

L'homosexualité comme phénomène social

Régis Dericquebourg

► To cite this version:

Régis Dericquebourg. L'homosexualité comme phénomène social. CNRS. L'homosexuel(le) dans les sociétés civiles et religieuses., Cerdic Publications, pp.145-163, 1985, Recherches institutionnelles. halshs-00077234

HAL Id: halshs-00077234

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00077234>

Submitted on 17 Feb 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'Homosexualité comme phénomène social.

Par Régis Dericquebourg

Il peut paraître étrange de présenter l'homosexualité comme un phénomène social. En effet, l'orientation dans le choix sexuel apparaît d'abord comme un phénomène psychologique personnel. Hesnard la définit de ce point de vue. « L'homosexualité consiste en une attirance érotique, préférentielle ou absolue, envers un partenaire sexuel de son propre sexe » et Haverlock Ellis, dans le chapitre : « L'inversion sexuelle » (1), débat de la question de l'orientation personnelle comme l'ont fait plus tard Hesnard dans sa Psychologie homosexuelle (2) et en partie H. Giese dans L'homosexualité de l'homme (3). Le problème étant celui des causes, différentes selon les auteurs. Mais en dehors du cas d'abstinence sexuelle, l'homosexuel a affaire à l'autre comme partenaire ou comme homophobe et, si l'on veut bien considérer que l'unité de base des phénomènes sociaux est le lien social ou l'interaction même, on fait entrer l'homosexualité dans l'ordre des phénomènes sociaux. Il n'est donc pas nécessaire d'inventer l'homosexualité en tant que réalité sociale, comme le fit Durkheim à propos du suicide lorsqu'il montre qu'un fait individuel isolé est aussi, au regard du sociologue, un fait social. Il suffit simplement de concevoir qu'il donne lieu à une multiplication d'interactions sociales. De toute façon, un fait individuel peut aussi être un fait collectif comme le montre S. Freud dans sa Psychologie collective et analyse du moi (4), lorsqu'il détruit l'idée qu'il existe une opposition profonde entre une psychologie collective et une psychologie individuelle en ces termes : « L'opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale ou collective, qui peut à première vue paraître très profonde, perd beaucoup de son acuité lorsqu'on l'examine de plus près. Sans doute, la première a pour objet l'individu et recherche les moyens dont il se sert et les voies qu'il suit pour obtenir la satisfaction de ses désirs et besoins, mais dans cette recherche, elle ne réussit que rarement, et dans des cas tout à fait exceptionnels, à faire abstraction des rapports qui existent entre l'individu et ses semblables. C'est qu'autrui joue toujours dans la vie de l'individu le rôle d'un modèle, d'un objet, d'un associé ou d'un adversaire, et la psychologie individuelle se présente dès le début comme étant en même temps, par un certain côté, une psychologie sociale, dans le sens élargi, mais pleinement justifié, du mot ». Cette citation nous rappelle aussi que tout sujet qui désire ou qui aime est placé sous le signe de l'altérité. Parce qu'il a affaire à l'autre et aux autres, l'homosexuel qui agit conformément à son orientation sexuelle, entre dans le champ des interactions sociales. Mais, il y a plus, à partir de ces interactions, les homosexuels ont constitué des formes collectives complexes, qu'on peut peut-être qualifier de culturelles. Notre propos est de montrer, à partir d'une revue de textes, l'évolution de la condition homosexuelle du fait individuel au phénomène collectif, c'est-à-dire comment l'homosexuel est passé de l'interaction duelle à des formes complexes de sociabilité. Le livre de Kruithof : L'amour, phénomène social (5), montrant qu'un sentiment amoureux n'est pas seulement un fait psychologique individuel, mais est aussi un fait social, nous montre la voie à suivre pour expliciter notre thèse.

1. Le style de vie homosexuel

De nos jours, un certain nombre d'homosexuels affirment ouvertement leur orientation sexuelle, soit dans leur famille, soit auprès de leurs collègues de travail, soit encore auprès du voisinage ou dans leur communauté religieuse. L'aveu, la demande de reconnaissance, et la

