



Tahin
Party

QUELLE BISEXUALITÉ RADICALE ?

Sur les traces de la bisexualité politique en France

Stéphanie Ouillon

Note de la maison d'édition :

L'idée que le masculin représenterait le neutre, l'universel, constitue une forme insidieuse de domination patriarcale dissimulée dans la langue française. Nous n'avons pas souhaité respecter ces règles et cette vision de la langue.

Sur impulsion de l'autrice, plusieurs approches d'écriture inclusive ont été utilisées dans ce livre, dont une police d'écriture qui transforme les points médians en des ligatures inclusives. Créée par Bye Bye Binary, *BBB Baskevvol* est publiée sous licence CUTE.

Les traductions des extraits de textes en anglais dont les sources sont référencées dans la bibliographie sont de l'autrice.

contact@tahin-party.org
tahin-party.org

© Stéphanie Ouillon 2025
Couverture et marque-page : Design et peinture par Wohosheni
(Stéphanie Ouillon)

ISBN 978-2-912631-71-8

STÉPHANIE OUILLON

QUELLE BISEXUALITÉ RADICALE ?

Sur les traces de la bisexualité politique en France (1967-2007)

Tahin Party



Remerciements

Ce livre est le résultat d'un travail de recherche que j'ai initié au sein de mon site *La newsletter bie*. Je tiens à remercier :

la communauté des lectorices et militant·es bi & pan pour leur intérêt et leur soutien enthousiaste quand j'ai lancé *La newsletter bie* en mai 2023,

tahin party et Noé pour leur confiance militante dans ce projet d'édition,

Juliette Cermeno pour sa relecture éclairée et ses conseils judicieux, Cécile Almonté et Agathe Godard pour leurs corrections.

Anne Heilaud pour m'avoir encouragée à publier mes recherches sous forme de livre,

la bibliothèque du centre LGBTQI de Paris, la Bibliothèque de Paris et le fonds Baudry, le Centre d'archives lesbiennes français ARCL et toutes les inconnues qui gardent actifs les sites internet de zines anarcho-punk, pour conserver nos mémoires et nos archives.

Table des matières

Remerciements	5
Introduction – Un fantôme inquiétant	9
Chapitre 1 – Une utopie de libération sexuelle... pour après la révolution	17
Des biologistes de l'évolution à Freud : l'invention de la bisexualité dans la matrice impérialiste sexe-race-sexualité	17
Le mouvement de libération gay aux États-Unis et la bisexualité dans The Gay Manifesto de Carl Wittman (1970)	22
Chapitre 2 – La bisexualité dans la revue homophile Arcadie (1967-1972)	29
La naissance du FHAR :	
un moment de politisation de l'homosexualité en France	33
Le traitement de la bisexualité dans la revue Arcadie :	
références littéraires et culturelles	37
Mathias et Jean-Jacques :	
entretien avec un couple bisexuel	41
Le discours politique et scientifique arcadien sur la bisexualité	45
Dallayrac : Dossier Bisexualité	47
Une attaque contre l'homosexualité exclusive	54
Chapitre 3 – La bisexualité exclue des révolutions du FHAR (1971-1973)	59
La bisexualité dans les écrits du Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (1971-1973)	60
Le Rapport contre la normalité (1971) : un rapport à charge contre la « bisexualité-bidon »	63
« L'homosexualité et rien d'autre »	69
La bi-sexualité « arabe »	76
La bisexualité : une pratique non-revendicable	83

Chapitre 4 – La bisexualité dans les luttes féministes : sortir de l'hétéronormativité	87
Critiques contre l'hétérosexualité : la bisexualité inexistante	89
La bisexualité dans le Mouvement de Libération des Femmes, une voix difficile à faire entendre	92
Imbrication des rapports sociaux :	
quelques limites du lesbianisme politique	98
Développer son autonomie, un projet féministe	102
Conscientiser les espaces de domination intracommunautaires	105
Violences et domination en milieu queer	107
Penser ses privilèges : au-delà de l'auto-réflexion, favoriser l'action	111
L'accusation de « privilège hétérosexuel » en milieu queer :	
passing, biphobie et femphobie	114
Sortir de l'hétéronormativité : le choix bisexuel	119
Pourquoi parler d'hétéronormativité	121
Le choix lesbien : la question posée de la responsabilité	124
Le choix bisexuel :	
un outil d'autonomie relationnelle à (ré)-investir	128
« Un travail permanent de soi »	134
Sentiment de pénurie, effet tunnel féministe et bisexuel slack	137
Vers des relations plus égalitaires et réconciliées	141
 Chapitre 5 – La bisexualité, le queer et les transpédégouines	145
Origines du queer	146
La bisexualité queer impossible	150
Être bi dans les milieux autonomes et libertaires français ?	154
Conclusion – Quelle politique bisexuelle queer et radicale ?	167
 Bibliographie	171
Sources	183
Stéphanie Ouillon	187
Tahin Party	189

Introduction – Un fantôme inquiétant

Le 24 septembre 2023, je suis allée à la marche pour la Journée internationale de la visibilité de la bisexualité à Paris. Ce n'était pas ma première participation à un rassemblement en tant que bisexuelle et queer. Mais c'était la première fois qu'en m'y rendant, je me suis dit que ce que l'on projetterait sur moi, c'était que j'étais bisexuelle et non pas (probablement) lesbienne. Et qu'il en serait de même pour la majorité des participantes. Dans *Réification du désir*, Kevin Floyd reprend cette citation du romancier Samuel R. Delany tiré de *The Motion of Light in Water* : « Le premier sentiment direct de la puissance politique vient de l'appréhension de corps rassemblés » (Delany, 2004). Se rassembler physiquement dans un même endroit comme expérience politique : j'étais joyeuse d'aller marcher en compagnie d'autres personnes pour fêter notre visibilité, ou plus exactement notre lisibilité en tant que personnes bisexuelles et pansexuelles.

En arrivant au point de rendez-vous, je me suis rendue compte que le cortège était composé d'une cinquantaine de personnes et que les banderoles des autres associations et collectifs alliés que j'avais l'habitude de voir lors d'autres rassemblements queer/TPG/LGBTQIA+ étaient absentes. Où sommes-nous, nous les bi+ ? Et où sont-elles, les associations qui arborent la lettre « B » dans leur sigle, les collectifs qui revendiquent l'inclusion et la déconstruction politique, les alliés hétéros qui rejoignent habituellement les queers aux marches radicales ? J'ai ressenti de la colère, et derrière aussi de la peur : quelque chose de viscéral, qui touche à un sentiment d'insécurité physique primaire. En voyant le petit

groupe que nous étions, je me suis sentie vulnérable dans l'espace public : d'avantage visible du fait que nous n'étions pas nombreuses et plus exposées vis-à-vis de l'extérieur mais sans cette force que la densité du nombre peut faire sentir. Je me rappelle aussi très clairement, alors que notre cortège arrivait à la porte Saint-Martin, m'être dit cette phrase un peu naïve et pourtant symbolique : « Nous, on aime tout le monde, mais personne ne vient nous soutenir. »

Au fond, je n'étais pas surprise de cet état des choses : il s'agissait d'une manifestation concrète de l'invisibilisation de la bisexualité dans le champ politique en général et dans le champ LGBTQIA+ en particulier. Il y a aussi sans doute une part de circonstances : l'année précédente, le cortège comptait deux fois plus de monde (ce qui n'amène toujours qu'à une centaine de personnes) et d'autres associations et collectifs étaient présents. La participation confidentielle à la marche parisienne de 2023 dénote malgré tout la difficulté pour les personnes bisexuelles à exister en tant que collectif et à porter des revendications politiques audibles, y compris au sein de la communauté LGBTQIA+, *notre* communauté. Comme l'a rappelé l'association bisexuelle historique Bi'Cause au porte-voix pendant la marche, l'invalidation de la bisexualité comme vécu spécifique a pourtant des effets politiques bien concrets et jusque dans la politique d'accueil de la France, notamment pour l'obtention du droit d'asile de certains migrant·es (car on peut toujours choisir de vivre comme des hétéros, n'est-ce pas ?).

Si les appels à la visibilité et à la prise en compte des vécus bis est nécessaire, je me demande pourtant : comment prolonger l'horizon politique de la bisexualité ? En tant que bisexuel·les militant·es, nous nous glissons dans les collectifs et les luttes qui nous concernent, que ce soit partiellement ou complètement, et nous apprenons à mettre de côté une part de nous-mêmes – celle qui sera jugée trop hétéro ou celle qui sera jugée trop queer, c'est selon. Nous prenons ce qu'il y a à prendre. Nous trouvons à nous contenter dans de multiples positions. Nous savons composer. Nous savons nous mou-

voir dans des codes et des cultures différentes. C'est l'une des forces de la bisexualité : elle encourage à adopter une perspective plus riche, à ressentir et à vivre les expériences depuis de multiples points. Je peux à la fois initier mes partenaires hétéro à la *queerness*, sentir en quoi les injonctions cishétéropatriarcales peuvent imprégner nos corps et comprendre tout aussi intimement ce que c'est que de trouver son chemin dans une sexualité non-normative. Toute personne au croisement de plusieurs mondes et espaces culturels peut faire cette expérience de ces espaces et de ces moments où de multiples enjeux s'entrelacent, jamais tout à fait séparés les uns des autres. Le risque bien sûr, c'est de se morceler à l'intérieur, de compartimenter les facettes multiples de son identité bisexuelle, de ne plus arriver à arranger cette somme d'expériences diverses d'une manière qui soit intelligible pour soi et pour les autres ; de ne pas arriver à faire ou à se faire à une identité qui rende compte de qui nous sommes de manière satisfaisante, pour autant que cela soit possible (Rose, 1986). Un coup hétéro, un coup homo, on peut arriver à se sentir à la fois partout et nulle part, en perpétuelle phase transitoire. Car dans une société qui aime identifier et ranger dans des boîtes de manière binaire, penser une sexualité fluide sur laquelle aucune étiquette habituelle ne se pose requiert un effort supplémentaire.

J'aimerais concevoir la bisexualité comme une sorte d'écologie des relations à l'autre et à soi-même, comme un écosystème interconnecté et non pas fragmenté. Un écosystème qui vit en résistance à l'intérieur même des structures de pouvoir qui veulent l'assigner à un binarisme d'opposition auquel elle est intrinsèquement réfractaire. Non pas que la bisexualité ne soit pas récupérable politiquement par les structures dominantes, mais on peut faire l'hypothèse que les expériences vécues depuis une perspective bisexuelle soulignent d'emblée les incompatibilités et les contradictions de ces structures. Pour reprendre le théoricien politique et philosophe états-unien Frederic Jameson, les expériences de la bisexualité poseraient une base phénoménologique qui

encourage à penser les choses différemment : « Du fait de sa situation structurelle dans l'ordre social et des formes d'oppression et d'exploitation correspondante, chaque groupe vit le monde sur un mode phénoménologiquement spécifique lui permettant de voir ou, plutôt, l'amenant forcément à voir et à connaître des éléments du monde qui, pour d'autres groupes, sont obscurs, invisibles ou simplement ponctuels et secondaires » (Jameson, 1988).

Dessiner les contours d'une identité politique bisexuelle revient pour moi à une impérieuse nécessité de comprendre et de donner du sens à mes/nos expériences. À les relier et à les mettre en connexion. À en retracer l'histoire pour comprendre comment nous sommes arrivés jusque dans les années 2020 avec un tel manque de communautés, de culture, de recherches scientifiques et de réflexions spécifiquement dédiées à la bisexualité dans l'espace francophone ? Avec cette invisibilisation de la bisexualité, il se passe *quelque chose*, un point crucial à saisir politiquement. Comment ces expériences de désir qui me paraissent tellement évidentes organiquement à moi en tant que sujet peuvent-elles être tellement réprimées, à la fois socialement et psychologiquement, y compris par ceux qui devraient être nos alliés ?

Dans *A History of Bisexuality*, l'historien australien Steven Angelides cite Judith Butler pour expliquer la logique qui sous-tend la formation de l'identité sexuelle : « Plus la position est rigide, plus le fantôme est grand, et plus il est menaçant en un certain sens. » L'étude d'Angelides révèle les processus d'invalidation et de rejet politique de la bisexualité au cours de l'histoire de la formation des catégories sexuelles. Et ceci l'amène à déclarer que « La bisexualité a toujours été *“le fantôme le plus inquiétant”* de l'identité sexuelle » (Angelides, 2001a). La bisexualité en tant que concept est en effet un fantôme qui a rôdé dans les premières pages de la sexologie du XIX^e siècle, dans les couloirs de la psychanalyse, sous les pavés du mouvement de libération gay et lesbien des années 60 et 70, dans les luttes féministes et dans le placard de la théorie queer des années 90.

Ce présent livre explore cette histoire dans le contexte politique et militant radical français. Les travaux que Steven Angelides a menés pour écrire *A History of Bisexuality* ont constitué mon fil d'Ariane pour aller chercher les traces de la bisexualité et des bissexuels dans certains temps forts des mouvements homosexuels en France hexagonale. Ce texte propose donc des fragments d'histoire des manifestations politiques locales de la bisexualité. Il s'agit bien souvent d'une histoire révélée en négatif – comment critique-t-on les bissexuels ? Où la bisexualité est-elle absente ? – mais aussi constituée par les interventions discrètes, parfois en sous-texte, des bissexuels de l'époque.

Je me contenterai ici de définir la bisexualité en tant que ce qu'elle *est* et en tant qu'identité à partir de la proposition suivante, que j'espère suffisamment large : la bisexualité – et les termes qui s'y rattachent tels que pansexualité, omnisexualité, plurisexualité – est une attraction romantique et/ou sexuelle potentielle pour des personnes de plus d'un sexe/genre. Je souhaite plutôt réfléchir à ce que la bisexualité permet, engage, questionne, chamboule, quelle que soit la forme qu'elle prend. En cela, j'adopte le même parti que Angelides qui suit une ligne de questionnement proposée par Eve Kosofsky Sedgwick (Sedgwick, 1994) pour choisir d'étudier « non pas [...] ce que la bisexualité est et ce qu'elle signifie, mais [...] ce que la bisexualité *fait et comment* » (Angelides, 2001a). J'espère ainsi échapper également à la fragmentation qui peut parfois animer nos débats autour des identités et explorer un horizon politique qui puisse venir compléter et enrichir nos revendications à la visibilité et à l'identification.

Qu'est-ce que les bissexuels et la bisexualité ont permis d'apporter comme perspectives aux mouvements politiques radicaux en France ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord creuser la question de la présence et de la visibilité de la bisexualité au sein de ces mouvements, à commencer par le mouvement de libération homosexuel des années 1970. Je propose ici de passer en revue ces traces, en partant de la fin

des années 1960 aux prémices du mouvement de libération homosexuel jusqu'à l'émergence de la scène transpédégouine (TPG) autour des années 2004-2006.

Dans le chapitre 1, je parcours rapidement quelques aspects de l'histoire du concept de bisexualité pour mieux en comprendre les enjeux, en particulier le creuset impérialiste sexe-race-sexualité dans lequel il émerge et son évolution sémantique au cours des décennies suivantes. J'aborde ensuite rapidement le traitement de la bisexualité aux États-Unis aux débuts du mouvement de libération gay au tout début des années 1970. Ce premier panorama fournit des clés de lecture essentielles pour comprendre le positionnement politique vis-à-vis de la bisexualité dans le contexte français.

Dans le chapitre 2, je plonge dans les archives homosexuelles françaises de la fin des années 1960 et du début des années 1970 à la recherche des mentions de bisexualité et de pratiques bissexuelles en France. J'y présente une analyse du traitement de la bisexualité – essentiellement masculine – depuis un corpus de textes publiés dans la revue homophile *Arcadie* au tournant des années 1970, afin de comprendre le terreau idéologique et politique des prises de positions révolutionnaires ultérieures vis-à-vis de la bisexualité.

Dans le chapitre 3, je me penche en détails sur la présence de la bisexualité au sein du Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), premier mouvement homosexuel en France. J'y étudie les apparitions – rares mais bien présentes – d'une revendication de la bisexualité dans les pages du journal révolutionnaire *Tout !*, dans les articles critiques de la bisexualité repris et inclus dans le *Rapport contre la normalité* publié par le FHAR en 1971 et enfin dans un texte controversé publié dans le journal *L'Antinorm* intitulé *La bisexualité « Arabe »*, qui nous fera approcher sous l'angle de la bisexualité un type de discours sur la sexualité très présent dans les milieux homosexuels révolutionnaires hexagonaux dans le contexte de la décolonisation.

Le chapitre 4 s'intéresse à la place de la bisexualité dans les luttes féministes : en retraçant les débats autour de la bisexualité et de l'hétérosexualité au sein du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) qui traversent les années 1970 jusqu'à la scission des lesbiennes radicales en 1980, j'interroge la « sortie de l'hétérosexualité » et les limites politiques du « choix lesbien » depuis la perspective d'un choix bisexuel politisé.

Dans le chapitre 5, j'aborde la question des relations entre la bisexualité et le queer, dont le mouvement politique et la théorie émergent au tout début des années 1990 aux États-Unis. En les remplaçant dans le contexte français, j'explorerai la place de la bisexualité au sein des milieux autonomes et libertaires français qui se désignent plus volontiers par les termes anarcho-gay, radicaux, pédés/gouines puis transpédégouines.

Je conclurai en proposant une perspective sur ce que la bisexualité radicale peut signifier, exprimer, manifester.

Chapitre 1 – Une utopie de libération sexuelle... pour après la révolution

Des biologistes de l'évolution à Freud : l'invention de la bisexualité dans la matrice impérialiste sexe-race-sexualité

Depuis son apparition au XIX^e siècle, le concept de bisexualité a recouvert différentes significations. Yen Hsiu Chen en résume les grands mouvements en trois temps : « L'étymologie du terme "bisexualité" renvoie principalement à trois types de significations : il est utilisé d'abord en biologie pour désigner "le caractère d'un organisme (animal ou végétal) bisexué" ; en psychanalyse, c'est une théorie selon laquelle « tout être humain aurait constitutionnellement des dispositions sexuelles à la fois masculines et féminines ». Et c'est en passant du champ anatomique au champ psychologique que le terme opère un glissement sémantique entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle : de l'hermaphrodisme physique et psychique, on aboutit au désir sexuel pour les membres des deux sexes » (Chen, 2020d).

Dans le chapitre « Science and the Invention of (Bi) sexuality » de son ouvrage *A History of Bisexuality*, Angelides retrace le parcours de la bisexualité dans l'histoire des sciences au XIX^e siècle en Occident. Il montre comment le concept a servi de point d'ancrage pour articuler et légitimer la construction d'un ordre économique masculin, blanc et

hétérosexuel. Au milieu du XIX^e siècle, la bisexualité est alors synonyme d’hermaphrodisme et désigne une bisexuation biologique, c’est-à-dire la réunion chez un même individu de caractères attribués traditionnellement aux deux sexes mâle et femelle. Dans le contexte de sa théorie de l’évolution, le naturaliste Charles Darwin voit dans l’hermaphrodisme le lien manquant entre le développement des organismes invertébrés – qui présentent une faible différenciation sexuelle – et les êtres humains :

En tant que catégorie épistémologique, la bisexualité vient de la découverte des *Ascidies* hermaphrodites par l’embryologiste russe Aleksandr Kovalevsky en 1866. Reprenant cette découverte comme la confirmation de sa théorie de l’évolution, Darwin pose ainsi l’hermaphrodisme originel comme le chaînon manquant dans la lignée qui fait descendre l’homme des organismes invertébrés. Cela a été établi en conjonction avec la découverte dans le champ de l’anatomie comparative que les « organes sexuels “des grands vertébrés sont, dans leur condition de départ, hermaphrodites” » [Waldeyer cité dans Darwin, *Descent of Man*, 525]. Les études embryologiques identifient alors les différentes étapes du développement humain depuis un état d’hermaphrodisme, ou bisexualité, dans lequel l’embryon comporte les deux configurations des organes sexuels avant l’atrophie de l’un des deux après le troisième mois de développement.

(Angelides, 2001b)

Dans cette pensée issue des travaux darwiniens, la bisexualité embryonnaire devient « le point de départ universel pour tout développement humain » et pour le développement des différences sexuelles et raciales telles que théorisées à l’époque (Angelides, 2001b). Selon la théorie de la récapitulation, développée en 1866 par Ernst Haeckel,

le développement d'un organisme depuis le fœtus jusqu'à l'âge adulte (ontogenèse) passerait par des stades qui correspondent aux espèces ancestrales qui lui sont apparentées (filiation étudiée par la phylogenèse). Haeckel résume en une formule : « l'ontogenèse récapitule la phylogenèse ». La bisexualité de l'état embryonnaire correspondrait donc à un état primitif de développement de l'espèce humaine. En outre, la différenciation sexuelle est posée par certains scientifiques comme un marqueur de l'évolution d'une espèce vers la civilisation : plus une espèce présente une différenciation sexuelle, plus elle serait avancée. Autrement dit, plus une espèce s'éloigne de la bisexualité, plus elle serait évoluée. L'homme blanc représenterait l'apogée de cette évolution, en traversant des étapes physiques et psychologiques de développement jusqu'à sa maturité d'homme. Par contraste, les Noirs et les femmes blanches resteraient à un stade proche du développement des animaux et des enfants et sont placés dans la catégorie des humains non-développés. Ainsi, dans le cadre des théories scientifiques élaborées à l'époque pour affirmer la supériorité d'une civilisation blanche et masculine, « seul le mâle bourgeois occidental typique [...] avait accompli avec succès cette transition entre la nature (bisexuelle) et la culture (différenciée sexuellement), s'émancipant ainsi de son héritage animal » (Angelides, 2001b).

Cette idée d'une évolution depuis la bisexualité embryonnaire est reprise par les sexologues Krafft-Ebing et Ellis : ils expliquent l'homosexualité comme le résultat d'un développement qui aurait été stoppé dans la phase d'évolution depuis la bisexualité originelle vers l'hétérosexualité. Résultat de cette interruption développementale, les homosexuels deviennent une « espèce » à part dans la catégorisation des êtres humains. Mais les bisexuels, lorsqu'ils désignent des personnes attirées par les deux sexes, ne sont quant à eux pas construits comme une catégorie distincte. Angelides suggère à cela des raisons d'ordre conceptuel. Si l'hétérosexuel et l'homosexuel sont conçus comme le résultat d'une *évolution* vers la différenciation humaine, la bisexualité est

d'abord considérée comme un état originel. La bisexualité est l'une des clés conceptuelles dont s'emparent les théories sur la sexualité et le développement sexuel de l'époque pour construire leurs catégories sexuelles et raciales. Dans *The Sexual Reproduction of 'Race': Bisexuality, History and Racialization*, Merl Storr insiste sur le fait que les enjeux impérialistes de race et de civilisation sont au cœur du développement des notions de sexualité et de reproduction : la bisexualité y est conçue comme un état originel, primitif, à partir duquel se développe les différenciations sexuelles et raciales, comme on l'a vu plus haut. Storr note que chez les sexologues tels que Ellis et Krafft-Ebing, la bisexualité est un état physique originel « à la fois phylogénétiquement en tant qu'état primitif des "espèces", et ontologiquement en tant que prédisposition du fœtus – depuis lequel la mono-sexualité de deux sexes mâle et femelle distincts et cohérents, évolue finalement » (Storr, 1997).

Si l'on retire à la bisexualité son rôle d'état originel, la structure de classification qui s'appuie dessus s'effondre. Autrement dit, pour reprendre Angelides, concevoir « la bisexualité comme une espèce humaine déterminée bouleverserait la classification qui articule sexe/genre et sexualité. [...] Cela rendrait de fait inopérants [c]es axes de différences humaines dans le discours scientifique » (Angelides, 2001c).

À la toute fin du XIX^e siècle en psychanalyse, Sigmund Freud reprend le concept de bisexualité avec lequel il se familiarise grâce aux apports théoriques du médecin Wilhelm Fliess – non sans fond de conflit d'appropriation intellectuelle qui mènera leur amitié à la rupture (Garber, 1995). La conception de Freud de la bisexualité évolue dans le temps pour arriver à celle d'une disposition psychique à partir de laquelle l'enfant évolue vers l'hétérosexualité ou vers l'homosexualité, en impliquant la notion de fluidité sexuelle : l'identité sexuelle et le choix d'objet sexuel sont mouvants (Garber, 1995). Le système de Freud vise explicitement à dépathologiser les sexualités qui dévient de l'hétérosexualité

procréative et refuse la création d'une « espèce » à part d'homosexuels : « la recherche psychanalytique s'oppose [...] à la tentative visant à séparer les homosexuels des autres êtres humains [...]. Dès lors qu'elle étudie aussi d'autres excitations sexuelles, elle apprend que tous les hommes sont susceptibles de faire un choix d'objet homosexuel, et aussi qu'ils l'ont déjà fait dans l'inconscient » (Freud, 1905).

La psychanalyse de Freud s'appuie sur le concept de bisexualité mais elle reste incapable de l'expliquer. Comme chez les premiers sexologues, la bisexualité chez Freud est à la fois un concept nécessaire à la construction de son système hétérosexualité/homosexualité – l'être humain est né bisexué et se développe vers l'hétérosexuel ou l'homosexuel – et une réalité reléguée en fond car son existence menace précisément la viabilité de cette construction. Storr note aussi que le concept de bisexualité chez Freud a gardé ses racines évolutionnistes et raciales (je souligne) : « l'indépendance du choix d'objet par rapport au sexe de l'objet, la capacité de disposer librement sur-le-champs des objets masculins et féminins, telle qu'on peut l'observer *chez l'enfant, dans les états primitifs et à la période précoce de l'histoire*, constituent l'état originel à partir duquel, par restriction d'un côté ou de l'autre, se développe le type normal comme le type inverti » (Freud, 1905). Cette thèse freudienne selon laquelle tous les êtres humains sont bisexués à l'origine a servi de base sur laquelle d'autres ont formulé, dès le début du XX^e siècle, l'hypothèse – non étayée scientifiquement – que toutes les personnes seraient en fait bisexuelles (Stekel, 1920).

À la mort de Freud en 1939, les travaux post-freudiens en psychanalyse cherchent à réécrire la théorie freudienne et à pathologiser l'homosexualité, en l'assignant à une catégorie ontologiquement distincte de l'hétérosexualité. L'objectif est de réinstaller l'hétérosexualité comme la « source universelle de la reproduction individuelle et culturelle » et « d'éliminer l'homosexualité » (Angelides, 2001d). Pour réaliser l'opération, il faut donc nécessairement rejeter le concept de « potentialité bisexuelle » qui sous-tendait la théorie

freudienne. Car comme on l'a vu, la bisexualité, qu'elle soit comprise au niveau biologique ou au niveau psychologique, sert en effet de socle conceptuel.

Le mouvement de libération gay aux États-Unis et la bisexualité dans *The Gay Manifesto* de Carl Wittman (1970)

À la fin des années 60, le mouvement de libération gay naissant puise dans la contre-culture, le mouvement anti-psychiatrique, le marxisme, la sociologie, l'anthropologie interculturelle, le freudisme radical et les mouvements de libération des Noirs et des femmes. Le concept de bisexualité est réinvesti dans le cadre de la critique entre normalité et pathologique, entre masculin et féminin et entre hétérosexuel et homosexuel. En sociologie et en anthropologie, Alfred Kinsey, Clelihan S. Ford et Frank A. Beach affirment dans leurs travaux « que les êtres humains ont la capacité érotique de réagir à n'importe lequel des deux sexes » (Angelides, 2001e). Le mouvement contre-culturel est habité par l'objectif de libérer l'être l'humain afin qu'il puisse accomplir son plein potentiel. C'est dans cette perspective que l'idée du « potentiel bisexuel » des êtres humains est mise en avant comme moyen de se libérer des catégories sociales de genre et de sexualité (nous serions « *humansexual* »). Mais si dans cette optique, commente Angelides, la conception de la sexualité comme « capacité biologique qui pourrait s'exprimer de manière bisexuelle en dehors des contraintes d'une culture hétérosexiste » était bien reconnue, pour autant la légitimité de sa pratique au sein des mouvements politiques de libération sexuelle était reléguée à un horizon politique ultérieur : « la bisexualité était conçue moins comme une identité et une pratique au temps présent que comme une aspiration future ou un idéal utopique. » (Angelides, 2001f).

Pour illustrer ce propos, je propose de nous pencher sur un texte phare des débuts du mouvement de libération gay aux États-Unis. En décembre 1970, un groupe marxiste du *US Gay Liberation Front* publie un manifeste écrit par Carl Wittman, *The Gay Manifesto*. Après avoir décrit ce qu'est l'homosexualité (« la capacité à aimer quelqu'un du même sexe »), Wittman consacre un paragraphe entier à la bisexualité, ou en tout cas celle des hommes puisque ce manifeste précise parler « depuis un point de vue gay masculin » :

2. Bisexualité : la bisexualité est bonne ; c'est la capacité à aimer des personnes de n'importe quel sexe. La raison pour laquelle nous sommes si peu de bisexuels est parce que la société a tellement pourri l'homosexualité que nous avons été forcés de nous voir comme soit hétéro, soit non-hétéro. Également, beaucoup de gays ont été dégoûtés par la façon dont les hommes sont censés se comporter avec les femmes et vice-versa, ce qui est vraiment pété. Les gays recommenceront à s'intéresser aux femmes lorsque 1) c'est quelque chose que nous ferons parce que nous le voulons, et non parce que nous le devons, et 2) quand la libération des femmes changera la nature des relations hétérosexuelles.

Nous continuons à nous appeler homosexuels, et non pas bisexuels, même si nous le faisons bien aussi avec le sexe opposé car dire « Oh, je suis Bi », pour un gay c'est se défiler. On nous dit que c'est OK de coucher avec des hommes du moment que l'on couche aussi avec des femmes, ce qui revient encore à rabaisser l'homosexualité. Nous serons gays jusqu'à ce que tout le monde ait oublié que c'est un problème. Alors nous pourrions commencer à être entiers.

(Wittman, 1970)

Ce texte présente deux arguments que l'on retrouve souvent dans les réflexions qui cherchent à expliquer la non-revendication de la bisexualité comme position politique au sein du mouvement révolutionnaire homosexuel. Le premier argument pour justifier l'absence de catégorie politique bisexuelle valable est le fait que comme la société rejette l'homosexualité, il est nécessaire de la défendre et de la revendiquer plus que toute autre chose. Toute personne ayant des pratiques homosexuelles est assignée à une catégorie « non-hétéro », non-dominante et qui renvoie à l'« autre ». En réponse politique et par une sorte de mouvement contestataire et de réappropriation du stigmaté, les personnes ayant des pratiques non-hétérosexuelles choisiraient de revendiquer et de s'identifier exclusivement à ce qui est rejeté et persécuté par la société. La logique dichotomique qui est à l'œuvre dans une société répressive de l'homosexualité (binarisme hétéro/homo) se trouve ainsi renforcée dans cette stratégie du mouvement révolutionnaire gay.

