

# **PARIAS SEXUELS ET LUTTE DES CLASSES :**

## **REPENSER L'HISTOIRE ET LA CONSCIENCE DE CLASSE**

### **SELON UNE PERSPECTIVE QUEER<sup>1</sup>**

Tim Libretti

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Clémence Garrot-Hascoët

Dans un ouvrage retraçant l'histoire sexuelle de la gauche politique, Gert Hekma, Harry Oosterhuis et James Steakley regrettent que le rejet et l'aversion persistantes pour les problématiques de la libération gay aient compté parmi les rares traditions de la « vieille gauche » que la New Left<sup>2</sup> ait implicitement honorées et entretenues alors même que « la plupart des groupes de libération gay et lesbienne qui ont émergé à la suite de la révolte de Stonewall étaient radicaux, gauchistes et utopistes » :

« Il est incontestable que la New Left a remis en cause la focalisation de la 'vieille gauche' sur la 'contradiction principale' – c'est-à-dire sur les rapports de production et de pouvoir capitalistes à l'ère de l'impérialisme. Pour autant des comportements machistes et homophobes particulièrement tenaces prévalaient dans la plupart des groupes gauchistes et anti-guerre. Avec un sentiment mêlé d'embarras et d'indignation, ceux-ci craignaient que leur agenda politique ne soit souillé par le moindre contact avec la déviance sexuelle et tendaient ainsi à rejeter la contestation gay et lesbienne des normes bourgeoises en la considérant comme la simple défense d'un 'mode de vie'. » (Hekma, Oosterhuis, Steakly 1995, 2-3)

Il est triste de constater que cette perspective conservatrice persiste encore à ce jour dans certains segments de la gauche. Aujourd'hui, alors que diverses fractions de la gauche politique débattent de la place des politiques de libération gay et des « politiques de l'identité », des éléments substantiels de la gauche, identifiés par Jesse Lemish dans le titre de son article de 1997 « Des hommes blancs de gauche en colère », se cramponnent encore à cette position non seulement pleine de préjugés, mais politiquement contre-productive. Lemish raconte d'ailleurs dans son article, à propos de la 14<sup>e</sup> édition de la Conférence annuelle des

---

<sup>1</sup> Cet article est traduit et publié avec la permission du détenteur des droits de reproduction, le National Council of Teachers of English [www.ncte.org]. Il a été initialement publié dans la revue *College English*, vol. 67, n° 2, 2004, p. 154-171.

<sup>2</sup> NdE : L'expression « New Left » désigne, dans le contexte états-unien, une large dynamique intellectuelle et politique de gauche issue à la fois des mobilisations étudiantes des années 1960, des luttes pour les droits civiques, du mouvement pacifiste et des contre-cultures, en particulier de la contre-culture hippie. Elle représente, selon le sociologue C. Wright Mills (1960), un décentrement de la politique de gauche à l'égard de la question du travail et un élargissement du socle de revendications, à partir de la contestation de l'autoritarisme et de l'anomie sociale.

universitaires socialistes, avoir lu les remarques de Bogdan Denitch dans l'introduction du programme de la conférence – dont celle-ci : « Nous devons apprendre à nous confronter efficacement à ce facteur de division qu'est la politique de l'identité » – puis avoir entendu au cours de la conférence Denitch annoncer : « Que vous soyez gay, on s'en moque : ce que l'on veut savoir, c'est si vous êtes un gay de gauche ! » (Lemish 1997, 99). Ces remarques mettent en évidence la position d'une certaine fraction de gauche qui comprend la politique révolutionnaire ouvrière comme complètement distincte de la politique gay et qui imagine que la tâche des gays à gauche serait de s'assimiler à une subjectivité politique socialiste radicale implicitement hétérosexuelle et non pas d'influencer ou d'approfondir une politique révolutionnaire anticapitaliste ouvrière (voir aussi Tucker 1997). Aussi les tentatives des membres du mouvement de libération gay de faire connaître leur politique ont-elles non seulement été repoussées, mais elles ont même été désignées à tort comme responsables de la fragmentation de la gauche, comme l'ont par exemple montré Lemish, Mary Bernstein (2002) et Robin D. G. Kelley (1997) notamment à partir de l'étude de travaux de Todd Gitlin. L'ironie, ont-ils affirmé, c'est que c'est précisément l'homophobie et le rejet complet de la politique de l'identité qui ont divisé la gauche : selon Bernstein, « c'est l'incapacité à proposer une vision commune du changement social qui puisse par exemple inclure les femmes hétérosexuelles, les gays et les lesbiennes qui a provoqué la fragmentation de la gauche » (Bernstein 2002, 533).

Sur un plan théorique, cette homophobie se traduit en outre par une compréhension appauvrie et non-dialectique de la classe et de la conscience de classe, puisqu'elle occulte le fait que les classes sont composées de personnes de différents genres et de diverses races et orientations sexuelles, et que les facteurs comme la race, le genre, l'orientation sexuelle jouent un rôle déterminant dans la position des individus au sein de la structure de classe. Dans sa critique de Gitlin, Kelley a ainsi expliqué, à propos de Michael Tomasky et d'autres, qui contestent de manière simpliste le bien-fondé des mouvements menés par les Africains-Américains, les femmes, les Latinos, les gays et les lesbiennes, que « soit ils ne comprennent pas, soit ils refusent d'admettre que la classe est vécue à travers la race et le genre ». Il affirme également :

« Il n'y a pas d'identité de classe universelle, pas davantage qu'il n'y a d'identité raciale ou sexuelle universelle. L'idée selon laquelle la race, le genre et la sexualité seraient spécifiques tandis que la classe serait universelle suppose non seulement que la lutte des classes est une sorte de terrain neutre du point de vue de la race et du genre, mais aussi que les mouvements qui se concentrent sur la race, le genre ou la sexualité sapent nécessairement l'unité de classe et, par définition, ne peuvent pas être émancipateurs pour tous » (Kelley 1997, 86-87).

L'analyse de Kelley remet en cause les dichotomies simplistes entre la politique prétendument marxiste épousée par des auteurs tels que Gitlin, Denitch et Tomasky, et la politique de l'identité qu'ils réprouvent, en mettant en évidence le fait que les modes de construction marxistes du prolétariat comme agent de la transformation révolutionnaire constituent eux aussi une politique de l'identité. Plus encore, tout mode de construction du prolétariat, ou de l'identité de classe, contient implicitement une politique raciale, sexuelle ou de genre. De la même façon, les modes de construction des identités sexuelles, raciales ou de genre impliquent

une politique de classe, que celle-ci soit ou non explicitement reconnue. D'où la nécessité, selon Kelley, d'un marxisme plus complexe, qui porterait une conception de la classe et de sa capacité d'agir [agency] plus profonde, plus historique et plus dialectique.

Je commencerai cet article par un panorama des prises de position marxistes contemporaines sur la politique de l'identité, notamment parce qu'elles mettent en lumière l'amnésie qui caractérise une fraction des hommes blancs de gauche en colère et parce qu'elles soulignent la nécessité de se souvenir de moments passés de l'histoire littéraire qui permettent d'approfondir et d'élargir les traditions culturelles et littéraires de la gauche en y incorporant une perspective gay, tâche que se donne cet article. Cette perspective radicale gay ou « queer » dans la littérature états-unienne a offert à la gauche des modes de compréhension de la classe plus dialectiques, ainsi que des récits plus complexes de la lutte des classes et des processus de construction de la conscience de classe.

Je m'intéresserai à quelques occasions manquées par la gauche et par d'autres mouvements progressistes de s'engager dans le mouvement de libération gay et dans la tradition littéraire gay aux États-Unis, et de développer une conscience culturelle et politique accrue de l'identité de classe et des opérations du capitalisme. J'explorerai pour ce faire la manière dont les travaux d'écrivains anticapitalistes radicaux comme John Rechy et James Baldwin ont bousculé les conceptions étroites de la politique de l'identité à la fois dans le mouvement de libération gay et dans la gauche.