réaction des personnes concernées constituent déjà des éléments de l'interaction sociale, comme nous le verrons plus loin. Certains homosexuels écrivent ou confessent leur expérience à des journalistes. Ces écrits présentent l'avantage de montrer comment l'homosexualité est vécue par ses acteurs. Le livre du journaliste Paul-François Léonetti, fait d'interviews d'homosexuels : Je suis homo... comme ils disent (6), en fournit un exemple. Les confessions recueillies montrent que le lien entre l'homosexuel et les hétérosexuels est souvent un lien tragique puisque, pour ceux-ci, l'homosexuel porte la marque d'une différence difficile à accepter. Pour cette raison, les homosexuels interrogés revendiquent tous, personnellement, la fin de la distinction entre eux et les hétérosexuels dans la mentalité de ces derniers. Le livre de Geneviève Pastre : De l'amour lesbien, appartient au même registre (7). Ces livres décrivent aussi la quête de partenaire, soit en vue de relations éphémères, soit en vue d'une vie de couple, comme chez les hétérosexuels. Ces livres abordent toujours la question de l'attitude des Églises, des partis politiques et de la justice envers ce lien social. Ici, apparaît un troisième terme à la relation duelle : le système social représenté par ses institutions. Le livre d'Alain Bouchard : Nouvelle approche de l'homosexualité, style de vie (8) apporte un éclairage plus théorique sur les phénomènes qu'on entrevoit dans les récits autobiographiques précédents. L'auteur, un psychologue canadien, conçoit l'homosexualité, non comme une maladie mais comme un style de vie qui doit se manifester par une socialisation et une officialisation. La socialisation de l'homosexualité consiste à l'inscrire pleinement dans le système social, l'officialisation résulterait d'une modification des mentalités et des lois, les plus contraignantes et notamment le mariage entre homosexuels devrait être possible comme ils devraient pouvoir adopter des enfants. Sur le plan psychologique, Alain Bouchard souhaite que l'on libère l'homophile de la culpabilité née de ses tendances. Ce livre situe correctement l'option personnelle et le phénomène social dans l'homophilie. La première est ramenée au désir de l'homologue, le second est rapporté à l'intervention du système social dans l'expression de ce désir. L'auteur propose aux homophiles de se rendre plus heureux grâce à l'affirmation de leur identité sexuelle (le coming out) et grâce à l'acculturation c'est-à-dire la fréquentation et la conformisation aux normes des groupes d'homosexuels ainsi que par la « normalisation » c'est-à-dire en se concevant comme normal, sans vouloir changer. Mais surtout, Alain Bouchard conseille aux urianistes d'accentuer leurs liens sociaux, non seulement avec un partenaire mais aussi dans des formes de sociabilité telles que les groupes homosexuels (groupes de rencontre, associations homophiles...) qu'il qualifie de « sous-culture », terme sur lequel nous nous interrogerons plus loin. Le livre d'Alain Bouchard est intéressant dans la mesure où il ne réduit pas l'homosexualité à des liens duels mais à des formes de vie communautaire conçues comme nécessaires. Celles-ci constituent une autre dimension du lien social. Toutes ces thèses sont reprises sous une forme plus psychologique dans un autre de ses ouvrages : Le complexe des dupes (9). La recherche d'un partenaire peut se faire à l'intérieur d'un autre phénomène social informel : la prostitution. Le livre de Robbin Lloyd, Les garçons de nuit (10), montre l'existence de ce phénomène. Un numéro spécial du bulletin du Centre du Christ Libérateur: Prostitution fait de même (11) et Kenneth N. Ginsburg s'interroge sur les aspects psychologiques de ce phénomène dans The « MeatRack», A study of the male homosexual Prostitute» (12).

On le voit, il est difficile de concevoir une homosexualité pratiquée sous l'angle strictement personnel. Même le lien social fondamental qu'est la quête d'un partenaire prend une dimension sociale. Ici l'analogie entre le lien homosexuel et l'amour hétérosexuel comme phénomène social est parfaite si l'on admet la démonstration que donne Kruithof. Il en va de même du style de vie homosexuel qui nécessairement entre en interaction avec le système social. C'est à l'analyse de ce lien social de base que nous invitent William Simon et John Gagnon dans leur article : Homosexuality: The formulation of a sociological perspective (13).

Ceux-ci prônent l'analyse des phases de la vie socio-sexuelle de l'homosexuel ainsi que la recherche des causes personnelles et sociales de l'adoption d'un style de vie plutôt qu'un autre, étant entendu que l'homosexuel peut vivre sa vie de plusieurs façons. Il s'agit là d'une perspective sociologique trop restreinte mais elle présente néanmoins l'intérêt de placer le lien homosexuel dans le registre social.

2. Lien social et système social

Dans le paragraphe précédent nous avons montré que l'homosexuel qui n'est pas abstinent, entre dans le domaine des interactions sociales conformes à son désir. Nous avons vu aussi que très vite il rencontrait un troisième terme de ses interactions : le système social par le biais de la réprobation collective ou de la répression. La littérature sur l'homosexualité aborde aussi ce troisième élément. C'est le cas du livre d'Alain Bouchard puisque celui-ci conseillait d'affronter le discours réprobateur par l'affirmation de son orientation sexuelle et de lutter pour faire changer les mentalités et les lois répressives. Le rôle du système social est abordé sous l'angle historique par Paul Veyne dans : « L'homosexualité à Rome » (14), ou par Havelock Ellis (15) dans différentes civilisations, ou encore par Pierre Hanh dans : Nos ancêtres les pervers, la vie des homosexuels sous le second empire (16). Ce dernier ouvrage illustre la répression sociale faite par une police qui poursuivait l'homosexuel (terme forgé en 1869 par le médecin Benkert) et par le discours médical qui ramena l'homophilie à l'état de maladie. Une étude semblable aurait pu être conduite sur des périodes postérieures au second empire pour décrire les mécanismes de la condamnation sociale ou médicale du système social, les plus proches de nous étant les thérapies comportementales (17). Ici nous entrons dans le domaine de Michel Foucault (18). En occident, la réprobation collective a trouvé un appui dans les textes officiels des Églises. Pour s'en convaincre, à l'époque actuelle, il suffit de lire La morale sexuelle, déclaration de la congrégation pour la doctrine de la foi, de 1975 (19), la lettre du Grand Rabbinat de France datant du 22 mai 1978, reproduite dans le livre de J. Paul Léonetti ; la fédération protestante adoptant quant à elle une attitude plus nuancée. Claude Courouve dans : Les homosexuels et les autres (20) aborde également la réprobation du système social d'un point de vue politique. Ce paragraphe nous a permis de mieux saisir le rôle du système social dans le lien homosexuel. Mais en montrant son intervention, nous avons accentué le caractère social de l'homosexualité. Un pas de plus peut être franchi si nous envisageons la réponse des homophiles à cette réprobation.

