

VERS UN « MARXISME QUEER » ?

PAR JEN HEDLER HAMMOND*

À PROPOS DE

Kevin Floyd, *La Réification du désir. Vers un marxisme queer*, trad. de M. Dennehy, M. Duval,

C. Garrot et C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, 312 p., 21 €.

Associer marxisme et théorie *queer*, comme prétend le faire Kevin Floyd, paraît relever de la gageure. Cette perspective doublement hétérodoxe s'avère pourtant fructueuse. Elle permet ainsi de rapprocher l'essor du mouvement *queer* d'un certain état du fordisme, en montrant son lien avec certains modes de consommation, ou encore de rapporter ses difficultés actuelles à l'avancée du néolibéralisme, et notamment aux processus en cours de privatisation de l'espace public. Il ne s'agit pas d'affirmer qu'une convergence est possible entre deux mouvements politiques hétérogènes, mais de démontrer l'affinité profonde entre ces cadres théoriques et pratiques. Reste maintenant, selon Jen Hedler Hammond, à prolonger ce renouvellement théorique – en prenant par exemple en compte la situation spécifique des femmes.

Deux théoriciens sont au cœur de l'importante contribution de Kevin Floyd au débat sur l'avenir du marxisme : Judith Butler et Fredric Jameson. Kevin Floyd entend les faire dialoguer, et avec eux Michel Foucault, Georg Lukács, Herbert Marcuse, Eve Sedgwick, Michael Warner et David Wojnarowicz. Il s'agit par là de confronter les concepts de totalité et de réification avec les questions du genre et de la sexualité. À l'origine de *La Réification du désir*, écrit Kevin Floyd, il y a le projet de traquer « les divergences et les convergences » entre théorie *queer* et théorie marxiste (p. 19) – mais ce qu'il accomplit est en fait bien plus complexe.

À certains moments du livre, une position théorique prime sur l'autre. Par exemple, dans sa lecture historique de la masculinité, l'essor du taylorisme et du consumérisme sont invoqués pour expliquer comment des conceptions nouvelles de la sexualité, du désir et du genre masculins se sont développées dans la culture américaine. Lorsqu'il aborde les critiques de la totalité et de la réification, en revanche, c'est la théorie *queer* qui permet de comprendre pourquoi ces termes ont peu à peu été désaffectés, et comment ils pourraient être revitalisés. Kevin Floyd ne se contente pas de montrer combien la théorie *queer* et le marxisme sont utiles, et combien ils gagnent à être utilisés ensemble : il éclaire d'un jour nouveau certains des termes clés et des arguments classiques de chacune de ces théories.

Des pensées de la totalité

Les divergences entre théorie *queer* et marxisme sont bien connues, c'est pourquoi Floyd commence plutôt par ce sur quoi elles s'accordent. Un élément

commun aux théories marxiste et *queer* est la pensée de la totalité. Dans le marxisme, cela prend la forme d'une critique impitoyable de la logique particularisante du capitalisme ; dans la théorie *queer*, de l'insistance sur le caractère central de la sexualité dans tous les aspects de la vie. Tandis que la théorie *queer* a souvent souligné (avec raison) que l'attention portée par le marxisme aux conditions de production, à la consommation et à l'accumulation le rend aveugle à la centralité du sexe dans l'histoire humaine, Kevin Floyd montre de manière convaincante que l'objet de la plupart des textes de la théorie *queer* est l'impact de l'hétéronormativité sur des aspects de la vie, de la pensée et de la politique au mieux très indirectement liés à la sexualité. Ces deux courants ont en commun le désir de comprendre le social comme un tout, refusant ainsi toute division stricte entre public et privé, ou normal et anormal. Dans *La Réification du désir*, cependant, la totalité devient plus insaisissable, car Floyd l'utilise également pour parler de formations sociales spécifiques qui ont pour but la totalisation. Dans le dernier chapitre, qui porte sur le caractère fragmenté des mouvements sociaux *queer* à l'heure de la privatisation néolibérale, il réfléchit à la revendication portée par certains théoriciens *queer* de « construire des mondes », définis comme « des totalités historiquement conditionnées de pratique sociale, sexuelle, épistémologique et critique » (p. 288). L'attention qu'il porte à la nature historique de ces groupes témoigne d'une façon nouvelle de concevoir la totalité, d'une remise en question de sa stabilité ; elle révèle le désir omniprésent dans son texte de maintenir en mouvement tous les termes clés. Ce caractère insaisissable n'est pas un problème ;