D'après les travaux de l'historien George Chauncey dans l'ouvrage *Gay New York* (1994), le « système sexuel hégémonique » selon lequel on est soit hétérosexuel, soit homosexuel s'est mis en place aux États-Unis à partir des années 1930 seulement. Dans *Mâle décolonisation*, Todd Shepard revient sur l'imposition du modèle binaire homo-hétéro dans le contexte de la France d'après Mai 68. Il note que « L'usage du terme « hégémonique » par Chauncey laisse penser qu'il devint impossible, dans ces sociétés, de parler du comportement sexuel sans prendre en compte cet argument-là [NB : c'est à dire, que l'on est soit homo, soit hétéro]. [...] Comme il l'explique pour le cas américain, « un homme ne pouvait plus avoir une aventure homosexuelle sans redouter que cela ne signifiait (pour les autres autant que pour lui-même) qu'il était gay ». Cette vision binaire facilita l'émergence d'un monde gay désormais visible » (Shepard, 2017a). Aussi bien aux États-Unis qu'en France, l'appel des libérationnistes homosexuels à « sortir du placard » est une stratégie pour permettre la reconnaissance et l'acceptation de l'homo-

sexualité. Certaines pratiques et certains désirs sont de plus en plus associés à des identités homosexuelles. Un système de catégories autour de l'axe binaire dominant/minorité se construit : « les identités de la plupart des gens sont définies fondamentalement par leur attirance pour le sexe opposé, tandis que l'attraction pour le même sexe caractérise les identités d'une minorité » (Shepard, 2017a). Mais en parallèle, ce système écarte la possibilité d'identités alternatives, notamment bisexuelles.

Il existe quelques témoignages de coming out explicitement bisexuels dans ces premières années du mouvement de libération gay, lesbien et féministe, qui tendent à montrer que les revendications à la bisexualité étaient en partie découragées par les réactions qu'elles suscitaient. Chen rapporte par exemple les propos de l'écrivaine féministe américaine Kate Millett, autrice de *Sexual Politics* (*La Politique du mâle*) publiée en 1970. Dans un entretien pour le numéro de *F Magazine* publié en mai 1978 (n°5), Millett « avoue que son coming out bisexuel lors du mouvement de mai 68 a entraîné des attaques brutales de la part des lesbiennes radicales, “parce qu’elles auraient voulu que je dise seulement « je suis lesbienne ». Pour elles, cela aurait été la déclaration politique « correcte » ” (Chen, 2020f). Ainsi, la stratégie adoptée pour défendre l'homosexualité par le mouvement de libération gay enjoint de revendiquer une identité homosexuelle exclusive, définie en dehors de tout rapport avec les « non-gays ». Dans ce contexte, Angelides explique que le fait « que les bisexuels soient perçus comme prenant part à l'hétérosexualité en a fait des transgresseuses non seulement de cet aspect élitiste de l'idéologie de la libération gay, mais aussi des frontières de la nouvelle identité séparatiste émergente d'une expérience homosexuelle distincte » (Angelides, 2001i).

Comme le rappelle Shepard, ce système d'identités sexuelles et la compréhension sociale de ces identités n'a rien d'immuable : elles sont contextuelles à un temps historique et à un environnement sociétal donnés. Elles « déter-

minent comment les individus – si tant est qu’ils le fassent – essaient d’interpréter le sens de leurs attirances érotiques, leur expérience des pratiques et des relations érotiques, ou affectives, qu’ils désirent ou auxquelles ils participent. » (Shepard, 2017a). Dans sa thèse *De l’obscurité à la résistance : identité bisexuelle et mutations socio-culturelles* (Paris, Taïpei, années 1970 à nos jours), Chen cite les exemples de l’Antiquité grecque et romaine, ainsi que celui de la société chinoise ancienne, pour montrer que ce système binaire et exclusif homo/hétéro est spécifique : « Même si le confucianisme valorise l’hétérosexualité comme pratique pour perpétuer la filiation familiale, l’homosexualité n’a jamais été condamnée ou considérée comme contre-nature. [...] Dans la société chinoise ancienne, à condition que les hommes remplissent la responsabilité domestique qui consiste à faire des enfants avec leurs épouses, et tant que leurs pratiques homosexuelles ne menacent pas la structure ni l’éthique familiale, l’homosexualité reste de fait largement autorisée. En revanche, l’homosexualité exclusive est presque inimaginable et extrêmement rare » (Chen, 2020e).

Un deuxième argument utilisé pour discréditer la bisexualité comme revendication politique et qui est présent dans le *Gay Manifesto* de Wittman consiste à dire que les normes hétérosexistes actuellement à l’œuvre ne permettent pas des relations satisfaisantes et désirables politiquement entre hommes et femmes, et qu’il en sera ainsi jusqu’à la libération totale des femmes. L’homosexualité séparatiste est alors présentée comme une solution temporaire. Par conséquent, jusqu’à ce que la libération vis-à-vis de l’hétéropatriarcat soit effective, même les personnes ayant des pratiques bisexuelles doivent se revendiquer comme homosexuelles afin de défendre et de pratiquer l’homosexualité. À un niveau individuel et politique, le collectif marxiste états-unien *The Red Butterfly* relève que Wittman insiste dans le *Manifesto* sur l’importance de « changer sa propre conscience pour être libre de changer les institutions qui modèlent nos vies. La libération dans la tête ne peut jamais

être qu'un demi-pas, une étape transitoire, jusqu'à ce que des changements fondamentaux soient opérés dans les institutions et les formes culturelles qui créent l'oppression des gays » (*The Red Butterfly*, 1970).

On peut faire l'hypothèse que, pour certains, la bisexualité ne permettrait pas d'atteindre cette pleine conscience libérée de toute forme d'aliénation de la part de la société hétéronormée. Seule une expérience purement homosexuelle permettrait d'atteindre un changement profond et fondamental. C'est aussi que se dire bisexuel¹ risque non seulement d'affaiblir la revendication à l'homosexualité exclusive mais surtout d'entamer son potentiel subversif et révolutionnaire par rapport à la société *straight* (hétéronormée). Pour Wittman et les collectifs marxistes et radicaux qui reprennent son manifeste, le mouvement homosexuel conduit une lutte politique dont les préoccupations sont plus profondes que la simple acceptation des pratiques sexuelles : « [...] l'un des pires concepts *straight* est celui de l'inégalité. La pensée *straight* (également blanche, anglaise, masculine, capitaliste) voit les choses en termes d'ordre et de comparaison » (Wittman, 1970). Ainsi donc, si un homme couche avec un autre homme et si par ailleurs il couche également avec une femme avec qui il crée un foyer et une famille – le mariage est qualifié d'« imposture » par Wittman – , alors les structures de pouvoir de la société liées à la famille et à la reproduction sur lesquelles s'appuie l'ordre économique phallocentré, blanc, et capitaliste restent intactes. Autrement dit, l'homosexualité pourrait tout à fait être acceptable pour le pouvoir dominant sous condition d'être conjointe et associée à une pratique hétérosexuelle/hétéronormée. Et, contrairement au contexte de la Chine ancienne qu'évoque Chen, cet ordre social est précisément ce que rejette Wittman.

Aux États-Unis, explique Angelides, la bisexualité devient donc rapidement incompatible avec les objectifs politiques affichés au sein du mouvement de libération gay. Construire et consolider une identité gay qui explore les spécificités de la condition homosexuelle est vue comme une étape déterminante pour lutter contre le système dominant hétérosexiste et rejeter les rôles assignés de la masculinité et de la féminité. Pour les hommes, être homosexuel leur permet de proclamer qu'ils sont « plus progressifs et plus proches de la libération que les hétérosexuels » (Angelides, 2001g). L'homosexualité est la première étape nécessaire pour atteindre un état de liberté et d'égalité. La bisexualité est certes « bonne » selon Wittman, mais pas pour ici et maintenant, car seule une bisexualité « dérivée de l'homosexualité », pour reprendre les termes de Guy Hocquenghem, serait valable politiquement. En attendant, elle est jugée totalement « utopique » (Angelides, 2001g).

Chapitre 2 – La bisexualité dans la revue homophile *Arcadie* (1967-1972)

Peu de travaux historiques ont été menés sur la bisexualité en France. Dans les années 1970, lorsque émergent les mouvements homosexuels et lesbiens, la bisexualité reste encore quasi-exclusivement un thème propre à la psychanalyse qui l’aborde sous le prisme de la bisexualité psychique, c’est-à-dire la dualité masculin/féminin. Pour sa thèse, Yen Hsiu Chen a passé en revue les études historiques disponibles sur la bisexualité et conclut en s’appuyant sur les travaux de Catherine Deschamps, socio-anthropologue qui a travaillé sur la bisexualité et a co-fondé Bi’Cause, que « la restitution de l’histoire de la bisexualité en France dans les années 1970 est partielle et partiiale » (Chen, 2020a). Pour les décennies qui précèdent, Chen liste comme de rares exceptions les travaux de Cyril Olivier sur une affaire judiciaire jugée en 1944 (Olivier, 2005) et ceux d’Anne-Claire Rebreyend autour d’un récit autobiographique *Des amours bisexuelles dans le Paris des années 1920 aux années 1940 : le parcours de Charlotte* (Rebreyend, 2012). Si des lieux de sociabilité homosexuelle se constituent à Paris vers la fin du XIX^e siècle et voient émerger une culture et une identité homosexuelle, et si la « construction identitaire lesbienne » apparaît dans l’entre-deux-guerres dans les milieux intellectuels, « la bisexualité n’a été perçue comme une catégorie identitaire qu’à partir de la seconde moitié des années 1970, et revendiquée comme une identité socio-sexuelle affirmée dans la presse écrite lesbienne seulement depuis les années 1980. » (Chen, 2020b).

Chen relève ainsi des premiers témoignages bisexuels dans des numéros de la revue érotique *Olympe* publiés de 1975 à 1976. Malgré son titre secondaire qui la présente comme une “*revue bisexuelle*”, la publication ne traite pas de bisexualité en tant qu’orientation sexuelle. Cette appellation ne sert en fait qu’à « contourner la censure qui pèse sur les journaux à tendance érotique gay [...] Mais il n’y a pas de discussions spécifiques consacrées à la bisexualité dans cette revue. Ici, le titre secondaire “revue bisexuelle” ne fait pas référence à une sexualité à part entière ; on pourrait bien plutôt le traduire par : “revue destinée aux membres des deux sexes” ou “revue destinée aux homosexuel.le.s et aux hétérosexuel.le.s” » (Chen, 2020c).

En consultant des archives du Front Homosexuel d’Action Révolutionnaire (FHAR), le premier mouvement homosexuel révolutionnaire français, j’ai pour ma part relevé plusieurs témoignages et textes antérieurs à 1975 qui abordent explicitement la question de la bisexualité. Et dans ce mouvement politique homosexuel naissant, la bisexualité porte indéniablement une charge émotionnelle dont témoignent plusieurs passages écrits dans le *Rapport contre la normalité*, un ouvrage publié en 1971 qui rassemblent des textes du FHAR. La bisexualité y est décrite comme « récupérée » par le système bourgeois dominant et comme « libérale » (FHAR, 1971a). Elle est en outre mise en doute et accusée d’être un échappatoire à un véritable travail révolutionnaire (FHAR, 1971b), et attire une colère exprimée contre des « super-révolutionnaires donneurs de leçon » qui feraient la promotion de la bisexualité (FHAR, 1971b). Dans un contexte de rébellion et de refus du patriarcat, de rejet du modèle dominant de la famille et de la société bourgeoise capitaliste qui criminalise et pathologise l’homosexualité, la bisexualité s’attire les foudres de certains membres du FHAR. Comment comprendre ces attaques ? Quels discours s’articulent à l’époque autour de la bisexualité ?

Je me suis plongée dans les archives homosexuelles de la fin des années 1960 et du début des années 1970 à la recherche des mentions de bisexualité ou de pratiques bisexuelles en France. Dans les textes de l'époque – revue homophile, articles de journaux révolutionnaires, petites annonces, ouvrages scientifiques, essais (les romans ont été exclus de cette recherche) –, il convient tout d'abord de faire la distinction entre l'utilisation de la bisexualité comme concept psychanalytique découlant de l'« hermaphrodite psychosexuel » et celle d'une identité sexuelle plus proche du sens où nous l'entendons aujourd'hui comme les identités d'« homosexuel » ou de « lesbienne ». Dans plusieurs textes, les deux sens se mêlent parfois progressivement, témoignant de la transformation sémantique qui s'opère. Mes lectures ont consisté à parcourir de nombreux textes à la recherche d'occurrences des termes « bisexualité » ou « bisexuel » mais aussi de passages où se décrivent plus ou moins explicitement des pratiques bisexuelles, de même que des références – sympathisantes ou critiques – à une forme de fluidité sexuelle intégrée dans le modèle de la sexualité humaine. Dans ces écrits sur la bisexualité, différentes auteurices s'expriment et semblent parfois se répondre par textes interposés, mais jamais directement. Un certain nombre d'interventions se cantonnent à une réflexion théorique surplombante, enserrant des pratiques sexuelles dans un discours médical et politique dont toutes considérations pour les personnes concernées sont évacuées. Au contraire, d'autres auteurices offrent parfois, au détour d'une phrase, un commentaire bien senti pour défendre la légitimité des expériences bisexuelles.

Dans *The Cultural Politics of Emotion*, la philosophe Sara Ahmed parle dans son chapitre introductif de « comment les émotions travaillent pour modeler les “surfaces” des corps individuels et collectifs. Les corps prennent la forme précisément du contact qu'ils ont avec les objets et les autres » (Ahmed, 2004). Au contact de ce corpus de textes évoquant la bisexualité, ce sont des émotions de peur, de doute voire

de mépris et de colère qui viennent se coller à la surface du mot « bisexualité », alors que les subjectivités bisexuelles sont pour ainsi dire quasiment absentes, au mieux partiellement devinables entre les lignes. Pour reprendre un autre des thèmes chers à Ahmed dans *Queer Phenomenology*, comment *s'orienter* dans ce corpus de texte ? Et comment la bisexualité peut-elle trouver à s'orienter elle-même politiquement ? Étant données l'absence de discours formellement constitué autour de la bisexualité et l'absence d'études pré-existantes sur l'histoire de la bisexualité à cette époque en France, il s'agit bien de suivre un jeu de piste, de reconstituer un puzzle pour comprendre ce qui s'est joué, de mettre en lien les fragments qui nous sont directement accessibles aujourd'hui. Il faut donc trouver à s'orienter dans ces textes en temps que personne bisexuelle vivant cinquante ans plus tard. Lire et deviner entre les lignes, sentir les connexions et voir ce que réveille la lecture de certains textes – et imaginer ce qu'ils auraient pu, peut-être, provoquer comme réponse émotionnelle chez les auteurices qui écrivent des textes à leur suite, même s'ils n'y font pas explicitement référence. Dans ce processus d'orientation, il s'avère impossible – assez ironiquement – de prendre une seule direction et de s'y tenir : car les discours autour de la bisexualité sont traversés de contradictions.

Cette étude de la bisexualité politique autour des « années FHAR » (1971-1973) sera scindée en deux parties. Dans le présent chapitre, j'effectue une analyse du traitement de la bisexualité – essentiellement masculine – depuis un corpus de textes publiés dans la revue homophile *Arcadie* à la fin des années 1960 et au début des années 1970, afin de comprendre le terreau idéologique et politique des prises de positions révolutionnaires ultérieures vis-à-vis de la bisexualité. Dans le chapitre suivant, je me concentrerai sur les apparitions – rares mais bien présentes – d'une revendication de la bisexualité dans les pages du journal révolutionnaire *Tout !*, avant d'analyser les articles critiques repris et publiés dans le *Rapport contre la normalité* publié par le FHAR en 1971.

La naissance du FHAR : un moment de politisation de l'homosexualité en France

Le point de départ de mes recherches sur la présence de la bisexualité avant 1975 se situe dans les textes du FHAR, le mouvement homosexuel révolutionnaire du début des années 1970 (Prearo, 2014a). Fondé en 1971 par des membres de divers groupes féministes et homosexuels, notamment venus du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) et du groupe Arcadie, le FHAR s'inscrit selon le chercheur Todd Shepard dans la « nouvelle gauche post-soixante-huitarde », revendiquant « une radicalité plus efficace et [un] attachement à de nouvelles formes d'action politique où le spectacle et le témoignage personnel étaient mis en avant. » (Shepard, 2017b). En retraçant l'histoire des mobilisations homosexuelles en France dans son ouvrage *Le Moment politique de l'homosexualité* (2014), le chercheur en sciences politiques Massimo Prearo précise que si le moment exact de l'émergence de l'action homosexuelle révolutionnaire fait débat – de même que son héritage parmi les mouvements homosexuels contemporains –, il y a en revanche consensus sur le fait que « la contribution fondamentale du FHAR a été la politisation de l'homosexualité ».

Avant le FHAR, la principale organisation homophile en France s'appelle Arcadie. Fondée à la fin de l'année 1953 par le professeur de philosophie et ancien séminariste André Baudry, elle commence à publier une revue mensuelle à partir de janvier 1954, ouvre un club à Paris en 1957 et dispose de délégués régionaux (Jackson, 2006). Pour le chercheur Julian Jackson qui estime le total d'abonnés de la revue autour de dix mille, « les abonnés se renouvelaient au fil des ans, ce qui suggère qu'au cours de son existence, *Arcadie* a eu un impact sur la vie de dizaines de milliers d'homosexuels français, plus que n'importe quelle autre organisation ayant depuis existé en France. » (Jackson, 2006). Dans un souci de présenter une image respectable et de contrer une opinion publique

hostile vis-à-vis de l'homosexualité, le mouvement mise sur la discrétion, se qualifie d'« homophile » et « rejette le terme « *homosexuel* » car ce dernier met plus l'accent sur le sexe que sur l'amour » (Sibalis, 2010). L'un des auteurs de la revue, André-Claude Desmon, explique cette distinction dans un texte qui fait l'état des lieux de l'homophilie pour la sortie du numéro spécial n°202 d'*Arcadie*, intitulé *Être homosexuel en France*, en 1970 : « [...] avoir des rapports avec un garçon, c'est faire, sinon comme tout le monde, du moins comme beaucoup et nul drame n'en résulte. De telles relations sont certes homosexuelles au sens strict du terme puisqu'ayant lieu entre personnes du même sexe et d'authentiques désirs homosexuels y trouvent satisfaction. Mais elles ne sauraient être qualifiées d'homophiles car elles n'impliquent aucune liaison durable et nul investissement affectif. L'homosexualité y est vidée de toute signification profonde » (Desmon, 1970).

En parallèle, les futures militantes révolutionnaires homosexuels français se forment. L'historien Michael Sibalis mentionne la brève existence du Comité d'Action Pédérastique Révolutionnaire (CAPR) créé pendant Mai 68 par Guillaume Charpentier, qui participe quelques années plus tard à la fondation du FHAR. Entre temps, Charpentier se rend « à New York juste avant les émeutes de Stonewall et [passe] les 15 mois suivants à enseigner dans cette ville puis à Los Angeles, tout en participant à des meetings de mouvement de libération gay. Cette période a été, d'après lui, sa période d'"apprentissage", au cours de laquelle il apprit à concevoir des meetings gays politisés et des manifestations gays utilisant des slogans » (Sibalis, 2013). Un autre militant du FHAR, Gilles Châtelet, participe également à Mai 68 puis séjourne en Californie en 1969 et devient là-bas « véritablement un activiste gay » (Sibalis, 2010). Dans une interview donnée en 1981 pour la revue *Masques*, le philosophe et écrivain Guy Hocquenghem souligne l'influence américaine au sein du FHAR qui résulte de la présence de Margaret, « l'Américaine venue nous apporter la bonne

parole du *Women's Lib* » (D'Eaubonne, 1996) et de « G. du côté des garçons », « G. » désignant peut-être Guillaume Charpentier, parfois désigné sous pseudonyme dans d'autres textes (Hocquenghem 1981). Ceci pourrait nous permettre de faire l'hypothèse d'un contact entre des militants français et des discours au sujet de la bisexualité qui circulaient alors aux États-Unis, tels que ceux entourant le *Gay Manifesto* étudié au chapitre précédant. Un entretien réalisé par Michael Sibalis en 2008 avec Guillaume Charpentier semblerait indiquer une posture de revendication de l'homosexualité exclusive qui prédomine dans son état d'esprit à l'époque du Comité d'Action Pédérastique Révolutionnaire (c'est moi qui souligne) : « ce comité revêt une certaine importance dans la politisation des questions concernant la condition faite aux gens qui ne peuvent connaître le bonheur humain *qu'avec* les personnes de leur propre sexe. Pour avoir osé cette affiche, à deux, nous avons commencé à faire émerger, nous avons déclenché un processus de mise en crise des discours normatifs de la morale politique et bourgeoise occidentale que jamais les snobinards parisiens politisés, coincés dans leurs schémas freudiens ou marxistes-léninistes, n'auraient pu amorcer. » (Sibalis, 2013)

Michael Sibalis retrace la naissance du FHAR de manière détaillée dans son article *L'arrivée de la libération gay en France. Le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR)* : « En 1970, un certain nombre de lesbiennes, sous l'impulsion d'Anne-Marie Fauret et Françoise d'Eaubonne (elle-même hétérosexuelle), et influencées par le MLF, avaient cherché à mettre en place un groupe féministe au sein d'Arcadie. Elles en avaient été exclues par Baudry car elles étaient trop politisées, mais avaient poursuivi leurs rencontres avec plusieurs hommes sympathisants » (Sibalis, 2010). Le 10 mars 1971, le groupe se joint au public de l'émission de radio *Allo, Ménie* animée par Ménie Grégoire. Le thème ce jour-là est l'homosexualité et Baudry était l'un des invités. L'agitation dans le public grandit et le débat est finalement interrompu par les protestations des militantes

vis-à-vis des propos condescendants de certaines interventions. Le groupe de militant·es créent officiellement le FHAR le soir même.

Les deux groupes – Arcadie et le FHAR – ont des divergences en termes de positions et de stratégies politiques. Le FHAR reproche notamment à Arcadie de vouloir s'intégrer à la société bourgeoise (Prearo, 2014 ; Sibalis, 2010). Pour autant, les deux mouvements présentent des « éléments de jonction et de continuité » (Prearo, 2014) et représentent les « deux facettes d'une même réalité » qui cherche à faire en sorte que les homosexuels fassent partie intégrante de la société, tout en refusant qu'ils soient réduits à leur seule identité sexuelle (Sibalis, 2010). Sur ce sujet des divergences et des continuités entre le FHAR et Arcadie, je renvoie aux analyses des ouvrages déjà cités de Sibalis et Prearo pour des lectures plus approfondies sur la question.

Pour ce qui nous intéresse, il semble en tout cas pertinent d'aller nous référer aux textes d'*Arcadie* qui sont antérieurs et contemporains au FHAR pour comprendre le terrain idéologique concernant la bisexualité à l'époque. Pour cela j'ai consulté les numéros mensuels de la revue Arcadie entre 1967 et 1972. Les articles sur cette période – une quinzaine par numéro, soit un peu plus d'un millier de textes – comprennent divers formats tels que des essais, des revues de presse de l'activité culturelle en France et en Italie, des récits de voyage aux États-Unis, des compte-rendus détaillés d'ouvrages parus en France et à l'étranger, des critiques de films et de romans ou encore des nouvelles.

Le traitement de la bisexualité dans la revue *Arcadie* : références littéraires et culturelles

Les références explicites à la bisexualité existent bel et bien dans la revue *Arcadie* mais elles sont, relativement à la quantité de textes parcourus pour les trouver, peu nombreuses. Dans le domaine littéraire, quelques personnages qualifiés de bisexuels sont par exemple mentionnés. Dans un extrait du roman *Les Américains* de Roger Peyrefitte publié dans la revue en 1969, les protagonistes sont en voyage à Berkeley et visitent la bibliothèque de l'Institut Kinsey. C'est l'occasion pour le romancier de lister une collection de curiosités érotiques comprenant notamment les *Mémoires d'un bisexuel* :

Des centaines de manuscrits érotiques, soigneusement reliés, occupaient des armoires de fer. Beaucoup avaient été légués à l'institut par leurs auteurs, heureux de sauver ces monuments de leur imagination luxurieuse. La fécondité de ces graphomanes était étonnante : il y avait vingt-neuf gros manuscrits, intitulés « Mémoires d'un bisexuel » (Peyrefitte, 1969)

Dans le même numéro, Maurizio Belloti fait sa revue culturelle italienne et cite un film dont le héros principal couche avec des femmes et un homme avec contrepartie financière :

Scusi facciamo l'amore (« Pardon, faisons l'amour »), de Vittorio Caprioli met en scène un jeune homme ambitieux qui débarque de Naples à Milan, décidé à profiter de son charme pour se faire entretenir par les femmes... mais qui finira par une « amitié particulière », bien rétribuée il est vrai. (Belloti, 1969)

Parfois, la bisexualité est mentionnée explicitement mais dans un second temps. C'est le cas d'un texte de Sinclair sur le roman *L'Écart* de Rémi Santerre. Le chroniqueur présente d'abord le personnage de Stanislave Levigne coemme « juif et homosexuel », avant d'ajouter plus loin : « Stanislas est de surcroît bi-sexuel, mais ses expériences, assez fades dans ce domaine, ne lui apportent que peu de satisfaction et ne laissent pas de lasser le lecteur » (Sinclair, 1969). Le personnage est d'abord désigné comme un homosexuel, puis – « de surcroît » – bisexuel. Ses expériences sexuelles « dans ce domaine » – comprendre, avec les femmes – ne sont à la hauteur ni de ses attentes, ni de celles du lecteur homophile. Pas de quoi provoquer d'enthousiasme pour la bisexualité, donc. On retrouve ce même ordre descriptif et ce même chevauchement dépréciatif entre les qualifications de « lesbienne » et de « bisexuelle » au détour d'une critique écrite en 1970 par Raphaëlle Soriana à propos d'une enquête de Pierre Hahn, journaliste et membre du FHAR, pour démythifier l'homosexualité féminine : « Finalement le point de vue le plus valable est donné par deux lesbiennes interviewées à la suite de l'enquête, quoique l'une des deux soient bisexuelles » (Soriana, 1970).

Certains auteurs regardent la bisexualité d'un meilleur œil. André-Michel Calas publie ainsi dans le numéro de mars 1972 une biographie de l'écrivain français Paul Léautaud (1872-1956), explicitement intitulée *Paul Léautaud ou la bisexualité*. L'apparition du mot « bisexualité » dans un titre d'article de la revue est suffisamment rare pour être soulignée, il s'agit d'ailleurs de l'unique occurrence dans les numéros d'*Arcadie* publiés entre 1967 et 1972 :

S'il n'aimait pas les femmes, [Paul Léautaud] aimait passionnément faire l'amour avec elles. Mais ce qu'on ignore généralement, c'est son non-conformisme sexuel. Pour lui l'orthodoxie des mœurs n'avait pas de sens. Il était curieux de tout dans le domaine de la sexualité et il illustre magnifiquement

cette théorie de la bisexualité qu'a mise à la mode le grand psychanalyste Freud. En voici la preuve. Elle est dans un de ses dix-neuf volumes du *Journal littéraire* que presque personne ne lit. Léautaud a alors trente-deux ans. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une erreur de prime jeunesse. À trente-deux ans, un homme sait ce qu'il aime et ce qu'il fait : [suit l'histoire d'une rencontre sexuelle avec un homme]. (Calas, 1972)

Léautaud a couché avec des femmes et au moins un homme, attestant d'un « non-conformisme sexuel » que Calas catégorise dans le champ de la bisexualité. L'auteur anticipe par ailleurs une potentielle objection quand au comportement sexuel de Léautaud : l'idée reçue que la bisexualité serait le fait de personnes confuses à propos de leurs goûts sexuels, ou encore une conséquence de leur immaturité. Or précise bien Calas, l'expérience de Léautaud n'est pas une « erreur de prime jeunesse », il s'agit de la décision d'un homme qui « sait ce qu'il aime et ce qu'il fait ».

Toujours en littérature mais cette fois chez les poètes, Marc Daniel – un habitué des pages d'*Arcadie* –, s'indigne contre l'universitaire René R. Khawam et son interprétation visant à évacuer toute référence à l'homosexualité dans les poèmes arabes qu'il étudie. Pour cela, il invoque l'existence de la bisexualité comme argument :

La récente publication, dans l'excellente collection *Marabout Université* du livre de M. René R. Khawam *La poésie arabe des origines à nos jours*, nous donne l'occasion de dénoncer une des plus éhontées manifestations d'hypocrisie dont un universitaire se soit jamais rendu coupable. [...] Quelle est en effet la thèse de l'auteur ? Dépouillée de sa phraséologie indigeste, elle se réduit à ceci : les expressions d'amour pédérastique qui apparaissent dans la poésie arabe sont en réalité des expressions d'amour

mystique, où l'« Amant » est pris comme le symbole du sentiment amoureux désincarné, aboutissant, à la limite, à une sorte de passion mystique. [...]

Quant à l'argument concernant Abou Nowâs, coureur de filles, et par conséquent (!) lavé de tout soupçon d'ordre pédérastique, il est si ridicule qu'on s'étonne qu'un universitaire du XX^e siècle ait pu l'écrire sans rire. Comme si le fait d'aimer les filles empêchait qui que ce soit, chez les peuples de culture orientale, de cultiver aussi l'amour des garçons !
(Daniel, 1969)

On aura l'occasion de revenir de manière plus approfondie sur cette conception de la bisexualité comme étant répandue « chez les peuples de culture orientale », conception que les homosexuels français de l'époque entretiennent également vis-à-vis de leurs contemporains. Christian Genf y fait également allusion en 1972 dans son article *L'Homosexualité latente*, lorsqu'il explique que des hétérosexuels qui auraient vécu dans une culture plus ouverte vis-à-vis des relations homosexuelles, telle que celle des pays arabes, auraient pu y prendre conscience de leur véritable nature bisexuelle :

Certains hétérosexuels, sinon la grande majorité d'entre eux, font comme si l'homosexualité n'existait pas. [...] Mais à l'opposé, certains homosexuels croient un peu partout découvrir l'homosexualité, ou tout au moins une homosexualité latente. Sans doute est-ce vrai parfois. On peut même penser qu'un nombre important d'hétérosexuels qui ne se sont jamais livrés à des actes homosexuels sont bisexuels dans le fond de leur nature, tout en l'ignorant et qu'il eût suffi pour eux d'être placés dans une société différente de la leur (par exemple de vivre dans des pays arabes) pour que l'aspect homosexuel de leur bisexualité se soit régulièrement manifesté

dans leur comportement amical et sexuel. Mais entre ces deux positions extrêmes il convient de rester objectif, sans se laisser aller à « classer » trop facilement telle ou telle personne dans le monde homosexuel ou bisexuel. (Genf, 1972)

Mathias et Jean-Jacques : entretien avec un couple bisexuel

Jusqu'à présent, les mentions de la bisexualité que j'ai citées depuis les pages d'*Arcadie* témoignent de positionnements qui sont plutôt mesurés, plus ou moins neutres voire favorables. Le ton du texte de la militante Françoise d'Eaubonne – l'une des futures fondatrices du FHAR – qui est publié en mars 1970 est beaucoup plus tranché. Dans ce récit, elle relate sa rencontre avec Mathias et Jean-Jacques, un couple d'hommes qui vivent ensemble mais qui refusent de se dire homosexuels (leurs véritables noms ont été remplacés à leur demande dans l'article). La théorie de départ d'Eaubonne est que les personnes qui ont des relations homosexuelles mais qui ne se revendiquent pas homosexuels sont soit de mauvaise foi ou malhonnêtes, soit malades. Un ami lui soumet cependant un cas qui lui semble différent, celui de Mathias et de Jean-Jacques. D'Eaubonne raconte :

Il m'arrive souvent de parler, car je leur trouve un grand intérêt psychologique, de ces homophiles qui nient l'être contre toute évidence, pour des motifs souvent sordides – mauvaise conscience, tartufferie – ou pathologiques, relevant de la névrose pure.