3. La réponse au système social: du lien social informel à l'organisation formelle

La quête d'un partenaire dans des « lieux précis de l'espace urbain ou dans des bars réservés, la cohabitation durable ou éphémère, l'aveu public et la prostitution constituent des aspects informels de la vie gay. En dépit de quelques tentatives d'association (les sociétés d'Emile de C. Courouve par ex.), les homophiles ont vécu longtemps ce type de sociabilité informelle. Mais, depuis la fin de la seconde guerre mondiale, les homosexuels font un effort croissant d'organisation. Ce processus s'est accéléré avec l'apparition du mouvement contre-culturel des années 60. Dans sa contribution historique au livre: Sexualités occidentales (21), P. Ariès constate le regroupement des homosexuels et ses conséquences en ces termes: «Les homosexuels forment aujourd'hui un groupe cohérent, encore marginal, mais qui a pris conscience d'une sorte d'identité; il revendique des droits contre une société dominante qui ne l'accepte pas encore (...) mais qui n'est plus aussi assurée, et qui est même ébranlée dans ses

certitudes». Ici on reconnaît implicitement le caractère minoritaire de ces groupes aux marges de la société ; mais aussi leur caractère protestataire devenu revendicatif. Nous aborderons plus loin ce trait sociologique. On trouve une constatation proche de celle-ci dans le texte de Michaël Pollack : L'homosexualité ou le bonheur dans le ghetto ? (22). Selon sa formule: « l'homosexualité est sortie de l'ombre du domaine du non-dit ». Il note aussi que depuis 1974, l'Association Psychiatrique Américaine ne la considère plus comme un trouble mental. Cet auteur constate aussi que les ouvrages scientifiques de ces quinze dernières années abandonnent la classification et l'explication au profit d'une sorte d'anthropologie du milieu homosexuel; ce qui témoigne sans doute d'un changement d'attitude des scientifiques. Pourquoi cet intérêt pour le milieu urianiste ? Il proviendrait du fait que le style de vie homosexuel constituerait un modèle de comportement socio-sexuel idéal dans le processus de libération des mœurs. Le comportement sexuel des homophiles donnerait l'exemple d'une recherche rationnelle de plaisirs efficaces, débarrassés des contraintes du couple. Cette efficacité sur « le marché sexuel » tire son origine de la clandestinité qui entoure la quête du partenaire et qui oblige à afficher les signes du goût sexuel : par ex. les clefs accrochées à la poche arrière gauche signifie une préférence pour un rôle actif. Cette efficacité provient aussi des lieux de drague précis où le contact se produit rapidement. Pour Michaël Pollack, « la culture homosexuelle » propose des structures qui permettent une gestion de la vie affective et sociale en dehors des contraintes stables et durables. Or c'est aussi ce que rechercheraient les hétérosexuels, d'où l'exemplarité du comportement homosexuel. Il faut s'arrêter ici sur la notion de « marché sexuel » chez Pollack comme phénomène social. Selon l'auteur, « on ne naît pas homosexuel, on apprend à l'être »; et une fois son orientation sexuelle acceptée, on entre dans le « marché sexuel » où l'on traque «orgasme contre orgasme». Ce marché dispose d'institutions-clés : lieux de drague, bars, cinémas, saunas, restaurants, parcs. Mais l'idée d'un marché sexuel n'apporte rien de plus à notre développement que l'idée d'interactions sociales. Parler d'un marché sexuel homophile revient à souligner qu'il existe un ensemble d'activités de recherche du partenaire balisé mais informel. Ce marché peut se prêter à l'enquête psychosociale comme celle de Reich et Dannecker (23) ou celle de Bell et Weinberg (24) qui s'interrogent sur ses paramètres comme celui du lien entre la classe sociale et le nombre de partenaires. En revanche, Michaël Pollack parle de «culture homosexuelle» et il faudra voir si cette expression reflète une réalité. Mais, à ce point de notre exposé, il est préférable d'examiner les formes de sociabilité organisées mentionnées par Ariès et Pollack et que se sont données les homosexuels. Il y a là en effet un phénomène nouveau. Les homosexuels ont créé des associations qui leur permettent à la fois d'affirmer publiquement leur identité, de se rencontrer, de lutter contre l'homophobie et de revendiquer un changement des aspects répressifs de la juridiction. Claude Courouve (25) note qu'en France, l'organisation des homophiles a commencé par la publication de la revue Futur, sous-titrée « organe de combat pour l'égalité et la liberté sexuelle ». Cette . revue, publiée de 1952 à 1955, rassemblait des incroyants ; elle adressait de sévères critiques au clergé ainsi qu'à certains croyants accusés de vouloir transformer leur morale en droits civils. Ensuite vint Arcadie (janvier 1954) dirigée par un ancien prêtre : M. Baudry. Ce périodique se voulait respectueux des autorités ; ses abonnés formaient une association et son siège était aussi un club de rencontres. Avec mai 1968, la contestation a gagné aussi les homosexuels qui ont créé le Comité d'action pédérastique de la Sorbonne, puis de 1971 à 1973 le Front homosexuel d'action révolutionnaire. En 1975, apparaît le Groupe de libération homosexuel qui essaima en province et rassembla des homosexuels d'extrême-gauche. En 1979, à l'université d'été de Marseille naît le Comité d'urgence antirépression homosexuel (CUARH) qui a pour but de combattre les discriminations dont sont victimes les homosexuels, hommes et femmes, dans la vie quotidienne, dans le travail, dans le logement et sur le plan affectif. Les revendications du CUARH, formulées en son manifeste (26), témoignent d'une protestation sociale. Le CUARH