* Jen Hedler Hammond est doctorante à l'université de l'Illinois, à Chicago. Ses travaux portent notamment sur l'École de Francfort et l'esthétique.

il semble même essentiel à son projet que des termes comme ceux de « totalité » et de « réification » restent en jeu. Cependant, il serait nécessaire de préciser le sens que peut avoir le terme de « totalité » dans des formations sociales comme le mouvement *queer*.

La réification, du travail à la sexualité

Le concept de totalité conduit nécessairement à celui de réification, et c'est le cas à la fois dans le marxisme et dans la théorie *queer*. Ce terme apparaît avec le plus de force lorsque Floyd esquisse une histoire de la masculinité de la fin du XIX^e siècle à nos jours. Articulant Lukács et Foucault, Floyd affirme que les effets de l'usine tayloriste sur le corps masculin ont été similaires aux effets de la théorie psychanalytique sur le genre et la sexualité. Dans les deux cas, il s'agit d'un processus de réification. Pour le travailleur, le temps de travail devient tellement abstrait que le travail en vient à être séparé de son produit, de sorte que finalement toute connaissance de la production est déplacée et transformée en connaissance de la consommation. Pour le patient en analyse, la sexualité est localisée dans un lieu particulier du psychisme et de la famille (et non pas au sein d'un ensemble social). Ainsi, le désir – sexuel, de production, et de consommation – est réifié : les objets sont isolés, abstraits du lieu de leur création.

Les évolutions dans l'usine et sur le divan de l'analyste ont eu un impact immense sur le genre, un impact analysé aussi bien par les chercheurs *queer* que par les chercheurs marxistes. Cependant, la lecture combinatoire mise en œuvre par Floyd ajoute une nouvelle dimension à ce changement historique. Tandis que la masculinité a toujours été associée à la sphère publique et au travail (la féminité étant, elle, associée à la sphère domestique et à un type de travail tout à fait différent), l'abstraction croissante du temps de travail – en même temps que la définition de la sexualité comme un événement psychologique – signifiait que la masculinité ne pouvait plus être réalisée [*performed*] seulement par le corps. La consommation a ainsi remplacé l'activité comme caractéristique définitionnelle de la masculinité. Floyd retrace l'essor des périodiques masculins consacrés aux loisirs, montrant que des activités comme la chasse, la pêche, et enfin le travail sur les voitures ont été redéfinies comme des activités proprement « masculines » à partir du moment où elles ont été évacuées de la sphère du travail. Comme Floyd le montre dans un chapitre ultérieur, cette culture de la consommation a joué un rôle fondateur dans les débuts du mouvement *queer*. Ici apparaît clairement la tension entre le marxisme (qui doit juger négatif l'essor du consumérisme et du fétichisme de la marchandise) et la théorie *queer* (qui est fondée, dans une certaine mesure, sur les réseaux

rendus disponibles par la consommation et le fétichisme de la marchandise). À lire cette période en se conformant à la stricte orthodoxie *queer* ou marxiste, on manquerait l'essentiel de cette histoire.

Cela se cristallise dans la lecture que fait Floyd de Hemingway, les personnages hypermasculins du romancier s'efforçant selon lui d'opérer une réappropriation du corps masculin du travailleur. À partir d'une scène de pêche emblématique de *Le soleil se lève aussi*, Floyd observe que, alors même que Jake Barnes rencontre le naturel en pêchant à la truite, le style froid et énumératif d'Hemingway fait du poisson une marchandise de plus dans la masse des biens fabriqués en série et exposés dans les magasins. Floyd écrit ainsi :

« Bien que de telles échappatoires à l'ennui du travail déqualifié dans la nature constituent des retours supposés à des formes de travail et de vie plus simples, vraisemblablement pré- ou extracapitalistes, le laconisme célèbre de ces descriptions aboutit finalement à une réification de la nature, produisant un paysage de pure immédiateté, qu'on pourrait appeler, à la suite de Lukács, une "seconde nature" qui ne vise qu'à transcender l'abstraction du travail imposée par le capital » (p.149).