## Queeriser Les Raisins de la colère

Dans *The Sexual Outlaw*, ouvrage provocateur de 1977 documentant le milieu underground homosexuel masculin, le romancier gay chicano John Rechy décrit un moment pivot dans une *gay pride* où il a, presque contre sa volonté, ressenti un accès de fierté liée à son identité gay :

« Il y avait beaucoup de dignité et, bon sang, c'est embarrassant de l'admettre, un vrai sentiment de fierté a commencé à me démanger. Tu es là, ils sont là, nous sommes là. Je me suis souvenu du fier discours de Man sur le triomphe final des Okies dans la "défaite"<sup>3</sup>. Nous reviendrons sans cesse, disait-elle, parce que nous sommes le peuple. (La pensée amère que beaucoup de ces mêmes Okies avaient lâché de vilains petits péquenauds, et même des flics, pour piller nos terres de chasse sexuelle n'est pas même parvenue à affecter mon humeur) » (Rechy 1977, 179).

Le souvenir que rapporte Rechy de cet événement résonne avec le propos de cet article à plusieurs égards. Il montre d'abord les éléments communs à toute expérience de la marginalisation, éléments qui créent les conditions d'une potentielle solidarité entre les homosexuels, les classes laborieuses et les personnes racialement opprimées. Il met ensuite en lumière la difficulté des relations entre les homosexuels et les autres

---

<sup>3</sup> NdE : La scène ici décrite est issue du roman de John Steinbeck, *Les Raisins de la colère*. Le personnage de Man, s'exprimant devant les Okies – soit les habitants de l'Oklahoma – est la mère de la famille Joad. Dénommé Ma Joad dans le texte original, le personnage de Man constitue le véritable ciment de cette famille de métayers de l'Oklahoma contraint au départ vers la Californie en raison de la sécheresse, de la crise économique et des transformations du monde agricole.

groupes historiquement opprimés aux États-Unis, difficulté liée à une intolérance persistante envers les gays chez les groupes raciaux opprimés et les classes laborieuses dès lors complices de l'hétérosexisme qui soutient le système capitaliste – à l'encontre, selon Rechy, de leurs propres intérêts politiques. Enfin, dans cette description et dans le chapitre dans son ensemble, sa manière de définir en creux le relais entre identité politique et représentation littéraire est captivante. Rechy s'appuie en effet sur un moment phare, classique en réalité, de la littérature états-unienne pour décrire l'émergence de la fierté gay et même, d'une certaine manière, la naissance si ce n'est l'adoption de sa propre identité gay. Cependant, en s'appropriant le discours de Man comme direction et source d'inspiration pour promouvoir cette fierté identitaire, Rechy ne peut s'empêcher de signaler, même si c'est entre parenthèses, l'insuffisance de ce modèle littéraire et même son antagonisme historique implicite avec le projet de libération gay. Son besoin de se référer à Man comme modèle culturel et précédent signale non seulement la relative exclusion, mais aussi la double marginalisation des identités et expériences gays dans la littérature états-unienne. Rechy ne trouve pas facilement de représentation littéraire positive de l'émergence de la fierté et de l'identité gays, et doit donc faire appel à un moment analogue dans l'affirmation de l'identité et de la fierté ouvrières : *Les Raisins de la colère* de John Steinbeck. Or même cette référence littéraire classique à la classe ouvrière historiquement exploitée contient, pour Rechy, le rappel de la réalité historique de la violence envers les homosexuels, exercée aussi par d'autres groupes opprimés.

L'idée ici, à la fois pour Rechy et pour notre propos, n'est pas de dénigrer Steinbeck ou *Les Raisins de la colère* au motif qu'ils n'auraient pas traité des enjeux de l'homosexualité ou n'auraient pas représenté les « vilains petits péquenaud et les flics » en train de persécuter et violenter les homosexuels en même temps que les luttes et les triomphes des Okies contre le capitalisme pendant la Grande Dépression. L'idée est plutôt d'amplifier, pour ainsi dire, l'invisibilité écrasante de l'expérience gay dans la littérature états-unienne, canonique ou pas, notamment dans ces travaux de la tradition littéraire de gauche ou radicale qui tentent d'imaginer la libération du capitalisme patriarcal et raciste, ainsi que sa transformation. Les questions de sexualité (et d'homosexualité) semblent généralement écartées de ces récits d'émancipation. Dans *Les Raisins de la colère*, par exemple, la sexualité de Tom Joad n'est jamais abordée en tant que telle. Si l'on affirmait, dans ce qui constituerait peut-être l'*outing* le plus controversé de l'histoire littéraire états-unienne, que Tom Joad était queer, comment cela transformerait-il les appréhensions traditionnelles de l'expérience « américaine » ? De l'expérience ouvrière ? Comment cela inciterait-il à des récritures – queer – des récits d'émancipation totale du corps vis-à-vis de l'exploitation et de l'oppression capitalistes, non seulement sur le lieu de travail mais aussi dans les relations les plus intimes et les plus privées ? Poser de telles questions pourrait, selon Robin Kelley, aider les personnes de gauche à « voir la manière dont les mouvements gays et lesbiens pourraient aussi contribuer à leur émancipation » (Kelley 1997, 89).

À l'inverse, tout comme certains marxistes ont universalisé la classe et refusé de considérer qu'elle était vécue à travers la race, le genre et la sexualité, certains théoriciens queer tel Michael Warner dans son introduction à *Fear of a Queer Planet* tendent à isoler la catégorie identitaire queer comme si elle pouvait exister sous une forme pure qui ne serait pas affectée par la position de classe ou l'identité raciale et genrée. On repère dans ses écrits une tendance à renoncer à l'approche dialectique totalisante qui comprend l'identité comme formée dans l'interaction de dimensions sociales multiples et à lui préférer une approche plus localisée ou étroite qui formule des revendications politiques identitaires. Il me semble qu'une telle approche risque de faire obstacle au développement véritable d'un programme politique queer largement représentatif. Il rejette la classe, par

exemple, en tant que catégorie « clairement suspecte » et essaie de développer une « catégorie d'analyse pour décrire le type de groupe ou de non-groupe que les gays constituent ». La conceptualisation de cette catégorie recentre fortement le projet de Warner :

« La manière dont un groupe est défini a des conséquences sur la manière dont il pourra être mobilisé, représenté, constitué en objet de droit. On a pu utiliser les notions de “nation”, de “communauté” voire d’“ethnicité”, tandis que la notion d’“orientation sexuelle” a souvent été employée comme si son usage pouvait être analogue à celui des notions de “race” ou “sexe”. Dans chacun de ces cas, les résultats ont été plutôt malheureux, toujours pour les mêmes raisons. Parmi ces différentes options, c’est la notion de “communauté gay et lesbienne” qui est devenue prédominante – une notion qui s’est développée au sein de la stratégie politique identitaire anglo-américaine et de son environnement national-libéral – tandis que le modèle de la politique raciale et ethnique a été abandonné » (Warner 1993, xxv).

Warner a raison de critiquer l’usage des catégories de « race », « ethnicité » ou « nation » pour conceptualiser l’identité gay, mais la catégorie « queer » qu’il leur préfère parce qu’elle représenterait une « montée en généralisation offensive » est tout aussi flottante et adialectique : elle ne présuppose pas que l’identité queer puisse par exemple jouer un rôle dans le positionnement au sein de la structure de classe, ou que l’homosexualité puisse être perçue différemment dans diverses cultures aux États-Unis (pour des explications plus détaillées de la manière dont l’orientation sexuelle conditionne la position de classe, voir l’ouvrage dirigé par Julia Penelope [1994], et l’excellent volume documentaire de Tami Gold et Kelly Anderson [1997] sur la discrimination au travail contre les gays et lesbiennes, *Out at Work*). La manière dont Warner isole l’identité queer des identités de race et de classe notamment, comme si ces éléments pouvaient être aisément distingués les uns des autres, comme s’ils n’avaient pas d’impact les uns sur les autres et ne se redéfinissaient pas mutuellement, empêche, autant que la pensée analogique, toute conceptualisation dialectique. Le problème que pose la caractérisation de l’expérience homosexuelle par analogie avec la colonisation ou l’oppression raciale est que cela empêche de conceptualiser sur un mode dialectique l’interaction des identités, par exemple racialisée et gay, de ceux et celles qui subissent l’oppression sexuelle et raciale ou coloniale. Si l’on utilise des catégories raciales comme modèles pour penser l’identité gay, alors comment faire pour conceptualiser l’interaction de ces différents éléments d’une même identité ?

