

University of Richmond

UR Scholarship Repository

Honors Theses

Student Research

2014

Queering la politique LGBTQ en France : entre l'universalisme et la particularité, l'hétérosexualité et les identités non-normatives, le mariage et la libération totale de la communauté queer

Erik Lampmann
University of Richmond

Follow this and additional works at: <https://scholarship.richmond.edu/honors-theses>



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Lampmann, Erik, "Queering la politique LGBTQ en France : entre l'universalisme et la particularité, l'hétérosexualité et les identités non-normatives, le mariage et la libération totale de la communauté queer" (2014). *Honors Theses*. 879.

<https://scholarship.richmond.edu/honors-theses/879>

This Thesis is brought to you for free and open access by the Student Research at UR Scholarship Repository. It has been accepted for inclusion in Honors Theses by an authorized administrator of UR Scholarship Repository. For more information, please contact scholarshiprepository@richmond.edu.

*« Queering » la politique LGBTQ en France :
Entre l'universalisme et la particularité, l'hétérosexualité et les identités non-
normatives, le mariage et la libération totale de la communauté queer*

Erik LAMPMANN

Thèse du programme d'honneurs en français
l'Université de Richmond
Richmond, Virginie, États-Unis

2 mai 2014

Premier lecteur : Dr. Françoise RAVAUX-KIRKPATRICK
Deuxième lecteur : Dr. Olivier DELERS

Première partie : Introduction et schématisation d'une approche transnationale queer

« In other words, the 'post-queer' citizen of contemporary France is at once concerned with their place within the Republic, whilst challenging the straightjacket formed by traditional interpretations of the same Republic's founding ideology » (Johnston 2008, p. 693).

Après avoir institutionnalisée une diversité des sexualités et genres à travers le système du pacte civile de solidarité (PaCS) et – plus récemment – avec l'adoption du projet de loi pour le mariage des personnes du même sexe, la Ve République a rompu avec beaucoup d'autres pays en offrant à ses citoyens l'accès aux différents types d'unions consacrés par l'état. En évoquant la libération des communautés des personnes lesbiennes, gays, bisexuelles, trans*, et queer (LGBTQ), la France s'est dit prête à élargir sa conception de citoyenneté ; elle a décidé de valoriser une nouvelle Marianne – celle d'une auto-identification qui n'était pas hétérosexuelle. Cette nouvelle vague du républicanisme français a marqué un nouvel engagement d'une communauté si marginalisée historiquement par la société majoritaire.

En revanche, ce récit de l'enrichissement de la société grâce aux mariages, concubinages, et PaCS des couples dits 'homosexuels' ne raconte pas toute l'histoire de l'inclusion sociale des minorités sexuelles en France. Il ne nous explique pas pourquoi l'adoption du système du PaCS a provoqué un grand débat social autour des rôles traditionnellement associés avec les 'deux' genres ; il ne rappelle plus que l'universalisme de la République ne laisse pas de place pour la myriade de personnes qui ne s'identifient pas sous l'égide de la société dominante hétérosexiste à cause de leurs expériences du harcèlement, de la violence, ou de la discrimination *de facto*. Evoqué par la citation ci-dessus, le 'sujet queer' en France reste en face d'un régime social et gouvernemental qui essaye de l'assimiler dans un encadrage restrictif de l'amour, la famille, la filiation, et la catégorisation des espaces 'publiques' et 'privés.'

Dans cette étude, je prends comme point de départ cette question de comment est-ce qu'un 'sujet queer' conteste les impositions étatiques et fait face à ces nouveaux efforts subtils de renforcer l'universalisme français ? Pour mieux comprendre les enjeux de l'intégration sociale, la 'diversité', l'universalisme, et même de la bio-politique, je vais parler principalement de la question du rôle de l'état et des institutions à contrôler l'expression individuelle en France – soit de la sexualité, soit du genre. ¹

Mon traitement du sujet queer en France se limitera aux questions suivantes :

- Quelle est la nature de l'universalisme français d'aujourd'hui appliqué aux questions de la sexualité et de l'intégration des identités différentes d'un monde rendu continuellement plus compliqué, divers, et mondialisé ?
- Comment et pourquoi est-ce que le gouvernement de la France contrôle les corps, les performativités (du 'genre' et de sexualité), et les arrangements familiaux ?
- Est-ce que l'institutionnalisation du désir entre les personnes du même sexe représente l'assimilation des énergies subversives queer au-dedans de l'appareil d'état pour rendre moins fortes leurs objections au régime de l'universalisme ?
- Et finalement – quel rôle la démocratie joue-t-elle pour servir d'intermédiaire entre une administration républicaine et les besoins des communautés minoritaires ?

Tout d'abord, pour vous permettre d'acquiescer une fondation abstraite de la théorie queer sinon une perspective plus développée, je commencerai par une lecture des approches socio-politiques différentes des organisations LGBTQ. Puis, je passerai à la bifurcation distincte entre une politique queer et une politique gay – c'est-à-dire une politique oppositionnelle ou une politique assimilationniste. Enfin, je vais dessiner l'évolution – quoique généraliste – de l'histoire LGBTQ contemporaine française. Je suivrai cette démarche pour formuler une critique

¹ Ce document a été écrit par un homme s'identifiant comme 'cis-genré', blanc, et d'origine américaine. Je ne suis pas capable d'articuler exhaustivement des nuances de la politique LGBTQ française. À travers l'argumentation qui suit mon introduction généraliste, j'ai essayé de parler de mon expérience subjective personnelle d'activiste et de suggérer quelques considérations stratégiques ainsi que philosophiques vis-à-vis des organisations, luttes, et efforts français à soutenir ses populations LGBTQ. Toutes les fautes de ce travail à bien caractériser la politique LGBTQ de la France ont pour cause les idiosyncrasies de mon expérience personnelle.

subséquente du projet de loi de la République que j'appelle, en fait, 'l'assimilation pour tous.' Finalement, je propose comme conclusion une dénonciation de l'universalisme français d'aujourd'hui comme outil d'une forme de contrôle social qui n'existe pas même aux États-Unis ou dans d'autres pays caractérisé par les arrangements démocratiques différentes. Pour conclure, je vous propose quelques considérations qui peut aider les activistes contemporains à se rapprocher d'une politique queer planétaire qui n'abandonne pas un positionnement oppositionnel, radical, et qui conteste les états inégalitaires, hiérarchiques, et néolibéraux.

Intervenant dans l'histoire dominante d'un groupe traditionnellement marginalisé

Tout en décrivant ce point de départ, je me suis rendu compte de quelques considérations auxquelles il faut s'arrêter – notamment celle de ma nationalité américaine. C'est une épreuve sérieuse de tenter de franchir les frontières nationales en commençant des études transnationales comme celle-ci. Pour répondre à cette critique, je dirais tout simplement que les vies des personnes LGBTQ sont déjà inscrites dans une lutte contre l'emprisonnement du système étatique du monde du XXIe siècle. Criminalisées par la plupart des pays depuis des siècles, les personnes LGBTQ du monde ont trouvé comme répit la connaissance que leurs désirs, auto-identifications, et la haine qu'ils suscitent de la part des autorités religieuses, sociales, et gouvernementales sont partagés par des hommes et des femmes du monde entier sous la forme d'une communauté sans patrie.

Dans un certain sens, les personnes queer ne sont jamais intégrées aux projets nationaux ; on n'est pas catégorisé pendant la plupart de l'histoire en tant que 'citoyens.' Relégués aux marges de la société, les queers ont été comparés aux sauvages du Tiers Monde – ceux et celles qui ne sont pas capables de respecter les règlementations de la société civilisée. En dépit des

avances juridiques LGBTQ, la communauté transnationale queer reste puissante comme une force qui s'opère à travers et au-dedans les états. L'âge de la politique d'inclusion qui est le nôtre pose un large éventail de questions qui touchent aux stratégies également aux buts des mouvements sociaux et des interactions avec les états qui – si récemment – niaient notre existence.