Un ami me dit « Il n'existe pas que ces deux catégories. Si tu vas voir de ma part ce couple que forment Mathias et Jean-Jacques, tu auras sans doute la plus

grande surprise de ta carrière de curieuse. » – « Tu ne vas pas me soutenir qu'il s'agit d'un couple de garçons qui prétendent n'être pas homosexuels ? » – « Si. »

C'est dans une perspective humoristique, je l'avoue, que j'acceptai de me rendre, dans la voiture de mon ami, à l'adresse indiquée. (D'Eaubonne, 1970)

Le récit d'Eaubonne, bien qu'écrit depuis un point de vue qui refuse l'existence d'une quelconque alternative à l'identité homosexuelle, nous offre une transcription d'un des rares témoignage de personnes de l'époque qui ne se reconnaissent non pas comme homosexuelles, mais plutôt comme bisexuelles :

– Mais nous ne sommes pas homosexuels !

On m'avait prévenue ; aussi, je souris et j'attends. Des hypocrites, ces deux beaux garçons qui respirent le contentement, la générosité et la fraîcheur ? À chaque seconde, l'un s'approche de l'autre pour lui toucher la main ou le prendre par l'épaule, lui caresser les cheveux, sans la moindre affectation. [...]

– Cela peut vous paraître drôle, reprend [Jean-Jacques]. Je vous assure que nous n'aurions jamais pensé à ça avant de nous rencontrer. Vous savez, nous aimions beaucoup les filles, surtout moi. L'un et l'autre, nous désirions nous marier, avoir des enfants... [...]

– Vous êtes donc bisexuels ?

– Qui ne l'est pas ? Mais si vous entendez par là que nous nous permettons des aventures féminines, non.

Nous sommes entièrement fidèles l'un à l'autre, et sans effort. Nous nous sommes accordés la permission, lorsque la nécessité nous sépare pour quelques jours, par exemple quand je pars en voyage pour un congrès, de nous offrir une jolie fille, en passant. Mais nous sommes si tristes de vivre loin l'un de l'autre, même pour peu de temps, que cela ne nous fait pas réellement plaisir.

Le stéréotype reliant la bisexualité à l'infidélité semble déjà tel que Mathias et Jean-Jacques se sentent obligés de préciser les détails des arrangements de leur vie conjugale. D'Eaubonne, quant à elle, continue de les presser sur le fait qu'ils ne s'identifient pas comme homosexuels malgré les signes extérieurs : « mais affirmer que vous n'êtes pas homosexuels me paraît curieux ; enfin, vous vivez ensemble... », « Et vous continuez à penser que vous n'êtes pas homosexuels ? Pourtant... »

Mathias et Jean-Jacques racontent donc leurs expériences en détails pour expliquer : ils étaient sexuellement et romantiquement satisfaits avec les femmes, pourtant ils sont tombés amoureux l'un de l'autre.

– Essayer de comprendre, me dit Mathias avec une patience de professeur. Quand nous nous sommes rencontrés il y a sept ans, nous adorions les filles et n'avions jamais eu la moindre aventure homosexuelle...

– Moi, ma foi, au collège, comme tout le monde, des bagatelles, dit Jean-Jacques.

– Moi, même pas. Je vivais dans un nuage, dans mon rêve de matheux. Mes parents m'obligeaient à faire du sport pour ne pas être un futur prof Nimbus !

Et puis j'ai rencontré Suzy et je me suis fiancé. Nous

avons des rapports sexuels très satisfaisants. Il a fallu que je le rencontre, celui-là !

Ils rient encore.

– Alors, on a décidé de vivre ensemble avant d’avoir pensé à rien : on ne pouvait plus se passer l’un de l’autre, c’est simple. Nous n’avons eu de rapports physiques qu’après six mois de cohabitation. Nous continuions à entretenir à l’extérieur des relations féminines : moi, avec Suzy, lui avec des petites amies, et il y en avait ! Et puis peu à peu, insidieusement, on s’est senti moins de goût pour les filles, et cela ne devenait plus qu’une habitude, et puis voilà, un soir on est tombé sur la vérité : on s’aimait ; on ne pouvait plus vivre ainsi, la chair d’un côté et le cœur de l’autre. Si nous ne nous étions pas rencontrés, chacun se serait marié et aurait ignoré toute sa vie qu’il pouvait non pas « aimer les hommes » mais un homme.

L’argument ultime que donne Mathias laisse pour autant deviner la trace d’une homophobie intériorisée potentielle, telle une dissonance cognitive qui permet d’assumer et de vivre en couple avec un homme en particulier – lui et seulement lui –, mais pas d’envisager de tomber amoureux de n’importe quel autre homme :

Et tenez : la preuve que nous ne sommes pas homosexuels, c’est que si l’un de nous deux mourait, il y a neuf chances sur dix que l’autre ne lui survivrait pas... et la dixième : qu’il refasse sa vie avec une femme ! Avec un autre ? Totalement impossible.

À la fin de son récit, d’Eaubonne reste en tout cas perplexe face à ce qui continue de constituer, pour elle, une énigme.

Le discours politique et scientifique arcadien sur la bisexualité

La revue *Arcadie* publie également des essais philosophiques, politiques et sociologiques ainsi que des comptes-rendus et des discussions d'ouvrages qui traitent de la question de l'homosexualité. Les opinions et les prises de position au sujet de la bisexualité y sont globalement beaucoup plus tranchées. Ainsi Pierre Fontanie écrit non sans contradiction dans ses *Maximes et réflexions sur l'homosexualité* que :

– Dans l'attrait érotique et sensuel, ce n'est pas le sexe qui compte, mais l'individu : couleur des cheveux, voix, odeur, charme personnel, qualité du détail ou perfection de tout. Autrement tous les hétérosexuels éprouveraient du désir pour toutes les femmes. Cette affirmation rend possible l'homosexualité chez l'hétérosexuel et inversement.

– Un bisexuel est un homme qui triche avec son homosexualité. (Fontanie, 1969)

Un autre contributeur de la revue est Daniel Guérin, un historien, sociologue et militant anarchiste libertaire ouvertement bisexuel (Chen, 2020g). Il défend à plusieurs reprises l'hypothèse que tout être humain aurait un potentiel ou une nature bisexuelle. Dans un texte sur Wilhelm Reich, théoricien de la « révolution sexuelle » marqué par le freudisme et le marxisme, Guérin aborde la question de l'« uranisme » – terme développé dans la deuxième moitié du XIX^e siècle pour désigner l'homosexualité – qui serait largement pratiqué dans l'armée et la marine :

Pour Reich, l'homophilie serait un « égarement » qui aurait des causes extérieures et qui, par conséquent, pourrait être guérie. Elle ne se développerait que dans la mesure où la relation « normale » entre homme et femme est rendue impossible. [...]

Il se pourrait bien que la promiscuité masculine ne fasse que libérer chez les militaires, quand il y a absence de filles, un besoin latent au fond de notre nature bi-sexuelle. Ce besoin est refoulé, je crois, dans la vie civile, à la fois par le stigmate dont la société bourgeoise frappe l'homophilie et par le panache dont elle gratifie l'amour hétérosexuel.

(Guérin, 1969)

En juillet 1969, Guérin est interviewé pour un dossier sur l'homosexualité publié par la revue *Plexus*. Pierre Nedra en fait la chronique pour *Arcadie* et cite ses propos sur la « nature bi-sexuelle » de l'être humain : « Daniel Guérin précise que “le corps humain est réceptif à toute la gamme des stimulants sexuels : non pas même bisexuel mais polysexuel” » (Nedra, 1969).

Dans un article qui présente la situation des jeunes et leur rapport à la sexualité au Québec, Mario Forget constate quant à lui une augmentation des pratiques bisexuelles dans la population et suggère un lien avec l'évolution des mœurs de la société et une amélioration du bien-être en matière de sexualité :

En fait, étant donné l'évolution de notre société, nous trouvons de moins en moins de jeunes fermés définitivement à l'autre sexe ; mais par contre nous assistons à une croissance rapide de la bisexualité et pas seulement chez les jeunes.

La bisexualité d'un grand nombre de gens repose, à mon avis, sur une expérience particulière que je

pourrais décrire de la façon suivante. [...] Il s'agit là d'une toute nouvelle morale sexuelle qui est valable justement parce que ceux qui la vivent sont plus épanouis parce que plus heureux. (Forget, 1970)

Dallayrac : *Dossier Bisexualité*

En 1968, une enquête sociologique sur l'homosexualité publiée sous le titre *Dossier Homosexualité* est saluée par les chroniqueurs arcadiens. Réalisé par le journaliste Dominique Dallayrac, l'ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un travail de recherche sur trois des « fléaux sociaux » accusés de gangrener la société française, à savoir l'homosexualité, la prostitution et l'alcoolisme. Le gouvernement était alors autorisé à légiférer par ordonnance pour lutter contre ce qui était identifié comme un fléau social. L'homosexualité avait rejoint la liste des « fléaux sociaux » reconnus par la loi lors d'un sous-amendement voté à l'initiative du député Paul Mirguet en 1960 et connu dès lors sous le nom d'« Amendement Mirguet ».

Dans son ouvrage, Dallayrac propose un état des lieux des connaissances sur l'homosexualité sur le plan scientifique, médical et sociologique ainsi que des témoignages qu'il a collectés. La bisexualité est essentiellement abordée dans la section « L'hermaphrodisme psychosexuel ». Le premier paragraphe souligne un premier débat concernant le mécanisme de l'attirance sexuelle, qui serait soit majoritairement homosexuelle, soit alternant indifféremment entre les deux sexes :

[Dans le cas de l'hermaphrodite psychosexuel], il y a penchant pour les deux sexes. Les psychologues et sexologues pensent soit que l'hermaphrodite psychosexuel est essentiellement acquis à sa tendance déviée et que ses rapports avec l'autre sexe ne sont

qu'accessoires et secondaires ; soit qu'il va, indifféremment, et avec autant de plaisir, vers ceux de l'un et l'autre sexe. (Dallayrac, 1968a)

À la suite, Dallayrac fait le point sur les théories inspirées de la psychanalyse qui avancent que, dans le premier temps de développement de la sexualité, une bisexualité originale en tant qu'« ambivalence parfaitement équilibrée » serait nécessaire à l'accomplissement de la sexualité, car elle permettrait à l'individu de se fixer en « parfaite "connaissance de cause" [...] sur l'une ou l'autre des deux formes hétéro ou homosexuelle » (Dallayrac, 1968a). Mais Dallayrac semble très critique de cette vision des choses : encourager les comportements d'exploration bisexuelle comme une « transgression systématique » risquerait selon lui d'engendrer de la confusion parmi des individus qui ne sauraient plus ensuite reconnaître leur véritable nature hétérosexuelle ou homosexuelle. Autrement dit, il en résulterait des hétérosexuels qui se penseraient à tort homosexuels, et inversement. On retrouve ainsi cette idée qui est devenue un cliché que les bisexuels seraient dans la confusion par rapport à leur sexualité (« marasme sexuel ») :

Sur le plan psychologique : il est à craindre que la « transgression systématique » par certains individus (en gage d'épreuve ou d'expérience pour accéder à la forme suprême de la virilité ou de la féminité) ne produise des fixations accidentelles pour lesquelles ils n'auraient aucun goût profond et les projettent, de façon raisonnée mais non plus raisonnable, dans une sorte de marasme sexuel duquel il n'est pas prouvé qu'ils peuvent sortir par eux-mêmes. (Dallayrac, 1968a)

Dallayrac cite ensuite un extrait de l'ouvrage du psychiatre Marcel Eck, *Sodome : essai sur l'homosexualité* (1966) qu'il intitule *Un équilibre impossible ou partiel*. Dans

ce passage, Eck parle d'hommes mariés, « attiré[s] indifféremment, en apparence » par les deux sexes mais qui sont « toujours » plus épanouis sexuellement avec des hommes qu'avec leur épouse. Les hommes que l'on décrit comme bisexuels seraient en fait des homosexuels qui composent avec les normes de mariage et de famille hétérosexuelles de la société, au prix d'un compromis sur le plan de leur épanouissement sexuel. Et quant bien même cela ne serait pas le cas et ces individus seraient véritablement attirés autant par les hommes que les femmes, il ne peut s'agir que d'une situation temporaire : car avec le temps, c'est la « tendance déviée » (c'est-à-dire homosexuelle) qui finit toujours par prédominer.

Tel individu attiré indifféremment, en apparence, par l'homme ou par la femme, peut penser trouver son équilibre et une certaine normalité dans le mariage. Il ne faut pas oublier que, psychologiquement et instinctivement, la tendance déviée est toujours prédominante. Si elle ne l'était pas, elle serait éteinte dans des conditions normales de vie. Les homosexuels mariés que je connais, qui ont des relations féminines, ont toujours une plus grande satisfaction dans la vie homosexuelle que dans la vie conjugale. Beaucoup d'homosexuels mariés qui aiment sincèrement leur femme n'ont jamais pu l'aimer physiquement dans la plénitude. [...] La plupart du temps dans les cas d'ambivalence, la tendance homosexuelle ne fait que s'accuser avec les années. (Dallayrac, 1968a)

La même idée revient une centaine de pages plus loin dans le livre, énoncée de manière presque dramatique : le bisexuel est en effet voué à « sombrer » dans l'homophilie avec une « disparition presque totale » des penchants hétérosexuels :

[l'hermaphrodisme sexuel] est la forme de l'inversion où coexiste l'attraction sexuelle pour les deux sexes. C'est une forme commune à nombre d'hétérosexuels jeunes. Plus tard, avec la sénilité, la monosexualité reprend le pas à cette bisexualité, et le plus souvent l'hermaphrodite psychosexuel, après avoir pratiqué pendant des années une double sexualité, sombre, mais pas toujours, dans l'homophilie, avec disparition presque totale des instincts hétérosexuels. (Dallayrac, 1968b)

L'idée que la bisexualité est vouée à laisser le pas à la monosexualité lorsqu'un individu gagne en maturité n'est pas nouvelle, c'est même-là l'idée qui sous-tend historiquement la construction du concept de la bisexualité : plus une espèce s'éloigne de son héritage bisexuel, plus elle est évoluée.

Dallayrac détaille les différentes formes sous lesquelles l'attirance pour les deux sexes se manifeste : en parallèle pour les deux sexes de manière constante, alternativement avec des cycles ou dans les rêves seulement. Il cite à l'appui les travaux du Dr Agnès Masson et son essai *Le travestissement*. La bisexualité y est conjuguée à d'autres formes de sexualité considérées comme déviantes :

[...] pendant des périodes plus ou moins prolongées, l'hermaphrodite psychosexuel peut être attiré exclusivement par les femmes : les femmes qui jurent et fument provoquent chez lui une excitation plus efficace parce qu'elles rappellent d'avantage les hommes et que cet état peut coïncider avec le sadisme, le fétichisme et la zoophilie.

(Dallayrac, 1968b)

Dallayrac clôture sa section principale sur le sujet par un entretien qu'il conduit avec un couple de « bisexuels libres », Ula et John :

Le cas de John et de Ula n'est-il pas un exemple type d'hermaphrodisme psychosexuel ? L'un et l'autre trouvent « le bonheur et l'harmonie » dans une union hétérosexuelle qui leur dispense, selon leurs confidences, de grands moments de plaisir, mais ils assouvissent leurs « instincts parallèles » de façon homosexuelle ! Il est intéressant, à ce propos, de remarquer que les sexologues et les psychologues font souvent état – d'après les confidences qui leur ont été faites dans leurs cabinets de consultation – du fait que l'homme comme la femme ont une tendance à considérer comme moins grave une tromperie homosexuelle plutôt qu'un banal adultère hétérosexuel. Peut-être, peut-on évoquer la transgression, car il y a transgression à la destination du phallus comme de la vulve. Leur usage, en marge des prescriptions habituelles, ne revêt peut-être pas, aux yeux de certains, la même couleur d'outrage.

(Dallayrac, 1968a)

Dallayrac avance que la bisexualité serait légèrement plus fréquente chez les femmes, à condition qu'elle ne soit pas une lesbienne « antimâle » ou qui ait peur de la maternité ; autrement dit, si c'est une femme qui reste disponible pour les hommes et pour la procréation. Dans le cas contraire, si elle se détourne complètement des hommes et devient une homosexuelle « totale », c'est qu'elle n'aurait pas de « potentiel érotico-sensuel suffisant ». La bisexualité chez les femmes est donc présentée sous un jour plus favorable que l'homosexualité exclusive :

L'ambivalence sexuelle chez les femmes est peut-être plus fréquente que chez les hommes. Si elle n'est pas une irréductible « antimâle » ou si elle ne s'adonne pas au lesbianisme par « crainte de la maternité » : l'homosexuelle se plie parfois assez volontiers aux deux disciplines sexuelles. La sexualité passive de

la femme, en dehors du refus, s'adapte mieux à ces circonstances que la sexualité active des hommes. Finalement, l'homosexualité féminine totale est-elle peut-être avant tout un état dans lequel s'installe une femme dénuée d'un potentiel érotico-sensuel suffisant. (Dallayrac, 1968a)

Dans *Dossier Homosexualité*, on trouve enfin des allusions à la bisexualité dans les sections sur « Le mariage chez les ambivalents », un autre nom pour désigner les bisexuels. Le mariage des hommes ambivalents avec des hétérosexuelles est fort déconseillé car il risque d'être une « catastrophe », l'homme se dirigeant presque inexorablement vers l'homosexualité au fil des années. Le mariage entre un homme et une femme tous deux ambivalent^s peut en revanche être envisagé avec succès, s'ils en excluent les relations charnelles. En revanche, si le mariage est animé par la recherche de satisfaction sexuelle au sein du couple, le problème réside dans le fait que la femme cherchera forcément à un moment donné une « affection hétérosexuelle » qu'elle ne trouvera pas au bon moment chez son mari :

Dans certains cas, des couples ambivalents seulement préoccupés par le « besoin de recherche des plaisirs charnels » peuvent se constituer – nous aurons l'occasion d'en reparler dans le chapitre consacré au mixage homosexuel. Dans le cas d'une telle union la réussite n'est pas impensable, mais risque d'être provisoire car la femme arrive plus vite que l'homme au stade où la « FIXATION AFFECTIVE » lui est indispensable. À partir de ce moment-là, elle rejette le tribadisme et recherche l'affection hétérosexuelle qu'elle risquera de ne pas trouver, au bon moment, chez son mari.

D'autres allusions sont faites à la bisexualité – sans la reconnaître ou la nommer comme telle – dans un chapitre sur le « mixage homosexuel » : « On a même vu des mariages entre lesbiennes et homosexuels. D'après certaines observations, certains se sont révélés parfaitement durables. Ces rapports conjugaux s'épanouissent alors dans un échange réciproque (fellation, cunnilingus) » (Dallayrac, 1968c). J'aurai l'occasion de revenir sur les pratiques sexuelles entre lesbiennes et homosexuels dans le chapitre suivant lors de l'analyse d'un passage du *Rapport contre la normalité* du FHAR.

Au bout du compte, quel est donc le sort fait à la bisexualité par les scientifiques spécialistes cités par Dallayrac dans son enquête sur l'homosexualité ? La bisexualité semble globalement admise comme une réalité, certes, mais qui est temporaire. Pour les hommes, lorsqu'il ne s'agit pas tout simplement de les mettre sur le compte d'homosexuels réticents à se reconnaître comme tels – un cas de figure qu'il ne s'agit évidemment pas d'écarter –, les attirances bisexuelles sont vouées à disparaître avec le temps pour se transformer en homosexualité exclusive. Pour les femmes en revanche, la bisexualité est jugée préférable à une homosexualité « totale » qui rejetterait les hommes et la maternité. On trouve toujours, d'une manière ou d'une autre, à réassujettir les désirs des femmes bisexuelles à un ordre patriarcal.

Lorsque les militant·es homosexuel·les du FHAR vont parler de bisexualité quelques années plus tard, ce sont précisément ces idées qu'ils vont reprendre. Non pas pour critiquer le discours surplombant qui les produit mais la bisexualité elle-même, et en forçant le trait au passage : ainsi, les hommes bisexuel sont des homosexuels qui ne s'assument pas et la bisexualité des femmes est récupérée par l'ordre bourgeois hétérosexuel.

Une attaque contre l'homosexualité exclusive

Avant de clôturer ce chapitre, il me reste un dernier texte à citer dont les propos pourraient expliquer la virulence de certains propos à venir du FHAR vis-à-vis de la bisexualité et de ceux qui s'en font les défenseurs. Il s'agit d'un article rédigé par le Dr. E. Brongersma dans les numéros d'*Arcadie* de mai et juin 1970, qui rend compte des travaux sur *Le comportement homosexuel chez les males* du psychologue clinicien états-unien Wainwright Churchill. Celui-ci y propose une étude de l'homosexualité masculine dans diverses cultures – sociétés grecque et romaine, cultures anciennes tribales, cultures modernes en Europe et dans les Amériques – avec une approche dépathologisante qui argumente que l'homosexualité n'est ni un crime, ni une maladie, ni un péché. Le texte de Brongersma est un mélange de traductions plus ou moins exactes, de paraphrases et de synthèse de cet ouvrage.

Dans le texte original, Churchill pose d'abord le constat que l'homosexualité est « universelle » au travers des sociétés et que les relations homosexuelles précèdent et facilitent souvent les relations hétérosexuelles (Churchill, 1967a). Brongersma précise dans son propre article que l'homosexualité *exclusive* n'est pas universelle : « une homosexualité exclusive semble n'exister que dans les cultures répressives comme la nôtre ; même dans les cultures imposant à chaque individu mâle l'exécution d'actes homosexuels, il y a toujours l'hétérosexualité à côté de l'homosexualité » (Brongersma, 1970a). Brongersma traduit ici un passage de Churchill de manière inexacte, ce qui efface des nuances essentielles présentes dans le texte original. En effet, Churchill ne dit pas que l'homosexualité exclusive n'existe « que » dans les cultures répressives pour l'homosexualité, mais plutôt qu'elle y est davantage présente : ainsi, avance-t-il, il y a « des indications pour suggérer que les formes exclusive d'homosexualité sont présentes plus souvent et à une plus large échelle dans les sociétés comme la nôtre qui ne fournissent pas de forme d'expression acceptables socialement pour ces envies »

(Churchill, 1967a). Churchill explique ce « paradoxe » à la lumière de mécanismes sociaux qui mènent à la répression de la bisexualité dans les sociétés où la sexualité a un caractère exclusivement hétérosexuel ou homosexuel :

Beaucoup de ces individus [qui choisissent un mode de vie exclusivement hétérosexuel ou homosexuel] se sentent en fait confrontés à un choix entre l'homosexualité et l'hétérosexualité et ne peuvent pas, sur des bases morales, réconcilier la coexistence des tendances à la fois hétérosexuelles et homosexuelles. D'autres chez qui les deux tendances sont bien développées peuvent en abandonner l'une ou l'autre en faveur d'une forme exclusive de la sexualité parce que notre société accepte encore moins le « bisexuel » que l'« homosexuel ». Un tel individu, s'il n'essaie pas de maintenir un comportement exclusivement hétérosexuel, peut développer un comportement exclusivement homosexuel simplement parce qu'il sent qu'il doit faire partie soit du « monde gay », soit du « monde hétéro ». Ainsi, en essayant de réprimer complètement l'homosexualité, notre société augmente en fait le nombre d'individus exclusivement homosexuels par rapport à d'autres sociétés qui laissent plus de possibilités dans les mœurs pour les tendances homosexuelles.

(Churchill, 1967a)

Il est intéressant de noter que si Brongersma reprend le concept de « continuum hétérosexualité-homosexualité » et les idées de sexualité non-exclusive, il n'utilise en revanche à aucun moment le terme de « bisexualité » dans son article publié dans *Arcadie*. Or, Churchill parle bien explicitement de bisexualité à de multiples reprises dans son ouvrage – son index en compte trente occurrences. Il s'agit donc d'un concept bien présent dans son analyse des comportements homosexuels dans les sociétés humaines. Churchill détaille

à plusieurs reprises les pressions sociales que subissent les individus bisexuels et comment cela résulte en des comportements sexuels exclusifs plutôt que bisexuels. Le discours est bien différent de ce qu'on peut lire chez Dallayrac un an plus tard au sujet de la bisexualité.

Enfin, Churchill écrit vers la fin de son livre un passage extrêmement critique de la « minorité homosexuelle » en tant que groupe social (Churchill, 1967b). Brongersma en reprend les principaux éléments de langage :

La seule solution convenable et saine consisterait évidemment en l'acceptation par l'individu de sa propre nature, c'est-à-dire de sa position sur l'échelle de Kinsey, ne refoulant ni sa part d'hétérosexualité, ni sa part d'homosexualité. Ceux qui s'enferment dans l'homosexualité exclusive, produit artificiel de notre culture, font preuve de ce vain orgueil, de ce mépris de soi-même, de ce chauvinisme et de ce sentiment d'aliénation joint au désir de se conformer, qui sont les caractéristiques d'une minorité persécutée.

En dehors de notre culture judéo-chrétienne il n'existe pas de minorité homosexuelle, simplement parce qu'on n'y trouve pas d'homosexuels : on y trouve des individus donnant libre cours, selon leur besoin, à la part plus ou moins importante d'homosexualité dans leur nature sexuelle, aussi bien qu'à la part hétérosexuelle. Notre société actuelle condamne au contraire l'homme qui reconnaît sa part d'homosexualité à porter un masque, ce qui est malsain et souvent fait de lui un critique amer et cynique.

(Brongersma, 1970b)

L'homosexualité exclusive, un « produit artificiel » ? L'expression d'un « vain orgueil », d'un « mépris de soi-même », d'un « chauvinisme » et d'un « sentiment d'aliénation joint au désir de se conformer » ? On peut imaginer la colère que ce jugement très dur aurait pu provoquer chez des lecteurs futurs révolutionnaires homosexuels en 1970 – d'autant plus que Brongersma critique au passage de manière misogyne les comportements des gays efféminés, les « folles » qui agiront justement le FHAR à partir de l'année suivante :

Peut-être même arrivera-t-il à accepter l'image traditionnelle de l'homosexuel et se comportera d'une façon exagérée, devenant un efféminé aux petits cris perçants. Il va sans dire que toutes ces adaptations sont regrettables, parce qu'elles déforment l'homme réel. (Brongersma, 1970b)

Brongersma, sans citer explicitement la bisexualité, argumente que l'homosexualité exclusive est une sorte d'aberration produite par le monde occidental moderne. Dans son essence, l'idée est assez exacte : les catégories d'hétérosexuel et d'homosexuel exclusifs ont bien été créées par les sexologues occidentaux au XIX^e siècle et ont été ensuite imposées pour décrire divers comportements originellement plus fluides que ce que la binarité hétéro/homo ne le permet. Pour autant, en s'attaquant agressivement aux individus qui ont adopté l'étiquette que les normes dominantes de la société leur ont imposé, plutôt que de se concentrer sur les instances de pouvoir qui produisent ces normes, Brongersma fait preuve au mieux de maladresse, au pire d'un manque de lucidité politique. On peut comprendre sans mal que ce type de discours puisse irriter une frange des homosexuels révolutionnaires qui revendiquent le droit à une homosexualité exclusive.

Chapitre 3 – La bisexualité exclue des révolutions du FHAR (1971-1973)

La difficulté pour les bisexuels à exister dans le champ politique des sexualités s'enracine dans une histoire qui remonte à la genèse des catégories sexuelles au XIX^e siècle et se développe au XX^e siècle. Steven Angelides a tracé les grandes lignes de délégitimation politique de la bisexualité dans le mouvement des luttes homosexuelles aux États-Unis à la fin des années 1960. Qu'en est-il en France ? Peut-on trouver à entendre les voix bisexuelles et comment le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), mouvement qui politise l'homosexualité au tournant des années 1970, parle-t-il de bisexualité ?

Dans les pages de la principale revue homosexuelle française, *Arcadie*, entre 1967 et 1972, nous avons vu que plusieurs auteures y parlent de bisexualité de manière neutre, voire positive, tel le militant et écrivain bisexuel Daniel Guérin qui défend à de multiples reprises l'idée du « potentiel bisexuel » dans les pages arcadiennes. Pour autant, le discours général politique et scientifique au sujet de la bisexualité, vulgarisé notamment par le *Dossier Homosexualité* (1968) de Dominique Dallayrac, est moins engageant. Il assimile la bisexualité masculine à une phase temporaire ou de refoulement de l'homosexualité, et la bisexualité féminine à une pratique préférable à une homosexualité « totale » parce qu'elle rend les femmes disponibles pour les hommes et pour la maternité.

On peut constater la même tendance au sein des écrits publiés par le FHAR : d'une part, la présence discrète mais avérée de sujets bisexuels et quelques défenses explicites de la bisexualité ; d'autre part, un discours dominant qui reste globalement à charge, assimile la bisexualité au régime hétérosexuel dominant et remet son intérêt politique à plus tard. Pourtant, on le verra aussi, une certaine ligne de réflexion politique et de pratiques au sein du FHAR rejoint en fait un projet politique tout à fait compatible avec la bisexualité.

La bisexualité dans les écrits du Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (1971-1973)

Les textes des membres du FHAR sont d'abord publiés dans le journal *Tout !*, un journal d'extrême gauche proche du mouvement maoïste libertaire *Vive la Révolution* et pour lequel le philosophe Jean-Paul Sartre est mentionné comme directeur de publication. Deux autres journaux sont aussi rattachés au FHAR, *L'Antinorm* et *Le Fléau social*, ainsi qu'un dossier du magazine *Actuel* de novembre 1972 et le numéro de la revue *Recherches* intitulé *Trois milliards de pervers*, *Grande Encyclopédie des Homosexualités* dirigée par Félix Guattari et parue en 1973. Les écrits du militant et intellectuel Guy Hocquenghem – *Le Désir homosexuel* en 1973, *L'après-mai des faunes* en 1974 – rassemblent également des réflexions en lien direct avec son implication au sein du FHAR.

On trouve les principales prises de parole directe de la part de personnes bisexuelles dans le journal *Tout !*. En 1971, l'emblématique numéro 12 intitulé « Libre disposition de notre corps » coordonné par Guy Hocquenghem consacre ses quatre pages centrales aux « Homosexuels-elles, Lesbiennes et homosexuels,... ». On y trouve une entrée dans la section *Notre vocabulaire* qui témoigne de la présence probable de

personnes bi dans le collectif de rédaction : « BISEXUELS qui aiment à la fois avec leur propre sexe et avec l'autre. Ne peuvent jamais l'être totalement dans la société actuelle. normal, naturel, famille : merde ».