Mon objectif ici est d’explorer ces questions et de considérer des manières alternatives de lire l’histoire états-unienne et l’histoire littéraire à travers un imaginaire homosexuel qui mettrait au premier plan les expériences gays et les questions de sexualité en développant des récits de libération vis-à-vis du capitalisme racial et patriarcal. Je m’intéresserai en particulier, en confrontant la théorie marxiste tout autant que la théorie gay et lesbienne, parfois connue sous le nom de théorie queer, aux écrits de John Rechy et de James Baldwin, et en particulier à la manière dont ces écrivains de couleur représentent leur identité queer non pas de manière isolée, mais dans une relation dialectique et en interaction avec leur identité de race et de classe. Contre certaines conceptions appauvries du marxisme, décrites plus haut, et également contre une certaine théorie queer qui tente de conceptualiser la sexualité, l’identité et la libération gays séparément de la politique de la race et de la classe, ou qui vise à élaborer une théorie au sein de laquelle la conscience gay apparaît comme une

entité autonome dérivant d'une expérience ou d'une position dans la société états-unienne particulière aux gays, les écrits de Rechy et de Baldwin ne cessent de représenter ces aspects de leur identité comme pleinement imbriqués et s'informant mutuellement. Ils ne parlent pas de ces aspects d'eux-mêmes comme constituant des identités séparées ou séparables – ils ne pourraient pas le faire. Leurs écrits esquissent une approche matérialiste dialectique qui permet à la fois de comprendre les relations entre ces éléments dans la formation de leurs identités et de formuler des métarécits de résistance au capitalisme racial et patriarcal en vue d'une pleine émancipation.

James Baldwin, dans son essai de 1985 sur l'identité gay et la construction sociale de rôles de genre restrictifs, « *Freaks and the American Ideal of Manhood* » (cf. Baldwin 2015 [1998]), resitue par exemple la persécution des gays dans le cadre de l'histoire du génocide racial et du développement capitaliste. Son expérience d'homosexuel aux États-Unis ne constitue pas une histoire à part : le développement de son identité gay et la teneur de son expérience gay participent d'une histoire complexe mais unique, ou unifiée, et doivent être compris comme partie intégrante de son identité comme ensemble, en tant qu'elle a été historiquement formée au sein du système du capitalisme racial et patriarcal. Aussi faut-il lire les écrits de Baldwin comme une mise en question de l'usage de catégories analogiques pour comprendre et conceptualiser l'identité gay : le fait de se reposer sur des analogies empêche une compréhension dialectique de la manière dont la race, la classe et la sexualité interagissent dans la formation d'une identité composite.

C'est pourquoi je m'efforce de comprendre l'identité gay dans une perspective marxiste, c'est-à-dire dialectiquement, en prenant en compte l'ensemble des rapports qui conditionnent et donnent forme à cette identité, tout comme je m'efforce de mettre en scène une rencontre entre le marxisme et les écrits gays de Rechy et Baldwin afin d'approfondir et de transformer – en d'autres termes, de queeriser – le marxisme et la tradition littéraire marxiste états-unienne. De par leur dimension dialectique, les travaux de ces auteurs doivent être considérés comme faisant partie d'une tradition littéraire en expansion, celle de la gauche anticapitaliste. En fait, leurs écrits pourraient même représenter un pan crucial de cette tradition à même de fournir des récits plus complexes et plus complets de la lutte des classes et de la libération.

## Les gays et le capitalisme

Non seulement l'imaginaire homosexuel que crée cette littérature fait émerger des intuitions queer qui altèrent notre compréhension de l'histoire littéraire américaine et la récrivent, comme nous l'avons vu avec l'allusion complexe de Rechy aux *Raisins de la colère*, mais en transformant le savoir littéraire, il peut aussi profondément changer la conscience politique. Le travail de Rechy illustre cela à la perfection et de manière très émouvante. On l'a présenté plus haut comme un romancier chicano gay ; en réalité, Rechy n'a jamais été accepté dans le canon de la littérature chicana, malgré le tour de force qu'a constitué son époustouflant roman de 1963, *City of Night*, acclamé par la critique et grand succès de librairie (Rechy 1965 [1963]). Cette exclusion provenait dans une large mesure, selon Juan Bruce-Novoa, du fait que la fiction de Rechy ne satisfaisait ni les critères du mode de construction étriqué de l'ethnicité chicana, ni ceux de la politique du mouvement chicano :

« À première vue, ce qui distingue *City of Night* des romans canonisés est l'absence dans le premier d'un focus étroit sur l'ethnicité. Rechy ne fait pas de l'ethnicité un problème, ni même un contexte nécessaire. Il ne l'affirme pas plus qu'il ne la nie, il la laisse exister parmi les éléments qui composent l'expérience du protagoniste. En réalité, ce qui distingue les romans de Rechy, c'est leur refus des valeurs de stabilité, d'ordre, de sécurité et de monogamie. Ses personnages rejettent ces valeurs familiales que les Chicanos, notamment au début du mouvement, considéraient comme souveraines. Dans le même temps, Rechy montre avec ironie le lien étroit entre homosexualité et machisme, sapant ainsi le pilier d'un mouvement dominé par les hommes. L'idéologie de Rechy était diamétralement opposée à celle du mouvement et à celle de la communauté. [...] Ses romans furent tout simplement ignorés à la faveur de textes esthétiquement inférieurs qui, quoiqu'ils ne témoignent pas de l'idéologie du mouvement d'une victoire triomphale sur les ennemis de la communauté chicana, posent au moins les problèmes dans les termes rhétoriques que le mouvement souhaitait employer » (Bruce-Novoa 1982, 201).

Une réévaluation du travail de Rechy et une mise en lumière de l'imaginaire homosexuel à l'œuvre dans une écriture qui s'inscrit dans le corpus de la littérature chicana peut potentiellement mener à une compréhension plus complexe, dialectique et exhaustive de l'ethnicité chicana dans ses liens avec la sexualité et à une transformation de l'identité politique chicana et plus largement de la politique de libération de classe.

Le projet de Rechy dans cette fiction et dans son reportage *The Sexual Outlaw* est en partie de se revendiquer de la tradition littéraire ouvrière radicale anticapitaliste tout en y développant un imaginaire homosexuel. Dans un chapitre de *Sexual Outlaw*, Rechy s'imagine par exemple parler à un « assortiment d'hétérosexuels » ; il écrit :

« Figurez-vous la chose suivante : on a légiféré contre votre hétérosexualité. Une simple proposition de relation sexuelle vous met hors la loi. À chaque fois que vous recherchez un contact sexuel, vous risquez la prison. Assis dans un bar, vous proposez à une femme qui vous a souri de vous raccompagner chez vous. Pris en flagrant délit, vous pourriez être enfermé des années » (Rechy 1977, 231-232).