Pour la plupart du temps, il n'existait aucun record des personnes queer. L'histoire dominante nous a rendus invisibles en même temps que nous avons été tués, battus, et exilés par nos pays. Nous étions des nations au-dedans des nations – les communautés qui ont bien formé et institutionnalisé leurs propres formes d'auto-gouvernance en face des administrations qui ne s'imposaient aucun devoir vis-à-vis de la santé, du bien-être, ou de la survivance des queers.

Cette politique discursive de l'existence des queers et de leurs besoins a beaucoup influencé mes propres réflexions sur les sujets socio-politiques ainsi que ma vie en tant qu'Américain queer. En conséquence, cette thèse ne correspond pas à la réglementation des travaux de recherche stéréotypiquement appliquée aux travaux scolaires. Par exemple, j'utilise la première-personne pour bien ancrer mes idées dans un contexte et une expérience. Je n'ai pas essayé d'imposer une distance entre le personnel et la politique ; en effet, je les ai combinés parfois pour arbitrer plus clairement parmi les différentes considérations sociales, politiques, académiques, et économiques notées dans cette étude. Je vous prie d'accepter ma méthodologie ou de faire confiance en ma capacité d'expérimenter.

Les queers, on était toujours attaqué, toujours menacés par la société majoritaire. La haine des institutions conservatrices et religieuses a créé des circonstances où des atrocités inimaginables et indescriptibles ont été commises contre nos frères et nos soeurs. Les visages des victimes de cette violence ont été effacés de l'histoire traditionnelle, les grands massacres et

crises de la communauté oubliés même par les libéraux les mieux intentionnés. Par exemple, le héros littéraire Oscar Wilde, l'Irlandais, a été dénoncé par l'état britannique, sa carrière terminée prématurément à cause de son identité. Durant la Deuxième guerre mondiale, les queers ont été emprisonnés dans des camps de concentration avec tous les autres humains dits 'indésirables' par la dictature d'Adolphe Hitler. En outre, dans les camps eux-mêmes, les queers étaient normalement relégués au bas de l'échelle du respect social parmi les Juifs, les communistes, les personnes handicapées, et les activistes politiques de l'opposition aux Nazis.

Stigmatisées par un triangle rose, les personnes queer – mon peuple – ont été marquées, distinguées par d'autres pour qu'elles puissent être 'lues' du premier regard comme une menace. Ce n'est que lorsque la ré-appropriation de ce symbole – le triangle – par l'organisation AIDS Coalition to Unleash Power (ACT UP) dans les années 90s, que l'esprit des queers militants, oppositionnels, et tellement courageux est rené en réponse à la crise crée par le SIDA. En commençant les recherches de ce projet, j'ai pensé souvent à ces figures à la fois nommées et anonymes. Le point de départ de cette thèse ne se fonde pas sur des conceptions littéraires, abstraites, sociologiques, ou légales de ce qui signifie l'identité 'gay.' Beaucoup de chercheurs ont déjà traité le sujet de notre existence. Les arguments qui se développent dans les pages suivantes comprennent un essai de relire et de reconstituer l'héritage du mouvement queer mis dans les contextes actuels (et dans le contexte singulier français). Je tiens à rendre hommage à leur mémoire en présentant la lutte des personnes queer à travers l'histoire et à bien amplifier l'esprit de résilience et de puissance qui est le nôtre.

Par conséquent, comme but je reprends le rêve des radicaux queer de l'histoire et de notre présent : les efforts à nommer explicitement et démonter les systèmes coercitifs, oppressifs, et dominants de nos sociétés pour mieux comprendre les possibilités de créer à nouveau un

collectivisme qui respecte l'autodétermination de tous les citoyens d'un pays. Nous ne sommes que des corps animés temporellement, des 'âmes' atomisées, mais dans nos expériences distinctes nous possédons une galaxie d'identités, désirs, pratiques, et assemblages qu'il faut célébrer dans leurs beautés et leur laideur. Tel est l'espoir que je partage avec vous ici en traitant le mouvement pour la libération des personnes LGBTQ en France.

La Menace d'une politique « queer » à la politique gay

Pour comprendre l'importance de la politique queer, il faut faire la distinction entre ce que les intellectuels et les activistes appellent les groupes, organisations, et individus 'assimilationnistes' et ceux qu'on appelle 'libérationnistes.' Tandis qu'il y a beaucoup d'organisations LGBTQ qui travaillent dans le monde, c'est aussi vrai qu'elles s'inscrivent dans certaines écoles de la théorie des mouvements sociaux pour mettre en pratique leurs missions. Ce qu'on voit dans ces processus est la bifurcation entre ceux qui veulent s'intégrer aux systèmes, organisations, et hiérarchies qui existent déjà (c'est-à-dire les assimilationnistes) et ceux qui veulent établir eux-mêmes de nouvelles formes d'auto-gouvernance (les libérationnistes).

Les assimilationnistes se sont unifiés par la croyance que les similitudes entre toutes les personnes quels que soient leurs sexualités ou leurs genres restent plus significatives que les différences qui les séparent.² La propagande qu'ils dessinent originalement pendant les années cinquante s'est focalisée sur cette définition : « a homosexual is not a ... dissolute libertine well beyond the pale of respectable society, but a 'creature who bleeds when he is cut, and who must breathe oxygen in order to live » (Sullivan 2003, p. 23) – en fait, les homosexuels ne sont pas des

² Je mets le mot « genre » au pluriel pour faire référence aux individus qui ne s'identifient pas dans le binarisme du genre traditionnellement compris par la société dominante. Sous l'égide des « genres », je place tous les trans*, les personnes qui ne se conforment pas aux attentes de l'apparence engendrée et les personnes intersexuelles.

êtres à part mais des humains comme tous les autres, pas des monstres mais des personnes vulnérables elles-mêmes.

Malheureusement, les conséquences de l'argumentation promulguée par les assimilationnistes sont diverses et formidables. Tout d'abord, les organisations assimilationnistes sont fréquemment tombées dans le piège du déterminisme biologique. Il est naturel, quand même, de rapprocher les personnes LGBTQ si elles y gagnent leur propre auto-détermination grâce à une rhétorique fondée sur leurs maladies. Si on concède que l'identité sexuelle et du genre se fondent sur les maladies, on ouvre la porte aux délibérations de la thérapie réparatrice et on reprend aux personnes LGBTQ leur autonomie.

La perspective que j'ai prise comme idéologie moi-même est alors, l'envers de l'assimilationnisme. L'idéologie et stratégie à laquelle j'adhère et qui a beaucoup influencé mon développement personnel refuse de s'abaisser au niveau des discours qui ne touchent qu'aux provisions des droits naturels. Autant que possible, le libérationnisme prend pour objet des changements plus radicaux dans la vie quotidienne et structurelle d'une société. De plus, tandis que le mouvement assimilationniste s'est contenté d'utiliser le nom 'gay,' beaucoup de libérationnistes utilisent un autre terme – queer. Essentiellement :

« Queer (en anglais, d'ailleurs, l'adjectif ne donne pas seulement un nom, mais aussi un verbe), c'est une question transversale : l'homosexualité remet en cause nos évidences sur la société et la sexualité en général – comme on l'a vu pour la psychanalyse, c'est l'inversion de la question homosexuelle » (Fassin et Fabre 2004, p. 216).