En suivant la trace de la norme du travail ouvrier masculin depuis le corps jusqu'au moi, et enfin à la relation avec la nature abstraite et réifiée, Floyd révèle l'effet de la production capitaliste sur les conceptions traditionnelles de la masculinité et montre comment la totalité du capital englobe tout – particulièrement à cette période : même la nature n'est pas à l'abri du processus d'abstraction et de réification.

Marcuse et le mouvement *queer*

Une fois retracée l'évolution de la représentation normée du comportement masculin, Floyd passe à une lecture du mouvement *queer* des années 1960 et 1970, une lecture qui repose sur cet espace abstrait de la masculinité. Floyd utilise ici Marcuse, en partie du fait de son importance centrale pour les débuts du mouvement *queer*, mais aussi en raison de l'usage nouveau qu'il fait du concept de réification dans *Éros et civilisation*. Marcuse décrit les effets du capitalisme comme analogues à une répression (c'est l'une des raisons pour lesquelles Marcuse tient une telle place dans cet ouvrage, qui s'efforce de déterminer les convergences et les divergences entre, notamment, Lukács et Foucault), tandis que la réification lui apparaît comme la possibilité d'échapper à cette répression. Marcuse traque ici l'opposition entre un corps réifié pour le travail (une réification considérée comme positive dans le capitalisme) et un corps réifié pour le plaisir (ce qui est à l'inverse considéré comme négatif). Cette seconde réification – la réification érotique – est selon Marcuse capable de défaire la réification négative du travail.



Éros – qui, dans cette œuvre de Marcuse, est représenté en des termes principalement homoérotiques – est à l’opposé du « principe de performance » qui domine la vie capitaliste. Floyd écrit ainsi : « *identifiant le principe de réalité à la “productivité”, et le principe de plaisir à la “réceptivité”, Marcuse affirme qu’Orphée et Narcisse [les figures mythiques centrales pour Marcuse] représentent une relation passive et réceptive au monde naturel* » (p. 191-192). Narcisse et Orphée rejettent tous deux la sexualité hétéronormée : le premier se retire du monde pour s’abîmer dans la contemplation de soi, et le second, malgré l’histoire d’amour hétérosexuelle tragique qui fait partie de son mythe, est identifié par Marcuse à son rapport à la nature et à son « *amour pour les jeunes garçons* » (p. 192). On comprend aisément que ces personnages aient pu devenir centraux pour le mouvement *queer* à ses débuts. Plutôt que d’imaginer les sujets homosexuels comme similaires aux sujets hétérosexuels, la majeure partie du mouvement *queer* s’efforçait de substituer à une situation d’hétéronormativité une homonormativité (imaginaire). De la même façon que Marcuse remplaçait les figures mythiques traditionnellement au cœur de la philosophie – Prométhée, Œdipe, etc. – par d’autres, le mouvement *queer* imaginait qu’en objectifiant des pratiques sexuelles, il pourrait se substituer à l’hétéronormativité dans le monde.

Fordisme et érotisation du corps masculin

Floyd s’emploie alors à interpréter une autre œuvre de fiction, avec un chapitre consacré à *Macadam Cowboy*, un film de 1969. Floyd en écarte les lectures les plus courantes, qui sont centrées sur la façon dont