Ici Rechy cherche à interpeller les lecteurs hétérosexuels en les mettant dans une situation traditionnellement réservée aux homosexuels afin de les faire réfléchir à leur sexualité et à leur comportement sexuel – des éléments centraux de la personnalité humaine et de l'expression de soi – qu'ils considèrent comme normaux et allant de soi. En leur donnant à imaginer ces comportements et expressions de leur persona sexuelle en tant qu'actes délictueux, en tant qu'offenses qui mériteraient l'emprisonnement, il fait de la sexualité un enjeu politique puisqu'il met en évidence la normativité du comportement hétérosexuel ; par la suite, il fustige diverses organisations politiques qui, en fermant les yeux sur la persécution politique des homosexuels, en sont devenus les complices :



« Maintenant dans mon discours aux hétérosexuels je me concentre sur les progressistes :

- Pourquoi ne nous soutenez-vous pas comme vous soutenez les Noirs, les Chicanos, les travailleurs agricoles ? Savez-vous qu'il y a sans cesse des rafles et des tabassages d'homosexuels ? Que nos droits civiques sont violés systématiquement, chaque jour ? Savez-vous que ceux qui disent "pédé" disent aussi "nègre", "pépée", "chinetoque", "youpin" et "*spic*"<sup>4</sup> ? Nous sommes la minorité ostracisée par la droite comme par la gauche.

- Faux, dit une femme de gauche dans le public. "Le S.L.A. tolère ouvertement les rapports homosexuels."

- Ah oui, c'est vrai – pour les femmes. Un fantasme d'homme hétérosexuel. Ont-ils un mot de doctrine révolutionnaire qui porterait sur les hommes gays ? Les hommes ont-ils été encouragés à y aller ? [...]

Et aux Noirs et Chicanos hétérosexuels du public :

- Pourquoi êtes-vous si nombreux, alors que vous devriez pourtant savoir ce que c'est, à vous opposer à nous et à vous vautrer dans le plus complet des machismes ? Le mal qui nous poursuit est le même que celui qui vous poursuit. Ça ne fait que commencer par nous. Nous sommes le baromètre qui indique les répressions générales de demain. Nous passons en premier – mais ensuite ce sera vous » (Rechy 1977, 232-233).

Rechy réagit ici à la fragmentation en groupes d'intérêt caractéristique de la politique de l'identité. Il signale sa contre-productivité lorsqu'il s'agit d'émancipation, cherchant à convaincre les Noirs, les Chicanos et les Joad de ce monde, que reconnaître la nécessité de la libération gay est dans leur propre intérêt. En bref, il enjoint ces mouvements d'admettre la relation dialectique entre oppression de classe, de sexe et de race, et d'adopter un imaginaire politique queer.

En soulignant que les conceptions radicales de l'émancipation sont toujours contaminées par des mœurs sexuelles restrictives qui minent la quête pour une liberté authentique et totale, l'imaginaire queer présenté par Rechy remet non seulement en cause le bon sens et la pensée conventionnelles qui passent pour normales et sont ainsi incontestables, mais également les visions et positions politiques supposément radicales qui sont censées interroger les normes sociales. L'imaginaire queer apparaît donc comme la voie la plus radicale pour remettre en cause et dé-normaliser une épistémologie hétérosexiste, comme l'affirme Sarah Lucia Hoagland, qui prête une attention particulière au lesbianisme. Elle suggère que « par la simple affirmation de notre lesbianisme, à un certain niveau nous remettons en question la connaissance sociale. Notre existence est en elle-même un dépassement des limites de la connaissance et de la perception contrôlées par les pères, elle peut de ce fait servir de base pour remettre en cause cette vision du monde qui émerge du déni de notre existence. Par leur existence même, les lesbiennes que nous sommes remettent en cause la construction sociale de la réalité » (Hoagland 1988, 6-7). De manière similaire, dans son introduction à *Fear of a Queer Planet*, Warner écrit : « Ne pouvons-nous pas entendre résonner dans la protestation queer une objection à la normalisation

---

<sup>4</sup> NdIT : Le terme « *spic* » n'a pas d'équivalent en français. Il s'agit d'une insulte raciste désignant les personnes originaires de pays hispanophones aux États-Unis.



du comportement au sens large, et ainsi au phénomène culturel de la sociétalisation ? Si l'on comprenait que les queers, auxquels on demande sans cesse de changer leur "comportement", ne remettent pas seulement en cause le comportement normal mais *l'idée* même d'un comportement normal, on pourrait trouver là de quoi fonder une approche plus sceptique vis-à-vis des méthodologies fondées sur cette idée » (Warner 1993, xxvi). On voit bien cette protestation contre l'idée d'un comportement normal dans les passages cités plus hauts du discours imaginaire que Rechy adresse aux hétérosexuels. Ces passages – et l'ouvrage documentaire dans son ensemble – dé-familiarisent par le discours l'expérience hétérosexuelle et mettent par là en évidence les processus de normalisation qui naturalisent le comportement hétérosexuel. La conscience queer que Rechy imagine dans *The Sexual Outlaw* révèle efficacement les limites de tout programme radical de résistance au capitalisme racial et patriarcal qui serait aveugle à l'idéologie oppressive de l'hétérosexisme, pierre angulaire de ce système.

Il s'agit de « queeriser *Les Raisins de la colère* », autrement dit d'injecter un imaginaire homosexuel, ou dans certains cas de mettre au jour un imaginaire homosexuel déjà existant bien qu'il soit occulté, dans la littérature américaine et dans l'étude de cette littérature (comme celle de Walt Whitman, Herman Melville ou Nella Larsen, pour ne nommer que trois auteurs états-uniens dont le travail n'a pas toujours été étudié dans ses dimensions gays). Cela revient à remettre en cause un ensemble de valeurs, le contenu des relations économiques et sociales, en bref le mode de vie de l'hétérosexualisme dans son ensemble, une idéologie centrale du capitalisme. En effet, tandis que, dans les passages cités précédemment, Rechy présente la politique de libération gay comme nécessaire aux mouvements radicaux qui cherchent une pleine émancipation vis-à-vis du capitalisme, Hoagland affirme de façon similaire que remettre en cause l'hétérosexualisme constitue la manière la plus fondamentale et la plus radicale de saper l'ensemble du système capitaliste à une échelle coloniale globale :

« Quand je parle d'hétérosexualisme, je ne parle pas simplement de rapports sexuels procréatifs entre hommes et femmes. Je parle de tout un mode de vie, promu et renforcé par toutes les institutions formelles et informelles de la société des pères, de la religion à la pornographie en passant par le travail domestique non rémunéré et la médecine. L'hétérosexualisme est une manière de vivre qui normalise la domination d'une personne et la sujétion d'une autre.

La relation entre les hommes et les femmes est considérée dans la pensée anglo-européenne comme le fondement de la civilisation. Je suis d'accord, et cela participe de la normalisation de ce qui est inhérent à la civilisation anglo-européenne au point que nous cessions de percevoir la domination et la sujétion comme mauvaises ou nocives dès lors qu'elles se présentent sous une forme bienveillante : ainsi de la relation "amoureuse" entre hommes et femmes, de la relation de "protection" entre l'impérialisme et les colonisés, de la relation "de préservation de la paix" entre la démocratie (le capitalisme états-unien) et les menaces à la démocratie. Je crois qu'à moins de saper l'hétérosexualisme comme mode de relation, il restera toujours dans la conscience sociale des concepts qui légitiment l'oppression » (Hoagland 1988, 7-8).

Pour le dire simplement, le développement d'une véritable conscience de classe anticapitaliste requiert selon ces auteurs une perspective gay qui rendra possible, si elle est efficacement formulée, une politique de

libération gay, de libération sexuelle totale. L’imaginaire homosexuel est ici essentiellement compris comme une forme privilégiée de conscience de classe en ce qu’il permet à la fois de voir au travers et hors des structures de perception qui organisent et normalisent les rapports inégaux en régime capitaliste. Sans l’imaginaire homosexuel, suggèrent ces auteurs, il est impossible d’échapper pleinement au cadre culturel qui organise nos vies selon des rapports de domination et de sujétion – voilà exactement ce que Rechy pressait les Noirs et les Chicanos radicaux, ainsi que les Okies, de comprendre.