En anglais, le mot « queer » était un péjoratif depuis des décennies. Pourtant, au début des années quatre-vingt-dix un cadre d'activistes ont repris le mot de leurs ennemis pour en faire le symbole de leur lutte – il s'agissait de s'approprier une arme de l'armée des homophobes dans l'espoir d'en faire une arme de la lutte pour la libération des minorités sexuelles et du genre.

Cependant, une politique queer n'est pas une lutte seulement identitaire. La politique queer touche aux oppressions diverses qui empêchent les individus d'accéder à l'autonomie. Donc, « Parallèlement, l'émergence d'une politique queer s'inscrit dans un mouvement anti-identitaire, selon lequel l'identité sexuelle n'est pas donnée mais se construit » . Fassin continue, « Queer, c'est le 'pédé' qui retourne le stigmaté de la déviance, mais c'est aussi beaucoup plus : ce mot introduit du jeu dans les identités. Ainsi, il n'est pas besoin d'être un gay ou une lesbienne pour se dire queer » (Fassin et Fabre 2004, p. 216).

Les queers pensent que « Effectivement, la logique démocratique est en marche. Les institutions ne nous sont pas données par la nature : elles résultent d'une construction sociale et relèvent donc d'une délibération politique » (Fassin et Fabre 2004, p. 219). Cette notion de la société vue comme un organisme vivant laisse les activistes queer jouer un peu avec les institutions, les moeurs, et les attentes des autorités pour innover, pour créer des nouvelles modes de vie.

Selon cet axe d'interrogation de la vie en commun, on pourrait dire aussi que les queers ne se limitent pas aux questions de la sexualité ou du genre mais – beaucoup plus que les compatriotes gay – s'engagent dans les transformations des grands récits de la société, soient économiques, soient militaristes, soient la primauté de la démocratie représentative. Fassin donne voix à cette nexus de l'expérimentation des queers avec la vie politique en disant : « Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, la politique sexuelle est chose complexe, incertaine et parfois surprenante : voilà le prix à payer, dès lors qu'on renonce aux évidences naturalisées » (Fassin et Fabre 2004, p. 222). Comme Fassin et d'autres nous l'ont déjà expliqué, nos identités individuelles sont beaucoup plus complexes que déjà comprises par les gouvernements démocratiques, les experts, et nos ancêtres. « C'est que le sens social de la sexualité s'invente

sous nos yeux, à mesure que se déploient les batailles qui composent notre actualité, sans jamais dessiner une image stable, consensuelle et définitive : c'est la logique politique sans fin de la démocratisation sexuelle » (Fassin et Fabre 2004, p. 222).

A l'égard de la démocratie sexuelle, le mot « queer » défie tout effort de le réduire à une seule signification ou référent. Dans un sens, ce manque de singularité renforce l'histoire longue et riche du mot ainsi que les variétés d'utilisation que ce mot permet parmi les activistes, individus, et organisations LGBTQ.

La question devient alors : comment forger une politique queer qui essaie de *créer et d'innover* au lieu de se limiter à une politique réactionnaire ?³

Ici, je me tourne vers les grands penseurs de la tradition universitaire américaine et les théoriciens queer ; d'après leurs critiques, il faut transformer la notion même de « queerness » pour pouvoir formuler des réponses aux systèmes marginalisants. Selon Sullivan, « One way of avoiding the problems associated with the notion of queer as an identity – albeit a non-essential, provisional, and fragmented one – is, as Janet R. Jakobsen suggests, to 'complete the Foucauldian move from human being to human doing » (Sullivan 2003, p. 50). En refusant de se rendre invisible, de prendre comme identification seulement un nom totalisant, on évite une épreuve apparemment plus problématique : la nature de l'action résistante.

Bien qu'écrit il y a presque cinquante ans, le manifeste publié par Carl Wittman dans le *San Francisco Free Press* reste fondamental dans ses encouragements aux activistes queer en train de visualiser leur avenir, leur utopie. « We have to define for ourselves a new pluralistic,

³ C'est incroyablement difficile de bien énoncer ce que sont les stratégies queer et les stratégies gays. L'exemple noté ci-dessus ne compose pas toutes les formes différentes de l'activisme queer ; en effet, il parle d'une tactique spécifique. Pour en avoir plusieurs, je vous conseille d'examiner "That's Revolting: Queer Strategies for Resisting Assimilation" une série d'essais compilés par Mathilda Bernstein Sycamore, une activiste queer et féministe. Notez bien que ce volume est le produit d'une collaboration entre quelques activistes queer. De plus, il ne se limite pas aux sujets et topiques respectables.

role-free social structure for ourselves. It must contain both the physical space and spiritual freedom for people to live alone, live together for a while, live together for a long time, either as couples or in large numbers; and the ability to flow easily from one of these states to another as our needs change » (Wittman 1970).

Dans un recueil de directives qu'il laissait au mouvement queer, Wittman soulignait quelques stratégies discrètes. Parmi elles, on peut voir cela : « We've been playing an act for a long time : we're consummate actors. Now we can begin TO BE, and it'll be a good show » (Wittman 1970). Selon moi, son confiance dans la nécessité d'agir reflète la signification de rompre avec la lutte de 'couvrir' nos identités en tant que communautés queer pour que nous puissions nous prévaloir de nos idiosyncrasies comme points de fierté – comme les fondations de nouvelles conceptions de communauté, de souveraineté, et de pouvoir collectif.

Il reste une difficulté : comment valoriser ces éthiques communs en même temps qu'on respecte les choix particuliers des individus relatives à leurs arrangements familiaux et interpersonnels ?

La philosophe politique américaine Iris Marion Young touche à cette difficulté elle-même. Comme le décrit Sullivan, Young pensait que, « The aim is neither to reconcile community and individualism, nor to give one precedence over the other. This is because each is infused with the same logic or the logic of Sameness, and thus entails the denial of difference ». Sullivan explique leurs différences, en disant, « Liberal individualism ... 'denies difference by positing the self as a solid, self-sufficient unity' ... Community, on the other hand, denies difference by positing fusion rather than separation as the social ideal » (Sullivan 2003, p. 145).

L'importance de ces révélations devient, en fait, essentiel. Comme toujours, la société humaine a tendance à définir les choses par l'opposition ; c'est-à-dire que nous utilisons les

catégories pour mieux différencier les choses, les idées, et les personnes. Comme Young le décrit ci-dessus, cette même logique se manifestait dans les discussions relatives aux dichotomies de la communauté / l'individualisme, le soi / la collectivité, et aussi l'assimilationnisme / le libérationnisme.

A la fin du dix-neuvième siècle les experts de la psychanalyse, du médecin, et les démographes ont tenté de construire des catégories différentes pour classer les désirs dits anormaux. Ils ont inventé le mot 'homosexuel' pour diagnostiquer ces pratiques, désirs, et orientations sexuelles opposées à 'la vie normale.' A cause de cela, ils ont été obligés d'établir parallèlement 'le normal' – c'est-à-dire le contraire. Par conséquent, l'origine du mot 'hétérosexuel' a suivi l'invention du mot 'homosexuel.' Les identités que nous apercevons comme 'naturelles' ou surtout établies sont pour la plupart, des constructions qui évoluaient depuis des années. En effet, « Sexual identities are rarely secure. Heterosexuality can never fully ignore the close psychological proximity of its terrifying (homo) sexual other, any more than homosexuality can entirely escape the equally insistent social pressures of (hetero) sexual conformity. Each is haunted by the other » (Sullivan 2003, p. 51). Ce n'est donc pas possible, d'améliorer la relation entre ces deux concepts. Plutôt que d'essayer d'unifier ces désaccords, il faut les rendre en contestation perpétuelle – en lutte ouverte continue. « Queering » la politique LGBTQ de la France et du monde, en effet, requière notre participation chaque jour, chaque instant à s'interroger sur la protection soit légale, soit sociale des personnes LGBTQ mais aussi sur les interactions plutôt subtiles entre ces dichotomies fictives.