demande l'abrogation des mesures juridiques sur l'âge licite des relations homosexuelles, l'extension de la loi qui sanctionne le racisme à la discrimination des homosexuels, l'interdiction de la discrimination homosexuelle à l'embauche, l'accord des mêmes droits aux couples homosexuels qu'aux couples hétérosexuels, l'arrêt des recherches pour « guérir l'homosexualité », la destruction des fichiers d'homosexuels, l'arrêt du fichage et la dissolution du groupe de contrôle des homosexuels à la Préfecture de Police de Paris. Ce manifeste a été signé par des journalistes, des universitaires, des hommes politiques appartenant à la gauche et à l'extrême gauche. Le CUARH a aussi constitué des groupes de rencontre et de protestation. L'aspect le plus visible de leur contestation a été la marche nationale gaie du 4 avril 1981 qui a rassemblé plus de 10 000 personnes [\(27\)](#). Leur périodique, Homophonie, a pris place à côté d'autres revues comme Masques (littéraire, homosexuelle) ou le Gai-Pied Hebdo, né en 1979 [\(28\)](#). Associations nationales, groupes locaux, université d'été, réseaux, revues militaires... ; on le voit : une partie de la population homosexuelle s'est donnée, après la guerre et surtout après 1968, une structure formelle minoritaire et protestataire. Il en a été de même dans la plupart des pays occidentaux, cela a abouti à la fondation d'une Association Internationale Gay. Un développement plus long montrerait que nous retrouvons le même processus dans tous les pays et surtout aux États-Unis : prodromes après la 2e guerre mondiale puis efflorescence de groupes s'inscrivant dans le courant de la contre-culture qui traverse les pays occidentaux.

4. Groupes formels, protestataires et religion

Les Églises n'ont pas été épargnées par le mouvement de la contre-culture, puisque la protestation qui était proclamée à l'extérieur d'elles, l'a un moment traversée. Jean Séguy a décrit la façon dont les Églises ont été parties prenantes dans toutes les phases de la contestation dans son séminaire de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales en 1972-73, dans : Protestation religieuse et théorie sociologique. Le Mouvement de libération des homosexuels de cette époque (Gay Lib) eut donc des prolongements dans les Églises. Mac Enroth souligne le fait dans : The Homosexual Church : An Ecclesial Extension of a Subculture [\(29\)](#). Prenons d'abord le cas du groupe religieux minoritaire : les quakers. Ceux-ci, connus pour leur tolérance, avaient déjà publié en 1963 Toward a Quaker View of Sex, qui exposaient des vues très libérales [\(30\)](#). En 1973, ils poursuivent le débat en publiant : L'homosexualité telle que nous la vivons de David Bladmires [\(31\)](#). L'auteur y détruit des stéréotypes comme celui de l'homophile initiateur qui convertit à l'homophilie. Hors la critique de lieux communs sur l'urianisme, la thèse de Bladmires affirme que l'homosexuel peut vivre une relation d'amour, qu'il doit affirmer son identité sexuelle et de la sorte être accepté par tous. On le voit : en apparence, les homosexuels quakers ont pu s'exprimer sans polémique dans leur église. Mais ailleurs, les positions sont plus conflictuelles. En France, par exemple, bien que l'Église catholique ait condamné l'homosexualité comme péché, on a vu se créer l'association Christianisme et homophilie en 1972. Association de chrétiens, elle réunit surtout des catholiques homophiles répartis en divers groupes sur Paris et la province. Ceux-ci luttent pour obtenir leur reconnaissance et leur intégration comme membre à part entière de l'Église, tel que cela est exprimé dans une Motion d'homophiles catholiques réunis au Congrès des 25 ans d'Arcadie [\(32\)](#). Cette association qui se défend d'être une Gay Church, publie un périodique ronéotypé : David et Jonathan. Leur mouvement trouve une légitimité dans le livre du jésuite américain Mac Neill, L'Eglise et l'homosexuel: un plaidoyer [\(33\)](#). Il faut s'arrêter sur cet écrit qui eut également un retentissement auprès des homosexuels protestants. Un fait illustre le conflit surgi dans l'église sur son contenu : la Congrégation pour la doctrine de la foi a demandé au Père Arruppe, supérieur général de la compagnie de Jésus, de retirer l'imprimatur accordé pour la première édition, afin d'éviter toute nouvelle