Le portrait que font ces auteurs de la relation des gays au capitalisme évoque ainsi la manière dont Marx et Engels comprennent le rapport de la classe ouvrière à la structure de classe du capitalisme. Pour Marx et Engels, en tant qu’elle est l’objet de la forme la plus fondamentale d’oppression – bien qu’il en existe d’autres – et que ses intérêts ne reposent pas sur l’oppression d’autres classes, la lutte de la classe ouvrière pour son émancipation peut créer les conditions d’émancipation de tous les humains. De manière similaire, des théoricien·nes de la libération gay, dont Hoagland et Rechy, situent les gays et les lesbiennes au centre de la lutte pour l’émancipation, les identifiant comme moteurs de l’histoire et valorisant la conscience queer comme la conscience politique la plus achevée parce que la libération gay requiert la destruction du capitalisme et le développement d’un mode de vie complètement nouveau. John D’Emilio, par exemple, considère les gays comme la négation du capitalisme et un levier politique clé pour créer les conditions de libération de tous.

« L’acceptation de nos choix érotiques, affirme-t-il, dépend en dernier recours du degré auquel la société souhaite affirmer l’expression sexuelle comme forme de jeu, un jeu positif et qui améliore la vie. Notre mouvement a beau avoir commencé comme la lutte d’une “minorité”, ce que nous devrions maintenant tenter de “libérer” est un aspect de la vie personnelle de chacun – l’expression sexuelle » (D’Emilio 1993, 474).

Par ailleurs, la libération de l’expression sexuelle implique l’abolition du capitalisme car, selon l’analyse de John D’Emilio, l’idéologie de la famille patriarcale nucléaire – pierre angulaire de l’hétérosexualisme – a pris son essor dans la société capitaliste et a eu un rôle crucial dans son entretien. En fait, affirme D’Emilio, les conditions d’émergence d’une identité homosexuelle et le développement de l’homosexualité comme culture reconnaissable et mode de vie ont été créés par le capitalisme parce que celui-ci a séparé la sexualité de la procréation en allant au-delà du mode de production domestique qui requerrait économiquement une structure familiale nucléaire. Toutefois, bien qu’il ait rendu possible l’identité homosexuelle, le capitalisme continue de renforcer et de perpétuer une répression de l’homosexualité sur laquelle il s’appuie pour se maintenir.

« D’un côté, le capitalisme affaiblit continuellement la base matérielle de la vie de famille, en permettant à des individus de vivre en dehors de la famille, et à une identité lesbienne et gay de se développer. D’un autre côté, il a besoin de pousser les hommes et les femmes à se constituer en familles, au moins assez longtemps pour reproduire la génération suivante. Le rang de suprématie idéologique à laquelle la famille a été élevée garantit que la société capitaliste reproduise non seulement des enfants, mais aussi l’hétérosexisme et l’homophobie. C’est le capitalisme qui est, au sens le plus profond du terme, le problème » (D’Emilio 1993, 474-475).

En raison de cette relation historique entre gays et capitalisme, la culture gay a toutefois eu tendance à forger des relations et des modes de vie qui allaient à l'encontre de cette pierre angulaire de la société capitaliste qu'est la structure familiale nucléaire, ou qui étaient situés en dehors d'elle. Pour cette raison, D'Emilio croit que « les gays et les lesbiennes sont en bonne position pour jouer un rôle spécifique » dans le renversement du capitalisme et dans la création de nouvelles formes de relations et d'organisation sociales et économiques.

Selon les auteurs ici étudiés, les intérêts de l'identité politique queer sont donc absolument incompatibles à la fois avec les normes culturelles bourgeoises et avec l'économie et les rapports sociaux capitalistes que ces normes maintiennent. En effet, comme l'affirment les coordinateurs de l'ouvrage *Gay Men and the Sexual History of the Political Left*, « les activistes de la génération Stonewall étaient certain-es que seul un changement radical pourrait amener les conditions dans lesquelles la diversité sexuelle ne serait pas seulement tolérée mais embrassée dans son ensemble par la société. L'homosexualité représente une telle transgression des normes dominantes, affirmaient-ils-elles, qu'elle ne pourra jamais être intégrée à l'ordre existant. Le slogan phare de cette période était « sortez du placard ! » – un acte qui, à l'échelle individuelle mais surtout collective, était réputé suffisant pour renverser tout l'édifice de la culture bourgeoise » (Hekma, Oosterhuis, Steakly 1995, 2-3). Reste toutefois la question de ce qui constitue la politique queer et l'action politique queer au-delà du coming out et de l'affirmation de son identité gay. Pour revenir à la position de Hoagland citée plus haut, la réponse pourrait être que « par leur existence même les lesbiennes remettent en cause la construction sociale de la réalité » ; or le simple fait d'être ou d'affirmer sa propre existence ne transformera pas nécessairement en profondeur les idéologies dominantes qui structurent les rapports sociaux et économiques du capitalisme.

La raison à cela est notamment que la politique queer ne peut pas exister dans le vide, ne serait-ce que parce que l'identité queer n'existe pas dans le vide. En d'autres termes, l'identité d'un individu ne dépend pas seulement de son orientation sexuelle ; l'orientation sexuelle d'un individu interagit au contraire de manière dialectique, comme cela a été suggéré plus haut, avec d'autres facteurs qui forment son identité, comme la race, la classe et le genre. Rechy, par exemple, ne peut pas séparer la politique de libération gay ou la construction de l'identité gay de la politique de classe ou d'autres enjeux politiques liés aux minorités, comme cela apparaît clairement dans sa mise en accusation de la classe moyenne gay :

« De manière similaire, des gays puissants qui pourraient se permettre d'être audacieux gardent le silence. Riches tranquilles, politiciens dans le placard, réalisateurs de films non engagés, producteurs frileux, écrivains gays frivoles. Et la classe moyenne gay souvent politiquement réactionnaire qui, dans ce contexte où les autres minorités sont objets de poursuites, craint de devoir assister à la même chose pour les homosexuels ; ils se recroquevillent – ces homosexuels bourgeois coincés – dans leurs maisons décorées avec style et couvertes de fougères – à la pensée du sexe de rue (qui leur donne tout de même une érection de placard). Bercés par la douce voix, désormais réactionnaire, du journal gay le plus diffusé – *The Advocate* (dont les éditoriaux semblent écrits par un William Buckley gay mais dont les petites annonces fort rentables pour le journal ne reculent devant rien) – ils oublient, les riches silencieux, les étudiants bien au chaud, les couples “tranquilles” – que les parias absorbent la haine *qui sinon les dévorerait eux-mêmes* » (Rechy 1977, 244).

Aussi le paria sexuel de Rechy, tel que ce passage le présente, relève-t-il d'un imaginaire qui met en lien les persécutions dont il fait l'objet avec celles qui oppriment les Noirs, les Chicanos ou la classe ouvrière, incarnée par Man, comme on l'a vu plus haut. Rechy comprend en outre que l'on peut appartenir à chacun de ces groupes simultanément, que l'on peut par exemple être Chicano, gay et ouvrier.

L'imaginaire homosexuel doit ainsi diriger le désir vers d'autres formes de propriétés et de rapports de race, comme Rechy le suggère en partie lorsqu'il écrit :

« La norme hétérosexuelle – mariage, enfants, maison, propriété – est enracinée chez les homosexuels comme seule voie d'accès au bonheur. On apprend aux homosexuels – ou plutôt les hétérosexuels apprennent aux homosexuels – à attendre et même à aspirer à ce qui, au vu des attitudes sociétales, est impossible d'accès si l'on a un autre mode de vie » (Rechy 1977, 242).

L'imaginaire des parias sexuels a des traits communs avec l'imaginaire socialiste et il est clair que tous deux convergent. Cet alignement de la libération gay et du socialisme situe Rechy dans la longue tradition des militants homosexuels qui ont historiquement rejeté le libéralisme politique et se sont tourné vers la gauche et vers le socialisme en tant que « seule force politique remettant en cause la société bourgeoise dans son ensemble », précisément parce que « son projet était, et reste, de réaliser l'objectif d'émancipation des Lumières : la libération universelle de l'espèce humaine des idéologies oppressives et des structures sociales d'exploitation » (Hekma, Oosterhuis, Steakly 1995, 6-7).