Deuxième Partie : en appliquant la théorie queer

Pour expliquer clairement le champ de pouvoir administratif et étatique français sur le sujet du queerness, je vais m'attarder à deux aspects en particulier : (1) le processus qui a mené à l'instauration du système de PaCS et qui a ouvert la porte à l'établissement des familles et des concubinages 'homosexuels' ainsi que (2) l'épreuve de la *filiation* comme menace principale au mariage traditionnel dont les communautés LGBTQ forment l'anti-thèse. En parlant du contexte du mouvement pour le mariage comme tactique de rébellion queer, j'essaie de faire la lumière sur l'évolution des provisions légales récemment accordées à la communauté LGBTQ par la République. Après avoir apporté quelques réflexions spécifiques, je les utilise pour amorcer de façon décisive les étapes du développement des réformes légales françaises. En appliquant la théorie queer aux questions de la politique actuelle, je révèle les éléments antécédents du débat du 'mariage pour tous.'

La brève chronique de l'histoire LGBTQ française et du système de PaCS

« When it finally made its way onto the statute books on 15 November 1999, the PACS enabled couples, both same-sex and not, to register a partnership contract which brings with it a series of rights and responsibilities, primarily in the financial and fiscal sphere, but which, symbolically, allows for official recognition of non-married couples » (Elisabeth Guigou dans Johnston 2008, p. 691).

L'expérience des personnes LGBT en France n'était pas exactement pareille à celle de la communauté LGBT aux États-Unis. Tandis qu'elles se focalisaient sur les mêmes questions relatives à la politique, à la société, et aux changements transformateurs, les réformes en France ont bien précédé celles des États-Unis. Essentiellement, la réalisation des droits politiques et civils pour les communautés queer françaises est arrivée dans les années quatre-vingts. En 1982, la France a aboli une loi relative à la discrimination légale des personnes LGBT qui opérait sous

l'égide de l'âge du consentement. L'abolition de la discrimination professionnelle – cela veut dire, dans le domaine du travail – a suivi en 1985. Selon la logique républicaine française, l'égalité *de jure* garanti par ces reformes ci-dessus ont bien protégé les personnes LGBT de toute sorte de menaces. Cependant, avec l'engagement de l'état de ne pas tolérer la violence *explicite* infligée sur la communauté LGBT, le gouvernement propageait un message beaucoup plus subtil et peut être machiavélique : “Quant à revendiquer davantage que l'égalité des droits individuels et le respect de la vie privée, ce serait s'abandonner à un communautarisme sectaire, dérive réputée ‘américaine’” (Fassin et Fehrer 2011, p. 21).

Quoiqu'il en soit, la discrimination dont souffrent les personnes LGBT en France ne disparaît pas en 1985. Le harcèlement, la violence institutionnelle, le ‘gender-policing’ dans les rues par la police, et même la discrimination des personnes vulnérables de la communauté queer (les sans papiers, les femmes, les sans abri) à cause de leur sexualités ou identités du genre, continuent encore aujourd'hui. L'intervention politique la plus importante dès les réformes des années 80s a été l'instauration du système des pactes civils de solidarité (PaCS) relevé par la citation ci-dessus. Essentiellement, ce système établissait un protocole qui permettrait à tous couples – les couples homosexuels ainsi que les couples hétérosexuels – de vivre ensemble dans une formation monogame sanctionnée par l'état et bénéficiant de plusieurs droits légaux.

Pourtant, tandis que cette réforme du PaCS semble aux lecteurs du présent un *fait accompli*, il faut se rendre compte qu'elle a provoqué beaucoup d'opposition dans les années 90s basée sur la collusion d'intérêts religieux, scientifiques, professionnelles, et académiques. En effet, par rapport aux réformes ‘de la famille,’ la politisation arrive premièrement chez les intellectuels qui s'engageaient à protéger telle ou telle conception de la théorie idéale du pacte républicain français. Principalement, en automne 1997, la sociologue célèbre Irène Théry a écrit

un article “Contrat d’union sociale en question” également publié par la revue *Esprit* et la Fondation Saint-Simon (une organisation catholique). Au printemps 1998, la philosophe Sylviane Agacinski a lancé sa propre réponse à la question de la *filiation* : “Politique des sexes” (Fassin et Fehrer 2011, p. 19). Ces deux penseurs ont bien défendu ce qu’elles appellent l’ordre symbolique de la société française – les arrangements anthropologiques qui se fondent l’intégralité de la nation.

Au centre de leurs argumentations, elles se posent comme défenseurs des enfants élevés par les familles hétéroparentales. Ces deux professeurs s’identifient en tant que féministes. Elles sont – en général – associées avec la Gauche. Toutefois, leurs critiques lancées dans la sphère publique valorisaient le concept essentialiste de *l’ordre symbolique* de la filiation. D’après elles, cet ordre se compose de la nécessité d’élever les enfants selon le modèle de la famille traditionnelle et hétérosexuelle (c’est-à-dire : le père et la mère unis par le mariage et quelques enfants).

Secondairement, elles ont marqué le lien entre l’ordre symbolique des familles et la différence radicale entre les familles homoparentales et les communautés LGBTQ. Comme Fassin l’explique, elles essayaient de protéger leurs réputations plutôt progressiste en situant leur critique des familles homoparentales dans un certain formalisme déconstructionniste : “Because they are progressives, however, and not simply conservatives, they compensate for this refusal [du PaCS] by encouraging gays and lesbians to remain ‘subversive’ while staying out of marriage, in unions libres (unions ‘free’ from institutional legitimation) or even in a form of ‘radicality’ that they trace either to Michel Foucault (Théry) or Jean Genet (Agacinski) » (Fassin *Gay Marriage*, p. 227).

Il faut souligner que l'opposition au système du PaCS construite par Théry et Agacinski n'est pas la mienne ; en effet, leur opposition est fondée premièrement sur une conception réductrice du genre qui délégitime leur appel à la théorie forcément queer de Foucault – et dans un autre sens – à celle de Genet. Tout d'abord, leurs efforts de mettre en avant l'ordre symbolique de la famille présupposent des qualités innées de la position du 'père' et de la 'mère' avec lesquelles les enfants doivent être familiers avant de se réaliser comme adultes matures. Elles ne tiennent pas compte de la construction des rôles du genre à travers l'histoire. Plus problématiquement, elles ne s'arrêtent pas à limiter directement l'autodétermination du peuple – les mères, les pères, et les enfants – à jouer avec le genre selon le paradigme Butlerien développé dans *Gender Trouble*. Elles ont essayé de réellement défendre leurs attitudes discriminatoires en citant des penseurs dits sacrés pour la communauté des intellectuels queer. C'est vrai que Foucault et d'autres penseurs queer auraient dit que les communautés queer doivent questionner leurs motivations de ne s'intégrer dans aucun régime sexuel du gouvernement. En même temps, Foucault fait l'historique de l'évolution et de la naissance de l'homosexuel dans l'histoire contemporaine de l'Ouest. Cependant, la révélation la plus précise et la plus significative chez Foucault reste sa thèse que la sexualité reste construite, gérée, et manipulée par quelques grandes méta-récits – soit la science, la démographie, la pensée du droit, la médecine, le dogme religieux – qui définissent l'homosexualité comme menace à l'intégralité de l'état moderne, culturellement chrétienne, et capitaliste.⁴ Par conséquent, les révélations de ces chercheuses ne répondent suffisamment ni aux questions à la base de la théorie du genre, ni à celles de la théorie critique.