est représentée l’homosexualité entre Joe Buck et ses clients, ou entre Joe Buck et Ratso Rizzo, pour montrer que le film est une allégorie du passage historique du capitalisme fordiste au néolibéralisme. Le personnage du cowboy – dont Joe Buck, fraîchement débarqué à New York, est persuadé qu’il attirera en masse les femmes riches et esseulées de la ville, prêtes à dépenser tous leurs dollars pour coucher avec lui – est devenu, à la fin des années 1960, un sex-symbol *queer*, que s’était définitivement approprié la communauté homosexuelle. C’est dans les illustrés masculins devenus populaires pendant les années 1950 que Floyd voit l’origine de l’appropriation *queer* de figures traditionnelles de la masculinité, incarnée de façon paradigmatique par les Village People. Ces magazines, présentant des photographies d’hommes jeunes uniquement vêtus des signes permettant de les associer à des travailleurs masculins (« le marin », « l’ouvrier du bâtiment » et, naturellement, « le cowboy »), étaient essentiellement vendus par correspondance, fournissant ainsi un exutoire aux hommes gays conservateurs au placard, et assurant des revenus aux photographes, aux mannequins et aux éditeurs. Ainsi, la marchandise fétichisée (et l’on en tient peut-être là l’exemple le plus littéral de toute la littérature marxiste) a une fonction libératrice tout en manifestant l’emprise croissante du capitalisme. Alors même que ces magazines préparaient le terrain pour l’apparition d’une communauté gay *underground* qui allait exploser en 1969, ils illustraient également la façon dont le capitalisme, au moins pendant le taylorisme, était capable de marchandiser n’importe quel domaine, aussi éloigné soit-il de la culture grand public. La présence de Joe Buck, un cowboy aussi authentique qu’on peut

EXTRAIT / DE L’INTERDICTION DES COMMERCE PORNOGRAPHIQUES À LA DESTRUCTION DES « MONDES QUEER »

La transformation de Times Square en un Disneyland urbain s’inscrit dans un ensemble plus large d’évolutions qui incluent notamment le décret de zonage défendu agressivement par l’administration Giuliani et promulgué par le conseil municipal de New York en 1995. Celui-ci imposait la fermeture de tout commerce érotique situé à moins de cent cinquante mètres d’une école, d’une église, d’une zone résidentielle ou d’activités similaires. Comme l’ont souligné Lauren Berlant et Michael Warner dans l’une des premières analyses critiques de cette évolution, de tels décrets menacent directement le maintien d’un monde *queer* collectif visible et accessible, comme pouvait l’être la zone autour de Christopher Street. « *Parmi les milliers de personnes qui migrent ou viennent en pèlerinage à Christopher Street, tous ne sont pas des usagers de ses*

boutiques pornographiques, mais tous bénéficient du fait que certains le soient. Au-delà d’un certain point, un changement quantitatif devient un changement qualitatif. Une masse critique se développe. La rue devient queer. Elle développe une culture sexuelle dense et publiquement accessible. » Étant donné la façon dont, aux États-Unis, les formations d’hommes gays sont historiquement enracinées dans des pratiques de consommation – dans des circuits de consommation jusqu’à récemment toujours locaux et marginaux, sinon aux frontières de la légalité –, les conséquences de la fermeture ou de la dispersion de ces petits commerces vont bien au-delà de ces commerces eux-mêmes. La commercialisation locale du sexe, dans des espaces comme les librairies pornographiques, les bars ou les clubs, a joué un rôle fondamental dans

le maintien des formations *queer*. C’est de cette façon que, par exemple, les hommes gays « *ont appris à se trouver, à cartographier un monde facilement accessible; à construire l’architecture d’un espace queer dans un environnement homophobe* ». Ces évolutions menacent donc directement des formes de vie sociale *queer* « *accessibles, disponibles pour la mémoire et entretenues par une activité collective.* »

Kevin Floyd, *La Réification du désir. Vers un marxisme queer*, trad de M. Dennehy, M. Duval, C. Garrot et C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 276-277.

en trouver à New York, montre la proximité entre la version classique et la version *queer* de la masculinité, et la tension qui les oppose en dernière instance.

Cette différence presque imperceptible entre le cowboy conventionnel hétéronormé et le cowboy *underground queer* révèle, selon Floyd, que, quelle que soit la façon dont on le considère, le cowboy est désormais une marchandise. Pour Floyd, en situant cette marchandise dans le climat socio-économique confus du New York de la fin des années 1960, où les incitations à la consommation contrastent avec la pauvreté de Buck, le film met en scène le conflit entre les valeurs de production fordistes (incarnées par le cowboy américain) et l'espace global du capital qui commence à faire vaciller la suprématie américaine au cours des années 1960. Ainsi, le moment où, à la fin du film, Buck jette son costume à la poubelle peut être compris comme une allégorie de la fin d'une époque où la définition de la masculinité allait de soi, mais également celle de la fin d'une ère de croissance continue de la productivité et de la consommation nationale.

