacité du néolibéralisme à détruire la matière grise en Europe ou en Amérique, comme il tue des êtres humains racialisés comme « autres » dans le monde entier. C'est pour cela que je persiste parfois à engager la conversation en disant que celles et ceux qui se veulent anticapitalistes doivent commencer à définir le mariage gay comme un cas de spéculation immobilière, avec toutes ses implications sexistes et racistes. Les étudiant-e-s qui sont en face de moi me regardent comme si j'étais fou. Mais j'espère que cela leur donnera au moins la curiosité de laisser la conversation se poursuivre à partir de là.

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

références

- ↑¹ Nikhil Pal Singh, *Black is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.
- ↑² Jeffrey Williams, *Critics at Work. Interviews 1993-2003*, New York, New York University Press, 2004, p. 249-250.
Kevin Floyd fait référence ici aux différentes campagnes menées par les mouvements LGBT états-uniens contre la législation discriminatoire américaine contre les gays et les lesbiennes dite « *don't ask, don't tell* », qui est entrée en vigueur en 1993 sous l'administration Clinton. Elle consistait à permettre aux personnes gaies et lesbiennes d'intégrer l'armée sous condition de ne pas révéler leur identité sexuelle (*don't tell*). L'armée de son côté était désormais sommée de ne pas se renseigner sur l'orientation sexuelle des nouvelles recrues (*don't ask*). Cette législation a été abolie en 2010 par le Sénat américain. [NDT].
- ↑⁴ Leo Bersani, *Le rectum est-il une tombe*, Paris, EPEL, 1998. Édition originale : « *Is the Rectum a Grave ?* », *October*, vol°43, 1987, p. 197-222.

-
- ↑ **5** Douglas Crimp, « How to Have Promiscuity in an Epidemic », *October*, vol°43, 1987, p. 237-271.
- ↑ **6** Samuel Delany, *Times Square Red, Times Square Blue*, New York, New York University Press, 2001.
- ↑ **7** Jordana Rosenberg et Amy Villarejo (dir.), *Queer Studies and the Crises of Capitalism, GLQ. A journal of lesbian and gay studies*, vol°18, n°1, 2012.
- ↑ **8** Nom de la « Marche des fiertés » en Allemagne, qui rappelle les « émeutes de Stonewall » en 1969. Ces émeutes contre la répression policière sont parties d'un bar, le Stonewall Inn, qui se trouvait justement dans la rue Christopher Street dans le quartier de Greenwich Village à New York. [NDT].
- ↑ **9** Lauren Berlant et Michael Warner, « Sex in Public », *Critical Inquiry*, vol° 24, n°2, 1998, p. 558.
- ↑ **10** Martin Summers, *Manliness and Its Discontents. The Black Middle Class and the Transformation of Masculinity, 1900-1930*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.
- ↑ **11** Michael Kimmel, *Manhood in America. A Cultural History*, New York, The Free Press, 1996.
- ↑ **12** Joseph Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- ↑ **13** Edward Said, « Traveling Theory », in *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1983.
- ↑ **14** Edward Said, « Traveling Theory Reconsidered » in *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.