Il est intéressant de noter que l'église catholique n'a pas pris le rôle d'agresseur dans toutes les discussions à propos du PaCS. Au lieu de provoquer l'apparition ou bien

⁴ Je vous réfère à *L'Histoire de la sexualité* de Foucault, Vol 1.

l'intensification des tensions sectaires entre les communautés LGBT et straights, l'Église s'est attachée à une attitude bienveillante et presque paternaliste ; elle a offert explicitement aux personnes LGBT l'accès aux espaces religieux. Pourtant, elle a fait la distinction entre la permission d'entrer dans un lieu de culte et la permission express de se comporter comme vous voulez, d'adopter des enfants, ou de vous considérer 'marié' aux yeux de l'état. L'Église n'a pas abandonné sa critique des couples 'homosexuels'. Le Conseil permanent de la Conférence des évêques de France fait cette distinction : "En effet, seule la relation entre un homme et une femme 'peut être qualifiée de couple, car elle implique la différence sexuelle, la dimension conjugale, la capacité d'exercer la paternité et la maternité. L'homosexualité ne peut pas, à l'évidence, représenter cet ensemble symbolique" (Fassin La Voix 2001, p. 99-100). Cette distinction peut sembler généreuse en comparaison avec les décennies et les siècles d'oppression de l'église catholique. Néanmoins, il faut que nous soyons sages. Ces remarques sont rédigées dans un langage qui enseigne aux paroisses de continuer à renforcer ces conceptions de la différence sexuelle. Alors que ces remarques semblent apparemment grégaires, elles révèlent comment la rhétorique du PaCS et éventuellement du mariage renforce certains idéologies par rapport au genre qui doivent être identifier et confronter par les activistes.

En outre, à l'égard des droits légaux, le système du PaCS a notamment exclu le droit d'adopter un enfant et de faciliter l'obtention de la citoyenneté française à un partenaire après qu'il se soit installé et mis en couple en France.⁵ Il impose une différenciation significative entre la liberté ouverte aux personnes LGBTQ et celle qui est ouverte aux couples hétérosexuels. Plus

⁵ Ces exclusions ne s'appliquaient pas si directement aux couples hétérosexuels qui avaient déjà obtenu accès à certaines institutions de la vie de la famille. Peut être à cause de ces asymétries, les couples hétérosexuels et les familles hétéroparentales ont poursuivi la reconnaissance du PaCS à un niveau beaucoup plus haut que les personnes réellement LGBTQ. Les raisons pour lesquelles les couples queers décident de former leurs partenariats en dehors de cette institution ne sont pas facilement comprises jusqu'à nos jours.

globalement, la réforme s'exprime dans le langage de l'universalisme français en faisant référence aux qualités dites naturelles du genre qui sont respectées par la loi de l'état. "This argument proved particularly powerful, as it provided intellectual legitimacy to the defense of a 'symbolic' (that is, social) order: the foundations of 'our' culture (the French nation) could be presented as the foundations of culture 'itself.' 'Our' kinship system had a universal reality – (French) universality was thus reclaimed through a play on words" (Fassin Gay Marriage 2001, p. 226). Alors que le système du PaCS a amélioré le statut juridique des personnes queer selon la perspective du gouvernement français, il a plus subtilement basé ces avances sur une logique du déterminisme biologique de la sexualité et de l'identité du genre.

En faisant cette distinction entre la liberté de définir votre identité sexuelle vous-même et le choix gouvernemental de la structure des familles, la République a suffisamment préparé la société française pour les discussions de 2013 entre 'la famille' en tant qu'élément discret de la population et la *filiation* des enfants. Dans un sens, signer *le livret de famille* ne menace pas nécessairement les fondations de la société dans le même sens que l'idée d'élever un enfant en dehors d'une famille père-mère-enfant (PME). En ce qui concerne le droit d'adopter un enfant ou de ne pas avoir la capacité d'en adopter un, l'état a tout simplement *créé* ce droit, construit ce droit pour qu'il puisse le nier plus tard aux personnes LGBTQ (Bishop 2007, p. 64). Cette incapacité d'associer les arrangements logistiques entre des partenaires et la filiation des enfants signale l'hésitation originale du gouvernement à faire évoluer le pacte républicain. Ce n'est pas avant le début de cette décennie que le gouvernement a été forcé de changer pour s'aligner avec les autres pays, sociétés, et organisations du monde.⁶

⁶ Je parle ici des grands changements européens par rapport à la liberté des personnes LGBTQ – notamment les réformes citées par "Le Rapport de la commission des libertés publiques et des affaires intérieures sur l'égalité des droits des homosexuels et des lesbiennes dans la Communauté européenne", European Parliament, 26 January 1994.

Essentiellement, la lutte contre la discrimination, les débats du PaCS et les manifestations du ‘mariage pour tous’ représentent trois étapes sur l’échelle du développement d’une identité juridique queer. Premièrement, les activistes se donnaient le devoir des ordonnances de non-discrimination. Deuxièmement, le mouvement a concentré ses efforts sur ce que nous pouvons appeler la validation des arrangements des conditions de résidence des couples non-hétérosexuels. Troisièmement, il s’est focalisé sur le mariage proprement dit. En conséquence, je sou mets que nos discussions aujourd’hui par rapport aux droits LGBTQ ne peuvent être pas séparées de ce discours qui ont fait le lien chronologique entre la non-discrimination, la filiation, et la famille. Dans les sections suivantes, je vais montrer comment cette évolution peut devenir problématique – au point qu’il faut la traiter comme le commencement d’une pente dangereuse⁷.

L’Assimilation pour tous : les débats, manifestations, et rapports médiatiques relatives au projet de loi pour le mariage des personnes du même sexe

« L’histoire du mariage civil, à travers son expression de liberté, par le consentement et par le divorce ; à travers la protection de la plus ou du plus vulnérable, assurée par l’entremise du juge ‘à travers l’égalité conquise par les femmes et inscrite dans la loi ; à travers la sécurité apporté aux enfants par l’intervention du juge ; cette histoire résolument républicaine plaide pour que les couple de même sexe qui en étaient exclus, puissent y accéder » (Taubira 2013)

Dans cette section je vais me concentrer principalement sur la question du mariage au lieu de celle du PaCS. Je mets en valeur la renaissance de quelques discours sur le PaCS qu’on trouve encore incorporés aux propositions du mouvement du ‘mariage pour tous.’ Je me bats pour une re-conceptualisation de ce qui signifie la valeur d’élargir l’institution du mariage aux

⁷ Cette section parle de l’importance du langage et de la linguistique de ce qui s’ensuit quand on donne un nom à une institution ou une pratique (i.e. le mariage et le pacte civile de solidarité). Une discussion plus précise sur les éléments linguistiques de la politique queer du PaCS se trouve dans l’article de Benjamin “The Task of the Translator” cité par Will Bishop dans “Marriage Translation.”

personnes LGBTQ. Puis, à la fin de cette discussion j'offre quelques réflexions sur le mariage qui mènent vers la prochaine section sur l'intégralité du projet démocratique français.

La rhétorique de Madame la Garde des Sceaux et Ministre de la Justice Christiane Taubira⁸ – championne du projet de loi du mariage des personnes du même sexe – est instructive vis-à-vis de cette interrogation de l'égalité du mariage comme stratégie queer. Taubira cite quelques mots et phrases importants dans ses discours sur le 'mariage pour tous' prononcés dans l'Hémicycle. J'en retiens trois : le pacte républicain, la considération des enfants, et dernièrement la générosité de l'état.