édition. Il lui a été demandé d'interdire à Mac Neill de faire des tournées de conférences sur la question de l'homosexualité, ou des tournées destinées à faire connaître son livre, comme l'indique le dossier critique publié en annexe de l'édition Labor & Fides. Le débat qui a surgi autour de cet ouvrage est révélateur du conflit qui oppose les groupes catholiques homosexuels à leur Eglise. Quelles sont donc les thèses de cet écrit qui sent le soufre? Mac Neill, reprenant les idées de l'ouvrage précédemment paru : *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (34) de Derrick Sherwin Bailey, fait l'examen de trois thèses qui dominent la théologie et la morale catholique en matière d'homosexualité. Il repousse la première selon laquelle toute pratique homosexuelle serait contraire au dessein de Dieu voulant les hommes hétérosexuels. L'homophilie est donc un péché. Pour Mac Neill, si Dieu a créé les hommes sexués, il n'a pas déterminé a priori leur orientation sexuelle. Le sexe est une donnée biologique tandis que le choix des partenaires est d'ordre psychologique. On trouve d'ailleurs une phase homo-sexuelle dans le développement de l'hétérosexuel ; seulement, chez certains, l'homosexualité devient dominante sans qu'ils en soient responsables. La seconde thèse est corollaire de la première. Si l'homosexualité est contraire au plan divin, l'homophile n'a pas sa place dans la communauté humaine puisqu'il représente un danger pour celle-ci, et plus particulièrement pour la famille. Pour Mac Neill par contre, l'homosexuel existe sans doute grâce à la volonté divine ; il doit donc prendre part à la construction de la société ; ils peuvent nous enseigner la valeur des relations interpersonnelles en dehors de la procréation. La troisième thèse des théologiens moralistes consiste à dire que les pratiques homosexuelles relèvent du péché car elles sont « humainement destructives ». Dieu ne peut donc que les condamner. À cela, Mac Neill répond : deux homosexuels peuvent vivre un amour réel dans une relation stable ; cet amour les rend proche de Dieu. D'autre part, l'auteur reconnaît l'œuvre de Dieu dans la constitution de communautés croyantes d'homosexuels qui cherchent à établir un dialogue avec l'Église. Or, le refus ecclésial de les reconnaître comme croyants à part entière a conduit les homosexuels à créer leur propre église comme la Metropolitan Community Church qui se considère comme une « église transitoire » qui doit durer jusqu'à ce que l'Église accepte l'homosexuel avec son style de vie. Mac Neill va plus loin que la critique des thèses existantes en matière d'homosexualité puisqu'il propose une pastorale pour homophiles. Nous n'avons pas rappelé l'exégèse des textes bibliques que fait Mac Neill pour étayer ses arguments. Pour cela nous renvoyons à l'ouvrage. Il était cependant nécessaire de restituer les grandes lignes d'un écrit qui sert d'appui aux groupes homosexuels à référence religieuse. Nous retrouvons quelques-uns de ces arguments dans le manifeste de l'association des catholiques américains Dignity à laquelle se réfère le groupe français Christianisme et homophilie, plus connu sous le nom de son périodique David et Jonathan. Les anglicans ont une association équivalente qui s'appelle Integrity. Du côté protestant, le phénomène se produit de façon analogue. Nous l'illustrerons en commençant par la France. Le 10 octobre 1976, le pasteur baptiste belge Joseph Doucé, après un ministère pastoral à Lens et deux années d'études consacrées aux problèmes pastoraux et psychologiques des minorités sexuelles passées à Amsterdam, crée à Paris, le Centre du Christ Libérateur grâce à une allocation accordée par une fondation hollandaise à laquelle participent des protestants, des prêtres ainsi que Norman Pittenger, professeur de théologie anglicane au King's Collège de Cambridge. Le Centre du Christ Libérateur est une association « d'Inspiration Chrétienne Evangélique qui s'est donnée pour but : 1° — d'apporter une aide immédiate aux minorités sexuelles (principalement aux homosexuels, aux transsexuels, aux pédophiles, aux sadomasochistes, aux lesbiennes...) sur les plans pastoral, psychologique, médical et juridique, en favorisant l'entraide, l'information et les rencontres ; 2° — de contribuer à l'évolution générale de la société française, et plus particulièrement des églises de toutes confessions ou dénominations, pour parvenir à une meilleure compréhension, génératrice de déculpabilisation » (extrait d'une feuille de présentation du ccL). Les activités