Pour les défenseurs précoces de la libération homosexuelle comme André Gide en France, Harry Hay aux États-Unis ou encore E. M. Forster en Angleterre, « le libéralisme semblait limité à la liberté du marché ; lorsqu'il s'agissait de questions de liberté sexuelle, il était trop intimement lié à la respectabilité bourgeoise pour ouvrir à la perspective d'une restructuration radicale de tous les rapports sociaux » (Hekma, Oosterhuis, Steakly 1995, 6). Pour que puisse advenir le libre et entier développement de tous, pour utiliser un vocabulaire marxiste, les vies personnelles des individus et leurs choix sexuels ne doivent pas être restreints ; or, comme le montre le socialiste utopiste Charles Fourier et son *Nouveau Monde amoureux* de 1818, « enfermer tous les besoins sexuels dans le carcan de la monogamie [...] a pour seuls résultats la douleur et la frustration » (Poldevaart 1995, 41). Cette « douleur » et cette « frustration » peuvent utilement être comprises comme des symptômes, en termes marxistes, de l'aliénation de soi, de son espèce, que les individus subissent sous le capitalisme. La question de savoir comment l'identité et la politique gays devraient être écrites pour atteindre l'émancipation totale reste néanmoins entière. Faudrait-il les intégrer au sein d'une politique marxiste ou socialiste ? S'y substituent-ils ? Peuvent-ils s'y substituer tout en continuant à remettre en cause les opérations du capitalisme dans toute leur complexité ?

Dans des perspectives théoriques queer comme celles de Hoagland ou même de Warner, la politique queer tend quasiment à remplacer le marxisme, et les gays et les lesbiennes à se substituer à la classe ouvrière en tant qu'avant-garde révolutionnaire ; ces travaux ne se sont pas vraiment attaqués à la question de savoir comment la libération gay pourrait être théorisée conjointement à la politique ouvrière ou marxiste pour réinventer un sujet politique radical. Par exemple, Hoagland compare la position des lesbiennes à celle des peuples colonisés,

en référence au travail de Walter Rodney, mais elle ne parvient pas à seulement envisager une identité qui serait à la fois lesbienne et colonisée ou racialement opprimée. Ce sont plutôt les penseurs queer anti-impérialistes et anticoloniaux comme Rechy et Baldwin qui, du fait de leur relecture dialectique de l'histoire, peuvent fournir l'analyse la plus productive des rapports entre histoire et conscience de classe.

## Les gays et les minorités colonisées, les gays comme minorité colonisée

Loin d'utiliser les modèles de la colonisation pour décrire l'expérience gay aux États-Unis, les écrits de Baldwin proposent une réflexion profonde sur ce que signifie d'appartenir, en tant qu'Africain-Américain, à une « nation à l'intérieur d'une nation » opprimée et colonisée (Baldwin 2015 [1998], 219) et, de manière liée et simultanée, sur ce que cela signifie d'être gay. Décrivant les processus qui ont à la fois créé et brutalement stigmatisé l'homosexualité au cours du développement historique des États-Unis, il relie continuellement l'attitude de la culture états-unienne en matière de sexualité au développement du capitalisme racial et patriarcal. En effet, ce qui marque le plus les écrits de Baldwin sur son identité raciale et son identité homosexuelle, c'est qu'il a beau tenter de se concentrer sur l'une ou l'autre dans tel ou tel essai, il finit invariablement et inévitablement par traiter les deux ensemble. Dans « Le prix à payer », par exemple, Baldwin explore à la fois ce que coûte le fait d'être noir aux États-Unis et le lourd tribut à payer – l'atrophie de son humanité – que représente celui de devenir blanc, un processus coûteux dans lequel se sont lancés beaucoup d'immigrants précédemment « non-blancs », comme les Irlandais, pour atteindre une position de privilège et s'adapter à une société par ailleurs fondée sur les préjugés et la discrimination. Au final, la « blanchité » renvoie pour Baldwin à un ensemble de valeurs qui normalisent l'intolérance non seulement raciale mais aussi à l'encontre des gays, signalant combien la sexualité, la race, la classe et le genre ne sont pas des dimensions séparables de l'identité qui découleraient de processus historiques indépendants. La construction culturelle de l'identité et du privilège de race est au contraire inextricablement liée au privilège de l'hétérosexualité.

Selon Baldwin, cette conscience queer participe ou doit participer de toute conscience de race ou de classe pleinement développée, et vice-versa – ce qui se manifeste clairement dans la façon dont l'homosexualité, la race et la classe se trouvent nécessairement liées dans son écriture, dans la manière dont il raconte l'histoire états-unienne et dans le glissement constant dans l'analyse de la race vers des propos sur la sexualité et dans l'analyse de la sexualité vers des propos portant apparemment sur la race. Par exemple, il ouvre son essai « Ici dragons : les monstres et l'idéal américain de la masculinité » en insistant sur le fait que les êtres humains sont par nature androgynes, avançant que « l'hermaphrodite, par son existence même, révèle, par le biais d'une exagération intimidante, la vérité concernant chaque être humain – et c'est la raison pour laquelle l'hermaphrodite est assimilé à un monstre » (Baldwin 2015 [1998], 183). La vérité, bien sûr, est qu'« il y a un homme dans chaque femme et une femme dans chaque homme ». Après ce qui apparaît comme une série de « digressions » sur l'esclavage, la pauvreté, la Guerre froide, le mouvement des droits civiques, Boy George et plus loin Michael Jackson, il conclut en analysant ce qu'il appelle « la folie de l'ordre » dans l'histoire et la société états-unienne, écrivant : « Cette folie de l'ordre peut engendrer le chaos et, dans ce pays, le chaos est relié à la couleur » (Baldwin 2015 [1998], 204). Il finit par conclure presque là où il a commencé dans son traitement de l'androgynie, mais désormais sa conceptualisation de l'androgynie est plus nuancée et complexe :

« Mais nous sommes tous androgynes, non seulement parce que nous sommes tous nés d'une femme fécondée de la graine d'un homme mais parce que chacun de nous, sans qu'on puisse rien y faire, contient l'autre : l'homme contient la femme, la femme l'homme, le Blanc contient le Noir, le Noir le Blanc. Nous sommes une partie de l'autre. Beaucoup de mes compatriotes semblent trouver ce fait terriblement dérangeant voire injuste et, très souvent, moi aussi. Mais aucun de nous n'y peut rien. » (Baldwin 2015 [1998], 206)

Ainsi, alors que la formulation de départ de la condition androgyne de l'être humain proposée par Baldwin était limitée exclusivement à la présence duelle de caractéristiques masculines et féminines en chaque personne, à la fin de l'essai la conception de l'androgynie s'est élargie pour prendre en compte et tenter de dépasser la douloureuse division entre Noir et Blanc instituée par l'ordre racial états-unien.

Les dichotomies conflictuelles hétérosexuel/homosexuel et Noir/Blanc ne constituent pas selon Baldwin des divisions isolées ou fortuites, mais les surdéterminations de la contradiction qui structure complètement et fondamentalement les rapports sociaux aux États-Unis. Ces contradictions sexuelles et raciales sont conditionnées selon lui par la contradiction centrale du capitalisme entre forces productives et rapports de production qui, d'un point de vue marxiste-humaniste tel que le sien, entrave la créativité humaine individuelle, limitant l'humanité des individus en les subordonnant à un système destiné à créer du profit plutôt qu'à réaliser pleinement leur potentiel productif ou créatif. Baldwin souligne ce point plus haut dans l'essai, esquisant un bref panorama historique du développement économique états-unien :

« Les exigences nées du triomphe de la révolution industrielle – ou, en d'autres termes, de l'accession de l'Europe à la domination mondiale – ont eu pour effet, parmi tant d'autres puissants effets, la marchandisation des rôles des hommes et des femmes. Les hommes sont devenus les propagateurs, ou les auteurs criminels de la propriété, et les femmes le moyen par lequel cette propriété est protégée et transmise. D'aucuns diront qu'il ne s'agit là de rien de plus que de l'ancienne et universelle division des tâches – les femmes s'occupaient de la tribu, les hommes se battaient pour elle –, mais c'est oublier que le concept de propriété avait changé. Et ce changement a été vaste, profond et sinistre.

Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, un homme était réduit non seulement à un bien mais à un bien dont la valeur était entièrement déterminée par sa valeur commerciale. Personne, je pense, ne tentera aujourd'hui de nier que ce principe pragmatique a dicté le massacre des Indiens d'Amérique, l'esclavage des Noirs ou le viol monumental de l'Afrique – sans parler de son rôle dans la création de la richesse du monde occidental.

Mais ce même principe [...] a commandé les plumes des signataires de la Déclaration d'indépendance – document à l'évidence moins moral que commercial. Voilà pourquoi et comment la Constitution américaine fut capable de définir l'esclave comme étant trois cinquièmes d'un homme, définition légale et commerciale qui devait permettre de déclarer en toute légalité qu'un homme noir “ne jouit d'aucun droit que l'homme blanc soit tenu de respecter” » (Baldwin 2015 [1998], 185-186).



Le bref récit historique de Baldwin décrit avec insistance la manière dont le développement capitaliste a limité et entravé la construction de soi et la créativité des individus en les soumettant à une instrumentalité commerciale. Les femmes et les hommes ont été limités par leur rôle respectif dans la division sexuelle du travail ; les Noirs mis en esclavage ont été réduits à moins qu'humain ; et les Natifs Américains ont été massacrés, leur individualité étant complètement niée.

La thèse principale de cet essai est toutefois que ce processus de développement capitaliste ayant impliqué le génocide et l'esclavage est inhérent à la conception américaine de la sexualité et en particulier à la conception de l'idéal américain de masculinité. C'est précisément cet idéal qui sous-tend selon Baldwin la contradiction qui, dans la culture états-unienne, étouffe le développement humain et la créativité. « C'est à cet idéal que l'on doit, écrit-il, la création du cowboy et de l'Indien, du bon et du méchant, du voyou et du tombeur, du caïd et de la poule mouillée, du viril et du pédé, du Blanc et du Noir. Il s'agit d'un idéal si simpliste, si paralysant, qu'il est pour ainsi dire défendu au garçon américain d'entrer dans la complexité du masculin – au nom d'un acte considéré comme antipatriotique » (Baldwin 2015 [1998], 185). Dans cette analyse, les contradictions sexuelles, de classe et de race sont toutes systématiquement liées dans un récit unifié du développement économique et culturel de telle manière qu'aucune d'entre elles ne puisse être séparée des autres ni expliquée par un récit historique qui lui serait propre. L'idéal masculin informe, voire fonde, le développement économique du capitalisme états-unien qui a entraîné le génocide et l'esclavage, et qui a refusé aux individus une identité humaine à part entière. C'est cette même logique qui réduit les hommes gays à des moins qu'humains ; Baldwin raconte avoir été appelé « *faggot* [pédé] et plus tard, *pussy* [tapette], mais ces épithètes n'avaient rien à voir avec une quelconque préférence sexuelle : on vous faisait simplement savoir que vous n'aviez pas de couilles » (Baldwin 2015 [1998], 191). En bref, il s'agissait de lui dire qu'il n'était pas une personne complète, qu'il était moins que cela.

À la fin de l'essai, Baldwin évoque la figure du chanteur pop Michael Jackson – sexuellement ambigu ou multiple, et financièrement couronné de succès – pour analyser ce système de contradictions :

« La cacophonie autour de Michael Jackson est fascinante en ce qu'elle ne concerne pas du tout Jackson. [...] Il ne sera pas vite pardonné d'avoir à ce point renversé les rôles, car on peut dire qu'il a décroché le pompon, ça oui, même cet homme qui a fait sauter la banque de Monte Carlo, comme on dit, ne lui arrive pas à la cheville. Non, tout ce bruit concerne l'Amérique, en tant que gardien malhonnête de la vie et de la richesse noires ; il concerne les Noirs, les hommes surtout, en Amérique ; et la culpabilité américaine, brûlante, enfouie ; et le sexe et les rôles sexuels et la panique sexuelle ; l'argent, le succès, et le désespoir [...] » (Baldwin 2015 [1998], 205).

Michael Jackson, dans l'analyse de Baldwin, incarne l'imagination et l'ouverture des possibles précisément parce qu'il transgresse les principes structurants de la hiérarchie raciale et patriarcale du capitalisme états-unien. Il a atteint la prospérité en tant qu'homme noir, alors même que celle-ci est historiquement issue de l'exploitation des Noirs à qui l'on a réservé les pires emplois même après l'abolition de l'esclavage ; aussi transgresse-t-il les idéologies fondamentales du capitalisme états-unien concernant la race et la classe. Ensuite,



son ambiguïté ou sa multiplicité sexuelle a bousculé les conceptions dominantes de « l'idéal américain de masculinité », pour emprunter le titre de l'essai de Baldwin. En effet, Jackson représente le chaos ou, pour le dire autrement, l'ouverture des possibles, en ce qu'il s'écarte de l'instrumentalité de la production et de la reproduction dans laquelle les humains, comme les animaux, n'ont de sexe que reproductif, ne faisant, dans les termes de Baldwin, que « ce qui vient naturellement ». Le sexe procréatif, selon Baldwin, « ne résume en aucun cas l'état ou les possibles états de l'être humain, chez qui l'éveil du désir alimente l'imagination qui à son tour nourrit le désir. En d'autres termes, il n'est pas possible pour l'homme et la femme d'être aussi simples que l'étalon ou la jument, car on exige sans cesse de l'imagination humaine qu'elle examine, maîtrise et redéfinisse la réalité, réalité dont nous devons nous considérer comme le centre et la clé » (Baldwin 2015 [1998], 184). Ce que Baldwin décrit ici et dans sa représentation de Jackson c'est la nécessité d'injecter dans la culture états-unienne un imaginaire homosexuel, tel que nous l'avons qualifié ici, pour qu'advienne la vision de Marx d'une société où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous. C'est une vision proche de celle que décrit Rechy : « Non, l'artiste n'a pas à être homosexuel pour produire du bon art ; et il est clair que tous les artistes homosexuels ne sont pas "bons". Mais l'artiste qui réprime soit l'aspect masculin, soit l'aspect féminin de son être produit un travail incomplet » (Rechy 1977, 195).

Pour faire advenir cette vision de la société dans laquelle les individus réalisent leur potentiel créatif à la fois individuellement et collectivement, il est nécessaire que se constitue une classe révolutionnaire ou une conscience queer qui permettra de comprendre quelles forces doivent être remises en cause et transformées. Dans son discours fictif, Rechy a par exemple mis en évidence la manière dont les Noirs et les Chicanos radicaux avaient échoué à atteindre une conscience de classe véritablement émancipatrice précisément du fait d'une homophobie irréductible. L'essai de Baldwin affirme clairement que la conscience queer et la conscience de classe ont besoin l'une de l'autre pour être complètes. Une conscience de classe qui ne saisit pas le rôle que joue l'idéologie sexuelle dans le maintien du capitalisme et dans l'atrophie de l'humanité des individus et de leur créativité ne peut pas appréhender pleinement le système de classe et la manière dont il positionne les individus en son sein. Plus encore, la conscience queer comme la conscience de classe doivent reconnaître la manière dont le capitalisme utilise l'idéologie sexuelle pour maintenir le système de classe. Sans cette composante de classe, la politique queer ne peut pas concrétiser la vision d'une libération complète de l'exploitation de classe et de l'instrumentalité du capitalisme qui perpétue l'homophobie ; de la même manière, en l'absence d'une composante queer, la politique ouvrière révolutionnaire demeurera incomplète. L'analyse de Baldwin offre une intuition saisissante pour la conceptualisation de l'identité et de la libération politique queer précisément parce qu'elle montre à quel point le développement historique de la sexualité et des idéologies sexuelles aux États-Unis ne peut être compris indépendamment du développement historique du capitalisme états-unien.