Dans le numéro suivant, un homme écrit au courrier des lecteurs et témoigne de son refus d'être hétérosexuel aussi bien qu'homosexuel :

Merde à la vie sexuelle mise sur rails

L'éducation sexuelle est déjà une publicité de marque : une lessive, une bagnole, un label politique et une sexualité normale. Le simple fait de se servir du mot « homosexualité » est déjà un produit de l'idéologie bourgeoise utilitaire et oppressive. Il s'en est fallu de peu que je devienne un homosexuel ou, ce qui ne vaut pas mieux, un hétérosexuel. Je remercie la fille qui m'a initié aux garçons, je remercie le garçon qui m'a initié aux filles, et je dis merde à la vie sexuelle mise sur rails. B. A (Nantes)

Enfin, dans le numéro spécial de l'été 1971, un lecteur écrit un courrier intitulé *Résolument bisexuel*. Il y dénonce la dichotomie imposée « ou hétérosexuel, ou homosexuel » c'est-à-dire « l'homosexualité ou l'hétérosexualité *exclusives* ». Non sans rappeler la rhétorique que l'on peut lire dans le *Gay Manifesto* de Wittman, il insiste aussi sur la nécessité de soutenir le mouvement de libération gay et lesbienne :

Il n'en reste pas moins que dans une société où l'hétérosexualité occupe une position et possède des moyens répressifs vis-à-vis de l'homosexualité : dans une société où les hommes possèdent des prérogatives exorbitantes vis-à-vis des femmes, il ne peut être question de ne pas soutenir l'action des « minoritaires » sexuels dans leur exigence de reconnaissance et de considération. Dans l'état

actuel des choses, toute action en faveur d'une orientation résolument bi-sexuelle ne peut passer que par là.

Un autre texte publié dans le numéro 12 du journal *Tout !*, intitulé « Non, on n'est pas des obsédés » rappelle les propos de Daniel Guérin au sujet du potentiel bisexuel et de la promiscuité masculine dans certains espaces sociaux tels que l'armée :

Ces quelques lignes s'adressent à tous les non-homosexuels [...] Nous vous disons d'abord que tout le monde est au fond de lui plus ou moins homosexuel. Cela ne signifie évidemment pas que tous les hommes ont envie de se taper un garçon, mais qu'en certaines occasions (lycées ou pensionnats, armée – au cours d'une guerre – sport, etc.), vous êtes tous capables d'éprouver pour des mecs une affection qui – dans une autre société – pourraient déboucher sur des relations homosexuelles. Il n'est pas rare que dans certaines circonstances, comme celles énumérées plus haut (armée, collège, etc.), l'admiration qu'un type a pour un autre aille jusqu'au lit. La révolution totale, ce n'est pas seulement réussir une grève sauvage, séquestrer un patron qui vous fait chier : c'est aussi accepter le bouleversement des mœurs, sans restrictions.

On retrouve également une allusion de Françoise d'Eaubonne – qui semble, depuis son *Interview de deux inconnus* publiée dans *Arcadie* en 1970, ne plus douter de l'existence de la bisexualité –, cette fois dans un texte publié dans *Le Fléau Social* :

Chez l'homosexuel en particulier, la conduite est ambiguë : à la fois il continue à bénéficier des privilèges du mâle, à la fois il est rejeté par les siens

comme traître au sexisme : à la fois il cesse d'être un péril pour moi (sauf s'il est bisexuel) et à la fois il peut en devenir un nouveau, en me traitant en rivale. Mieux encore : en prenant comme idolâtrie un certain culte de femme factice que je combats et méprise comme une des causes directes de mon malheur. (D'Eaubonne, 1972)

Le Rapport contre la normalité (1971) : un rapport à charge contre la « bisexualité-bidon »

Au côté de ces quelques témoignages de bisexuels, plusieurs autres textes publiés en 1971 abordent la question de la bisexualité de manière plus oppositionnelle. Tous font partie des textes republiés par le FHAR dans le *Rapport contre la normalité* en 1971, ainsi que dans *L'après-mai des faunes* pour les écrits de Guy Hocquenghem. Les points de vue sont méfiants et critiques vis-à-vis de la bisexualité, au point que l'on peut raisonnablement qualifier l'ouvrage de rapport à charge contre la bisexualité.

Dans le texte *Pour une conception homosexuelle du monde* par exemple, Hocquenghem affirme que les bisexuels n'accepteraient pas « complètement » leur homosexualité. Des soupçons sont portés sur l'authenticité de la bisexualité et sa viabilité politique puisqu'elle « transpose des rapports d'oppression ». Impossible, pour des bisexuels qui ne seraient pas d'abord passés par une homosexualité exclusive, de faire l'expérience d'une sexualité qui s'affranchit vraiment les rapports de pouvoir et révolutionne les modalités du désir. Il ne peut y avoir d'amour égalitaire dans la société actuelle qu'homosexuel. La bisexualité est donc de l'ordre de l'inachevé, de la non-radicalité car elle « dérive nécessairement de la forme régnante des rapports affectifs, l'hétérosexualité. » :

Il y en a beaucoup qui disent : notre but n'est pas d'instaurer une sexualité, l'homosexualité. Nous sommes pour la bisexualité, pour la liberté sexuelle et affective. Ils disent aussi : ce qui compte, c'est un rapport d'amour véritable, entre tout le monde, hommes et femmes comme hommes et hommes ou femmes et femmes. Mais il n'y a pas d'amour égalitaire sans lutte, parce que toute la société fait de l'amour un moyen de perpétuer l'inégalité. Et la forme concrète de cette lutte, on ne peut y échapper, est le passage par l'homosexualité. Le passage par l'homosexualité complètement acceptée : je crois que ceux qui disent « mais mes goûts sont bisexuels, je veux pouvoir aimer tout le monde » veulent faire l'économie de ce passage par le moment où la sexualité et l'affectivité échappent complètement au modèle dominant. En un mot, comme dirait Margaret, je ne crois pas à la bisexualité immédiatement, parce qu'elle dérive nécessairement de la forme régnante des rapports affectifs, l'hétérosexualité. Qu'elle transpose des rapports d'oppression. Je ne pourrai croire qu'à la bisexualité dérivée de l'homosexualité – c'est-à-dire du jour où le combat homosexuel aura effectivement détruit toute norme sexuelle. Ce jour-là, même les mots « homosexualité », « hétérosexualité » perdront leur sens. Pas avant.

Un autre texte du même rapport dessine un projet d'alliance un peu plus apaisée entre les personnes ayant des pratiques bisexuelles et celles ayant des pratiques homosexuelles exclusivement. Dans « Les pédés et la révolution » publié initialement le 23 avril 1971 dans le journal *Tout !*, les auteurs écrivent que, de la même manière que les homosexuels révolutionnaires sont conscients que la répression anti-homosexuelle chez les hétérosexuels est d'abord « une répression contre leur propre homosexualité », ils « ne peuvent nier en

retour qu'il existe en eux une hétérosexualité refoulée ». Pour eux, la bisexualité politique semblerait donc viable mais à deux conditions : la première, c'est qu'elle s'inscrive dans une quête d'affranchissement de toute contrainte du désir et de tout sentiment de culpabilité ; la deuxième, c'est qu'elle soutienne de manière solidaire les homosexuels exclusifs. Que ce soit par absence de désir ou par choix personnel, refuser d'avoir des relations avec « l'autre sexe » est un acte politique :

Ici, il est indispensable de préciser une différence de poids. L'homosexualité est toujours réprimée au niveau d'une pression de la société bourgeoise, alors que l'hétérosexualité, elle, est seulement refoulée dans un vécu particulier. Cette différence est politique. C'est à cause d'elle que, si une fraction parmi les homosexuels révolutionnaires est prête (dans un souci de déculpabilisation et non d'égalitarisme ou d'uniformisation) à s'ouvrir à la bisexualité, à la pan-sexualité même, et à rechercher de toutes ses forces l'élargissement sans contrainte de son désir, elle reste néanmoins solidaire des autres homosexuels qui refusent d'essayer de se donner à l'autre sexe aussi longtemps que l'homosexualité sera socialement réprimée. Encore une fois, si ce refus a la nature même du désir pour fondement, il se double donc d'un acte politique.

L'homosexualité est ce « dénominateur commun » pour les personnes qui ont des relations qui sortent du cadre de l'hétérosexualité. Et on ne pourra sortir du « ghetto » hétérosexuel que lorsque la société et des individus qui la composent auront suffisamment évolué :

L'homosexualité reste pour le moment un commun dénominateur pour un ensemble d'individus opprimés : ni tribalisme, ni corporatisme, mais lieu

où se circonscrire et se définir, de façon autonome, jusqu'à ce que la sortie du ghetto soit viable, et en ayant conscience que cette sortie du ghetto dépendra autant de la transformation possible du désir que du combat politique global des forces révolutionnaires : un combat politique qui ne doit pas être la poubelle du refoulement, ni une activité de compensation à un désir non satisfait.

Chaque fois, la bisexualité, est reléguée à un lointain futur utopique, à une « sortie du ghetto » lorsque les rapports de genre seront abolis. La bisexualité ne peut être incorporée dans la réalité de la lutte révolutionnaire au moment présent. C'est sans doute pourquoi on retrouve le champ lexical de la croyance lorsque les homosexuels du FHAR traite de bisexualité : « Je ne crois pas à la bisexualité immédiatement [...] Je ne pourrai croire qu'à la bisexualité dérivée de l'homosexualité ». Champ lexical de la croyance mais aussi du doute que l'on retrouve dans un autre texte de Guy Hocquenghem *Où est passé mon chromosome ?* : « peut-être que cela sera vrai un jour [...] c'est sans doute notre but, encore que je ne sois pas sûr que [...] ».

Les propos sur la bisexualité y sont d'ailleurs plus virulents : les défenseurs de la « bisexualité-bidon » – c'est en effet le titre de ce passage initialement publié dans le numéro 12 de *Tout !*, mais qui n'est pas repris dans le *Rapport* – sont désignés comme des « super-révolutionnaires donneurs de leçon ». Dans les deux textes, la viabilité de la bisexualité comme pratique sexuelle révolutionnaire est évacuée : la bisexualité ne peut être que post-révolutionnaire, lorsque le patriarcat sera aboli.

[...] bien sûr, il y a toujours des super-révolutionnaires donneurs de leçon pour vous expliquer qu'on ne doit pas privilégier plus que l'homosexualité que l'hétérosexualité, qu'il ne faut pas faire de racisme à l'envers, que l'avenir est la bisexualité, même à la

pan-sexualité – le fait de pouvoir exprimer tous les désirs sexuels imaginables. Peut-être que cela sera vrai un jour. C'est sans doute notre but, encore que je ne sois pas sûr que le désir soit au fond indifférencié. En attendant ceux qui parlent ainsi ne m'offrent qu'un chemin : coucher avec des filles pour manifester ma libération sexuelle.

Dans un autre texte du *Rapport* intitulé « Quelques réflexions sur le lesbianisme comme position révolutionnaire », la bisexualité est critiquée comme étant libérale, individualiste et compatible avec le patriarcat. Elle est d'ailleurs rapprochée du mouvement contre-culturel états-unien qui, contrairement à la Nouvelle Gauche, n'est pas révolutionnaire : comme la « sous-culture des hippies », la bisexualité peut « exister parallèlement avec le système, sans menacer les rapports sociaux constitutifs de la sexualité dominante. » D'ailleurs, le texte prend le soin de préciser : les hippies sont « eux-mêmes souvent bisexuels ».

Ce texte reconnaît toutefois quelques qualités à la bisexualité en ce qu'elle fait « éclater des mythes du système ». Mais malgré son potentiel « révolutionnaire au niveau idéologique », la bisexualité serait tout de même récupérable par le régime dominant. À nouveau, la bisexualité est renvoyée à un au-delà idéologique – pas ici, pas maintenant – sans doute désirable dans l'absolu mais concrètement néfaste dans le présent. La bisexualité n'est pas jugée suffisamment menaçante pour le patriarcat et l'hétérosexualité. En revanche, elle semble l'être assez pour mettre en danger l'identité et l'entreprise révolutionnaire homosexuelle.

La bi-sexualité, comme recherche de l'épanouissement de l'individu à l'intérieur du système, n'est pas en rupture avec le patriarcat. Plutôt que de le nier, elle en est récupérée. Car, comme la sous-culture des hippies (eux-mêmes souvent bisexuels), elle peut

exister parallèlement avec le système, sans menacer les rapports sociaux constitutifs de la sexualité dominante.

Toutefois, la bisexualité est une position libérale qui tend à faire éclater des mythes du système. Elle témoigne que la mono-sexualité n'est pas « naturelle ». Elle détruit le mythe que l'homosexualité est un pis-aller pour ceux qui sont incapables de jouir dans des rapports hétérosexuels. Au niveau idéologique elle change quantitativement le rapport de forces dans les rapports hétérosexuels, car le phallograte sait qu'il n'est pas indispensable sexuellement à la femme bisexuelle. (Mais le rapport de forces serait changé qualitativement si elle pouvait se passer de lui sur les autres plans). La bisexualité tend donc à être révolutionnaire au niveau idéologique, tout en étant récupérée au niveau des rapports sociaux.

Il est frappant de constater que les interventions gays et lesbiennes parlent de la bisexualité et des bisexuels comme si le discours bisexuel était récurrent ou même dominant comme en témoigne certaines expressions utilisées dans le texte : « donneurs de leçon », « il y en a beaucoup qui disent... ». Dans un document de travail du FHAR daté du 7 juin 1971, *Brouillon de propositions pour ne pas replonger dans le noir*, la bisexualité est listée parmi les « questions “Bateau” et problèmes qu'on nous envoie régulièrement dans les jambes (Bisexualité-Libération sexuelle-Le corps est-il politique ? Le vice bourgeois ?, etc, etc...) ».

Pourtant, comme on l'a vu, on retrouve assez peu de traces de la bisexualité dans les articles et les publications des collectifs homosexuels du début des années 1970, avec une discrétion similaire dans la sphère du Mouvement de Libération des Femmes comme on le verra dans le prochain chapitre. Les textes et les discours qui feraient la promotion d'une bisexualité pour tou·tes comme horizon politique

ultime en dénigrant l'homosexualité exclusive en même temps sont assez rares. Comme je l'ai analysé dans le chapitre précédent, le livre *Le comportement homosexuel chez les mâles* du Dr. Wainwright Churchill est l'un des seuls ouvrage à parler positivement de bisexualité et à porter simultanément un discours critique vis-à-vis de l'homosexualité exclusive.

« L'homosexualité et rien d'autre »

Une archive vidéo permet d'éclairer plus en détail le processus de pensée de certains militant·es du FHAR qui considèrent que la bisexualité est récupérable par le régime dominant. En 1971, Carole Roussopoulos réalise le documentaire *Le FHAR, Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*. Le film alterne des prises de paroles en assemblée et des séquences de manifestation. À 4:22, une jeune femme – pré-nommée Anne-Marie selon les notes du centre audiovisuel Simone de Beauvoir – déclare en assemblée :

Évidemment, il y a parmi nous des bissexuels et le problème s'est posé, dans le cadre de la répression sexuelle, pourquoi ne défendez-vous pas plutôt la bisexualité ? Eh bien d'abord, parce que c'est une chose qui est facilement récupérable, aussi bien au niveau des gars que des filles. Après tout, si un gars est capable quand même de baiser de temps en temps une femme, cela prouve qu'il est quand même un mâle. Bon. Pour une fille, si elle baise de temps en temps un gars, cela prouve que simplement elle est un peu plus vicieuse que les autres, donc encore plus désirable pour les mecs. Par conséquent, parmi nous, même ceux qui pratiquent la bisexualité, ce que nous revendiquons tous, c'est l'homosexualité et rien d'autre. Donc c'est une tactique qui correspond au moment de notre lutte, qui est à ses débuts.

La démonstration semble être faite que la bisexualité est politiquement invalide car facilement « récupérable » par l'hétéropatriarcat. L'expression « de temps en temps » qui est utilisée à deux reprises par l'oratrice sur un ton ironique est révélatrice de certains griefs retenus contre la bisexualité. La bisexualité manque de radicalité révolutionnaire car elle ne sort pas complètement – et irrémédiablement ? – de l'hétérosexualité. Ceux qui la pratiquent ne s'engagent pas assez et se situent dans un entre-deux qui, au lieu d'être considéré comme un outil politique de subversion des pratiques hétéronormatives, est vu comme un danger pour les revendications à l'homosexualité.

« De temps en temps » : la bisexualité met en jeu une modalité alternative et oscillante de la sexualité. « A.C.D.C » – *Alternative Current / Direct Current* en anglais – est d'ailleurs l'un des surnoms de la bisexualité en anglais, utilisé notamment comme titre d'une chanson du groupe Sweet écrite en 1974 et reprise par Joan Jett and the BlackHearts en 2006. « A.C.D.C » mobilise le stéréotype d'une femme bisexuelle non-monogame qui n'arrive pas à se décider entre les « filles » et les « hommes ». La bisexualité introduit la possibilité de changement, d'évolution, de réorientation vouées à se répéter dans le temps. En cela, elle menace la stabilité politique des identités gays et lesbiennes, de deux manières au moins : d'une part en ouvrant une brèche dans la construction d'identités homosexuelles fixes et naturelles au même titre que celle d'hétérosexuel·e en se basant sur la rhétorique du « *born this way* », né·e ainsi ; d'autre part en déstabilisant les catégories de genre/sexe sur lesquelles s'appuient aussi bien l'hétérosexualité que l'homosexualité.

Comme l'a notamment avancé et analysé Kenji Yoshino en 2000 dans *The Epistemic Contract of Bisexual Erasure*, la bisexualité fragilise l'une des manières dont les identités gays et lesbiennes ont été couramment défendues et revendiquées, notamment aux États-Unis sur le plan politique et juridique : l'invocation d'une immutabilité de l'orientation sexuelle. Selon cette hypothèse de l'immutabilité, la

personne homosexuelle est « née ainsi », il n'est donc pas possible de lui demander de changer. Yoshino souligne au passage que la bisexualité et l'hypothèse de l'immutabilité ne sont pas incompatibles, du moment que l'on pose quatre catégories sexuelles immutables, c'est-à-dire « naturelles » : hétérosexuelle, homosexuelle, bisexuelle et asexuelle.

L'existence scientifique de l'immutabilité de l'orientation sexuelle fait l'objet de débats dans le monde de la recherche. Quoiqu'il en soit, d'un point de vue psychologique, les croyances vis-à-vis de l'orientation sexuelle – et notamment si elle est perçue comme immuable – semblent en tout cas jouer un rôle sur comment les personnes s'identifient elles-mêmes, comment elles intériorisent les stigmates qui sont liées à leur orientation sexuelle, et comment elles se comportent vis-à-vis des minorités sexuelles (Morandini, 2022). Je n'explorerai pas ici les nombreuses ramifications du sujet de l'immutabilité de l'orientation sexuelle comme stratégie politique et juridique. Elles animent notamment les débats autour des lois anti-discrimination (Clarke, 2015) et anti-thérapies de conversion, particulièrement dans le contexte nord-américain puisque les droits français et européen ne s'appuient pas sur cette notion d'immutabilité pour définir les traits protégés par les lois anti-discrimination. Hors du cadre juridique cependant, il convient de noter que l'argument du « né ainsi » est un levier utilisé dans le cadre des relations interpersonnelles pour persuader son entourage proche que l'on peut être homosexuel et rester un être humain à part entière.

Dans ce contexte, et pour reboucler avec ce qui m'intéresse ici, l'un des « problèmes » que pose la bisexualité selon Yoshino est qu'elle complique la tâche de prouver définitivement l'homosexualité, tout comme l'hétérosexualité d'ailleurs : comment en effet vérifier qu'une personne qui se dit homo/hétérosexuelle est vraiment, seulement, homo/hétérosexuelle – de manière immuable donc) – plutôt que bisexuelle, tout particulièrement si elle a changé de comportement sexuel au cours de sa vie ? La bisexualité rend

plus difficile la construction et la revendication d'une identité homo/hétérosexuelle indiscutable : elle introduit de « l'incertitude et du doute » (Ellis, 1897). D'autant que dans le contexte d'une lutte politique pour affirmer la légitimité des pratiques homosexuelles face au régime dominant hétérosexuel, le terrain est davantage propice aux rhétoriques du type « avec ou contre » nous. Si on considère que les bisexuels peuvent choisir avec qui ils veulent avoir une relation, y compris selon le genre des personnes, alors ils seraient soumis au devoir moral de soutenir la lutte de la manière qui est jugée la plus utile à la cause : en choisissant l'homosexualité comme la forme la plus radicale et la plus efficace de lutte et en revendiquant, pour reprendre les mots d'Anne-Marie dans son discours, « l'homosexualité et rien d'autre ».

Pour invalider la bisexualité comme objectif politique valide, l'argumentaire dans la vidéo s'appuie par ailleurs sur un double standard androcentré. Pour un homme bisexuel c'est « de temps en temps » qu'il peut coucher avec une femme, impliquant que les rapports les plus nombreux, donc les plus signifiants, sont homosexuels. Tandis que pour une femme bisexuelle, c'est l'inverse : ses relations avec des femmes sont plus rares que celles avec des hommes, « l'hétérosexualité » serait donc d'avantage la norme et ses rapports avec les femmes la déviation à la norme. Dans tous les cas, ce sont les rapports avec les hommes qui seraient les plus significatifs.

L'oratrice reprend ici ce que serait le point de vue dominant hétéronormé sur la bisexualité pour justifier qu'elle soit reléguée au second plan des luttes homosexuelles. Ceci suggère même que le monde hétéronormé serait ravi de récupérer les bisexuels pour venir consolider le cadre hétéronormatif : les bisexuels restent des « mâles » et les bisexuelles des femmes objets de désir pour les hommes. « Par conséquent », en conclue-t-elle, « parmi nous, même ceux qui pratiquent la bisexualité, ce que nous revendiquons tous, c'est l'homosexualité et rien d'autre. » L'enchaînement

est cependant ici bien rapide : premièrement, en quoi revendiquer l'homosexualité, et elle seule, serait la seule option de lutte viable contre l'hétéropatriarcat ? Deuxièmement, en se replongeant dans le temps de la vidéo, peut-on vraiment dire que « *tous* » portent cette revendication ? Tout d'abord, en positionnant les bisexuels comme des agent·e·s récupérables par l'hétéropatriarcat, l'oratrice fait complètement l'impasse sur les oppressions et les discriminations qu'ils subissent de la part de la société hétéronormée pour leurs relations non-« hétérosexuelles ».

Cette vision pour le moins partielle, si ce n'est fantasmée, de comment le monde hétérosexuel considère la bisexualité vient paradoxalement alimenter l'effet loupe contre lequel Shiri Eisner met en garde dans *Bi, Notes for a Bisexual Revolution* (Eisner, 2013). Cet effet loupe résulte du fait de sur-étudier et surreprésenter les comportements discriminants ou oppressant des gays et lesbiennes vis-à-vis des bisexuels plutôt que ceux des hétérosexuels. Il peut transmettre l'impression que le monosexisme et la biphobie sont surtout le fait des homosexuels, tout en réduisant parallèlement le rôle de l'hétérosexisme pourtant majoritaire. Ici, l'oratrice suggère que le monde hétéropatriarcal serait même accueillant vis-à-vis de la sexualité – plus que les luttes du FHAR, donc.

Pour en revenir au discours, je le trouve révélateur d'à quel point l'homosexualité (re-)présentée ici se désire séparée du monde hétérosexuel. En considérant la bisexualité comme un outil de renforcement des normes hétéropatriarcales, au lieu d'un outil de déstabilisation des catégories de sexe/genre, elle refuse catégoriquement toute interaction, tout risque de rapprochement entre ce qu'elle considère comme un corps homosexuel et un corps hétérosexuel. Ce discours renforce les catégories de sexe/genre et essentialise ce que sont une « femme », un « homme » et la signification politique d'un rapport sexuel entre les deux. Sur le plan politique, la bisexualité contrarie en ce sens l'homosexualité qui est parfois « déployée comme un moyen de séparatisme des sexes, qui à la fois reflète et renforce la primauté du sexe »

(Yoshino, 2000). Idéalement, pour servir la lutte, le corps bisexuel devrait être exclusivement orienté vers l'homosexualité et tourner le dos à tout autre chose. Les enjeux de non-binarité de genre et les transidentités questionnent tout aussi directement ce « séparatisme des sexes ». La bisexualité désoriente les monosexualités, et l'on peut ainsi comprendre en quoi le système hétérosexualité/homosexualité partage un intérêt commun à la garder en retrait : pour le maintien d'identités stables et des catégories de genre/sexe sur lesquels il s'appuie.

Dans le documentaire de Roussopoulos, la suite de la séquence vidéo a été coupée au montage. On a cependant le temps d'entendre en arrière fond que l'intervention de l'oratrice suscite des réactions, sans qu'il soit possible de dire distinctement s'il s'agit de protestations ou d'approbations – ou les deux. Vers la fin du discours de l'oratrice (vers 5:05) on peut néanmoins entendre une voix plutôt féminine qui prend la parole et semble soumettre une objection : « Pourtant la bisexualité... ». Il est difficile d'entendre le reste de sa phrase. À force d'écoutes répétées du passage, je me demande si la personne ne dit pas quelque chose qui tourne autour de « Pourtant la bisexualité fait partie intégrale de... ». En tout cas, j'entends bien clairement un « chut » qui clôture la séquence, juste avant que la suite ne soit coupée au montage. Il semble clair que parmi l'audience filmée, tou-tes ne sont pas d'accord avec la stratégie politique énoncée. Sans plus de contexte, la tentation est grande pour moi d'interpréter cette scène en y voyant une illustration par l'exemple du processus d'invisibilisation et de silenciation des positions des bisexuels au sein des luttes contre l'hétéropatriarcat.

Pour résumer, dans le cadre du FHAR, on retrouve trois grands types de discours vis-à-vis de la bisexualité. Le premier consiste à dire que les personnes bisexuelles seraient en fait des personnes homosexuelles qui n'acceptent par complètement leur homosexualité. En s'accrochant à des pratiques bisexuelles – c'est-à-dire, en s'accrochant à l'hétérosexualité comme système puisque tout rapport avec

« l'autre sexe » est pensé comme étant hétéronormé –, elles ne peuvent pas expérimenter une sexualité totalement hors du modèle dominant hétérosexuel, et donc participer pleinement au projet de transformation révolutionnaire du désir. Au passage, cette ligne d'argumentation ignore la manière dont les différents axes de domination, de genre mais aussi de race, de classe, etc., traversent tout rapport y compris homosexuel ; j'y reviendrai plus longuement dans les sections suivantes.

Le deuxième type de discours relègue la bisexualité à un futur utopique, dans une société débarrassée des rapports inégalitaires de genre, ce qui permettrait de la libérer de tout lien avec l'hétéronormativité. Enfin, le troisième type de discours consiste à traiter la bisexualité comme une catégorie qui menace la légitimation de l'identité homosexuelle exclusive. Or celle-ci se construit comme étant absolument essentielle à la lutte révolutionnaire qui vise à démanteler l'ordre hétérosexuel, la famille bourgeoise et la société capitaliste. Cette attaque de la famille hétérosexuelle est cruciale pour Guy Hocquenghem lorsqu'il mentionne la bisexualité dans son ouvrage *Le désir homosexuel* : « Il n'y a [...] aucune utilité à opposer la bisexualité à l'homosexualité comme système plus achevé de diversité sexuelle. Il est même idéologiquement douteux de vouloir, au nom du principe que rien n'est exclu, ramener à une forme de sexualité qui n'est pas seulement particulière mais dominante dans notre société ceux qui s'en sont écartés. L'hétérosexualité familiale domine l'ensemble de la sexualité civilisée, le passage par cette forme n'est certainement pas une libération. » La bisexualité ne peut donc avoir de valeur politique révolutionnaire que « dérivée de l'homosexualité » (Hocquenghem, 1972).

Malgré certaines nuances, le discours révolutionnaire homosexuel semble dans ces discours retourner inexorablement vers une logique binaire et oppositionnelle entre homosexualité et hétérosexualité qui a du mal à laisser de la place à d'autres horizons. Entendons-nous bien : la répression à

laquelle les homosexuels doivent faire face explique cette réaction de défense et de revendication sans compromis de l'homosexualité. Mais sous couvert de radicalité, ces homosexuels révolutionnaires ré-appliquent une logique binaire qui filtre tout ce qu'ils jugent associé à l'hétérosexualité comme irrecevable politiquement – quitte à tomber parfois dans des contradictions internes trop rapidement évacuées.

En effet, en quoi la bisexualité dériverait-elle d'avantage de l'hétérosexualité que de l'homosexualité ? De manière intéressante, il s'agit là d'un renversement par rapport aux théories de la sexualité qui posaient la bisexualité – le « potentiel bisexuel » – comme source de l'hétérosexualité et de l'homosexualité, et non pas comme dérivée de l'une ou de l'autre. L'hétérosexualité aurait-elle plus de poids, plus de valeur politique, que l'homosexualité dans les pratiques des bisexuels simplement du fait du système dominant patriarcal ? Il ne s'agit pas de sous-estimer l'influence des normes genrées et sexuelles dans nos pratiques – d'ailleurs, peut-on décemment prétendre qu'elles soient complètement inopérantes dans les relations homosexuelles ? Mais, pour poser directement la question, en quoi seraient-elles fondamentalement différentes pour les bisexuels ? Je reviendrai un peu plus tard sur cette question sous l'angle d'un dernier texte du FHAR qui aborde la question de l'amour, y compris libidinal, entre gays et lesbiennes au sein du mouvement révolutionnaire.

La bi-sexualité « arabe »

Il existe un autre aspect du discours révolutionnaire sur la bisexualité à l'époque qui, s'il n'apparaît pas aussi explicitement dans le *Rapport contre la normalité*, est une dimension importante des réflexions homosexuelles de cette époque. À partir de décembre 1972, les membres du FHAR publient leur propre journal, *L'Antinorm*. Dans le numéro 2 publié en

février-mars 1973, un article imprimé sur une double page se détache, intitulé *La bi-sexualité « arabe »*. Comme l'explique par exemple le numéro 12 de *Recherches* qui s'inscrit en soutien aux Kabyles (Guattari et al., 1973a), plusieurs auteurs utilisent autour de cette période des guillemets autour du mot « arabe » en expliquant que les personnes d'Afrique du Nord désignées ici sont le plus souvent des « Berbères plus ou moins arabisés et islamisés depuis le temps où les pays d'Afrique du Nord ont été colonisés par les Arabes venus d'Arabie saoudite sous la bannière de l'islam ».

Une certaine tendance homosexuelle révolutionnaire tente en effet d'allier son combat aux questions sociales et anticoloniales. Le FHAR publie dans le numéro 12 de *Tout !* du 23 avril 1971 ces quelques lignes : « Nous sommes plus de 343 salopes, nous nous sommes fait enculer par des Arabes. Nous en sommes fiers et nous recommencerons », en référence au « manifeste des 343 » publié quelques semaines plus tôt – le 5 avril 1971 – pour appeler à la légalisation de l'avortement. Todd Shepard explique que « Les textes du groupe postulaient que les relations sexuelles de ses membres avec des immigrés algériens non seulement liaient ensemble deux combats “spécifiques” – les travailleurs maghrébins et les homosexuels –, mais aussi aiguïsaient la conscience révolutionnaire des uns et des autres : par l'intermédiaire de la sexualité anticoloniale, peut-être, mais aussi par une reconnaissance et une assistance mutuelles, d'où naissaient des relations, des “rapports” » (Shepard, 2017c).