Le néolibéralisme, ou la destruction du monde commun *queer*

On entre alors dans le chapitre à mes yeux le plus perspicace et stimulant de l'ouvrage. L'auteur commence par opposer la stratégie fordiste à la stratégie néolibérale, la première visant à garantir une certaine stabilité sociale pour consolider les moyens de production et les espaces de consommation, tandis que la seconde travaille au contraire à produire une instabilité sociale généralisée. Alors que le fordisme a contribué à unifier le monde par le biais du consumérisme, le néolibéralisme sépare et privatise les groupes de consommateurs, faisant ainsi obstacle à la création d'espaces de socialisation significatifs. Les questions politiques aujourd'hui portées par la communauté *queer*, comme la lutte pour l'accès égal au mariage ou pour l'ouverture de l'armée, ont pour enjeu fondamental l'égalité. Tandis que les mouvements *queer* radicaux des années 1970 imaginaient qu'une planète *queer* viendrait triompher de la planète hétérosexuelle, le mouvement *queer* contemporain s'attache à se rendre égal, ou équivalent, à la communauté hétérosexuelle. En conséquence de cette inflexion, la sexualité, marqueur de différence entre communautés *queer* et *straight*, est de nouveau renvoyée au domaine privé. La chose est particulièrement claire à New York, la ville de Stonewall et de *Macadam Cowboy*, où le nettoyage agressif opéré par Giuliani a aseptisé des quartiers autrefois ouvertement gays. Avec la fermeture de sex shops, de librairies pornographiques, de bars et de clubs, et avec l'organisation de la hausse des prix du logement, qui a eu pour effet que seuls les gays

les plus fortunés soient en mesure de rester dans le quartier, la culture *queer* bouillonnante et ouverte de New York a quasiment disparu. Ces évolutions font directement obstacle à l'apparition d'une quelconque formation sociale, l'espace public cédant la place à l'espace privé. Ainsi, Christopher Street, à

Tandis que les mouvements queer radicaux des années 1970 imaginaient qu'une planète queer viendrait triompher de la planète hétérosexuelle, le mouvement queer contemporain s'attache à se rendre égal, ou équivalent, à la communauté hétérosexuelle.

New York, est devenu le domaine de la communauté *queer* blanche et riche, tandis que les homosexuels plus pauvres, dont de nombreuses personnes de couleur, se retrouvent isolés dans d'autres quartiers. Cette ségrégation contrarie toute unification d'un mouvement. Si cette lecture s'attache aux effets de ces transformations sur la communauté *queer*, l'impact de cette ségrégation sur d'autres mouvements sociaux potentiels, qu'ils soient féministes, fondés sur la race, la classe ou autre, est évident. À mesure que notre monde se privatise, l'espace public où faire advenir le changement disparaît.

La Réification du désir est une contribution précieuse aux efforts pour donner sens à la place du marxisme à l'ère du capitalisme néolibéral. Ses analyses des deux modes de pensée, ainsi que de leurs concepts clés, offrent de nouvelles perspectives sur des concepts que la plupart d'entre nous tiennent pour évidents. Les femmes sont pour l'essentiel absentes de ce texte, sauf quand leur histoire genrée est distinguée de celle de la masculinité. Elles sont entièrement absentes de la lecture que fait Floyd de l'épidémie du sida, ce qui est le seul faux pas dans un ouvrage par ailleurs parfaitement orchestré. Bien qu'il s'agisse bien sûr d'une critique – une critique qui s'applique d'ailleurs à la plus grande partie de la théorie *queer* et marxiste –, Floyd nous offre ici une invitation à prolonger sa perspective en élaborant un ouvrage qui prendrait en compte l'évolution du « féminin » au cours du dernier siècle et demi d'histoire économique et sociale. C'est une histoire qui mérite d'être racontée, et qui ne ferait qu'ajouter au travail ouvert ici par Floyd.

Traduit par Florine Leplâtre.