Ces analyses des écrits de Rechy et de Baldwin permettent à la fois d'esquisser les contours d'une méthode d'évaluation de la pratique littéraire des écrivains gays et lesbiennes, et de promouvoir une production littéraire et culturelle qui, en travaillant sur la totalité des rapports sociaux, invente des formes culturelles pour imaginer la libération. Par-dessus tout, ce que les écrits de ces auteurs ne cessent de démontrer avec la plus grande énergie lorsqu'ils représentent l'identité et la politique gays, c'est qu'une pleine et entière libération sexuelle pour les gays et les lesbiennes implique la remise en cause des structures et des idéologies fondamentales du capitalisme racial et patriarcal qui ordonne les rapports hétérosexuels, tout comme une véritable libération vis-à-vis du capitalisme implique une politique gay à même de contester l'hétérosexisme.

La vérité de cette affirmation repose notamment sur le fait que, comme Rechy et Baldwin l'ont amplement démontré, l'identité gay ne peut être théorisée séparément des dimensions de race, de classe et de genre de l'identité d'un individu. En effet, pour Baldwin la « blanchité » est l'expression du capitalisme hétérosexiste, racial et patriarcal aux États-Unis, de telle sorte que lorsqu'il imagine l'émancipation raciale et sexuelle, il pense au fait de se libérer de la culture du capitalisme. Il écrit ainsi : « Le Juif américain, si je puis me permettre – et je le dis avec amour, que vous le croyiez ou non – commet l'erreur de croire que son Holocauste prend fin dans le Nouveau Monde, où le mien commence. Ma diaspora continue, la fin n'est pas en vue, et je ne peux certainement pas dépendre de la moralité de cette société de consommation en prise à la panique qu'elle me sorte... d'Égypte » (Baldwin 2015 [1998], 225). Inversement, ce que ces auteurs ont fourni à l'imaginaire radical qui cherche à inventer de nouveaux sujets politiques ou à écrire de nouveaux récits de la lutte des classes et de l'émancipation est le savoir crucial que cet imaginaire doit comporter une dimension queer s'il entend produire un véritable projet révolutionnaire. Ce que la « conscience queer » d'un imaginaire homosexuel rend possible, c'est, pour citer Cherríe Moraga, « une révolution plus large et plus réfléchie » (Moraga 1993, 150).

## Bibliographie :

BALDWIN James, « Ici dragons (les monstres et l'idéal américain de la masculinité) », in BALDWIN James, *Retour dans l'œil du cyclone*, Paris, Christian Bourgois, 2015 (1<sup>ère</sup> édition 1998) (traduction française de Hélène Borraz).

BALDWIN James, « Le prix à payer », in BALDWIN James, *Retour dans l'œil du cyclone*, Paris, Christian Bourgois, 2015 (1<sup>ère</sup> édition 1998) (traduction française de Hélène Borraz).

BERNSTEIN Mary, « Identities and politics : toward a historical understanding of the lesbian and gay movement », *Social Science History*, n° 26, 2002, p. 532-581.

BRUCE-NOVOA Juan, *Chicano Poetry: A Response to Chaos*, Austin, University of Texas Press, 1982.

D'EMILIO John, « Capitalism and gay identity », in ABELOVE Henry, BARALE Michel Aina, HALPERIN David (dir.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, New York, Routledge, 1993, p. 467-478.

GOLD Tami, ANDERSON Kelly (dir.), *Out at Work : Lesbians and Gay Men on the Job*, Frameline, 1997.

HEKMA Gert, OOSTERHUIS Harry, STEAKLY James (dir.), *Gay Men and the Sexual History of the Political Left*, New York, Harrington, 1995.

HOAGLAND Sarah Lucia, *Lesbian Ethics : Toward New Value*, Palo Alto, Institute of Lesbian Studies, 1988.

KELLEY Robin D. G., « Identity politics and class struggle », *New Politics*, n° 6, 1997, p. 84-96.

LEMISH Jesse, « Angry white men on the left », *New Politics*, n° 6, 1997, p. 84-96.

MILLS C. Wright, « Letter to the New Left », *New Left Review*, n° 5, 1960, p. 18-23.

MORAGA Cherríe, « Queer Aztlán : the re-formation of Chicano tribe », *The Last Generation: Prose and Poetry*, Boston, South End, 1993, p. 145-174.

PENELOPE Julia (dir.), *Out of the Class Closet : Lesbians Speak*, Freedom, Californie, Crossing Press, 1994.

POLDEVAART Saskia, « Theories about sex and sexuality in utopian socialism », in HEKMA Gert, OOSTERHUIS Harry, STEAKLY James (dir.), *Gay Men and the Sexual History of the Political Left*, New York, Harrington, 1995, p. 41-67.

RECHY John, *Cité de la nuit*, Paris, Gallimard, 1965 (1<sup>ère</sup> édition 1963) (traduction française de Maurice Rambaud).

RECHY John, *The Sexual Outlaw : A Documentary*, New York, Grove, 1977.

TUCKER Scott, *The Queer Question : Essays on Desire and Democracy*, Boston, South End, 1997.

WARNER Michael, *Fear of a Queer Planet : Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

## Résumés

Initialement publié dans un numéro thématique de la revue *College English* consacré à la prise en compte de la classe sociale dans les English studies, cet article vise à incorporer une perspective « queer » (dite aussi « radicale gay ») dans l'analyse littéraire états-unienne. Il s'agit de produire des récits de la lutte des classes et des processus de construction de la conscience de classe dans une relation dialectique avec les oppressions de genre, de race et de sexualité. À partir des travaux d'écrivains anticapitalistes tels que John Rechy et James Baldwin, l'article entend bousculer les conceptions de la politique de l'identité à l'œuvre dans le mouvement de libération gay mais aussi, et différemment, dans la pensée de gauche. Cette dernière tend à universaliser la classe et à cantonner la race, le genre et la sexualité dans des luttes spécifiques, refusant de reconnaître que la classe ne peut être vécue qu'à travers la race, le genre et la sexualité. De son côté, le mouvement de libération gay tend à occulter que l'identité queer puisse jouer un rôle dans le positionnement au sein de la structure de classe ou que l'homosexualité puisse être perçue de façon diverse selon les cultures présentes aux États-Unis. Organisant la rencontre entre les écrits gays de Rechy et Baldwin et le marxisme, l'article entend « queeriser » la tradition littéraire marxiste états-unienne et promouvoir la prise en compte d'identités imbriquées et non plus pensées de manière isolée comme si elles découlaient de processus historiques indépendants.

*First published in an issue of College English dedicated to class in English studies, this essay seeks to incorporate a « queer » (also called « radical gay ») perspective in the U.S. literary criticism tradition. It proposes narratives of class struggle and constructions of class consciousness in dialectical relation with gender, race and sexuality oppressions. By discussing anticapitalist writers such as John Rechy and James Baldwin, this essay challenges conceptions of identity politics in both the gay liberation movement and the left. The last one has universalized class and refused to understand class as lived through race, gender, and sexuality. The liberation gay movement, for its part, fails to understand that one's queer identity does play a*

*role in positioning one within the class structure or that homosexuality may be received differently in various cultures in the U.S. By staging an encounter between Marxism and the gay writings of Rechy and Baldwin, this essay seeks to « queer » the marxist literary tradition in the U.S., in order to think identities as imbricated and not as separate aspects from separate histories.*

## Mots clés

littérature, queer, marxisme, classe, race

*literature, queer, marxism, class, race*

## Pour citer cet article

LIBRETTI Tim, « Parias sexuels et lutte des classes : Repenser l'histoire et la conscience de classe selon une perspective queer », traduit de l'anglais par Clémence Garrot-Hascoët, *Comment S'en Sortir ?*, n° 4, printemps 2017, p. 100-118.