D'abord, je conteste la position du pacte républicain tel qu'il est présenté dans l'Hémicycle par les députés de la gauche, les écologistes, et les socialistes dans les auditions concernant ce projet de loi. Le discours d'introduction du texte de loi à l'Assemblée nationale souligne plusieurs considérations de l'universalisme français. Deux citations que j'ai notées parlent du rôle de l'état dans le progrès social. (1) "Nous disons que le mariage ouvert aux couples de même sexe illustre bien la devise de la République. Il illustre la liberté de se choisir, la liberté de décider de vivre ensemble" (Taubira Discours 2013). (2) "Le mariage civil porte l'empreinte de l'égalité. Il s'agit d'une véritable conquête fondatrice de la République, dans un mouvement général de laïcisation de la société" (Taubira Discours 2013). La première citation ci-dessus démontre la conception du libéralisme français – autrement dit, la capacité de choisir vous-même comment vivre pour développer vos propres intérêts et ceux de vos proches. La deuxième parle d'un autre élément du projet national de la France : la défaite de la France religieuse et la naissance de la France sectaire. Ces citations dramatisent la vision idéale de

⁸ Taubira elle-même reste intéressante comme sujet de recherches. Elle vient originalement de Guyane, un département d'Outre-mer de la France. Elle a aussi réussi à forcer le gouvernement français à condamner la vente des esclaves comme un crime contre l'humanité en 2001.

l'universalisme. Plus que cela, elles présupposent que des changements sociaux émergent après des actions autoritaires du gouvernement et pas de l'engagement des organisations, des individus, et des mouvements de la société civile. Ce qui est plus contestable à mon opinion est la séparation du débat à l'Assemblée nationale du peuple qui s'agite dans les rues, dans les corporations, dans les écoles, pour une conceptualisation des droits pour tous. Le gouvernement en tant qu'union des citoyens a un rôle à jouer dans la libération queer. Pourtant, comprendre ce rôle comme le début et la fin de tout discours dilue la force des mouvements sociaux (i.e. le mouvement queer).

Le débat social au sujet du 'mariage pour tous' a beaucoup focalisé *sur l'enfant*. Premièrement, ces discussions ont pris comme point de départ la présupposition d'un enfant universel qu'on peut tous comprendre et tous respecter. La rhétorique ne rend pas compte de la diversité des enfants qui constituent la jeunesse de la France. Il est clair que la plupart des enfants ont des besoins similaires. Pourtant, cela ne veut pas dire que tous les enfants français se familiarisent avec leur environnement de la même manière. Deuxièmement, l'évocation de l'enfant oublie que toute personne est supposé d'avoir un devoir d'élever un enfant jusqu'au moment où un individu fait son 'coming out.' Par conséquent, la dialogue du devoir des parents homoparentales ainsi que hétéroparentales d'avoir ou d'adopter des enfants doit être beaucoup plus complexes. Selon la plupart des opposants au 'mariage pour tous,' les 'homosexuels' méritent la proscription des droits de concubinage mais pas ceux qui fonde une famille. Selon eux, il y a toujours une différence importante entre une famille PME et une famille qui ne peut pas donner à ses enfants l'exemple des modèles du genre père / mère.

En outre, je m'oppose à la logique de l'état généreux promulgué par le gouvernement français. En donnant au gouvernement le titre d'institution généreuse, on cède toute possibilité

d'auto-gouvernance au-dedans d'un état ; on accepte une seule entité comme organisatrice du contrat social au lieu de penser plus intentionnellement à comment les communautés et les personnes peuvent arranger leurs propres affaires ou comment ils peuvent faire des appels à la société de les traiter de telle ou telle manière. Je note que ces arguments risquent de déchirer le tissu social français. Pourtant, ma concentration n'est pas sur l'intégralité d'un système cassé et discriminatoire mais sur le bien être d'un groupe de personnes qui sont diverses dans leurs désirs, leurs rêves, et leurs identités. Taubira a réellement essayé de lutter à côté des activistes LGBTQ. Toutefois, je mets en cause la motivation de toutes alliées si puissantes par leurs rôles dans l'établissement de l'administration dominante.

Discuter le droit des personnes LGBTQ d'élever un enfant c'est rendre invisible le 'droit' – ou peut être l'obligation – qui a toujours été accordé aux familles hétéroparentales d'avoir au moins un enfant et de lui enseigner comment fonctionner dans le monde actuel. Ici, encore, on voit comment le débat du 'mariage pour tous' se définit par l'invention et le refus de certains droits. Cette dynamique rend visible l'instabilité des reformes juridiques et la propension des formations étatiques à continuellement changer leur relation avec les populations avec lesquelles elles tentent de se lier. Dans un certain sens, cette vision d'une libération qui existe en dehors du système de l'état et qui ne cherche pas la validation de l'état peut offrir aux communautés traditionnellement opprimées – comme le mouvement queer – une autre forme d'expression.

Si j'ai accentué les discours de Taubira au début de cette section, il faut également insister sur les éléments de ce projet de loi qui ne respectent pas les limites de la politique de la famille. Autrement dit, mon propos traite aussi du champ politique sur lequel le 'mariage pour tous' se situe. Bishop nous aide en dramatisant cette connexion : "Same-sex alliances are, obviously, not the only element of social contexts in urgent need of reading and of translation." Il

continue, “They intersect, however, interestingly, sometimes beautifully, sometimes painfully, with the contexts of immigration, inheritance, religion, education, and poverty that define, for better or for worse, many common lives today” (Will Bishop 2007, p. 59).

Par exemple, on ne peut pas séparer une discussion du projet de loi pour le mariage des personnes du même sexe des autres priorités du gouvernement du Président de la République François Hollande. Du coup, on voit partout les effets de la crise financière mondiale. Le taux de chômage, l’instabilité des schèmes de retraites publiques, et la tendance universelle (ou du moins dans les pays capitalistes ‘avancés’) de recourir à l’austérité pour résoudre l’insolvabilité budgétaire. Certes, en offrant aux personnes LGBTQ la chance de se marier, Hollande et d’autres hommes politiques ne se définissent pas en tant que défenseurs de toute cause du Gauche. Les activistes – notamment les activistes queer – doivent déconstruire comment toute la politique gouvernementale améliore la vie de tous les citoyens.

Je termine cette section en faisant référence à la dernière forme d’oppression que j’ai identifiée comme intégrée dans les discours sur le mariage des personnes du même sexe : l’influence normalisante de cette institution sacrée. Peut être la technique de justifier l’extension du ‘mariage pour tous’ la plus problématique est celle du ‘grand moralisateur.’ Évoquée dès l’article célèbre d’Andrew Sullivan “Here Comes the Groom: A (Conservative) Case for Gay Marriage” publié dans la revue américaine *The New Republic* en 1989, cette perspective parle de l’importance du mariage entre les personnes du même sexe comme instrument de la moralisation des personnes aussi ravies des actes hédonistes que les personnes queer. En réfutant la culture dite marginale ou extrémiste de sa sexualité, Sullivan s’est créé beaucoup d’ennemis au-dedans du camp LGBTQ (Sullivan 1989). En France, on voit les factions qui disent aussi que le mariage peut civiliser les hommes féminins et les rendre plus ou moins contraints dans leurs expressions

du genre non-normatif. Ce discours sur la mission civilisatrice du mariage dramatise l'importance de rejeter les références au pacte religieux et moralisateur du mariage pour la communauté queer. Citant encore Fassin, les gays conservateurs comme Sullivan déclarent "marriage as the virtuous way out of what they claim is a vicious circle. And so, it is by normalizing homosexuality that homosexuals are made 'normal » (Fassin Gay Marriage 2001, p. 222). En somme, on ne peut pas dire que le mariage reste à part – isolé des tentatives de l'approprier comme mécanisme d'ingénierie sociale.