À cette époque, le terme d'« homophobie » n'existe pas encore en France. C'est l'expression « racisme anti-homosexuel » qui est alors largement utilisée. Younes Lakehal explique que le terme de racisme est repris avec un objectif politique, celui de « défendre l'extension de la loi de juillet 1972 sur le racisme et l'antisémitisme – ayant pourtant montré son inefficacité à empêcher les crimes racistes de 1973 – aux discriminations visant les homosexuels » (Lakehal, 2023).

La première occurrence du mot « homophobie », elle, n'arrive en France qu'en 1975 dans un article du psychologue américain Mark Freedman intitulé *L'homophobie est une sociopathie* (Prearo, 2014). Le problème avec le terme de « racisme anti-homosexuel », continue Lakehal, c'est qu'il pose une « mise en équivalence des systèmes de domination », qui « passe par l'effacement des racines et mécanismes spécifiques du racisme dans la France en décolonisation tout en rendant nécessaire le maintien d'une (auto)censure des propos discriminatoires pour être opérante » (Lakehal, 2023).

Les tensions au sujet de ce qui peut se dire ou ne pas dire sont palpables au sein du collectif du FHAR lui-même : la publication de l'essai *La bi-sexualité « arabe »* écrit par « LABALUE » dans *L'Antinorm* en donne un exemple. Il est précédé d'une longue introduction de l'auteur qui en reprend les idées essentielles, et qui explique que le texte a été présenté et discuté dans des groupes où des étudiants d'Afrique du Nord étaient présents. Pour autant, peut-on noter, leurs réponses et « éventuelles critiques » n'ont pas été transmises et aucune réponse à ce texte n'apparaît non plus dans les numéros suivants de *L'Antinorm*. Le texte est de plus suivi d'un encart contenant des « notes du comité de rédaction du journal "L'Antinorm" », qui précise que « ce texte n'engage que son auteur », puis une note des « Goudous » qui déclarent attendre « avec impatience, l'avis des femmes arabes sur leur condition, leur vécu hétéro ou homosexuel ». La publication de cet essai est donc accompagnée de plusieurs précautions et mises en garde qui sont inhabituelles par rapport aux autres articles du journal.

La bi-sexualité « arabe » développe l'idée que la bisexualité « est très largement répandue dans toutes les sociétés dites « arabes » et musulmanes », en particulier dans les couches ouvrières. Ceci serait un fait bien connu puisque « les pédés [...] sont de plus en plus nombreux à draguer les « Arabes » dans les quartiers de travailleurs immigrés des villes européennes et sur les plages d'Afrique du Nord, l'été ». S'ensuit un argumentaire selon lesquels les étudiants nord-africains

n'aimeraient pas que ce sujet soit abordé et adopteraient le point de vue occidental qui considère l'homosexualité comme honteuse, tandis que les gauchistes français, les membres du FHAR et du MLF ne veulent pas aborder la question par « peur de paraître raciste ». L'auteur explique le rapport des Arabes à l'homosexualité en affirmant que pour les hommes arabes « on peut s'en vanter à condition d'être celui qui baise [...] mais pas celui qui est baisé » car « la phallocratie, le mépris de l'homme pour la femme [...] est particulièrement développée chez les "Arabes" ».

Sous couvert de briser un « tabou » dont les membres du FHAR ne souhaitent pas parler « au nom de précautions dites politiques et antiracistes », l'auteur déroule un discours qui articule plusieurs mécanismes racistes : les hommes arabes sont hypersexualisés et renvoyés systématiquement à une hyper virilisation qui va de pair à une phallocratie supposément prononcée de leur culture. Se faisant, il occulte ou caricature des spécificités culturelles plus complexes concernant les pratiques sexuelles, dont les évolutions sont à comprendre dans un contexte de colonisation : c'est le cas des relations homoérotiques et des modalités de leur acceptation sociale dans les sociétés arabo-musulmanes prémodernes, avant que les valeurs et les concepts occidentaux autour de la sexualité, eux-mêmes très changeants au cours du temps, n'y soient diffusées à partir du milieu du XIX^e siècle (Bauer, 2021).

On peut retrouver ces mécanismes d'hypervirilisation et d'hypersexualisation à l'œuvre dans un dossier auquel Labalue fait référence dans son article. Publié à peu près au même moment dans le numéro 12 de la revue *Recherches* (mars 1973) et intitulé « Trois milliards de pervers, Grande Encyclopédie des Homosexualités », ce numéro sous la direction de Félix Guattari publie plusieurs textes sur les rapports entre des homosexuels se revendiquant du FHAR et des hommes arabes. Sous le titre « Les Arabes et nous » qui signale d'emblée une perspective européo-centrée, le premier document est une transcription d'une discussion entre plusieurs hommes du FHAR lors de laquelle ils échangent

au sujet des relations sexuelles qu'ils ont avec des hommes arabes, en France et en Afrique du Nord. La discussion, conduite dans l'entre-soi de ce groupe d'homosexuels du FHAR, transpire lourdement d'un racisme et d'un classisme qui témoignent des relations objectifiantes que les intervenants blancs français entretiennent avec des hommes arabes, et plus généralement racisés.

Ce texte est suivi d'un deuxième entretien où plusieurs de ces hommes ainsi qu'un dénommé « JP » se rendent dans un café pour tenter, cette fois-ci, de discuter directement avec de jeunes hommes arabes : un débat s'engage avec l'un d'entre eux pour savoir pourquoi il ne veut pas « se faire enculer ». Un troisième texte fait suite sous la forme d'un essai intitulé « Sex-Pol en Acte (Sur le texte "Les Arabes et nous") ». Il souligne, comme en contrepoids des deux discussions précédentes, les « éléments politiques révolutionnaires mêlés d'éléments parfaitement fascistes et racistes » présents dans les premiers textes et interroge la place du désir et de la sexualité, du racisme et du fascisme, dans les rapports des homosexuels révolutionnaires.

Enfin, un dernier article intitulé « Le Sexe Arabe » revient sur le contexte de préparation du premier texte « Les Arabes et nous », pour expliquer l'absence d'interventions écrites de la part d'hommes nord-africains dans les pages de la revue : soit ce sont des ouvriers « qui n'ont pas le maniement de la parole », soit ce sont des étudiants qui manient « une parole vide, fausse, qui s'installe dans la mauvaise foi, la dissimulation, la répétition inlassable et monotone des mêmes slogans dits "progressistes" ». Sur la première page de l'article, une photo d'un homme est imprimée en noir et blanc, avec une bulle de texte ajoutée à la main qui lui fait dire : « Je suis partisan du plaisir pour le plaisir, dit Egs l'étudiant kabyle. Toutes les positions me plaisent, et tous les sexes. C'est peut-être un peu fasciste sur les bords ; je cherche seulement la jouissance sexuelle sous toutes ses formes ». Ceci semble fournir un parfait « témoignage » au style direct pour venir étayer l'une des conclusions de l'auteur, à savoir que « Le

peuple “arabe” reste beaucoup plus disponible pour le cul. S’il baise un homme, il s’en vante ; c’est bien, ça fait partie de la virilité ».

Les mécanismes racistes qui sont mobilisés au cours de ces textes sont multiples. Tantôt incapables d’articuler une pensée, tantôt accusés d’insincérité, de « dissimulation » et d’homophobie lorsqu’ils s’expriment, dans tous les cas pour l’auteur, les hommes arabes ne peuvent s’exprimer de manière pertinente sur cette question qui les concerne pourtant. Ils sont en revanche hypersexualisés (« beaucoup plus disponible pour le cul ») et renvoyés à une forme d’hyper-virilité, associée ici à une phallocratie censée être particulièrement développée dans les sociétés arabo-musulmanes, présentées comme moins progressistes que la société française.

Pour en revenir au titre de l’article publié dans *L’Antinorm*, « La bisexualité “Arabe” », le fait que le terme « bisexualité » soit utilisé alors qu’il ne s’agit pas d’une catégorie particulièrement mobilisée à cette époque peut interpeller. Par comparaison, le dénommé « JP » qui prend part à l’une des discussions déclare lors de l’interview qu’il « aime autant les femmes que les garçons ». Il est pourtant explicitement introduit comme « cadre et homosexuel ». Pour Shepard, l’« Arabe » incarne une alternative à la binarité hétéro-homo des catégories sexuelles de l’époque : « quand le Français s’efforce de concilier son envie d’épouser la femme qu’il aime avec ses désirs homosexuels, l’amant arabe n’a pas ce genre de problèmes. Cet homme semble passer facilement du lit de sa femme à celui de son amant – car, sous-entend l’article, il joue l’homme dans les deux cas. Genre, rôles genrés, pratiques sexuelles et identités sexuelles s’articulaient de manière telle que, à première vue, ils échappaient à toute séparation entre l’hétérosexuel et l’homosexuel. Dans ces débats, l’Arabe n’incarnait qu’une seule configuration : l’homme viril qui pénétrait sexuellement les autres, peu importe qui. Cela explique l’absence criante de “l’éphèbe” arabe efféminé, pourtant figure centrale de l’orientalisme

sexuel en d'autres temps » (Shepard, 2017d).

L'homme arabe dont on parle ici n'est ni hétérosexuel ni homosexuel, il est assigné de manière récurrente à un rôle sexuel bien particulier : celui d'un homme très viril et pénétrant, hypersexuel et ramené à un objet de désir. Pour Younes Lakehal qui analyse les petites annonces de rencontres homosexuelles des années 1970-1980, « Les hommes non blancs apparaissent [...] comme un troisième groupe sexuel, échappant aux catégorisations qui rationalisent le désir dans les annonces : pas totalement hétérosexuels, mais possiblement attirés par les traits associés à la féminité mis en avant par l'auteur ("totalement imberbe", "peau très douce", "femelle", etc) » (Lakehal, 2023).

Ni Shepard, ni Lakehal n'ont recours au terme de bisexualité dans leurs analyses. Le mot est pourtant bien utilisé à l'époque lorsqu'il s'agit de parler de la sexualité dans les sociétés arabes. On l'a vu notamment dans les pages arcaïennes, selon lesquelles pour révéler aux hétérosexuels leur nature qui serait finalement bisexuelle, « il eût suffi pour eux d'être placés dans une société différente de la leur (par exemple de vivre dans des pays arabes) pour que l'aspect homosexuel de leur bisexualité se soit régulièrement manifesté dans leur comportement amical et sexuel. » (Genf, 1972).

Dans les pages du FHAR, la bisexualité est regardée d'un moins bon œil. Le terme est utilisé pour désigner les comportements sexuels d'hommes associés à une culture supposément moins avancée que la culture occidentale où les femmes ne seraient pas « libérées ». On retrouve donc ici une combinaison de deux discours sur la bisexualité : d'une part, la qualification historique impérialiste et raciste de la bisexualité en tant que « nature » des hommes et des sociétés « peu évoluées » (la bisexualité embryonnaire comme point de départ du développement humain) ; d'autre part, l'argument avancé par le mouvement révolutionnaire homosexuel qui consiste à disqualifier la bisexualité pratiquée dans une société genrée inégalitaire.

La bisexualité : une pratique non-revendicable

Il y a les discours révolutionnaires, et puis il y a les pratiques. Dans les pages de *L'Après-mai des faunes* publié en 1974, Guy Hocquenghem souligne les rapports de l'homosexualité avec la criminalité et avance que c'est cette « relation entre pédés et délinquants qui fait des homosexuels un groupe d'irrécupérables pour la société, un mouvement révolutionnaire assez étonnant » (Hocquenghem, 1974). Au contraire, par sa proximité avec l'hétérosexualité et donc le régime patriarcal bourgeois dominant, la bisexualité est accusée d'être « récupérable ». Le même Hocquenghem qui rejette la bisexualité dans plusieurs textes du *Rapport (Où est passé mon chromosome ?, Pour une conception homosexuelle du monde)* y décrit pourtant aussi des « rapports d'amour » entre les hommes homosexuels et les lesbiennes, y compris sous une « forme libidinale » :

La sexualité n'est pas refoulée, mais le rapport de pénétration est consciemment refusée de part et d'autre. Ce qui fait notre accord, notre amour égalitaire avec les lesbiennes, c'est que comme elles nous refusons de pratiquer entre nous le rapport de pénétration [note]. Nous ne refoulons rien : nous refusons ensemble, d'un commun accord, le modèle sexuel dominant.

Cet accord-là est un véritable amour, parce qu'il est fondé sur un authentique désir : le désir d'échapper à la normale. C'est un amour y compris dans sa forme libidinale : nous aimons à nous embrasser, nous nous trouvons beaux. Il n'y a que les bourgeois pour s'imaginer que le véritable amour trouve sa réalité dans l'enfoncement d'une bite dans un vagin. Il y a 36 000 autres formes d'amour. Plus même : cette forme-là, bite dans vagin, est précisément celle qui à l'heure actuelle exclut le véritable amour. Tout

rapport affectif a son prolongement sexuel : mais ce prolongement sexuel n'est pas nécessairement la pénétration, au contraire.

[note] J'entends ici par « rapport de pénétration » le rapport hétérosexuel : le porteur de phallus dominateur pénétrant le vagin soumis, le tout lié socialement à la reproduction (même si elle est la plupart du temps évitée par la pilule). Rien à voir, évidemment, avec l'enculage comme pratique homosexuelle réversible, même s'il mime par instants le rapport hétérosexuel de pénétration.

Ainsi, on trouve dans le même texte le rejet de la bisexualité et la description de ce qui semblerait bien être des pratiques bisexuelles, biromantiques ou tout du moins ambiguës, entre les membres homosexuels du FHAR. Ceci souligne les insuffisances à la fois argumentatives et politiques du traitement de la bisexualité au sein du mouvement révolutionnaire homosexuel. En associant systématiquement la bisexualité avec des pratiques forcément hétéronormatives et réduites au rapport de pénétration reproducteur, les militant·es du FHAR se retrouvent incapables d'intégrer la bisexualité de manière cohérente dans leur présent politique révolutionnaire. Et ceci alors même qu'ils semblent vivre ce qu'ils appelleraient sans doute, pour se rassurer, une sexualité « dérivée de l'homosexualité ».

Hocquenghem reprend des propos similaires l'année suivante dans le journal *Actuel* de novembre 1972 :

Cohabitant dans la préparation ration des actions, dans les discussions en petits groupes, certains pédés et certaines femmes finirent par se faire d'authentiques déclarations d'amour, toutes platoniques d'ailleurs. L'affreux rapport de pénétration étant exclu de part et d'autre, et comme on n'avait pas trouvé – on ne l'a toujours pas trouvé d'ailleurs

– comment vivre nos relations, on en est venu à confondre la complicité à l'égard d'un même adversaire et un véritable rapport libidinal. [...] Pédés, gouines, femmes, femmes-pédés, pédés-gouines: moins on a de statuts et de rôles entre nous, mieux on se porte. A chacun ses sexes, et à tous tous les sexes. Et tous les branchements. Une fois éliminés les phalocrates, cela va de soi.

La bisexualité se pratique donc, mais ne se nomme pas. Toujours soupçonnée d'être récupérable par le régime hétérosexuel, elle est non-revendicable. Et de fait, non-revendiquée.

Chapitre 4 – La bisexualité dans les luttes féministes : sortir de l'hétéronormativité

Au cours des années 1970, les lesbiennes et les féministes hétérosexuelles se sont affrontées sur la question de la sexualité en général et de l'hétérosexualité en particulier, sur la place des relations avec les femmes et quelles relations avoir avec les hommes. Qu'en ont dit les femmes bisexuelles ? Leurs voix semblent souvent absentes, aussi bien dans les sources historiques que dans les études menées depuis sur les milieux féministes et lesbiens. En effet, les recherches plus récentes qui viennent nourrir le débat historiographique sur la scission entre les féministes hétérosexuelles et les lesbiennes radicales n'interrogent pas l'absence de la bisexualité dans leurs sources et ne la prennent jamais en compte dans leurs analyses. Les ouvrages qui critiquent le régime hétérosexuel qui ont été publiés ces dernières années font de même.

Avant de plonger dans ces textes, j'aimerais mettre l'accent sur le fait que le sujet de fond dépasse la question de l'invisibilisation. Il s'agit d'interroger, plus largement, comment nous pouvons vivre sans violence et sans rapport de domination. Ou, de manière plus réaliste, comment nous pouvons regarder et travailler avec les violences et les rapports de domination, au niveau systémique et au niveau interpersonnel, pour les réduire et peut-être un jour les faire disparaître complètement. La lutte contre la domination masculine et le patriarcat est l'un des axes essentiels pour y arriver ; elle est cependant loin d'être suffisante et notre

objectif ne doit pas s'y restreindre. Il nous faut développer une vision multiscalaire des violences pour naviguer entre l'échelle de l'interpersonnel et l'échelle de la société, et appréhender comment les rapports de domination de race, de genre, de classe, de validisme, etc., s'imbriquent les uns dans les autres et s'expriment dans chaque situation.

Si, en tant que personnes bisexuelles, nous nous emparons de manière politique de cette capacité à écouter, toucher, parler et nous frotter – de manière littérale ou figurée – à de multiples corps et de multiples réalités, si nous menons ce travail d'accepter et d'intégrer encore et toujours plus dans notre conscience et dans nos pratiques des expériences qui ne sont pas forcément les nôtres, alors nous développons des ressources et des manières plus riches d'engager avec le monde. Et à notre tour, nous pouvons partager nos expériences avec les autres. C'est, pour moi, ce qui fait notre force politique. Nos expériences bisexuelles ne nous prédisposent pas à être politiquement radicales/aux. Mais elles peuvent nous y encourager, nous faire sentir qu'il y a là quelque chose qui se joue. Nous faire goûter à l'envie d'un monde plus harmonieux, avec plus de communauté et d'ensemble.

C'est dans cette perspective que je me suis efforcée de synchrétiser, dans la mesure de mes moyens, des perspectives diverses mais complémentaires, des sujets souvent abordés séparément mais qui se rejoignent. Ce chapitre en particulier et les réflexions qui s'y trouvent doivent beaucoup aux féministes noires, racisés et/ou se revendiquant de l'anarchisme libertaire, qu'elles soient bisexuelles, lesbiennes ou hétérosexuelles.

Critiques contre l'hétérosexualité : la bisexualité inexistante

Ces dernières années, la critique de l'hétérosexualité a trouvé un regain d'intérêt avec la parution d'un certain nombre d'ouvrages grand public sur le sujet. En France, la journaliste Christelle Murhula a ainsi observé une « prolifération » de livres depuis 2021 sur le sujet de la « remise en cause des schémas classiques dans les rapports interpersonnels, et dans les normes de rapports amoureux et sexuels, surtout hétéros » (Murhula, 2022a). Dans un même temps, une expression s'est fait une place, portée notamment par un livre publié en 2021 par Juliet Drouar dont elle est le titre : « sortir de l'hétérosexualité » comme système de domination. Et pour certains, sortir de l'hétérosexualité et de son régime d'oppression ne peut que prendre une forme concrète bien spécifique : celle d'arrêter de relationner avec des hommes et de devenir lesbienne – ou pour les hommes, la version *seventies* du FHAR qui consiste à arrêter de relationner avec les femmes et devenir homosexuel.

Le match de la fin des années 60 quant à savoir quel est le meilleur moyen de lutter contre l'hétéropatriarcat semble parfois se rejouer avec les mêmes cartes, même si plusieurs auteurices à l'instar de Drouar prennent le temps de préciser qu'il ne s'agit pas là de l'enjeu pour elleux :

Penser l'hétérosexualité n'a [...] rien à voir avec le fait de remettre en question la possibilité pour chacun d'être attiré, d'avoir une intimité, un partenariat de vie avec une ou plusieurs personnes. Au contraire, remettre en question l'hétérosexualité vise à libérer les possibilités de rapport à l'autre et aux autres en brisant la différenciation sociale par le sexe, et à réorganiser la production des ressources sans l'exploitation sexiste d'autrui. (Drouar, 2021)

Néanmoins, que cela soit parmi les ouvrages écrits par des hétérosexuelles ou ceux écrits par des lesbiennes, un même constat s'impose : l'absence récurrente de la bisexualité qui n'est que rarement discutée comme réalité, option possible ou concept explicite à inviter dans le débat. Dans *Réinventer l'amour : Comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles*, Mona Chollet s'appuie dans son chapitre introductif sur les travaux du lesbianisme politique pour ouvrir « le chantier des relations hétérosexuelles », citant par exemple les travaux de Jane Ward qui propose « d'“actualiser” l'hétérosexualité plutôt que la “défaire” », en s'appuyant sur son « expérience et son point de vue de lesbienne » qui lui semblent « utiles » pour aider les femmes et les hommes « à surmonter les difficultés structurelles auxquelles ils se heurtent. » (Chollet, 2021). Dans le chapitre suivant, Chollet s'appuie pourtant sur des pratiques de femmes bisexuelles célèbres qu'elle cite – en l'occurrence, Mary Wollstonecraft et Frida Kahlo – pour donner des exemples de remise en cause de pratiques hétérosexuelles traditionnelles, notamment en ce qui concerne l'exclusivité dans les relations amoureuses et la vie en cohabitation dans un même foyer. Mais ces femmes ne sont jamais présentées en tant que bisexuelles et sont simplement citées dans leurs relations avec les hommes. Ainsi, voici une illustration d'un cas parmi tant d'autres où des hétérosexuelles discutent avec des lesbiennes sur les relations amoureuses et sexuelles avec les hommes, tandis que les bisexuelles – pourtant logiquement mieux placées que les lesbiennes pour parler de ce sujet – sont invisibilisées en tant que telles.

Sortir de l'hétérosexualité de Juliet Drouar fait aussi complètement l'impasse sur la bisexualité à l'exception d'une rapide mention de Corinne Monnet, féministe bisexuelle et anarchiste, citée sur son rapport aux hommes mais sans que rien ne soit développé sur la bisexualité : « elle refuse de cohabiter avec ses partenaires sexuels, et refuse l'idée de dépendance monogame et de rendre ces services “féminins” sans réciprocité » (Drouar, 2021). Bien que déconstruisant les

catégories binaires, Drouar ne tire jamais le fil jusqu'à parler explicitement de bi/pansexualité et c'est bien dommage tant cela serait en continuité avec sa pensée : « Une fois qu'on a compris et intégré que les catégories hommes/femmes/hétérosexualité/homosexualité n'ont rien de naturel, il faut pouvoir imaginer autre chose comme société, fondée sur un autre type de relations ».

Dans les chapitres dédiés justement aux alternatives et à la dénonciation de l'hétérosexualité, Drouar survole rapidement l'histoire des contributions politiques des lesbiennes et des queer, nomme l'homophobie et la transphobie, mais ne cite jamais les bisexuels sauf au sein de deux ou trois énumérations de convenance « personnes intersexes, trans, lesbiennes, gays, bps, femmes... ». Pourtant, Drouar pose des questions qui raisonnent singulièrement avec les expériences non-monosexuelles : « Qui d'entre nous est parfaitement hétérosexuel, et qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Qui n'a jamais désiré en dehors de cette catégorie ? »

On pourrait multiplier les exemples. Il ne s'agit pas ici de remettre en cause l'importance et la pertinence des analyses proposées par ces ouvrages, mais d'en souligner un angle mort quasi-systématique. Et lorsque la bisexualité est citée, c'est pour la reléguer à un sujet finalement « autre », à traiter ailleurs. Dans *Comment devenir lesbienne en dix étapes*, sorte de manuel de mise en pratique pour les hétérosexuelles souhaitant devenir lesbiennes, l'autrice Louise Morel prend tout de même le temps de préciser en entrée en matière que quoique son livre « ne cherche pas à proposer d'analyses approfondies sur la bisexualité ou la pansexualité [...] beaucoup de femmes qui sont en couple avec une autre femme sont en réalité des personnes bies et pans » (Morel, 2022). Morel « souhaite que les personnes concernées sachent et ressentent, à la lecture, que je suis fermement convaincue qu'elles ont toute leur place dans le monde lesbien, qu'il s'agisse de nouer des relations affectives avec des lesbiennes ou de mener des combats politiques communs ». Pour autant, l'objectif du livre est de proposer un manuel pour arrêter

de relationner avec des hommes dans une perspective de lesbianisme politique exclusif et relègue la pratique de la bisexualité à un bref passage au tout dernier chapitre du livre. Le sujet y est traité avec bienveillance, mais voilà : ce n'est, une fois de plus, pas un objet de réflexion politique – et surtout pas si les bisexuelles sont en relation avec des hommes.

Les personnes bisexuelles pourraient donc avoir une place dans le monde lesbien au prix de mettre leurs expériences et leurs positionnements politiques de côté. Elles pourront d'un côté trouver un intérêt aux analyses critiques de l'hétérosexualité mais qui n'invoquent pas toujours les apports LGBTQI+ et qui peuvent participer à une forme d'effacement de l'identité queer des bisexuelles. Et d'un autre côté, elles pourraient se retrouver dans les expériences saphiques et certaines positions lesbiennes politiques. Mais les interprétations plus ou moins nuancées de la critique du système hétéropatriarcal peuvent rapidement se transformer en une injonction à incarner un certain type de féminité et à arrêter de relationner avec les hommes, afin de participer activement au démantèlement du patriarcat – ou tout du moins, de s'en extraire.

La bisexualité dans le Mouvement de Libération des Femmes, une voix difficile à faire entendre

Cet état des choses n'est pas nouveau. Dans le chapitre précédent, j'ai longuement parcouru les archives du Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire du début des années 1970 pour étudier la manière dont la bisexualité y était abordée. À peu près à la même période, les questions de sexualité animent aussi des débats au sein du Mouvement de Libération des Femmes (MLF). Avant la grande scission qui viendra en 1980, les débats entre féministes interrogent

déjà le rapport aux hommes et la place du lesbianisme et des lesbiennes au sein du mouvement. Camille Morin-Delaunay dessine les grandes lignes du débat historiographique qui concerne les relations entre féminisme et lesbianisme dans la sphère parisienne post-68 : « Marie-Josèphe Bonnet (2014) soutient que le Mouvement de libération des femmes était un terreau fertile pour l'émergence du militantisme lesbien parce qu'il encourageait un « homoérotisme ». À l'inverse, Ilana Eloit démontre que le MLF était hostile aux revendications lesbiennes et que l'accent mis sur les relations féminisme-lesbianisme sert un discours qui affirme la centralité du sujet “nous les femmes” » (Morin-Delaunay, 2020).

L'émergence de recherches récentes concernant les mobilisations lesbiennes dans les années 1970-1980 donne en tout cas accès à davantage de points de vue sur cette période, étudiant pour certaines la « difficile politisation du lesbianisme, prise en tenaille entre un mouvement féministe peu enclin à se saisir de cette question et un mouvement homosexuel majoritairement masculin peu réflexif sur les rapports sociaux de sexe » (Bouvard, Eloit & Quéré, 2023). La chercheuse Ilana Eloit analyse ainsi les mouvements de répression du lesbianisme au sein du mouvement féministe dans sa thèse *Lesbian Trouble : Feminism, Heterosexuality and the French Nation (1970–1981)*. L'un de ses propos est de montrer comment la figure de la lesbienne a été construite comme une figure repoussoir pour les féministes (hétérosexuelles) du MLF. À titre d'exemple, un éditorial du journal *Le Torchon brûle* (n°6) annonçait ainsi : « prouvons que le M.L.F. n'est pas un groupement de “gouines hystériques” ».

Dans ces débats et ces recherches, une zone d'ombre persiste : celle de la bisexualité qui n'est jamais abordée, ou alors mentionnée rapidement, en passant. Où sont les femmes bisexuelles et comment se positionnent-elles dans cette fracture au sein du mouvement entre les féministes hétérosexuelles et les féministes lesbiennes ? Dans les textes et les archives du MLF de l'époque, la question de la bisexualité est absente, perdue, semble-t-il, dans la confrontation entre les

deux polarités hétérosexualité/homosexualité. La bisexualité est pourtant au cœur des questions soulevées par les féministes hétérosexuelles et les lesbiennes : comment lutter contre le patriarcat ; est-il possible de s'en extraire ; quelles sont les modalités de sexualité dont peuvent s'emparer les femmes ; comment concevoir les relations ou les non-relations sexuelles et romantiques avec les hommes ? L'une des problématiques liées à la politisation du lesbianisme est « celle de l'appartenance des lesbiennes à deux sujets politiques – femmes et lesbiennes – dans certains cas pensés comme antagonistes, dans d'autres comme liés par une commune expérience de l'oppression patriarcale. Les lesbiennes sont-elles d'abord des femmes ou des lesbiennes ? » (Bouvard, Eloït & Quéré, 2023). On pourrait lancer comme un écho la question de l'appartenance des femmes bisexuelles en tant que sujets politiques. Celle-ci semble d'autant plus épineuse : sont-elles d'abord des femmes, des hétérosexuelles, des lesbiennes... ou autre chose ?

Comme avec les archives du FHAR, j'ai parcouru les différents numéros de journaux féministes du tout début des années 1970 (numéro 0 à 6 de *Le Torchon brûle*, journal *Les Pétroleuses*, archives du MLF). Je n'y ai trouvé quasiment aucune référence à la bisexualité. La seule occurrence notable se trouve dans un compte-rendu de réunion sur l'homosexualité du « Groupe sexualité féminine » à laquelle ont participé des femmes du MLF, rejointes par des femmes homosexuelles du groupe Arcadie. Réalisé par Antoinette Fouque, le compte-rendu figure dans le *Bulletin du MLF* n°4 bis de mi-février 1971 :

Sur l'homosexualité (35 à 45 filles dont 1/3 permanent) [...]

À la réunion, le rapport numérique hétérosexuelles-homosexuelles s'étant inversé, les hétérosexuelles se sont senties agressées, terrorisées, ce qui donne la mesure de leur répression sur ce pro-

blème (refoulement, peur de la contagion, souvent infériorité : sont-elles les plus radicales?)

Concrètement il est difficile de faire entendre la voix de la bisexualité ou de la liberté sexuelle sans idée de « norme » et de « perversion ».

Tout le monde a semblé d'accord pour que l'on tende à supprimer cette distinction : éviter que cette différence ne devienne antagonisme ; il faut que les homosexuelles trouvent place dans le mouvement et ne se réunissent pas en ghetto.

Cet extrait semble faire écho à la manière dont la bisexualité est traitée dans les citations précédentes du FHAR : l'idée que la bisexualité renverrait à une norme, soit celle des rapports dominants hétérosexuels dont elle « dérive », soit celle d'une nouvelle « norme » de « bisexualité universelle » soi-disant imposée.

À partir de 1975, les témoignages sur la bisexualité commencent à se faire un peu plus nombreux. Dans sa thèse, Yen Hsiu Chen compile les différents reportages, entretiens et témoignages que l'on peut trouver dans la presse écrite de l'époque : la revue érotique *Olympe*, la revue politique libertaire *Sexpol : sexologie politique* et la revue mensuelle féministe *F Magazine* : « Principalement abordée sous forme de témoignages, la discussion sur la bisexualité à la fin des années 1970, se concentre en majeure partie sur la pratique bisexuelle et il n'est pas encore question de la considérer comme une identité à part entière. Les personnes qui témoignent de leurs pratiques le font en racontant les expériences sentimentales ou sexuelles qu'ils ont eues avec des hommes et des femmes, sans forcément se dire bisexuel.les ou assumer l'identité d'une orientation sexuelle spécifique. En outre, ces témoignages font souvent état d'une misère sexuelle du fait d'une homosexualité mal vécue ou d'une homophobie intériorisée » (Chen, 2020h).