de ce groupe consistent en un culte le dimanche, un repas pris en commun, des réunions de discussions amicales, des conférences, des sorties. De multiples groupes : travestis, transsexuels, pédophiles se sont créés au sein de l'association, à côté du groupe des homosexuels. Il s'agit donc là aussi d'un groupe d'homosexuels. Le rejet par la fédération protestante du pasteur Doucé place ce mouvement aux marges de l'église, en position protestataire. Le CCL s'est illustré en France par sa politique de bénédiction d'amitiés qui scelle devant Dieu la volonté de vivre ensemble de deux homophiles. Dans ce groupe, l'ouvrage de référence est: Dieu les aime tels qu'ils sont, Pastorale pour homophiles (35) paru en 1968 aux Pays- Bas. Il s'agit d'un ouvrage collectif qui, quoique différent, vise au même but que celui de Mac Neill. Le Centre du Christ Libérateur a ses équivalents dans la plupart des pays occidentaux. Ces groupes sont fédérés dans le Gay Christian Mouvement, sur le plan international. Beaucoup d'autres dénominations chrétiennes ont vu s'organiser sur leurs lisières des groupes d'homosexuels, ou ont vu plus simplement des homosexuels prendre la parole pour s'affirmer et revendiquer une reconnaissance. Ceci s'applique également au judaïsme puisqu'en France le Beith Haverim, hébergé pendant un temps au CCL, regroupe des homosexuels juifs. Aux États-Unis, il y a le Jewish Gay Group (créé en 1975) et en Israël la Société pour la protection des droits personnels dite Agouda pour ne citer que ces trois pays.

Il est remarquable que le regroupement des homosexuels qui s'accéléra après les années 60, força les Eglises à prendre position vis-à-vis d'eux ; il incita aussi des individualités à prendre la parole dans les Eglises pour demander une évolution des mentalités, comme Oraison (36), ou pour la condamner. Bref, ces groupes ont forcé la discussion. Il est aussi manifeste qu'il y a une grande « fluidité » entre les groupes ; ainsi des prêtres catholiques fréquentent le CCL. Mac Enroth (37) rappelle que la Metropolitan Community Church a aidé un groupe juif à constituer une synagogue homosexuelle aux États-Unis. Dialogue qui n'empêche pourtant pas le conflit. Nous reviendrons en conclusion sur cette forme d'œcuménisme.

5. Des groupes formels à la sous-culture

Le mouvement de libération homosexuelle ne s'est pas arrêté à la formation de communautés d'intérêts et d'affectivités puisqu'il y eut des regroupements géographiques d'homosexuels. Guy Hocquenghem l'illustre dans San Francisco of Sodome suspendue (38) comme le fait A.E. Dreulhe dans La société invertie ou les gais de San Francisco (39). Dans certaines villes dont l'exemple le plus célèbre est incontestablement San Francisco, on a assisté à l'investissement de quartiers par les gays. Ceux-ci représentaient un quart de la population en 1979. Hocquenghem voit dans ces regroupements géographiques des « ghettos gays ». La description qu'il en fait montre l'organisation d'une vie homosexuelle au plan social : commerces gays, médecins gays, agences immobilières et financières gays. Hocquenghem parle à ce propos de sous-culture homosexuelle. Ce terme est-il approprié et peut-il s'étendre au style de vie homosexuel né de regroupements formels qui ne sont pas nécessairement localisés comme à San Francisco ? La question peut être posée aux anthropologues urbains récents : à Ulf Hannerz, par exemple (40). Pour cet auteur, la sous-culture est un système de significations collectives dont l'extension est moindre que celle de la culture, issu de l'interaction entre des personnes impliquées dans un nombre fini « d'engagements situationnels ». On trouve la même perspective chez Everett Hughes, cité par Hannerz (p. 354): « Il suffit qu'un groupe quelconque d'individus ait un minimum de vie commune, qu'il soit tant soit peu séparé d'autres groupes, qu'il occupe un petit coin de l'espace social, qu'il se pose les mêmes problèmes et peut-être qu'il ait quelques ennemis en commun pour qu'une culture se développe ». Ces conditions semblent réunies pour le groupe gay de San Francisco et l'on peut parler à son propos d'une sous-culture, c'est-à-dire d'un système de signification

collective homogène. Mais en est-il de même pour les groupements homosexuels non-géographiques ? Il le semble également. De la même façon qu'il y eut une sous-culture hippie dans les années 1960-70 et pas uniquement dans les lieux où ils s'étaient rassemblés durablement comme San Francisco ou Amsterdam, on peut dire que la constitution de groupements d'homosexuels a permis la création de réseaux qui occupent un coin de l'espace social, pour reprendre l'expression d'Everett Hughes. Ces groupements se sont délimités par rapport à l'out-group/groupe de dehors des hétérosexuels qui ne sont pas engagés de la même façon dans la vie sociale. Les modèles de vie sociale des homosexuels engagés dans la vie de ces groupes hétérosexuels sont différents ; la séparation entre les deux est manifeste. Une presse de plus en plus importante, et récemment des stations radiophoniques comme Fréquence-Gay (en France), véhiculent une appréhension spécifique de l'existence. De plus, les groupes homosexuels se délimitent parfois par rapport à un out-group hostile qualifié d'homophobe. Ici encore les religions voient parfois ce phénomène de sous-culture les traverser, comme le montre Mac Enroth. Comme toute sous-culture, celle des gays favorise la socialisation de l'homosexuel ; d'abord en facilitant l'affirmation d'une identité homosexuelle appelée coming out, puis en engageant l'homosexuel qui s'est reconnu comme tel dans le champ des activités gays et en lui faisant adopter un style de vie homosexuel. Mais en entrant dans cette micro-culture, l'homophile s'engage dans une sorte d'enclavement social au sens où il s'enferme dans un réseau de connaissances exclusif, dans un espace délimité de la mosaïque sociale. Les confessions d'homophiles témoignent parfois de leur lassitude d'un enfermement dans le milieu.