Mon intention dans cette analyse était de décrire le paysage socio-politique des discours sur l'égalité des sexes et des sexualités évoquée par ces figures et ces mouvements. Je tourne mon attention maintenant sur les conséquences de cette discussion du mariage sur la fabrique de la société et le gouvernement français.

Troisième Partie : 'Queering' démocratie : le conflit de la démocratie représentative

Dans la troisième partie de cette thèse, je vais examiner comment on peut appliquer les jugements de la théorie queer aux discussions de la démocratie contemporaine et actuelle en France. Avant de rejeter tous les arrangements institutionnels français, il faut tout d'abord expliquer comment je les comprends et pourquoi une méta-analyse de la démocratie est nécessaire pour ce projet.

Certes, toutes ces discussions de la démocratie et de ses mérites (ou conséquences) se déroulent au-dedans du paysage intellectuel du républicanisme universel de la France. On ne pourrait pas dire que la France valorise les communautés diverses intégrées à la société française ; en réalité, les Français s'opposent à tout effort de ghettoïsation des identités 'discrètes' – selon les axes, par exemple, de la religion, de la sexualité, de la race, ou de l'origine

nationale. Quand ils appliquent la rhétorique anglo-américaine identitaire à la France, ils la voient comme une menace existentielle à la fabrique de la République. Par exemple, “French republicanism, in its traditional formulations, is based on the fundamental notion of *le citoyen* (the citizen) as an abstract individual who enters into a direct relationship with the State not mediated through any aspects of sub-State-level identity” (Jonston 2008, p.699). En principe, il n’est pas possible en France de discriminer contre une personne ou un groupe de personnes en se basant sur une distinction sociale si les citoyens sont tous égaux, tous similaires. Pourtant, nous les personnes queer voyons comment la discrimination peut exister au-dedans du pacte républicain quelle que soit l’intention des énergies universalisantes de l’état.

Le gouvernement français ne tolère les droits des individus que dans les circonstances où l’expression de ces droits renforce une idéologie et une cosmogonie plus large – celle de l’universalisme de la nation française. Mon intention ici n’est pas de déterminer si l’instauration de la démocratie a influencé l’histoire humaine positivement. La démocratie a bien existé depuis les Grecs en tant que forme d’auto-gouvernance. En cherchant ‘l’art de vivre ensemble et la recherche du bien commun,’ les Anciens ont commencé un discours sur l’intérêt public permettant le développement de la tradition de la pensée libre. Au contraire, mon intention *est* de faire valoir une critique de la forme de démocratie telle qu’elle est représentée par le gouvernement français pour dire que la démocratie – en principe et en actualité – requière un dynamisme culturel interdit par un républicanisme aveugle à la différence sociale.

La rhétorique de la plupart des démocrates sur les droits, les obligations, et les responsabilités des individus envers l’état reste limitée. Normalement, elle ne touche pas à *l’esprit de la démocratie* en dehors des régimes juridiques. Dans un certain sens, la définition de la démocratie réalisée par le pacte républicain français se rapproche de celle des Anciens ; elle

fonctionne dans la sphère de la théorie idéale et abstraite et non dans les situations concrètes. Rendus invisibles par cette logique, ce sont les contextes de lutte, du multiculturalisme, et d'instabilité qui donnent vie à la démocratie de nos jours.⁹

En conséquent, le pire risque posé par le discours de la démocratie sexuelle française est la dilution d'une critique structurelle de la société démocratique par la rhétorique d'une démocratie égalitaire représentative. Selon Rancière, les radicaux sont en train d'exprimer 'une nouvelle haine' de la démocratie – une nouvelle critique du système représentatif. "La nouvelle haine de la démocratie n'est donc, en un sens, qu'une des formes de la confusion qui affecte ce terme. Elle double la confusion consensuelle en faisant du mot 'démocratie' un opérateur idéologique qui dépolitise les questions de la vie publique pour en faire des 'phénomènes de société,' tout en déniait les formes de domination qui structurent la société" (Rancière 2005, p. 111). Ce que je crains dans la discussion plus globale de l'égalité des couples homoparentales est la diminution de l'appel de la communauté queer à carrément transformer la société. Comme la décrit par Rancière, une différence forte existe entre les dynamiques des 'phénomènes de société' et des cas d'oppression historique et actuelle. Je mets au centre de mes recherches la marginalisation structurelle au lieu des gémissements individualistes adressés par les reformes de la démocratie représentative administrative.

Selon Rancière (et j'ajouterais la critique queer proposée dans cette étude), la démocratie se manifeste dans les lieux de conflit. Cela ne veut pas dire que la démocratie est *a priori* violente ou agressive. Au contraire, "[La démocratie] réside ... dans le mouvement qui déplace

⁹ Je parle ici des contextes comme les micro-démocraties des cours académiques, des relations entre amis, de comment fonctionne le cadre du processus de décision dans les familles et les corporations. De plus, j'évoque l'esprit sinon de compétition du moins d'opposition entre deux personnes en train de débattre. Dans tous ces brèves vignettes, on peut imaginer les discussions, argumentations de preuve, et conversations génératives qui fondent la société démocratique et civique.

sans cesse les limites du public et du privé, du politique et du social. C'est ce déplacement inhérent à la politique elle-même que refuse l'idéologie dite républicaine" (Rancière 2005, p. 70). Je maintiens que ce lieu d'une politique de contestation reste essentiel à mon projet et à toute réforme administrative ou communautaire. Mais, de plus, je prétends que la démocratie queer et dessinée par Rancière permet aux activistes queer la possibilité de s'organiser collectivement pour subvenir aux besoins de la communauté en dehors des réformes juridiques (i.e. la justice économique, la crise médicale du SIDA, l'itinérance, la floraison des performativités du genre et des sexualités non-normatives). Au centre de cette conceptualisation de la démocratie radicale est une opposition forte à tout effort de concentrer le pouvoir social, économique, et politique dans les mains d'une élite au lieu de partager, décentraliser, et démocratiser cette puissance.

Je tente de dire que, "Effectivement, la logique démocratique est en marche. Les institutions ne nous sont pas données par la nature : elles résultent d'une construction sociale et relèvent donc d'une délibération politique" (Fassin 2003, p. 219). Parce que la démocratie elle-même est instable, nos corps politiques sont instables. En effet, "Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, la politique sexuelle est chose complexe, incertaine et parfois surprenante ... C'est que le sens social de la sexualité s'invente sous nos yeux, à mesure que se déploient les batailles qui composent notre actualité, sans jamais dessiner une image stable, consensuelle et définitive" (Fassin 2003, p. 222). Alors, ce que notre démarche queer encourage est l'interrogation avec une nouvelle vigueur des institutions sociales et politiques. Donc, "C'est aujourd'hui l'homosexualité qui interroge ces disciplines ... Plus largement, on pourrait donc dire que c'est moins la société qui soumet l'homosexualité à la question : en retour, l'homosexualité

pose davantage de questions à l'ordre social, en même temps qu'à l'ordre savant" (Fassin 2009, p.189).

Je comprends bien qu'il reste beaucoup de personnes LGBTQ qui ne s'identifieraient pas avec mon analyse du mouvement queer. J'accepte ces opposants comme membres de la même famille queer qui est la mienne. En même temps que j'appelle le mouvement queer à se développer, à s'améliorer, je prends en compte la tradition (riche en énergie et contenu) des activistes qui ont lutté pour l'égalité des personnes LGBTQ en ce qui concerne le mariage. Mes frères et mes soeurs queer ont consacré près de cinquante ans à ce mouvement pour créer une sorte de reconnaissance légale qui validait leurs vies et leurs amours. En un demi-siècle, ils ont beaucoup changé le monde. Je ne peux pas invalider ni leurs expériences ni leurs convictions quelles que soient les motivations spécifiques qu'ils ont apportées à leur travail. Pour unifier cette partie de la communauté LGBTQ et la faction queer, j'ajoute simplement cette réflexion de Bishop : J'espère que, "this contestatory promise might be pursued both within the law, with an awareness of the specific risks that this brings with it, and beside the law, in a place where queer alliances have long claimed their margin of maneuver" (Bishop 2007, p. 60). En effet, nos opinions politiques – soit assimilationnistes, soit libérationnistes – sont dépassées par une conviction partagée : qu'il faut poursuivre à tout prix la libération de notre communauté dans tous les éléments de leurs vies.