Une forme de réflexion politique peut néanmoins se lire dans certains témoignages, comme celui de Françoise dans le numéro 12 de *Sexpol* (janvier 1977), qui propose un dossier dédié à la thématique *Homosexualités*. Pour Françoise, la bisexualité « exclut, ou permet d'exclure, la phallocratie ». On pourra bien sûr discuter son propos lorsqu'elle avance, avec précaution, qu'il n'existerait pas de « bisexuels phalocrates » ou encore lorsqu'elle mobilise le trope de l'être humain fondamentalement bisexuel. Mais il est intéressant de noter que l'expérience de cette femme bisexuelle la conduit à la conclusion précisément inverse de ce que pouvaient dire les membres du FHAR : selon eux, la bisexualité ne pourrait pas se défaire des stigmates de la phallocratie et de l'hétérosexualité, ce qui justifierait qu'elle ne puisse être importée dans les mouvements politiques homosexuels :

Je ne suis pas moi-même homosexuelle. Disons que mon vécu homosexuel est limité [...] Depuis, j'ai eu la chance de connaître des copains homosexuels, enfin, bisexuels. C'est très chouette. J'ai eu avec eux des rapports très doux, très jouissifs, éclatés – je veux dire non limités aux seuls organes génitaux – ils m'ont aussi appris à jouir d'être sodomisée. J'ai vécu avec eux des rapports égalitaires. Voir son partenaire non comme un sexe mâle ou femelle, mais comme un individu sexué et sensuel, avec toutes ses particularités et son originalité. Je crois que la bisexualité exclut, ou permet d'exclure, la phallocratie. Je ne veux pas généraliser, mon peu d'expérience me l'interdit. Mais j'ai déjà rencontré – et plus d'un – des gars hétéros et phallos, je n'ai jamais connu de bisexuels phalocrates. Je ne crois pas qu'il existe des individus homosexuels ou hétérosexuels ; je crois qu'il n'existe que des bisexuels – ou des moitiés de bisexuels – ou des bisexuels qui se cherchent (je crois que c'est mon cas). Pourquoi rejeter l'autre moitié du ciel ?
Françoise

Un article écrit par Patrice Hémond dans le même numéro, intitulé « Dé-construction des rôles » souligne également le potentiel de la bisexualité pour dépasser les rôles genrés. Pour Chen qui analyse ce texte, « La bisexualité est ainsi proposée ici comme un moyen de déconstruire des scripts sexuels qui enferment les hommes et les femmes, et une tentative de déstabiliser les schémas binaires : « *Homo/hétéro, actif/passif, dominant/dominé, possesseur/possédé, baiseur/baisé, enculeur/enculé, exploiteur/exploité* ». La bisexualité ouvre donc la possibilité d'un jeu libre dont les rôles sont échangeables et nuancés, et les règles peuvent changer selon la volonté des participant.e.s » (Chen, 2020i).

Le sentiment d'avoir été exclues à la fois par les hétérosexuels et par les homosexuels est partagé par les femmes bisexuelles des années 1970. Plusieurs de leurs témoignages sont disponibles dans le rapport sur la sexualité des Françaises publié dans le n°21 de *F Magazine*. Chen rapporte plus précisément les propos de l'autrice féministe états-unienne Kate Millet dans une interview, décrivant une expérience qui semble dépasser les frontières :

On éprouve un certain vertige à appartenir à deux sociétés à la fois. On passe son temps à aller et venir d'un monde à l'autre. Les plaisanteries qui sont drôles ici sont imprononçables là. Et inversement... On finit par éprouver de la fatigue et de la confusion. Nous vivons dans une société où il y a d'une part les hétérosexuels, d'autre part, les homosexuels. Et au fond, ni les uns ni les autres ne vous parlent d'un autre choix possible : celui de prendre le meilleur de chaque univers et de s'adonner à un hédonisme que tout le monde est prêt à vous reprocher. [...] Les homosexuelles ne sentent guère d'affinités avec les bisexuelles, pas plus que les hétérosexuelles. Tout cela procède d'un esprit tribal. (Chen, 2020j)

Les questions et les débats qui étaient déjà présents au cours des années 1970 vont exploser au tournant de la décennie suivante. En 1980, le lesbianisme radical, porté par le fameux « les lesbiennes ne sont pas des femmes » de Monique Wittig, fera scission en France. En 1981, le numéro 9-10 de *Revue d'en face* s'empare de la question avec un dossier intitulé *Débat : hétérosexualité et lesbianisme. Spécial hommes. De diverses attitudes féministes quant à la question masculine*. Deux textes en particulier s'y positionnent d'un point de vue bisexuel : l'un deux, très explicite, est écrit par la journaliste Doucha Belgrave ; le second est publié par Dominique Fauquet. Nous y reviendrons, mais auparavant je propose de nous attarder un moment sur quelques enjeux liés au lesbianisme radical.

Imbrication des rapports sociaux : quelques limites du lesbianisme politique

Retour au XXI^e siècle en France et sa liste de livres fraîchement publiés sur l'amour et la sexualité. Si, comme on l'a vu, la perspective bisexuelle manque dans ces critiques du régime de pouvoir hétérosexuel, Christelle Murhula rappelle pour sa part à quel point les questions de race, de classe et de validisme sont souvent absentes : « l'analyse de la déconstruction de l'amour comme système d'oppression passe systématiquement par le rapport aux hommes et à l'hétérosexualité. Mais très peu par le rapport au validisme, à la classe, ou à la race. Or, en Occident, les relations amoureuses sont intrinsèquement imprégnées de racisme, et ceci, dès qu'une personne racisée fait partie du schéma » (Murhula, 2022b).

Des auteurices comme Drouar ou Chollet relaient dans leurs chapitres des analyses de féministes intersectionnelles. Murhula – qui se positionne en tant que journaliste noire

– souligne malgré tout le positionnement sociologique très homogène des autrices françaises écrivant sur le sujet : « le profil des femmes ou personnes non-binaires qui souhaitent déconstruire l’amour sont quasi similaires : blanches, *‘plutôt hétéros’* comme certaines le stipulent, citadines, trentenaires ou quarantenaires, cisgenres pour la plupart, minces, de classe plutôt moyenne-supérieure voire bourgeoise. [...] Elles sont journalistes, [...] sociologues, autrices, militantes » (Murhula, 2022a).

Ainsi, dans le projet féministe lesbien d’arrêter de relationner avec des hommes, s’il semble être possible pour une femme blanche avec des privilèges de classe qu’elle envisage d’« envoyer valser l’hétérosexualité comme régime politique » (Murhula, 2022b) car elle pourra toujours bénéficier de ses autres privilèges, Murhula pose la question : qu’en est-il pour des femmes racisées, plus précaires, avec handicap, qui doivent également survivre aux autres systèmes de domination ?

En ce qui concerne le lesbianisme politique, Murhula relève qu’un des textes historiques qu’est *La Pensée straight* de Monique Wittig opère une hiérarchisation entre sexisme et racisme qui s’avère problématique pour penser l’émancipation des femmes noires, et plus généralement racisées. En effet, Wittig effectue une comparaison entre les femmes et les esclaves qui ne peut être opérante que parce que, pour ces femmes, seuls le patriarcat et le capitalisme sont pris en compte comme systèmes d’oppression. Wittig entame son texte avec une première comparaison entre les catégories de femme et d’esclave : « La pérennité des sexes et la pérennité des esclaves et des maîtres proviennent de la même croyance. Et comme il n’existe pas d’esclaves sans maîtres, il n’existe pas de femmes sans hommes » (Wittig, 1980). Pour Wittig, il s’agit de montrer que « la catégorie de sexe est une catégorie politique qui fonde la société en tant qu’hétérosexuelle. [...] La catégorie de sexe est la catégorie qui établit comme “naturelle” la relation qui est à la base de la société (hétérosexuelle) et à travers laquelle la moitié de la population – les femmes

– sont « hétérosexualisées » (la fabrication des femmes est semblable à la fabrication des eunuques, à l'élevage des esclaves et des animaux) » (Wittig, 1980).

Jusqu'ici, on aurait pu suivre Wittig dans son raisonnement en admettant qu'il s'agisse de simplifier en séparant, pour un temps, les différents rapports sociaux (de sexe, de classe sociale, de race...) pour permettre d'en comprendre certains principes. Mais en affirmant que les femmes sont dominées en tant qu'esclaves dans le système hétérosexuel (« La catégorie de sexe est une catégorie qui régit l'esclavage des femmes »), Wittig efface l'expérience politique spécifique des femmes noires esclaves. Ainsi, lorsqu'il s'agit de penser l'hétérosexualité comme système de domination et de présenter la sortie de ce système par le biais du lesbianisme (« Les lesbiennes ne sont pas des femmes »), qu'est-ce que cela signifie en pratique pour les femmes racisées ? Pour Murhula, « La théorie du lesbianisme politique décrit les hommes, quelle que soit leur race, comme les premiers oppresseurs, ce qui est plus évident lorsque l'on est une femme blanche. Le séparatisme sans hommes n'a alors de sens comme outil politique que si l'on établit une hiérarchie entre le sexisme et le racisme, le premier arrivant toujours en première position. Tandis que pour les femmes racisées, ce séparatisme est flou. Il est impossible de pouvoir hiérarchiser deux systèmes qui oppressent de manière quasi égales » (Murhula, 2022b).

Ou alors à adopter l'approche d'un séparatisme noir et lesbien à la fois. Indépendamment de ce qu'en tant qu'individu on peut trouver de satisfaisant à utiliser ces outils pour soi, le problème est qu'en suivant la même logique en intégrant les rapports à la race, au validisme, à la classe, et ainsi de suite, on complexifie et restreint de plus en plus les groupes de personnes concernées. La pratique séparatiste révèle ici l'une de ses insuffisances comme solution politique concrète pour vivre en société.

Murhula souligne aussi les limites sur le plan matériel et psychologique qui peuvent accompagner l'injonction à

sortir de l'hétérosexualité par le biais de l'homosexualité exclusive : « Devenir lesbienne signifie *de facto* abandonner le privilège de l'hétérosexualité et tout ce qui l'accompagne. [...] Je ne suis pas sûre qu'une femme noire et précaire puisse "sortir" de l'hétérosexualité de manière sereine. Ou alors elle n'y pensera pas, car elle tentera de survivre aux autres systèmes de domination qu'elle subit d'ores et déjà. Les femmes les plus précaires doivent déjà vivre le racisme, le sexisme, la négrophobie pour les noires, le classisme et le validisme pour d'autres. Les conspuer comme étant des traîtresses à la cause féministe car elles sont toujours soumises à l'hétérosexualité est contre-productif, voire cruel » (Murhula, 2022b). Murhula propose un raisonnement qui tend à être un petit peu mathématique sur les privilèges qui s'additionnent et se soustraient, ce qui ne rend pas compte de la complexité de leurs imbrications. Mais l'essentiel du propos qui m'intéresse ici est ailleurs : enjoindre de sortir de l'hétérosexualité sans prendre en compte les différents rapports de domination peut représenter une contrainte qui se rajoute à tout le reste. Ceci crée différentes attentes et standards politiques de manière inéquitable entre les femmes.

La bisexualité, contrairement au rapport de race, de classe et au validisme, est bien incluse dans les termes du débat dominant que soulignait Murhula, en tant que « *rapport aux hommes et à l'hétérosexualité* ». Il est ainsi tout à fait possible d'adopter une perspective bisexuelle, blanche et privilégiée en termes de classe. Mais pour d'autres raisons, la bisexualité ne s'accommode pas non plus de l'alternative « hétérosexualité victime ou complice » / « lesbianisme politique » proposée par le point de vue séparatiste lesbien. Et c'est pour cela qu'en l'articulant politiquement à une critique de l'hétérosexualité dans laquelle convergent les différentes analyses des dominations, la bisexualité constitue potentiellement un outil allié intéressant pour penser les rapports de genre et de sexualité.

Développer son autonomie, un projet féministe

Je disais plus haut que les critiques récentes de l'hétérosexualité en France, qu'elles soient produites par des féministes hétérosexuelles ou par des lesbiennes, ignoraient pour ainsi dire systématiquement la bisexualité. Même si elles sont rares, il existe heureusement quelques exceptions. En élargissant au monde francophone, un livre publié très récemment aux éditions québécoises du Remue-ménage intitulé *Sexualités et dissidences queer* coordonné par Chacha Enriquez dédie un chapitre, au contenu surtout pédagogique et vulgarisateur, sur « les bisexualités ». En France, ce sont sur les étagères de l'Atelier de Création Libertaire qu'il faut aller regarder, avec la réédition en 2019 de *Au-delà du personnel, pour une transformation politique du personnel* (première édition en 1998), un ouvrage collectif de textes écrits pendant les années 1980 et 1990 rassemblés par Corinne Monnet – celle-ci même qui était citée rapidement par Juliet Drouar – et Léo Vidal.

L'une des sections de l'ouvrage *Au-delà du personnel* est consacrée à une « critique de la norme hétérosexuelle » et comporte quatre textes, dont trois sont explicitement centrés autour d'une approche politique de la bisexualité. Dans les autres sections du livre, d'autres textes portent également une perspective bisexuelle. Ce n'est certainement pas une coïncidence puisque les deux coordinateurices du livre pensent elleux-mêmes la bisexualité : Corinne Monnet y écrit un texte sur son expérience en tant que « femme anarcho-féministe, de 30 ans, blanche, RMIste et bisexuelle (à long passé strictement hétérosexuel) », intitulé *À propos d'autonomie, d'amitié sexuelle et d'hétérosexualité*. Léo Vidal cite quant à lui « l'égalité bisexuelle », à savoir la recherche d'expériences égalitaires par la pratique de la bisexualité, comme l'un des « possibles outils pour le changement du personnel, des mécanismes politiques contre le patriarcat, donc l'autoritaire » (Vidal, 1998). Contrairement aux discours anti-patriarcaux gays et lesbiens dominants, la bisexualité

est ici considérée comme un véritable levier pour atteindre l'égalité et la lutte contre la domination des hommes, plutôt que comme un état possible seulement lorsque le patriarcat sera démantelé.

Dans son texte, Monnet livre une réflexion personnelle sur les pratiques qui permettent de maintenir ou au contraire de « miner » la domination masculine. Si Monnet commence par reprendre, avec le même problème que celui soulevé pour Wittig, le terme d'« esclavage » pour définir le statut des femmes dans le patriarcat, on préférera quand elle mobilise un peu plus loin la notion d'« appropriation des femmes par les hommes » de la sociologue Colette Guillaumin. Elle cite un passage de *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature* qui permet de mettre plus précisément en exergue ce qui constitue l'une des spécificités de la domination de genre :

Colette Guillaumin, dans son analyse de l'expression concrète de l'appropriation des femmes, nous parle aussi des effets de l'appropriation sur l'individualité. On exige de la classe des femmes « qu'elle se dilue, matériellement et concrètement, dans d'autres individualités. Contrainte centrale dans les rapports de classes de sexe, la privation d'individualité est la séquelle ou la face cachée de l'appropriation matérielle de l'individualité ». (Monnet, 1998)

Au cœur de la réflexion de Monnet se trouve la recherche d'émancipation de toute forme de domination et le développement de son autonomie propre. Pour elle, le concept d'autonomie est à décoller de l'« idéal masculin d'auto-suffisance et de toute-puissance » : cette autonomie-là est une indépendance proclamée qui repose en réalité sur le fait que les femmes prennent en charge l'ensemble des besoins – affectifs, domestiques, sexuels, émotionnels, etc. – des hommes. Pour Monnet, l'autonomie doit plutôt être revisitée comme une potentialité humaine – c'est-à-dire dégenrée – pour

permettre de se développer en tant qu'individu. Dans cette perspective d'émancipation, le travail féministe consiste pour les femmes à se réapproprier elles-mêmes, à arrêter de se définir en fonction des besoins des hommes et de s'adapter à leurs désirs. Il s'agit pour elles de se remettre au centre de leurs préoccupations, de « se créer comme sujets et devenir créatrices actives de leur propre existence » (Monnet, 1998).

Monnet continue en citant les travaux de la psychologue féministe Susan Sturdivant, qui « explore les conséquences psychologiques qu'entraîne pour les femmes le fait d'avoir été définies par leurs relations à d'autres et donc d'être dirigées par les autres plutôt que par elles-mêmes. Non seulement cette "direction par autrui" engendre le doute de soi, alimente le besoin d'approbation des autres mais, en "investissant la plus grande partie de son identité dans les autres, on leur donne aussi le pouvoir de définir la réalité" » (Monnet, 1998). Lorsque « les autres » sont des hommes, la réalité créée est patriarcale. Il s'agit d'une aliénation à soi, que l'on peut aussi retrouver dans d'autres systèmes de domination. Toute proportion gardée, on peut tirer un certain parallèle avec le monosexisme. À leur manière, les bisexuels sont en effet souvent « définis par leurs relations à d'autres ». L'orientation des bisexuels étant comprise avec difficulté, l'entourage tend à vouloir la diriger : les bisexuels sont « dirigés par les autres » en tant qu'hétérosexuels, gays ou lesbiennes. Ils sont orientés dans une direction qui est considérée « plus » précise, quitte à nier leurs expériences et, le cas échéant, l'identité qu'ils revendiquent. Ceci contribue à nourrir ce « doute de soi » quant à son orientation sexuelle et une identité fixe : suis-je bien bisexuel ? Ou plutôt en fait lesbienne/gay ? Ou finalement hétérosexuel ? Etc.

Pour en revenir à la vision de l'autonomie telle qu'elle est envisagée par Monnet et qui s'inscrit dans la lignée des travaux des féministes des décennies précédentes, il s'agit concrètement de construire une forme d'« indépendance psychique des hommes », de « déconstruire une grande partie de la misogynie » qui a été intégrée et « de développer des

relations qualitatives et affectives » avec les autres femmes. Pour Monnet, cela passe notamment par la pratique de la « non-monogamie responsable » (relations amoureuses et sexuelles non exclusives), l'amitié sexuelle non monogame et plus généralement l'investissement de l'amitié comme modèle d'amour ne contraignant pas l'autonomie et l'indépendance (sur le sujet, on pourra notamment consulter l'ouvrage *Nos puissantes amitiés. Des liens politiques, des lieux de résistance* d'Alice Raybaud).

Amour, amitié, passion, désir sexuel, affection, attachement : Monnet discute de ces catégories, de comment elles s'entremêlent ou au contraire comment elles sont socialement distinguées et séparées dans le modèle patriarcal, mais avec, *in fine*, cette quête principale : comment les femmes peuvent-elles accéder au statut de sujet dans des relations égalitaires ? Et de manière plus générale, comment les personnes dominées peuvent-elles accéder au statut de plein sujet dans les relations ?

Conscientiser les espaces de domination intracommunautaires

Pour s'extraire de la domination masculine, le lesbianisme politique propose d'arrêter d'avoir des relations romantiques, sexuelles voire affectives, avec les hommes (cis, en général). À cela, on peut observer au moins deux limites potentielles. D'abord, comme l'ont fait remarquer de nombreuses féministes à l'instar de la chercheuse féministe britannique Stevi Jackson, il faut bien garder en tête que le patriarcat et les rapports de domination sociaux, économiques, politiques qui en découlent ne sont pas qu'une affaire de sexualité :

La sexualité constitue un terrain de lutte contre cette hiérarchie [de genre], mais ce n'est en aucune façon le seul, de même que la sexualité n'est pas la seule base de la subordination des femmes. À accorder trop d'importance au désir, à la pratique et à l'identité sexuelle, on risque de négliger les milliers d'autres façons dont l'organisation patriarcale du monde entre « hommes » et « femmes » se perpétue. L'hétérosexualité contribue à maintenir cet état de fait, mais n'oublions pas que l'hétérosexualité elle-même ne se résume pas à une institution sexuelle.

(Jackson, 1996)

Ensuite, comme on l'a déjà vu avec Christelle Murhula, l'un des écueils auxquels conduit ce « lesbo-solutionnisme » est de mettre l'attention sur un seul rapport de pouvoir – celui de genre – à l'exclusion de tous les autres. Celui-ci peut parfois conduire à une idéalisation des relations entre personnes de même genre, comme s'il suffisait d'être dans une relation ou dans un espace sans homme cis pour ne plus subir de violence. Or, cela est loin d'être le cas. En 2020, Constant Spina publiait une enquête sur les *Violences entre lesbiennes*. Les zones grises de la sororité où des femmes témoignaient des abus, des agressions et des dynamiques d'oppression à l'œuvre dans les milieux lesbiens de grandes villes en France. Spina y observe les spécificités des violences dans les relations lesbiennes « qui relèvent, dans plusieurs cas, d'un patriarcat blanc et bourgeois intégré. Et en milieu urbain, de relations de pouvoir, d'une envie de *fame*, de reconnaissance, de pouvoir économique et intellectuel » (Spina, 2020). Les lesbiennes peuvent donc bien reproduire des normes intégrées du système hétérosexuel patriarcal. Adrienne Rich nous mettait en garde dans la préface à l'édition 2003 de *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*: « Je continue de penser que les féministes hétérosexuelles puiseront une force politique pour le changement en adoptant une position critique vis-à-vis de l'idéologie qui impose l'hété-

rosexualité, et que les lesbiennes ne peuvent pas considérer ne pas être affectées par cette idéologie et les institutions qui se fondent dessus » (Rich, 2003)

Violences et domination en milieu queer

Dans son travail de thèse soutenu en 2016, Cha Prieur a étudié comment pouvaient se reproduire des violences et des rapports de domination dans les lieux queer parisiens et montréalais. Prieur passe en revue les violences sexistes et sexuelles que l'on peut y observer : place dominante des hommes cisgenres ; biphobie, femphobie, transmisogynie et transmisogynoir – qui peuvent se rejoindre sur des injonctions à un type de féminité particulière ; rapport au consentement problématique, hypersexualisation, transphobie, injonction à se désolidariser de l'hétérosexualité. Son analyse sur la catégorisation et la lisibilité des identités queer résonne particulièrement avec le cas des personnes trans et bisexuels :

Ce qui ressort de la manière de concevoir le genre dans les milieux queer et transpédégouines est paradoxalement une injonction à se catégoriser dans un genre ou une identité visible. Les positionnements illisibles ou trop fluides sont souvent questionnés malgré les discours queer centrés sur la fluidité des genres. Il existe donc une double injonction contradictoire à la fluidité/fixité qui ne peut pas vraiment trouver de réponse convaincante. (Prieur, 2015a)

Les mécanismes racistes sont mentionnés avec les questions sur les origines, l'exotisation, la xénophobie et le phénomène de caution non-blanche (tokenisation) au sein des collectifs politiques. Le classisme, souvent moins conscientisé, se traduit quant à lui par un mépris de classe

(avec violences verbales ou physiques), l'impensé des inégalités de classe au sein des milieux queer, l'idéalisation de la précarité voire l'exotisation de la pauvreté, et le tabou sur l'argent (Prieur, 2015a). La perception de ces violences par les personnes qui ont participé à son enquête est assez claire : « à la question : “Pensez-vous que les milieux queer et transpédégouines reproduisent les rapports de domination (hétérosexisme, racisme, classisme...) ?”, les répondant.e.s parisien.ne.s et montréalais.e.s ont respectivement dit oui à 88 % et 71 % » (Prieur, 2015b).

L'ouvrage *Gender-Based Violence: A Comprehensive Guide* publié en 2023 dresse un panorama très complet des violences sexistes et sexuelles dans les sociétés occidentales. Dans le chapitre consacré aux communautés LGBTQ+, les études citées qui reprennent des résultats à l'échelle internationale montrent que « les personnes LGBTQ+ ont un risque accru de faire l'expérience de tout type de violences domestiques et d'abus par rapport à leurs homologues hétérosexuels » (McGregor, 2023). Les études ne permettent pas toujours d'analyser finement les violences subies par les personnes bisexuelles : si elles sont les personnes parmi les LGB qui présentent les plus hauts taux de violences rapportées, les données ne permettent pas de savoir quel est le genre de leur partenaire dans les relations avec violences qui sont rapportées.

En tout cas, les conclusions trouvées pour l'ensemble de la communauté LGBTQ+ d'une étude, menée en 2014 par Donovan et Hester sur les similitudes et les différences entre les relations hétérosexuelles et les relations entre personnes de même genre, montrent que « les schémas d'amour et de violence, le pouvoir, et le contrôle sont organisés de manière similaire dans les deux groupes. Cela suggère que le pouvoir et le contrôle sont des caractéristiques essentielles des violences domestiques et des abus, plutôt que le genre ou l'incarnation de la féminité ou de la masculinité hétérosexuelle » (McGregor, 2023).

Spina parlait dans son article de « patriarcat internalisé ».

Ces chercheur·euses affirment de manière similaire que le contexte socioculturel formé par les règles et les pratiques des relations hétérosexuelles, organisées autour de binarités de genre, influence tout type de relation indépendamment du genre ou de la sexualité des personnes. Ils ajoutent que « le contexte social et culturel plus largement intersectionnel des inégalités va positionner chaque partenaire de manière différente, et doit donc être bien pris en compte lors de l'étude des expériences de violences domestiques et d'abus » (McGregor, 2023). Ainsi, l'âge, le genre, la sexualité, la race et l'ethnicité, le statut parental, les revenus, le niveau d'éducation, la santé et le handicap vont créer un profil unique pour chaque personne et modeler la manière dont elles vont faire l'expérience des violences, et comment elles vont y répondre et aller chercher de l'aide.

Contrairement aux résultats que l'on peut lire dans les études sur les couples cis hétéro, les résultats de Donovan et Hester montrent que pour les violences vécues au sein de relations LGBTQ+, plusieurs facteurs de risques se révèlent être plus impactant que le genre, comme « avoir de moins de 35 ans, des revenus plus bas [que son/sa partenaire], un niveau d'éducation plus bas [que son/sa partenaire], et avoir un handicap » (McGregor, 2023). Dans une autre étude menée en 2020 au Royaume-Uni, iels observent qu'une spécificité du milieu LGBTQ+ est que les personnes sont plus vulnérables aux violences au moment de leur *coming out* et/ou de leur première relation intime, en particulier s'iels sont jeunes (16-25 ans) ou plus âgés (plus de 55 ans) : « Sans doute que la première relation, en particulier avec quelqu'un qui a plus d'expérience, crée une dynamique de pouvoir par laquelle le/la partenaire plus expérimentée a plus de pouvoir expérientiel et un capital social plus important au sein de la communauté LGBTQ+ et peut donc donner le ton de la relation » (McGregor, 2023).

Des moments de vulnérabilité équivalents ont été identifiés au moment de la transition pour les personnes trans et au début d'une grossesse dans les couples hétérosexuels.

On peut faire l'hypothèse que les stéréotypes biphobes qui tendent à déconsidérer la bisexualité en tant que sexualité valable ou qui nient même son existence peuvent aussi être un facteur dans l'installation d'une relation violente entre une personne bi et une personne gay ou lesbienne.

Ainsi, il est absolument primordial d'avoir une grille d'analyse qui ne soit pas basée seulement sur le genre des partenaires pour comprendre et prendre en compte les violences vécues au sein des relations et des espaces LGBTQ+. Prieur précise : « La violence peut être pensée à différentes échelles. Il existe des violences systémiques et des violences interpersonnelles bien que ces dernières soient aussi influencées par des individu.e.s incarnant leur position dans les rapports de domination. Qu'il s'agisse de violence systémique ou interpersonnelle, les milieux queer sont concernés » (Prieur, 2015c). Aussi, sortir de l'hétérosexualité ne suffit pas comme programme pour lutter contre des rapports de pouvoir et de domination au sein de nos relations interpersonnelles.

Les communautés marginalisées ou vulnérables face aux institutions étatiques et aux violences systémiques ont développé une approche critique du recours à la police. Une alternative, à savoir l'exclusion des agresseur.euses, pose également problème dans des communautés de personnes qui sont déjà marginalisées dans la société et pour lesquelles les espaces communautaires sont bien souvent un refuge. Quant à recourir à une nouvelle organisation des espaces par de la non-mixité ou même un séparatisme, un texte d'Hoder cité par Prieur en pointe les limites : « Le choix de non-mixités de plus en plus restreintes peut aussi mener à une dislocation du milieu et à un retour à l'individuel ou à l'affinitaire très restreint. Il ne s'agit pas ici de dénoncer l'usage d'espaces non-mixtes, plutôt de poser la question de la manière dont peuvent s'agencer des espaces non-mixtes restreints et l'organisation plus larges de toutes ceulles qui se reconnaissent dans l'appartenance à des milieux queer. » (Hoder, 2012).

La question n'est pas nouvelle. Aux États-Unis, plusieurs collectifs se sont engagés pour lutter contre les violences

domestiques et sexuelles et contre les violences d'État (comme la prison et les violences policières), afin d'apporter des réponses adaptées aux femmes et aux personnes racisées qui subissent à la fois les violences institutionnelles et les violences interpersonnelles. Le collectif temporaire *Creative Interventions* a ainsi rassemblé plusieurs organisations dont le collectif *Incite ! Women, Gender Non-Conforming, and Trans people of Color Against Violence*, le *Asian Women's Shelter* (Oakland, CA), *Shimtu*, un programme du centre de la communauté coréenne de la baie de San Francisco et *La Clínica de la Raza* (Oakland, CA). Ce collectif a travaillé pour créer et promouvoir des interventions communautaires face aux violences interpersonnelles. Il a notamment publié un ouvrage clé sur le sujet qui a été traduit récemment en français : *Boîte à outils de Creative Interventions, Guide pratique pour mettre un terme à la violence interpersonnelle*.

Penser ses privilèges : au-delà de l'auto-réflexion, favoriser l'action

Comment vivre, s'organiser, militer ensemble tout en évitant de reproduire des oppressions systémiques ? Autrement dit, comment rendre nos espaces de vie plus sécurisés, plus *safe* ? Dans un texte sur la question des privilèges, Andrea Smith s'appuie sur les travaux de la géographe états-unienne Ruth Wilson Gilmore, spécialiste des prisons et abolitionniste des prisons pour penser cette question : « au lieu de penser les "*safe spaces*" comme un refuge vis-à-vis du colonialisme, du patriarcat et du suprémacisme blanc, Ruthie Gilmore propose que le *safe space* ne soit pas un échappatoire au monde réel, mais un endroit où pratiquer ce que nous voulons faire advenir dans le monde réel. » (Smith, 2013). Il s'agit donc, en un sens, de considérer les espaces de vie communautaire comme des utopies concrètes en construction,

des laboratoires pour créer et expérimenter des manières de vivre ensemble qui ne reposent pas sur un système punitif et excluant. Smith raconte son expérience lors de la création et de l'organisation, au début des années 2000, du collectif *Incite! Women of Color Against Violence* qui a justement fait partie de *Creative Interventions* : « Nous avons réalisé que nous ne pouvions pas partir du principe qu'il y avait des alliances entre nous, mais que nous allions en fait devoir les créer » (Smith, 2013). En considérant que *chaque* personne participe aux systèmes d'oppression tels que le suprématisme blanc, le colonialisme et l'hétéropatriarcat, les membres du collectif ont organisé leur espace de manière à le prendre en compte et à pouvoir s'éduquer sur ces questions. Un point crucial a été de considérer que toute personne est incluse dans ces systèmes d'oppressions afin de développer des plans d'action pour transformer collectivement les pratiques.