Il est maintenant temps de conclure et cela sur trois points: le fait collectif, la protestation, les caractéristiques des Églises gays. Nous avons vu que l'homosexualité peut être considérée à la fois comme une option individuelle avec son vécu spécifique, source d'interactions sociales pour peu que l'homophile ne reste pas abstinent. Nous avons montré aussi qu'il y a plus ; l'association des homosexuels dans des groupes structurés, formels, intermédiaires entre l'individu et le système social donne une dimension communautaire à ce phénomène. Nous avons montré la visée de ces groupements laïcs ou à référence religieuse. Nous avons aussi montré que l'ensemble de ces groupements aboutissait à créer un style de vie homosexuel, voire une conscience collective gay et que l'idée d'une sous-culture homosexuelle est plausible, tout en montrant que cette micro-culture constituerait sans doute un groupe enclavé. Nous avons aussi montré que les groupes d'homosexuels apparaissent après la deuxième guerre mondiale et que le mouvement s'accélère autour des années 60-70. A notre avis, ce mouvement s'inscrit dans celui de la contre-culture de cette époque ; le mouvement de libération homosexuel (Gay Lib) s'y insère à côté d'autres mouvements de libération. On le retrouve d'ailleurs sur les épicoentres de ce phénomène, comme à San Francisco, à Amsterdam ou à la Sorbonne en 1968. Il prend un aspect protestataire au sens où ce mouvement remet en question les modèles familiaux et les règles juridiques du monde hétérosexuel. A ce titre leur étude peut entrer dans la sociologie de la protestation. Enfin, l'exemple des groupes homophiles à référence religieuse enseigne plusieurs choses. D'abord comme le souligne Mac Enroth (41), ils sont la réfraction du phénomène contre-culturel dans les Eglises, où ils apportent une protestation ad-intra. Ils ont favorisés la prise de parole officielle, ou d'individus en leur nom, pour accepter, condamner les homophiles ou demander que l'on n'évince pas leur problème. Ensuite, ces groupes entrent dans la catégorie de l'œcuménisme. Mac Enroth en donne une illustration intéressante. La principale église homosexuelle, la Universal Fellowship of Metropolitan Community Church/ mccc a été créée en 1968 par un prédicateur pentecôtiste fondamentaliste. Cette église qui a rapidement essaimé en une quarantaine de groupes sur le territoire américain a dû prendre en compte l'hétérogénéité religieuse des pratiquants. Ainsi dans une mccc, chaque dimanche du mois reflète un mode de culte différent : le premier

dimanche connaît l'enthousiasme des groupes pentecôtistes ; le second, le culte ressemble à un office baptiste ; le troisième, il est analogue à une célébration épiscopaliennne ; et le quatrième, le culte ressemble à une messe catholique romaine. Quand il y a un cinquième dimanche, il y a un culte expérimental. N'est-ce pas aussi la mcc chrétienne qui a aidé un groupe juif à constituer une synagogue homosexuelle : la Metropolitan Community Temple. Ces églises constituent des lieux où les membres de différentes confessions se rencontrent dans le but d'obtenir leur reconnaissance comme croyant à part entière. En France, l'exemple en est fourni par le Centre du Christ Libérateur, créé par un pasteur baptiste ; ce centre n'existe que grâce à l'aide d'une fondation comprenant des prêtres catholiques, des pasteurs protestants hollandais et un théologien anglican. Aujourd'hui ce centre est fréquenté par des membres de diverses confessions et il a hébergé pendant un certain temps un groupe d'homosexuels juifs : le Beith Haverim. De même, le livre qui sert de référence à ce groupe chrétien : Dieu les aime tels qu'ils sont (42) est un ensemble de contributions présentées lors d'une journée d'étude rassemblant trois cents pasteurs et prêtres, organisées conjointement par le Centre populaire protestant d'hygiène spirituelle de la Haye et le Bureau national catholique d'Utrecht. Que peut-on conclure de ces liens interconfessionnels ? L'ouvrage de Jean Ségué : Les conflits du dialogue (43) donne des éléments d'analyse. En nous rapportant à la typologie des œcuménismes que dresse l'auteur, nous pouvons voir dans ces liens un « œcuménisme interreligieux » marqué par des relations positives au sens où « les partenaires recherchent une compréhension réciproque et, éventuellement, une union ou une unité structurelle, un minimum ou un maximum d'actions communes ». Ici, l'union naît de la volonté de réviser les perspectives traditionnelles des Églises concernant l'homosexualité et de promouvoir une pastorale pour homosexuels. Si des contacts ont lieu au grand jour, comme lors de la journée d'étude mentionnée plus haut, beaucoup de lieux sont clandestins. Il y a, en ce cas, un « œcuménisme sauvage », selon l'expression de Jean Ségué, c'est-à-dire situé en dehors des structures institutionnalisées. Il renforce la protestation de ces groupes dans la mesure où il est une initiative qui échappe aux autorités et qu'il donne certainement plus d'ardeur à chacun des interlocuteurs clandestins pour lutter à l'intérieur de leur propre église. Cette émulation apparaît nettement dans leur presse où l'on s'efforce d'indiquer que dans d'autres églises, les homosexuels « bougent aussi ». Nous avons tenté de montrer que l'homosexualité est un phénomène social qui a évolué vers des formes collectives formalisées et vers une forme de sous-culture, sur la base d'une revue d'ouvrages : corpus limité et analyse guidée par le projet lui-même. Nous avons aussi montré que le mouvement homosexuel peut faire l'objet d'une analyse en sciences sociales dont nous avons donné quelques pistes : étude anthropologique des groupes homosexuels ou analyse sociologique des pratiques sociales de ces groupes ; elles pourraient prendre place à côté d'enquêtes plus classiques comme celle de Giese(44).