Conclusion : cassant le binarisme entre l'universalisme et la radicalité queer

"I use it [queer] because every time I say it, I get an unpleasant jolt of memories of being called vile names or bashed, and I guess I hope that if I say it with enough aplomb and nonchalance, those memories will lose their power to subdue and terrorize me. The jaws of assimilation have closed around the word queer, but they haven't managed to crush it into dust just yet" (Califia in Sycamore 2008, p. 98).

“We’re not, as a group, Marxist or communist – we haven’t figured out what kind of economic-political structure is good for us as gays. Nobody – capitalist or communist – has treated us as anything other than shit so far. But we know we’re radical, in the same sense that we know the system we’re living under is the direct source of oppression, and it’s not just a question of sharing the pie. The pie is rotten” (Wittman 1970, p. 309).

Cette longue citation de Patrick Califia où il parle du mot ‘queer’ comme source de signification personnelle illumine la dimension finale de ce projet : la visibilité. Je l’inclus pour signaler l’importance de ‘parler’ et de ‘nommer’ à haute voix ces termes ré-appropriés par les groupes minoritaires – de prendre possession d’une histoire qui est la vôtre. En conséquence, même si l’argumentation prononcée ici ne mène pas les lecteurs vers l’auto-identification comme ‘partisan queer’, elle sert à invalider les tentatives d’une thèse ‘propre’ française. Des récits à la fois personnels, sexuels, politiques, sociaux, et économiques tels que ceux ont été délimités ci-dessus résistent à la définition traditionnelle des recherches ahistoriques, dépolitisées, et ‘objectives.’ Au-delà de cela, j’ai réfuté un modèle d’écriture d’articles de revues qui a prôné la domination de la communauté queer pendant les décennies sous l’égide de la connaissance scientifique, médicale, et légale. À travers les pages de cette thèse, j’ai essayé de lever le voile des nuances du ‘mariage pour tous’ en France par rapport à l’inclusion des différents groupes sociaux minoritaires. J’ai contesté la version du libéralisme promulguée par les organisations LGBT du ‘mainstream’ pour dire qu’il faut adopter une critique beaucoup plus oppositionnelle et plus créative afin de réaliser la libération totale de la communauté queer.

Par conséquent, ce projet a bien accompli deux tâches simultanées :

1. La formation d’une juxtaposition plus claire de la théorie queer au modèle d’assimilation promulguée par ceux que j’appelle les gays libéraux français.
2. L’incorporation intentionnelle des sujets dits explicites, hyper-personnels, et critiques dans une étude académique.

Le but de cette thèse est de vraiment contester la logique assimilationniste des organisations, des mouvements, et des individus dits ‘progressifs’ par les médias, l’administration du Président François Hollande, et même des factions de la Gauche. J’ai apporté à la discussion sur le ‘mariage pour tous’ une nouvelle perspective. Au début, j’ai dessiné le contexte socio-politique du mouvement LGBT français. Puis, j’ai introduit la bifurcation entre une politique gay et une politique queer. Finalement, j’ai rapporté ces réflexions dans le champ de pouvoir démocratique français pour suggérer comment une politique queer peut servir d’intermédiaire entre un public divers et un gouvernement pour qui la priorité absolue est de s’accrocher au pouvoir étatique maximum.

En conclusion, je voudrais paraphraser Frédéric Martel en proposant un nouveau débat de la position intermédiaire entre les deux pôles de l’universalisme français et la particularité de la communauté queer (Martel 1996 in Johnston 2008, p. 696). Je me donne le devoir de continuer à contester les discours populaires sur la sexualité, le genre, et le communautarisme pour chercher un terrain propice à l’innovation des nouvelles théories de vivre ensemble avec les personnes queer réalisées dans toute leur particularité et autonomie.

En conséquence, à l’égard du mouvement LGBT français, cette thèse forme un des premiers manifestes qui aborde directement la question de la gouvernance des communautés d’une perspective transnationale queer. Mon devoir est pareil à la lutte LGBT mondiale – il ne cessera jamais de déstabiliser les fondations et les hiérarchies traditionnelles. Alors que chez moi il reste une myriade de questions, des oppositions, et des critiques qui me resteront en tête après avoir fini ce manifeste, je suis confiant que cette étude a ouvert la porte à de nouvelles discussions sur la politique du genre et la sexualité en dehors de la version populaire.

Références

- Bishop, Will. "The Marriage Translation and the Contexts of Common Life: From the Pacs to Benjamin and Beyond." *Diacritics* 35, no. 4 (2007): 59-80. doi:10.1353/dia.2007.0026.
- Fabre, Clarisse, and Eric Fassin. *Liberté, Égalité, Sexualités: Actualité Politique Des Questions Sexuelles: Entretiens*. Paris: 10-18, 2004.
- Fassin, Eric. "La Voix De L'expertise Et Les Silences De La Science Dans Le Débat Démocratiques." In *Au-delà Du PaCS : L'expertise Familiale à L'épreuve De L'homosexualité*. 2nd ed. Paris: Presses Universitaires De France, 2001.
- Fassin, Éric. *L'inversion De La Question Homosexuelle*. Paris: Éd. Amsterdam, 2008.
- Fassin, Eric, and Michel Feher. "Parité Et PaCS : Anatomie Politique D'un Rapport." In *Au-delà Du PaCS : L'expertise Familiale à L'épreuve De L'homosexualité*. 2nd ed. Paris: Presses Universitaires De France, 2001.
- Fassin, Eric. "Gay Marriage' Debates in France and the United States Eric Fassin." *Public Culture* 13, no. 2 (Spring 2001). https://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/public_culture/v013/13.2fassin.html.
- Johnson, Christina. "The PACS and (Post-)Queer Citizenship in Contemporary Republican France." *Sexualities* 11 (2008): 688-705. Accessed January 2014. Jstor.
- "Mariage Pour Tous à L'Assemblée: Le Riche Discours De Christiane Taubira, Sur Les Pas De Simone Veil?" Slate.fr. January 30, 2013. <http://www.slate.fr/lien/67769/mariage-pour-tous-discours-christiane-taubira-assemblee-nationale>.
- Rancière, Jacques. *La Haine De La Démocratie*. Paris: La Fabrique Éditions, 2005.
- Sullivan, Andrew. "Here Comes The Groom A (Conservative) Case For Gay Marriage." *The New Republic*, August 28, 1989.
- Sullivan, Nikki. *A Critical Introduction to Queer Theory*. New York: New York University Press, 2003.
- Sycamore, Mattilda Bernstein. *That's Revolting!: Queer Strategies for Resisting Assimilation*. Brooklyn: Soft Skull Press, 2008.
- Taubira, Christiane. "Le Mariage Civil Est Désormais Universel." Le Huffington Post. April 31, 2013. Accessed April 14, 2014. http://www.huffingtonpost.fr/christiane-taubira/vote-mariage-gay_b_3137872.html.
- Wittman, Carl. "Refugees from Amerika: A Gay Manfiesto." History Is a Weapon. First published 1970. Accessed December 2013. <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/wittmanmanifesto.html>.