Pour Smith, cette approche permet de contourner certains écueils qui résultent, selon son expérience, d'une approche centrée sur la question des privilèges individuels. Elle explique en particulier en quoi les ateliers de réflexion et de « confession » de ses propres privilèges, qui connaissent un certain succès dans les milieux militants états-uniens, sont insuffisants. Typiquement, dans ces ateliers, des personnes en position dominante sont amenées à reconnaître et nommer leurs privilèges en termes de race, classe, genre, sexualité, etc. Pour Smith, les effets de ces ateliers sont éphémères : « Au moment où la confession a lieu, ceux qui n'ont pas ce privilège dans la vie quotidienne ont une position temporaire de pouvoir en tant que récepteurices de la confession qui peut accorder l'absolution et le pardon. La personne qui fait la confession peut alors recevoir un pardon temporaire pour ses abus de pouvoir et un soulagement de sa culpabilité blanche/masculine/hétérosexuelle/etc. » (Smith, 2013).

Mais ces prises de conscience individuelles, bien qu'une étape nécessaire, ne sont pas suffisantes si elles ne sont pas accompagnées d'un travail concret pour démanteler les

structures de domination elles-mêmes. Smith détaille en quoi cet exercice renforce finalement un des ressorts de la domination, notamment raciste et coloniale : les dominantes sont de nouveau encouragés à se penser comme sujets capables de réflexivité et qui développent leurs connaissances de soi, des autres, du monde, par rapport à un « autre » racisé, qui ne se pense pas mais qui fournit du « matériel brut » à étudier et théoriser. Ainsi, « ces rituels réinstaurent le sujet blanc dominant comme sujet capable de réflexivité et le sujet colonisé/racisé comme le motif de cette réflexivité. » (Smith, 2013). En creux et dit autrement, ceci renvoie à l'opposition nature/culture que l'on peut retrouver dans le positionnement des subjectivités blanches et masculines « civilisées » par rapport aux femmes et aux racisés associés à la nature.

D'un point de vue militant, continue Smith, ces pratiques peuvent avoir un effet pervers très concret qui détourne des véritables objectifs politiques : puisque dans ce cadre, les personnes « les plus opprimées » obtiennent une sorte de capital culturel et sont en situation de juger les autres sans avoir à se confesser, les gens aspirent à être opprimés. « Inévitablement », raconte Smith de son expérience, « ceux qui avaient plus de privilèges ont développé de nouvelles formes d'oppressions jusqu'ici inconnues qu'elles subiraient : « Je suis peut-être blanc, mais mon/ma meilleur·e ami·e est racisé·e, ce qui a eu pour conséquence que j'ai été opprimé quand nous jouions ensemble. » Ainsi, l'objectif est devenu non pas d'arrêter les oppressions mais d'être le ou la plus opprimé possible ».

Pour contrer les limites de cette approche, partir du principe que tout le monde participe à tous les systèmes de domination permet de se concentrer directement sur des pratiques qui créent du changement positif. Et d'éviter des logiques individuelles qui consisteraient à rechercher ce pseudo-capital culturel « d'oppression » ou à ressentir de la culpabilité de ne pas en avoir. Ainsi, « ce type d'espace permet de faciliter notre capacité à intégrer une transformation personnelle et sociale parce que personne n'a à s'inquiéter

s'iels vont être désigné·e comme une mauvaise personne à cause d'un privilège non-légitime qu'elle aurait besoin de confesser. Cet espace est devenu un endroit construit sur des principes d'amour plutôt qu'un système punitif de comptes à rendre » (Smith, 2013).

L'accusation de « privilège hétérosexuel » en milieu queer : *passing*, biphobie et femphobie

Dans les milieux queer, l'une des accusations auxquelles font face les personnes bisexuelles, et qui justifierait leur exclusion des milieux queer/TPG, est qu'elles bénéficieraient du « privilège de l'hétérosexualité ». Au sein du système dominant hétérosexuel dans la société, ces bisexuels bénéficieraient ainsi de « privilèges » vis-à-vis des couples homosexuels. L'un d'eux consisterait, lorsque les bisexuels sont dans une relation avec une personne perçue d'un autre genre et ainsi catégorisée comme « hétérosexuelle », à ne pas subir d'homophobie et de lesbophobie. Un deuxième « privilège » qui peut être invoqué serait que les bisexuels puissent choisir d'être dans une relation hétérosexuelle, et que ceci constituerait un privilège par rapport aux gays et aux lesbiennes qui ne pourraient jamais échapper aux discriminations homophobes lorsqu'ils sont en couple.

Les bisexuels peuvent en effet avoir un *passing* hétérosexuel dans certains contextes, ce qui leur permet de ne pas être visibles en tant que personnes queer, et donc de ne pas avoir à subir certaines violences en fonction des situations. Mais le revers de la médaille est que les bisexuels ne sont également pas forcément identifiés comme membres de la communauté LGBTQIA+ au sein du milieu queer lui-même – par exemple, lorsque des personnes critiquent la présence de couples « hétéros » à la marche des fiertés en ciblant ce qu'ils identifient comme un couple cis homme et femme.

Le *passing* est un concept utilisé pour « décrire le processus d'être reconnu par les autres comme membre d'un groupe d'identité social qui ne correspond pas à son identité » (Fuller, Chang & Rubin, 2009). Des personnes membres d'un groupe discriminé peuvent ainsi se voir catégorisées en tant que membres du groupe dominant. Mais le *passing* peut aussi être recherché intentionnellement par n'importe quelle personne, qu'elle soit bisexuelle, gay ou lesbienne. Dans une étude menée en 2009, Fuller, Chang et Rubin observent que le *passing* hétérosexuel chez les personnes LGBTQIA+ peut être motivé par la peur d'être rejeté et l'anxiété liée au fait qu'une interlocutrice hétérosexuelle puisse penser qu'il est la cible d'un intérêt sexuel. Les avantages du *passing* peuvent permettre d'éviter des discriminations et la sexualisation, de protéger sa vie privée, de profiter des privilèges du groupe socialement dominant – dans ce cas-ci, hétéro – et d'être accepté par ses amis et sa famille. Le *passing* peut aussi être non-intentionnel, par exemple être identifié comme hétéro sans le rechercher, et impliquer l'exclusion des groupes minorisés.

De manière générale, observent les chercheuses, les bisexuels « ont plus de chance de passer comme hétérosexuels de manière intentionnelle ou non-intentionnelle par rapport aux homosexuels ». Dans l'étude, les participant·es bisexuels et queer expliquent ainsi se sentir « invisibles vis-à-vis des autres minorités sexuelles et déconnectés de la communauté LGBTQIA+ plus largement » (Fuller, Chang & Rubin, 2009). En conséquence, certaines personnes recherchent spécifiquement un *passing* gay ou lesbien pour être davantage acceptées par les autres minorités sexuelles.

Mais il y a aussi un coût au *passing* intentionnel : le temps et l'énergie qui y sont consacrées, l'isolement et la perte d'intimité avec les proches résultant du fait de cacher une partie de soi, une proximité plus grande avec des démonstrations désinhibées d'homophobie/biphobie/transphobie, le fait de participer d'une certaine manière à la limitation de la visibilité des personnes LGBTQIA+, et les coûts émotionnels

associés à tout cela (frustration, culpabilité, regrets, sentiments de déconnexion à soi) (Fuller, Chang & Rubin, 2009). De plus, avoir un *passing* dans certaines circonstances ne résulte pas en une absence de discrimination. Les répités et les avantages octroyés par ce *passing* dépendent du contexte et sont révocables à tout moment.

L'un des axes de travail militant bisexuel est justement de démontrer et de rappeler que ce soi-disant privilège hétérosexuel n'existe pas pour les bi dans l'absolu : si privilège il y a dans certaines situations vécues par les bisexuels, il s'accompagne et implique des discriminations structurelles biphobes très concrètes. J'ai déjà rappelé plus haut que les bisexuels sont davantage victimes de violences sexuelles et domestiques. Ils ont aussi des risques plus élevés de dépression, de suicide et d'addictions, et ce même par rapport aux gays et aux lesbiennes. La militante et autrice Floralie Resa listait dans un post Instagram (12 novembre 2024) plusieurs études menées dans le monde anglo-saxon montrant que les violences conjugales infligées aux femmes bisexuelles sont plus graves (Walters et al., 2013), que celles-ci sont moins enclines à signaler les violences vécues (Flanders et al., 2019), que les adolescentes bi sont davantage menacées d'outing par leur partenaire que leurs camarades gays et lesbiennes (Freedner et al., 2015), que les femmes bisexuelles sont moins bien payées que les lesbiennes et les hétéro (Mize, 2016), qu'elles ont plus de problèmes de santé mentale (Colledge et al., 2015) et qu'elles meurent plus tôt (McKetta et al., 2024).

Pour les femmes et personnes non-binaires bisexuelles et racisées, une étude de la chercheuse en psychologie Monica Ghabrial montre que leurs relations avec des hommes blancs cis représentent « une source de stress, d'invisibilisation et d'auto-invalidation » (Ghabrial, 2019). Les recherches sur les personnes bisexuelles racisées qui entretiennent des relations amoureuses et sexuelles avec des personnes blanches d'un autre genre sont encore insuffisantes. Cependant, Ghabrial observe que ces relations semblent « créer davantage

de doute dans l'identité queer et ethnoraciale, et des sentiments d'isolement et de duplicité chez les femmes et personnes non-binaires racisées bisexuelles » (Ghabrial, 2019) (Note : j'ai traduit ici *gender diverse* dans le texte original par « non-binaires »).

Dans la communauté LGBTQIA+, les personnes bisexuelles ne sont par ailleurs pas les seules à être rattachées à l'hétérosexualité. Les personnes perçues comme *femmes* – c'est-à-dire, pour résumer rapidement, féminines – subissent une femphobie liée à la manière dont leur expression de genre est perçue (Hoskin 2019). Les *femmes* et les femmes queer féminines ont tendance à être considérées comme hétérosexuelles car la féminité est considérée d'une part comme étant automatiquement performée pour les hommes, et d'autre part comme étant trompeuse ou inauthentique. Par conséquent, l'appartenance des *femmes* dans les espaces LGBTQIA+ est généralement mise en doute.

De manière plus spécifique, la féminité des personnes racisées s'accompagne en outre d'une exotisation et d'une fétichisation qui renforce l'idée que la féminité est un produit destiné à être consommé par les hommes. La féminité trans est quant à elle considérée comme étant artificielle et trompeuse par excellence : « indépendamment du sexe/genre, si la personne est perçue comme féminine ou féminisée, on partira du principe qu'elle s'oriente sexuellement vers les hommes ou qu'elle est la propriété des hommes : les hommes gay sont stéréotypés comme efféminés (Jewell and Morrison 2012, p. 359); on considère que les femmes féminines cisgenres sont hétérosexuelles, indépendamment de leur orientation sexuelle, comme c'est le cas pour les lesbiennes *femmes* et *lipstick* (Blair and Hoskin 2015) ; on considère que les femmes trans ont transitionné (i.e. ont adopté la féminité) pour attirer les hommes [...], et en même temps les hommes trans et les femmes butch/androgynes dont on perçoit des qualités féminines sont traitées de tapettes » (Hoskin, 2019).

L'autrice militante trans et bisexuelle états-unienne Julia Serano propose une hypothèse intéressante au sujet des propos consistants à dire que les femmes trans auraient un « privilège masculin permanent » et les femmes bisexuelles un « privilège hétérosexuel permanent ». Pour Serano, puisque les privilèges qui renvoient à l'opresseur ne sont factuellement pas permanents et qu'ils peuvent se perdre, ce qui se joue ne serait pas tant une peur de l'oppression qu'une peur de la contamination et d'une atteinte à la « pureté » de la politique LGBTQ+ : par les femmes bisexuelles qui ont des relations sexuelles avec des hommes cis – à qui on oppose l'idéal de la lesbienne « gold star » – , et par les personnes trans qui sont considérées comme « étant » ou « devenant » des hommes (Serano, 2022).

Mais le tableau n'est pas entièrement sombre. Certaines personnes choisissent en effet d'investir leur *passing* hétérosexuel, blanc et/ou cisgenre de manière positive et considèrent « leur empathie et leur capacité à naviguer entre les communautés comme des outils pour créer un sentiment d'appartenance pour leurs semblables. » (Ghabrial, 2019). Leur *passing* fait d'elles « des défenseuses efficaces pour la justice sociale » et leur capacité à passer d'un ensemble de codes culturels à un autre leur permet de se connecter aux autres en se détachant du concept d'identité (Ghabrial, 2019). Il s'agit ainsi d'une ressource précieuse pour nourrir des espaces de transformation et d'accompagnement dans les communautés. La *Boîte à outils de Creative Interventions* a par exemple l'ambition de remplacer une approche des violences et de solutions concentrées sur les individus par une approche qui engage les communautés. Celle-ci a pour objectif de « briser l'isolement » et d'« apporter des solutions à la violence construites par celles qui en sont le plus affectées : les survivantes/victimes de violence, les amis, la famille et la communauté. [...] Plutôt que d'envisager des solutions basées sur la séparation et la déconnexion de nos communautés, cette intervention s'appuie sur nos liens et notre bienveillance » (Creative Interventions, 2012).

C'est dans cette perspective que l'on peut envisager un travail communautaire dans lequel s'incarnerait une approche féministe bisexuelle de démantèlement de l'hétérosexualité en tant que système politique, qui prendrait un autre chemin que celui de la non-mixité choisie permanente *via* un séparatisme gay et lesbien. D'ailleurs, dans le contexte de la critique plus large des structures de domination capitaliste, fasciste, impérialiste et néocoloniale dans laquelle s'inscrivent les collectifs de *Creative Interventions*, avoir telle ou telle pratique sexuelle n'est pas significativement radical, même si la sexualité peut et doit être investie politiquement puisque s'y opèrent ces dominations. Mais comme le rappelle avec un certain sens de la formule *cash* l'écrivaine Yasmin Nair, nos pratiques sexuelles ne sont pas en soi un marqueur irrécusable de radicalité et d'engagement politique : « le nombre de personnes avec qui tu baisses n'a rien à voir avec à quel point tu fous en l'air le capitalisme. [...] pour être claire : être un super gauchiste radical qui a aussi une vie sexuelle super et intéressante ne dit rien à propos de la nature intrinsèquement radicale du sexe. [...] Ta sexualité n'est pas radicale. Ta politique doit et devrait l'être. Réfléchis à la différence et agis en conséquence » (Nair, 2015). En d'autres termes, il ne suffit pas, par exemple, d'être exclusivement lesbienne ou gay pour être radical sur le plan politique.

Sortir de l'hétéronormativité : le choix bisexuel

Pourtant, historiquement les féministes hétérosexuelles ont pu être critiquées par certaines lesbiennes radicales, parfois durement, pour continuer à coucher avec l'ennemi – allant jusqu'à être traitées d'« hétéro-collabo » (Védie-Bretêcher, 2023). Certaines hétérosexuelles ont pu avoir recours à une conception de la sexualité et du désir dits « naturels » pour contrer le défi du « choix politique » mis en avant par les lesbiennes radicales. En revanche, les femmes bisexuelles se

trouvent dans un entre-deux, sans « excuse » toute trouvée, car une femme bisexuelle qui se plaint d'un homme « n'a qu'à » relationner avec une femme, n'est-ce pas ? Quel sens donner, en tant que femme bisexuelle, à l'expression « sortir de l'hétérosexualité » ? Est-ce qu'elle sort de l'hétérosexualité de manière temporaire, une semaine sur deux, juste les week-ends ? La bisexualité peut-elle déjà constituer une sortie de l'hétérosexualité en soi ? Ou au contraire, la femme bise rend-elle irrémédiablement complice en relationnant avec des hommes ?

Le mode de sortie de l'hétérosexualité proposé se résume souvent à une forme de lesbianisme, ou en tout cas un mode de relations sans hommes cis qui invalide *de facto* une bonne partie des expériences bisexuelles avec les hommes cis hétéro et bi. Revendiquer sa bisexualité avec des hommes, c'est, au fond, revendiquer de vouloir continuer à avoir ce genre de problème dont se plaignent toutes les femmes hétérosexuelles, ou même – pire, sur une certaine échelle de la pureté militante – ne pas avoir conscience des structures de domination à un degré suffisamment élevé pour vouloir couper les ponts avec eux et adopter un lesbianisme exclusif. Pourtant, comme on l'a vu dans la partie précédente, les relations lesbiennes peuvent tout aussi bien comporter des modalités patriarcales problématiques. La question n'est donc pas tant celle du « avec qui » relationner – homme, femme, cis, trans, personne non-binaire – mais avec qui relationner de sujet à sujet, c'est-à-dire « comment ».

Avant de continuer plus avant, j'aimerais apporter une précision qui me paraît d'autant plus nécessaire dans le contexte de l'actualité relativement récente en France. Un certain nombre d'affaires #MeToo révélées ou en cours d'instruction ainsi que le procès historique de l'affaire Pélicot en 2024, met régulièrement sur le devant de la scène des violences au caractère parfois vertigineux de par le nombre de victimes, le caractère des actes et leur durée dans le temps.

De nombreux témoignages et des prises de conscience font en même temps surface sur le caractère systémique, persistant et insidieux des rapports de domination patriarcaux. Ceux-ci ne constituent pas une nouveauté pour bon nombre de féministes qui étudient et alertent sur ces questions depuis des décennies, mais ces affaires, et les expériences de la vie quotidienne auxquelles elles font écho, ont suscité des réactions d'effroi, de dégoût, de colère, de rejet, de peur des hommes en tant que classe structurellement dominante.

Aussi, la suite de ce texte ne s'adresse pas – en tout cas, pas forcément – aux personnes qui, pour se protéger et se ressourcer, ressentent le besoin de mettre des distances, voire de couper les ponts, avec la classe des « hommes » en général. De plus, pour éviter toute incompréhension ou confusion, lorsque sera discuté dans la suite comment continuer de relationner avec « les » hommes dans une société patriarcale, il ne s'agira jamais d'encourager à continuer de relationner avec les hommes – et toute personne indépendamment de son genre – dans le cadre de violences et d'abus commis qui mettent en danger des personnes, et certainement pas en dehors d'une prise en charge et d'un accompagnement spécifique, qu'il soit individuel, communautaire ou institutionnel.

Pourquoi parler d'hétéronormativité

Est-il possible de concilier féminisme radical et bisexualité ? Pour y réfléchir, je propose de recourir à une expression alternative à celle de la sortie de l'hétérosexualité : « sortir de l'hétéronormativité ». À mon sens, le concept d'hétéronormativité permet d'éviter certaines confusions où l'on peut facilement glisser d'une critique de l'hétérosexualité comme système de domination patriarcale à une critique des relations hétérosexuelles, sans précision sur leurs modalités. Le concept d'hétéronormativité permet de discuter en quoi les

structures cishétéropatriarcales peuvent modeler une relation quel que soit le genre des personnes impliquées, étant donné qu'elles évoluent dans une société avec des normes sociales qui les influencent. Parler d'hétéronormativité ouvre ainsi la possibilité de décoller les normes sociales et les pratiques sexuelles du genre des personnes impliquées, pour penser un espace avec des comportements et des pratiques différentes.

Dans son ouvrage *Vers la normativité queer*, le philosophe Pierre Niedergang analyse le rapport aux normes des politiques et des sexualités queer. Bien que son propos n'inclut pas de réflexion spécifique sur la bisexualité, il me semble que certaines de ses observations sont pertinentes à considérer du point de vue de la bisexualité politique. Pour Niedergang, il existe une tendance dans les milieux queer à déprécier « tout ce qui ressemble à une soumission à la norme » – entendue comme hétérosexuelle, reproductive et néolibérale –, sans concevoir qu'il y ait des « manières queer d'habiter les normes », qu'il s'agisse des parentalités queer, du couple, du travail salarié, du port de préservatif ou du mariage (Niedergang, 2023a). Et faudrait-il ajouter pour les bisexuels : la sexualité hétéro.

Le processus de fracture que décrit Niedergang résonne singulièrement avec l'exclusion des sexualités bisexuelles au sein des luttes gays et lesbiennes. C'est parce qu'on ne peut concevoir qu'il soit possible d'avoir des relations et du sexe dit « hétéro » qui ne soit pas considéré comme normatif que la bisexualité est exclue du champ des sexualités politiquement révolutionnaires ou antinormatives : « Je ne veux pas dire que le problème consiste à adopter une position critique vis-à-vis de ces normes ou des institutions qui les actualisent, mais plutôt que la position antinormative conduit à des processus d'exclusion, des formes de bannissement, à la création de nouvelles frontières ou lignes de fracture au sein des mouvements et des luttes. On aurait d'un côté, les mauvais gays et lesbiennes normatives, et de l'autre, les queer antinormatives » (Niedergang, 2023a).

Dans un article publié en 1996 dans la revue *Nouvelles Questions Féministes* intitulé *Récents débats sur l'hétérosexualité : une approche féministe matérialiste*, l'autrice et universitaire Stevi Jackson cherche à élaborer une théorie critique de l'hétérosexualité qui, tout en prenant en compte son rôle dans la subordination des femmes, « n'assimile pas l'hétérosexualité en tant qu'institution à la pratique, l'expérience et l'identité hétérosexuelle » (Jackson, 1996). Elle s'est notamment penchée sur la question de la pénétration et rappelle que des féministes, comme Andrea Dworkin avec son livre *Intercourse* publié en 1987, ont analysé comment la pénétration est liée aux relations patriarcales, comment elle peut être souvent obtenue par la coercition et comment elle est investie comme symbole du pouvoir masculin. On se rappelle de ce texte de Guy Hocquengheim publié dans le *Rapport contre la normalité* qui parlait de « refus de la pénétration », comme refus du « modèle sexuel dominant » :

J'entends ici par « rapport de pénétration » le rapport hétérosexuel : le porteur de phallus dominateur pénétrant le vagin soumis, le tout lié socialement à la reproduction (même si elle est la plupart du temps évitée par la pilule). Rien à voir, évidemment, avec l'enculage comme pratique homosexuelle réversible, même s'il mime par instants le rapport hétérosexuel de pénétration. (Hocquengheim, 1971)

Cependant, pour Jackson, « dire que la pénétration est un acte irrémédiablement patriarcal revient à réduire un rapport social de domination/subordination à un acte physique, ce qui constitue une approche essentialiste » (Jackson, 1996). Elle rappelle d'ailleurs que Dworkin elle-même admet que les aspects de la pénétration sont liés aux relations sociales patriarcales. Mais l'acte physique n'a pas de sens intrinsèque qui serait fixe, immuable et – ce qui nous intéresse particulièrement pour cette discussion – « inaccessible à toute reconceptualisation alternative féministe ». Autrement, ce

serait comme si l'acte « incarnait de façon magique le pouvoir masculin, sans médiation ». Pour Jackson, en raison de cette essentialisation, il n'est pas tenable de réduire le rapport hétéro à un rapport de soumission éroticisée :

Contrairement au message délivré en permanence par les lesbiennes radicales (Jeffreys, 1990 ; Kitzinger et Wilkinson, 1993 ; Kitzinger, 1994), on ne peut pas prétendre que les femmes qui apprécient les rapports hétérosexuels se vautrent toutes dans une érotisation masochiste de la soumission.

(Jackson, 1996)

Le choix lesbien : la question posée de la responsabilité

On parle beaucoup de « choix lesbien » pour contrer l'injonction à l'« hétérosexualité obligatoire » en tant que choix de ne plus relationner avec des hommes et de ne relationner qu'avec des femmes. Une variante – parfois revendiquée par des lesbiennes, parfois par des bisexuels – consiste à choisir de ne relationner qu'avec des personnes qui ne sont pas des hommes cis. En parallèle, certains s'entendent dire que les bisexuels sont privilégiés car iels auraient toujours le choix de « retourner » vers l'hétérosexualité, c'est-à-dire vers le monde des privilèges hétéro, contrairement aux gays et aux lesbiennes qui sont engagés définitivement en-dehors. Mais qu'est-ce qu'un choix politique lorsque l'on parle de sexualité ? Je propose d'explorer la question à partir d'une analyse de Léa Védie-Bretécher qui traite des significations du « choix politique » tel qu'il est revendiqué par les lesbiennes radicales parisiennes pendant les controverses avec les féministes du MLF au cours des années 1980 (Védie-Bretécher, 2023).

Pour la chercheuse, se revendiquer comme un « choix politique » permet au lesbianisme de mobiliser trois mécanismes argumentatifs dans le débat portant sur le patriarcat et l'hétérosexualité. Le premier mécanisme activé par la revendication du lesbianisme comme choix politique est de « contrecarrer certains discours essentialistes sur la sexualité, qui tendent à la naturaliser, c'est-à-dire à la représenter comme un invariant psychologique » (Védie-Bretêcher, 2023). Réduire le lesbianisme à un trait psychologique fixe, immuable, renvoie à l'idée d'une sorte de « fatalité ». Par symétrie, il en serait donc de même de l'hétérosexualité – dont on ne pourrait donc logiquement pas sortir par la simple volonté. Aussi, pour les lesbiennes, parler de choix lesbien permet d'activer un deuxième mécanisme, celui « d'affirmer, par contraste, que « l'hétérosexualité n'est pas un choix : elle est contrainte. Le terme de choix désigne donc, en négatif, le non-choix des relations hétérosexuelles » (Védie-Bretêcher, 2023). Être lesbienne est un choix signifiant et non une simple préférence sexuelle : cela rompt avec le régime dominant patriarcal qui, lui, contraint à l'hétérosexualité.

Enfin, le troisième mécanisme engagé avec la notion de choix consiste à créer un espace de liberté, de possibilités et de luttes au sein du régime patriarcal. Le lesbianisme se définit comme « résistance » au patriarcat et à l'hétérosexualité obligatoire, voire comme une « révolte », tandis que l'hétérosexualité féminine est désignée comme une « forme de consentement à sa propre domination ». Le lesbianisme s'accompagnerait « toujours d'une attitude de résistance, consciente ou non, au patriarcat » (Védie-Bretêcher, 2023). En retour, les femmes qui ont des relations avec des hommes en seraient complices. Quelques formulations parfois problématiques et outrancières ont été utilisées par certaines lesbiennes radicales pour désigner les féministes hétérosexuelles et bisexuelles (« collabos », « kapos du patriarcat »), jouant le jeu dangereux de convoquer des références à la Seconde Guerre mondiale et au génocide perpétré par les nazis dans un contexte totalement différent. De manière

similaire au procédé qui consiste à comparer la situation des femmes et des esclaves noires que dénonçait Murhula, le recours à ce champ sémantique a pour effet d'effacer la spécificité des expériences des lesbiennes et bisexuelles juives et tsiganes notamment, qui ont subi les effets de la politique d'extermination raciale sous le régime nazi, et ceux toujours en cours de l'antisémitisme et du racisme.

Parler de « choix lesbien » a cependant un intérêt crucial : il fait s'aventurer sur « un terrain ô combien miné, celui de la responsabilité morale des femmes hétérosexuelles vis-à-vis des relations qu'elles nouent avec les hommes » (Védie-Bretêcher, 2023). En montrant qu'il est possible de vivre autrement, de concevoir autrement son rapport et son implication dans le patriarcat, le choix lesbien pose la question de la responsabilité et des choix faits par les femmes. Léa Védie-Bretêcher conclut en soulignant le « besoin de pouvoir penser l'agentivité des femmes en situation de domination – un débat bien plus complexe qu'une opposition binaire entre traîtresses et résistantes » (Védie-Bretêcher, 2023).

Poser la question de la responsabilité peut être délicat voire inconfortable, surtout dans des situations de pouvoir asymétrique et de violences. Mais il est des espaces – comme certains espaces politisés suffisamment bienveillants ainsi que l'espace thérapeutique – où il est possible d'explorer sa part de responsabilité, sans chercher à accuser ou à culpabiliser. Il s'agit d'abord de prendre conscience de ce qui se passe pour nous, de regarder ce qui est là et de sentir ce que cela peut venir satisfaire ou frustrer. Prendre – ou reprendre –, sa responsabilité permet alors de se saisir de son agentivité et de son pouvoir d'agir. C'est pouvoir prendre sa part de ce que l'on fait et de ce que l'on pourrait faire autrement, et choisir ce que l'on va faire ensuite. La question de la responsabilité, concrète, pragmatique, qui est à la fois personnelle et interpersonnelle, peut donc bien se poser de manière féministe. Et elle peut s'articuler plus généralement à tout type de relation humaine et de rapports sociaux, de genre, de race, de classe, etc.

Manon Garcia approche cette question de la responsabilité depuis un angle philosophique à partir des écrits de Simone de Beauvoir dans son livre *On ne naît pas soumise, on le devient*. Évacuant le stéréotype selon lequel la soumission serait typiquement ou naturellement « féminine », elle propose de regarder « la soumission des femmes dans sa complexité, dans ce qu'elle peut avoir de séduisant et d'aliénant ». Reprenant l'analyse de Simone de Beauvoir, elle explique que « la soumission peut être source de plaisirs pour les femmes et c'est une des très grandes forces du *Deuxième Sexe* que de le montrer. » Pour autant, que la soumission apporte du plaisir n'implique pas que la soumission soit bonne pour les femmes. Si le contraire de la soumission est l'état de liberté, alors il faut ajouter dans l'équation le fait qu'être libre, dans la conception existentialiste, est une source d'angoisse existentielle pour tout être humain : « d'un côté, il y a quelque chose de grisant à se savoir libre, d'un autre côté, être seul maître de son existence est angoissant. Le risque et l'incertitude se trouvent au cœur de la liberté : la liberté n'est pas un donné, c'est quelque chose que le sujet doit conquérir. »

Beauvoir injecte en sus l'influence des structures sociales de domination : la tentation à renoncer à la liberté est plus ou moins forte en fonction de la situation dans laquelle se trouve l'individu. En particulier dans le cas des femmes, la soumission est une conduite qui leur est « socialement prescrite » et par laquelle elles ont des choses à gagner si elles se soumettent et à perdre si elles ne le font pas. Ainsi, « dans le contexte patriarcal, la situation de la femme modifie l'équilibre entre coûts et bénéfices de la liberté et rend la liberté beaucoup plus coûteuse qu'elle ne l'est pour les hommes » (Garcia, 2018). Comme tout sujet humain, les femmes portent certes la responsabilité de choisir ou non la liberté. Mais leur situation déterminée par la domination masculine fait qu'elles peuvent plus difficilement être jugées pour préférer la soumission. Pour autant, cette soumission n'est pas inexorable, du fait précisément qu'elle n'est pas naturelle mais encouragée par des rapports sociaux, économiques et

politiques : « Même s'il existe un rapport circulaire entre la société et les individus qui semble inviter à considérer avec pessimisme la possibilité d'un changement social, la perspective existentialiste fondée sur l'individu et sa liberté fait surgir la possibilité d'enrayer les mécanismes de reproduction de l'oppression des femmes » (Garcia, 2018).