(1) *Etude de psychologie sexuelle*, t. 1, Paris, Le livre précieux, 1964, 294. Cf. note (I), chapitre: L'inversion sexuelle, 289-536.

(2) Paris, Stock, 1929.

(3) Paris, Payot, 1959.

(4) In *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1976, 83.

(5) C.L. KRUIHOFF, *L'amour, phénomène social*. Bruxelles, éd. de l'Université libre, 1979.

(6) Paris, Alain Lefèvre, 1978.

(7) Paris, Horay, 1980.

(8) Montréal, Homereux, 1977.

(9) Montréal, Homereux, 1980.

(10) Paris, Presses de la Cité, 1976.

(11) In ILIA, Bulletin du Centre du Christ Libérateur, n° spécial, 46, 1981.

- (12) In *Sexual Deviancy in Social Context*, éd. by Citation D. Bryant, New York, New Viewpoint, 1977, 160-176.
- (13) In *Journal of Health and Social Behavior*, 8, 1966, 177-185.
- (14) In *Sexualités occidentales*, Paris, Seuil, 1982, 41-51.
- (15) Cf. note (1), 316-337.
- (16) Paris, Olivier Orban, 1979.
- (17) J. Wolpe, *Pratique de la thérapie comportementale*, Paris, Masson, 1975.
- (18) *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- (19) *Documentation catholique*, 10, 1976.
- (20) Paris, Athanor, 1977.
- (21) Réflexions sur l'histoire de l'homosexualité, in *Sexualités occidentales*, Paris, Seuil, 1982, 81-86, spécialement 81.
- (22) In *Sexualités occidentales*, Paris, Seuil, 1982, 56-80, surtout 58-59.
- (23) *Der gewöhnliche Homosexuelle*, Francfort, Fischer, 1974 (cité par M. Pollack).
- (24) *Homosexualités*, Paris, Albin Michel
- (25) Cf. note 20.
- (26) Reproduit dans ILIA, 43, 1981, 7.
- (27) Chiffre donné par ILIA, 45, 1983, 11, conforme à celui des journaux.
- (28) Pour une courte présentation de la presse homosexuelle en France, voir Gay Press, in *Le Monde Aujourd'hui*, supplément, 18/19.3.1984.
- (29) In *Social Compass*, 25, 1974, 355-360. Mac Enroth est aussi l'auteur d'un ouvrage: *The Gay Church*, Grand Rapids, W. Eerdmans, 1974.
- (30) D. Bladmires & F. Jonathan, *Toward a quaker view of sex*, Londres, éd. Alastair, 1963. Voir pour la situation de l'Eglise catholique aux USA, Jacques Vandemborghe.
- (31) Traduction dans ILIA, 37/38, 1977.
- (32) Voir note 10.
- (33) Genève, Labor et Fides, 1982, 1ère éd., 1977; plus particulièrement 160-161.
- (34) Hamden, Connecticut, Archon Books, 1975, (1ère éd. 1955).
- (35) Paris, Fayard, 1972.
- (36) *La question homosexuelle*, Paris, Seuil, 1975.
- (37) The homosexual Church: An Ecclesiastical Extension of a subculture, in *Social Compass*, 1, 1974, 355-360.
- (38) In *Autrement*, 3.1, 1981, 134.
- (39) Paris, Flammarion.
- (40) *Explorer la ville*, Paris, Minuit, 1985.
- (41) Supra, note 36
- (42) Supra, note 34
- (43) Paris, Cerf, 1973, surtout note 10.
- (44) Supra, note 4.