Le choix bisexuel : un outil d'autonomie relationnelle à (ré)-investir

La question de la bisexualité vient précisément se loger en cet endroit du choix et de la responsabilité : comment peut-on penser l'agentivité des femmes bisexuelles ? Sont-elles « suffisamment » résistantes ou davantage complices ? On pourrait commencer par replacer à sa juste place la revendication selon laquelle être lesbienne implique *de facto* une « attitude de résistance, consciente ou non, au patriarcat » (Védie-Bretêcher, 2023). Des lesbiennes et bisexuelles elles-mêmes le contredisaient déjà dans les années 1970 et 1980. Par exemple, dans un texte porté depuis un point de vue explicitement bisexuel publié en 1981 dans le dossier *Spécial hommes. De diverses attitudes féministes quant à la question masculine* de la *Revue d'en face*, la journaliste Doucha Belgrave critique les insuffisances d'un mouvement politique lesbien qui ne reposerait que sur la prise en compte des questions de genre et de sexualité comme mesure de la subversion politique :

J'ai vu des femmes se satisfaire d'être lesbiennes comme si ce choix sexuel impliquait à lui seul une révolte et une éthique politique. Comme si toutes les femmes lesbiennes étaient féministes, de gauche et sans rapports « de classes » entre elles. Comme si les femmes entre elles avaient su trouver autre chose

que le couple ou « la famille » recréée. Comme si j'avais envie de retrouver avec des femmes le dirigisme, la violence, l'exclusivisme, le malaise du corps et les « airs de mecs » que les hommes de ma vie ne prennent plus jamais. (Belgrave, 1981)

Belgrave raconte au contraire, dans un texte très direct et emmené, comment elle a rencontré et relationné avec d'autres personnes bisexuelles : des hommes « mutants. Des nouveaux désordonnés du nouveau désordre amoureux. Qui mélangent tout eux aussi. Qui revendiquent le droit de sentir, de sortir des carcans, de refuser les carrières, les barrières, les interdits. Qui revendiquent le droit d'être des femmes aussi. » Belgrave récuse les accusations de complicité avec le cishétéropatriarcat et refuse l'interdiction d'aimer et de relationner avec des hommes comme nouvelle norme de pureté militante. Sa bisexualité est bien sûr mise en cause pour être ambiguë et compromettante politiquement :

D'aimer ces hommes-là, ou plutôt d'aimer des hommes, on me dit « collabo », par opposition sans doute aux « résistantes » à l'ennemi. Ces hommes-là ne sont pas mes ennemis. Bisexuelle on me rappelle : ambiguïté pour le moins, compromission de toute façon. Moi je dis : côtoyer des êtres humains dont les comportements ne sont plus toujours conditionnés par leurs sexes. Regarder. Choisir. Parmi des individus/ues : trouver mon compte sans m'en raconter. J'ai refusé les prescriptions selon lesquelles je ne devais aimer que des hommes. Je refuse de nouvelles normes. Et puisqu'on parle de « résistance » ou de « collaboration » mieux vaut me semble-t-il collaborer aux changements des mentalités que résister au changement par peur de contagion. »

Également critique de cette forme de normativité gay et lesbienne, le militant Pat Califia, homme trans et bisexuel

adepte de pratiques BDSM, souligne le problème d'un certain militantisme homosexuel qui insiste sur une forme de pureté sexuelle qui, à lui aussi, lui rappelle une peur de la contagion : « dans le mouvement, les gens insistent sur une forme de pureté qui a peu de choses à voir avec l'affection, le désir sexuel ou même l'implication politique. La gayité devient un état de grâce sexuelle, comme la virginité. Une insistance fanatique pour avoir un comportement homosexuel exclusif à cent pour cent me rappelle la peur superstitieuse de la contamination ou de la pollution. Une gayité qui a plus à voir avec l'aversion pour l'autre sexe qu'avec l'appréciation de son propre sexe dégénère en un séparatisme enragé et destructeur » (Califia, 1983). On remarquera ici la notion de la contamination qui est invoquée par Belgrave et Califia, et qui était avancée par Julia Serano dans son analyse des accusations de privilèges hétérosexuels et masculins permanents à l'encontre des femmes bisexuelles et des personnes trans : plutôt que de renvoyer à l'oppression, elles témoigneraient, précisément, d'une peur de la contagion.

Chez Belgrave, la question du choix réapparaît mais selon une modalité différente de celle du choix lesbien : « Regarder. Choisir. Parmi des individus/ues : trouver mon compte sans m'en raconter. » Cette modalité du choix bisexuel, c'est celle de l'autonomie d'un sujet qui prend la responsabilité des personnes avec qui et comment elle choisit de relationner. On retrouve cette même idée chez d'autres auteurices bisexuelles tout au long des décennies qui suivent. L'ouvrage collectif états-unien *Closer to Home, Bisexuality and Feminism* publié en 1992 commence par ces mots : « La bisexualité parle de choix. De vivre les conséquences d'aimer et de désirer des personnes de n'importe quel sexe. C'est très simple » (Weise, 1992). Dans ce même ouvrage, Rebecca Kaplan lit Adrienne Rich en insistant sur le fait qu'un des problèmes principaux, c'est le manque de choix pour les femmes quand il s'agit de leurs partenaires et de leur genre. Kaplan cible l'aspect « obligatoire » dans l'expression « hétérosexualité obligatoire » :

La quête pour les femmes n'est pas nécessairement d'abandonner les relations avec les hommes, mais plutôt d'être libérées des exigences d'être avec des hommes et d'être conscientes de nos motivations quand nous sommes avec des hommes.

(Kaplan, 1992)

Pour Deborah Gregory qui s'interroge et interroge d'autres femmes bisexuelles dans le recueil *Sex and Love, New thoughts and old contradiction* (1983), les qualités émotionnelles, sexuelles, spirituelles et physiques qu'elles recherchent sont les mêmes chez les hommes et chez les femmes :

Et la vérité de notre expérience est que parfois nous trouvons ces qualités chez un homme. Nous n'ignorons pas le fait que le porteur de ces qualités est un homme : ni notre conscience, ni les manières avec lesquelles l'homme le plus androgyne se comporterait, ni les façons dont le monde est structuré ne nous le permettraient. Simplement, nous préférons affronter les difficultés plutôt que les éviter. Nous ne vivons pas toutes nos interactions avec les hommes comme étant à leur service et comme nous épuisant pour eux au détriment de nos sœurs. Nous vivrions davantage d'épuisement psychique si nous nous coupons de nos propres possibilités plutôt que de les accepter et de travailler à partir de là.

(Gregory, 1983)

Gregory propose par ailleurs une conception un peu différente de l'autonomie : puisqu'être bisexuelle signifie qu'une seule relation sexuelle ne peut jamais définir notre sexualité, l'affirmation de notre propre sexualité ne peut pas être projetée à l'extérieur à partir d'une relation « visible ». Elle doit donc être située en nous-mêmes : dans un mouvement de recherche qui traverse les différentes expériences et

injonctions lesbiennes et hétérosexuelles, la formation d'une identité bisexuelle ne peut venir que de soi (Gregory, 1983). La bisexualité contiendrait donc intrinsèquement une forme d'autonomie individuelle.

Cette conscientisation de ce que les femmes attendent et vivent dans une relation avec les hommes est aussi au cœur de la réflexion de Corinne Monnet, qui parle de construire une forme d'« indépendance psychique des hommes » et de « déconstruire une grande partie de la misogynie ». Pour cela, il est essentiel de prendre conscience des mécanismes de domination à l'œuvre. Ainsi, la critique de l'hétérosexualité est précisément ce qui a permis à Monnet « d'accéder à des relations hétéros volontaires et féministes » (Monnet, 1998). Contrairement à la proposition de Gregory qui peut sembler individualiste et coupée de certaines formes de relations – Gregory parle notamment de développer une forme de « célibat émotionnel » qui permettrait aux femmes d'avoir des relations sans toucher à leur intégrité personnelle –, l'idée d'autonomie défendue par Monnet est ancrée dans une communauté de personnes : c'est au sein et par les relations sociales que peuvent se construire de nouvelles manières très concrètes d'être les uns aux autres car « c'est d'abord dans le rapport à l'autre que se construit l'autonomie, ce qui peut permettre justement de goûter à l'utopie d'une interaction à l'autre existant au-delà de l'exploitation, du besoin, du pouvoir, de l'aliénation, et de la peur de la solitude ».

Pour cela, nous devons faire un « effort d'imagination » pour penser comment agir, interagir, nous penser et penser les autres par delà les structures construites par la domination, le pouvoir ou la hiérarchie : « L'autonomie n'est pas donnée. Elle est à construire et à créer » (Monnet, 1998). Cela veut dire aussi être capable d'accepter qu'il y ait du conflit. En l'état actuel des choses, entrer en conflit avec les hommes – ou toute personne en position de domination – est selon Monnet nécessaire pour développer des relations égalitaires : « Le conflit n'est pas la haine, ce n'est pas parce qu'ils le disent que c'est juste. Ils ont simplement tout intérêt

à éviter le conflit, puisque le conflit ouvert peut permettre la renégociation de la réalité. » Le conflit n'est pas synonyme de violence ou d'agression, comme le rappelle le titre de l'ouvrage de Sarah Schulman paru sur le sujet (Schulman, 2016). Mais peut-être qu'il y aura rejet, laisse entendre Monnet : « Que ce soit dans mes relations intimes avec eux ou dans mes relations militantes, c'est bien le conflit qui m'a permis, quand je ne me suis pas fait jeter, d'accéder au statut de sujet. »

L'une des grandes forces du texte de Monnet est de détailler les défis, les difficultés et les complications qu'implique le fait de relationner de manière féministe avec les hommes : « vivre une relation hétéro affective et sexuelle, basée sur l'échange, l'amitié, le désir, la réciprocité, l'encouragement mutuel, la tendresse, l'autonomie, l'affirmation et l'estime mutuelle ne peut pas être le fruit du hasard ». Elle conçoit le « choix » d'avoir des relations hétérosexuelles avec des hommes comme un travail, « travail effectué par les deux personnes, même si l'initiative en revient plus aux femmes. Mais les hommes doivent assumer leur part de responsabilité dans les relations affectives, je me hâte de leur rappeler car je ne le ferai pas à leur place » (Monnet, 1998). Prendre sa responsabilité en tant que sujet dans la relation, c'est aussi poser ses limites sur ce que je ferai et ne ferai pas, avoir conscience de la part de travail qui me revient et celle que je ne prendrai pas en charge, et être en accord avec les conséquences que cela peut impliquer si l'autre personne ne prend pas sa part de responsabilité. Il ne s'agit pas pour les femmes, comme Murhula le souligne dans son livre, de prendre une responsabilité supplémentaire, un travail en plus de tout le reste, pour rendre leurs conjoints « meilleurs » (Murhula, 2022a).

Dans *Is a Feminist Heterosexuality possible?*, Angela Hamblin défend la nécessité d'ouvrir des espaces de discussion féministes où les femmes peuvent explorer et déposer sans jugement leurs envies, leurs désirs et trouver du soutien, qu'elles décident ou non de continuer à relationner avec des hommes. Hamblin explique comment ce travail de conscien-

tisation et d'autonomisation permet aux femmes, non pas de changer directement les hommes – sans nier par ailleurs qu'un changement de leur part soit nécessaire –, mais de prendre en charge différemment leur propre participation dans la dynamique des interactions sexuelles et de les y confronter (on retrouve ici l'idée de conflit de Monnet) :

Quand nous avons créé et utilisé l'espace dont nous avons besoin pour découvrir ce que nous voulons vraiment dans nos relations sexuelles, nous sommes alors dans une position de confronter les hommes avec lesquels nous avons des relations sexuelles depuis une position de force et de connaissance de soi. [...] Si nous sommes claires avec nous-mêmes dès le début au sujet des termes selon lesquels nous sommes prêtes à partager notre sexualité avec les hommes, alors nous entrons dans la relation sur une base différente, sûres de ce que nous accepterons et de ce que nous n'accepterons pas. Si nous trouvons que des hommes sont « rebutés » par notre attitude, alors nous savons que ces hommes sont à éviter.

(Hamblin, 1983)

« Un travail permanent de soi »

Mais alors, il faut être réaliste : même dans les sphères politisées queer et/ou libertaires fréquentées par Monnet, « il est malheureusement plus facile de rencontrer des hommes qui se disent antisexistes ou pro-féministes que des hommes avec qui on peut vivre une relation de sujet à sujet » (Monnet, 1998). En termes de sexualité, Stevi Jackson souligne que « La négociation du plaisir sexuel avec les hommes dépend de leur bonne volonté à abandonner leurs prérogatives masculines conventionnelles » et que même pour ceux qui s'y lancent, cela n'annule pas leur pouvoir structurel en tant que

classe (Jackson, 1996). Le travail à accomplir par chacun est conséquent, tant les rapports sociaux de genre, notre rapport aux structures de domination, notre histoire personnelle et les croyances que nous avons intégrées ont de ramifications.

Au cours de la préparation de ce chapitre, je me suis mise à lire la thèse de Léo Thiers-Vidal intitulée *De « L'Ennemi Principal » aux principaux ennemis ; Position vécue, subjectivité et conscience masculines de domination* et en particulier sa restitution des entretiens sociologiques qu'il a conduit avec des hommes sur les rapports sociaux genrés hétérosexuels. Ces entretiens, réalisés entre hommes donc, donnent à voir quels dialogues intérieurs ils tiennent, quelles stratégies de déni ou d'évitement sont mises en œuvre et quand, et le cas échéant quelles sont leurs prises de conscience (Thiers-Vidal, 2010). Je réfléchissais en même temps que je lisais à l'une de mes interactions sociales avec un homme qui s'était déroulée la veille. Je cherchais à déterminer avec justesse de ce qui était de l'ordre du psychologique, de l'individu, de l'humain d'une part ; de ce qui était du comportement masculin proprement *parce que j'étais une femme et qu'il était un homme d'autre part*. Difficile à dire tant cela peut s'enchevêtrer de manière subtile. Et puis moi aussi, j'ai ma part : mon propre comportement a également participé et influencé notre interaction. Des formes d'égoïsme et d'opportunisme peuvent se décliner de mille manières, aussi bien subtiles que grossières, mais les qualifier ainsi de « typiquement masculin » ou de « sexiste », c'est aussi faire preuve d'interprétation : c'est une observation subjective, potentiellement entachée de projections et d'impressions de déjà-vu de ma part. Alors, d'autant plus lorsque l'homme en question est considéré comme un allié, *a priori* sensibilisé sur les questions féministes, on peut aller poser la question, aller vérifier ce qu'il en est. Confronter comme disent Hamblin et Monnet, ou en version plus *soft*, simplement aller au contact pour discuter. Si la personne est en mesure de se regarder et de se remettre en question de bonne foi, alors il y a un espoir de pouvoir avancer, d'aller détricoter ensemble ce qui

se passe en fond. Bien sûr, l'interlocuteur peut aussi toujours trouver une bonne excuse pour justifier la situation. Et moi aussi d'ailleurs.

Tout ce travail est immense et ne peut pas être effectué de manière unilatérale. Dans le texte de sa conférence *Anarchisme, féminisme et la transformation du personnel*, Vidal présente l'anarchisme comme un « travail permanent de soi » pour arriver à repérer et rompre les schémas de reproduction des mécanismes de domination :

Nous sommes (à la base) peu de plus que le résultat, le produit, la réflexion de déterminismes biologiques, psychiques, sociaux, économiques, culturels. Et en tant que résultat ou réflexion d'un passé nous portons toujours avec nous ce passé : nos rapports souvent autoritaires avec père et mère, à l'école, avec les adultes, etc. Et non seulement portons-nous ces mécanismes mais nous les reproduisons sur le plan personnel ou public et nous les passons aux enfants d'aujourd'hui. (Vidal, 2016)

Ce « travail permanent de soi » anarchiste fait écho à une formule de Elizabeth Weise : « Être une femme féministe et bisexuelle signifie vivre une vie examinée intensément » (Weise, 1992).

Un travail thérapeutique, pour peu qu'il soit politisé et politisant, peut être aidant dans cette perspective ; Juliet Drouar en relate d'ailleurs un exemple pour une situation de violences de couple à la fin du chapitre « Mise en couple obligatoire » de son livre (Drouar, 2021). En revanche, il est hors de question pour les femmes d'effectuer la thérapie de leur partenaire, pour lequel elles ne sont de toute manière pas formées et outillées, ne serait-ce que parce qu'elles n'opèreraient pas dans le cadre particulier et nécessaire de la relation thérapeutique. Il en va de même pour un travail adjacent de déconstruction, qui ne peut de toute façon être efficace que s'il vient de la personne elle-même. Murhula

met en garde sur la menace de cette nouvelle charge pour les femmes : « Certaines peuvent se mettre en tête de déconstruire à leur manière leur conjoint, ou les personnes qu'elles rencontrent. C'est-à-dire, comment faire en sorte qu'ils soient meilleurs, quitte à ce qu'une nouvelle pression s'abatte sur les femmes, éprises d'une mission civilisatrice pour les rendre plus conscients des enjeux féministes » (Murhula, 2022). En revanche, si le travail thérapeutique est conçu de manière appropriée – et Vidal souligne quelques obstacles à cet outil, étant données les pratiques encore trop souvent dépolitisées et les difficultés d'accès financier – il peut être « un pas explicite vers le soin et l'amour de soi-même, ce qui est généralement tabou pour les femmes prises dans le système du sacrifice de soi altruiste et, de façon différente, pour ces couillus d'anarchistes durs et autonomes » (Vidal, 1998).

Sentiment de pénurie, effet tunnel féministe et *bisexual slack*

Ne pas faire le travail de déconstruction et d'introspection à la place des hommes et plus généralement de ses partenaires blancs, valides, etc. Ne pas entretenir de relation avec ceux qui sont rebutés lorsque leurs partenaires posent leurs besoins ou les confrontent. Tout cela peut créer comme un sentiment de rareté voire de pénurie, comme s'il n'y avait pas de choix, justement, pour continuer de relationner avec des personnes selon nos principes égalitaires, ou en tout cas qui tendent vers toujours plus d'égalité. Étudier et analyser le patriarcat, et plus généralement les systèmes de dominations qui strient nos vies, est une phase importante. Mais pour autant que cette étape soit nécessaire et nous outille avec des grilles d'analyse, elle peut aussi finir par se transformer en une paire de lunettes qui se focalise en

permanence sur ce qui ne va pas. On entre alors dans une sorte d'effet tunnel féministe qui alimente un sentiment de pénurie relationnelle.

Je trouve en ce sens intéressant de relier cette thématique féministe aux recherches sur la pénurie de l'économiste comportemental Sendhil Mullainathan et du psychologue Eldar Shafir. Ils définissent la pénurie comme un « sentiment subjectif d'avoir plus de besoins que de ressources ». C'est un état spécifique qui « capture l'esprit. Tout comme des personnes affamées ont la nourriture en tête, quand nous faisons l'expérience de la pénurie de n'importe quelle sorte, nous sommes absorbés par elle. L'esprit s'oriente automatiquement, de manière puissante, vers les besoins non comblés » (Mullainathan & Shafir, 2013). L'état de pénurie peut concerner la nourriture, l'argent, le temps ou les relations sociales : les mécanismes psychologiques qui sont mobilisés sont les mêmes. Et lorsque l'on dit que l'état de pénurie capture notre attention, il s'agit d'un effet au-delà de notre contrôle. L'avantage est qu'il nous permet de mobiliser nos ressources pour combler un besoin précis – le prochain repas, le loyer de ce mois-ci, le projet à finir, le manque de contact amical ou amoureux – , qui nous pousse à nous concentrer sur certaines choses et à ignorer les autres. La pénurie affecte ce que nous voyons, à quelle vitesse nous le repérons, mais aussi comment nous interprétons le monde. Et l'un des problèmes de la pénurie, c'est qu'elle crée un effet tunnel qui conduit à négliger des choses importantes pour nous.

Dans le cadre de notre réflexion féministe, le manque ressenti serait celui de relations égalitaires et de personnes avec qui les mener, par exemple chez les hommes. L'effet tunnel se manifesterait donc dans la recherche des signaux positifs et négatifs concernant une grille d'analyse féministe du comportement, et l'interprétation de chaque fait et geste à la lumière des rapports sociaux de domination. L'idée est qu'on serait alors dans un état psychologique particulier qui d'une part, voit certains éléments et n'en voit pas d'autres

– dans une sorte de *checklist* féministe idéale –, et d'autre part va influencer la manière dont on interprète certains comportements :

La pénurie altère la manière dont nous regardons les choses ; elle nous fait choisir différemment. Cela crée des avantages : nous sommes plus efficaces sur le moment. Mais cela vient avec un coût : notre détermination nous conduit à négliger des choses auxquelles nous accordons de l'importance.

(Mullainathan & Shafir, 2013)

Les rapports sociaux de genre, de classe, de race, etc, nous traversent depuis que nous sommes nés. Aussi, à l'aune d'une grille d'analyse féministe et anti-patriarcale, aucun homme – mais aussi aucune personne tout court – socialisé dans une société patriarcale, ne peut arriver à satisfaire complètement les idéaux de comportements auxquels nous aspirons toutes.

Par ailleurs, un même défaut chez un partenaire, ami, parent^e peut nous laisser indifférent^e mais profondément irriter quelqu'un d'autre. Nos vécus, nos sensibilités, nos préférences, nos tempéraments font de nous des êtres qui réagissent de manière différente au contact d'un comportement ou d'une expérience donnée. Ce qui résonnera comme une injustice insupportable pour quelqu'un sera mis à distance, relativisé ou interprété différemment par une autre personne. Il ne s'agit pas de tomber dans une relativisation de tout à chaque instant, ni de minimiser l'importance du travail de conscientisation dans la manière dont nous abordons et comprenons une situation. Mais ce que cela nous fait et ce que cela provoque en nous, cela précisément est de l'ordre du personnel et du subjectif. Dès lors, la question du choix et de la responsabilité de ce que nous voulons construire dans nos vies, de ce que nous recherchons et des personnes dont nous voulons nous entourer, nous revient.

L'effet tunnel de la pénurie nous amène à réduire notre champ de vision. Ainsi, peut-être ne donnons-nous pas autant d'importance aux changements qui s'opèrent chez nous-mêmes et chez les autres, qu'à notre vision du chemin qui nous reste à parcourir – nous voyons le verre à moitié vide mais sans remarquer qu'il se remplit petit à petit. Pourtant, voir et célébrer ce qui est bon, ce qui est en évolution, les prises de conscience et les changements positifs qui s'opèrent est une source d'énergie. Alors oui, le chemin vers la transformation est long. Oui, il y a du travail à faire. Et peut-être que dans l'esprit de Lao-Tseu, il faut considérer le travail de justice sociale et de justice relationnelle de la même manière que le bonheur : non pas comme le but à atteindre dans la vie, mais comme une manière de vivre, tous les jours et à tous les instants. Si je décide de mettre mon attention et de faire chaque choix dans ma vie de manière à vivre en accord avec mes valeurs, et à m'entourer de personnes dont les relations interpersonnelles peuvent nourrir mes valeurs de manière sincères et authentiques, alors les défauts, les erreurs, les faux pas que nous commettons ne seront peut-être plus aussi insupportables – sans qu'il soit question, à aucun moment, de faire de compromis sur sa sécurité physique et psychologique.

La perspective bisexuelle recèle intrinsèquement un potentiel pour lutter contre le sentiment de pénurie. Pour ce qui concerne les questions de domination de genre, elle permet de sortir de la dichotomie « soit/soit » : soit un homme, soit une femme. En ouvrant les possibilités relationnelles, la bisexualité peut permettre d'alléger le sentiment de pénurie, en enlevant le facteur du genre comme facteur discriminant dans le choix d'un partenaire potentiel pour se concentrer sur d'autres facteurs relationnels signifiants pour soi. Du point de vue d'une femme bisexuelle, par exemple, cela reviendrait par exemple à se dire qu'elle n'est pas obligée de relationner avec un homme (en général), qu'elle n'est pas obligée de devoir trouver un certain type d'homme correspondant à un idéal type d'allié féministe déconstruit pour

trouver un partenaire satisfaisant^e, et qu'elle n'est pas non plus obligée de choisir de relationner avec une personne d'un genre en particulier, ou même d'avoir une relation tout court.

La bisexualité démultiplie les options et nous donne ainsi « du mou » (*bisexual slack*). Pour Mullainathan et Shafir, ce « mou » (*slack*) est ce qui nous permet de sentir une forme d'« abondance », de « luxe mental » qui renvoie non seulement à la possibilité d'avoir accès à plus de choses, mais aussi à la liberté de ne pas avoir à choisir, de ne pas être optimal^e et de faire moins attention aux erreurs car nous les percevons comme moins décisives.

Vers des relations plus égalitaires et réconciliées

Avoir des relations de sujet à sujet : tel est finalement l'objectif des féministes citées tout au long de ce chapitre. Chez beaucoup d'entre elles, et en particulier les féministes bisexuelles, il est clair que cela requiert un investissement au long cours, qui ne peut pas se faire d'une part sans un travail de conscientisation personnel, et d'autre part sans que leurs partenaires n'y participent à leur juste mesure. Depuis le début des années 1970, et particulièrement depuis les années 1980, des bisexuelles ont réfléchi à ce que signifiait, sur le plan du politique et du personnel, de choisir d'avoir des relations avec des hommes. Pour un certain nombre d'entre elles, le choix bisexuel recèle un pouvoir de réelle autonomisation féministe sur lequel s'appuyer. Il ne s'agit pas de la seule ressource à notre disposition pour développer des relations plus égalitaires. La question des rapports de dominations de nos relations et de nos espaces, aussi politisés qu'ils puissent potentiellement l'être, s'invite inéluctablement. Les approches communautaires de gestion de conflits et de justice restaurative qui ont été développées au fil des années apportent des solutions concrètes pour penser autrement nos relations et les communautés.

Pour préparer ce chapitre, j'ai pu lire de nombreux textes de personnes qui se sont appliquées à « miner » l'hétérosexualité pour reprendre l'expression de Corinne Monnet, dans une approche à la fois profondément personnelle et politique. Se revendiquant comme bisexuels, bisexuelles à passé d'hétéro ou à passé de lesbienne, hétérosexuelles, lesbiennes, autres... Finalement, ce qui nous importe, c'est la qualité des relations que nous arrivons à tisser avec les personnes qui nous sont chères, quel que soit leur genre. Mais aussi, et d'abord, avec nous-mêmes.

2023, Nina Faure : « L'affirmation de ma bisexualité a été une grande libération. En fait, j'étais sortie de l'hétérosexualité sans le savoir. » (Faure, 2023)

1998, Corinne Monnet : « Je suis finalement arrivée à considérer que, s'agissant de ma pratique hétéro, elle n'avait plus grand'chose à voir avec une hétérosexualité patriarcale. Ce qui ne signifie absolument pas que la critique de l'hétérosexualité ne soit plus juste pour moi puisque, bien au contraire, c'est elle qui me permet d'accéder à des relations hétéros volontaires et féministes. » (Monnet, 1998)

2021, Sharone Omankoy : « Mon expérience de femme noire me conforte dans cette idée qu'il existe plusieurs formes d'hétérosexualité, plusieurs manières de l'incarner, de l'exprimer, de la conscientiser, de la représenter ou de la vivre, aussi. La mienne n'est pas romantique. Si l'hétérodécadence représente ce moment féministe où je découvre de manière concrète les effets néfastes de l'hétérosexualité dans ma vie, l'hétérodissidence regroupe l'ensemble des actes, des stratégies, des pratiques, des résistances que je vais mettre en place pour survivre dans ce système, comme le célibat, par exemple. » (Omankoy, 2021)

1981, Dominique Fauquet : « ce que je refuse c'est l'alternative « *libération des désirs* »/« *choix politiques* », parce qu'elle me paraît reposer sur une base commune fausse, à savoir l'incapacité présumée des individus à se débrouiller eux-mêmes dans le labyrinthe des désirs en question (les leurs, et ceux des autres), d'où découlerait la nécessité de leur gouvernement/répression par une instance sociale distincte. Désir et politique sont les deux branches de la tenaille entre lesquelles est écrasé l'individu, avec sa volonté de vivre ses désirs, dans son rapport à lui-même et à autrui. » (Fauquet, 1981)

2021, Juliet Drouar : « Se penser en tant que personne et penser l'autre en tant que personne plutôt qu'en tant qu'homme ou femme me paraît primordial pour donner à l'amour, dans une relation, des contenus de réciprocité, de mutualité et de pouvoir avec l'autre plutôt que de pouvoir sur l'autre. » (Drouar, 2021)

1981, Doucha Belgrave : « Bisexuelle, une sexualité en transit ? Non. Un équilibre. Une école de tolérance. D'autonomie. Une recherche. Un voyage sans permis de séjour. » (Belgrave, 1981)

1992, Ruth Gibian : « Avec [mon expérience bisexuelle], j'ai appris une sorte différente de fierté. Ma fierté en tant que lesbienne était un petit peu plus glorieuse : Waouh ! Regardez qui je suis ! Maintenant, ma fierté est en quelque sorte plus calme, plus complexe. Je cherche moins la validation extérieure et davantage une validation intérieure. Je suis fière de mon propre développement, de mon courage et de ma persévérance à faire des choix personnels, pour trouver une vie qui me corresponde plutôt que d'essayer de trouver un moi qui corresponde au monde et à ses nombreuses définitions. Je trouve de la fierté dans ma complétude, dans la complexité de mon identité. » (Gibian, 1992)

Chapitre 5 – La bisexualité, le queer et les transpédégouines

La force du déni et de l'invisibilisation de la bisexualité implique qu'il reste difficile, encore aujourd'hui, de nommer les expériences bisexuelles comme telles. En décembre 2024, le comédien et humoriste Artus fait la couverture du principal journal LGBTQIA+ français *Têtu*. Abordant la question de la sexualité en interview, l'artiste se décrit comme un « hétéro » qui a « expérimenté beaucoup de choses sexuellement » et a « déjà eu des relations avec des mecs » (Vampouille, 2024). S'il déclare ne pas être « attiré par les mecs », il s'exclame pourtant deux réponses plus loin : « Tom Hardy ! Lui il vient, je lui roule une énorme pelle. Il a cette masculinité, ce côté un peu bestial que je trouve attirant. » La bisexualité n'est pas nommée et le terme n'est pas proposé par le journaliste qui qualifie plutôt Artus d'« hétéro curieux ». Il s'agit de l'une des manières de renvoyer des pratiques bisexuelles à de la curiosité, quelque chose de passager ou de non-sérieux.

Indépendamment de comment on choisit de nommer et d'identifier ses expériences et ses désirs, ce sont bien des problématiques typiques de la bisexualité que présente Artus : « Il faut savoir poser ton cerveau d'hétéro pour écouter ton corps, ce qui t'excite à ce moment-là. Et puis le lendemain, t'es pas obligé non plus de te prendre la tête en te demandant si t'es un bon hétéro, si t'es un peu homo... À un moment donné, dans le désir, c'est le corps qui parle, alors fais ce que tu veux ! » Qu'est-ce qu'être un mauvais hétéro, qu'être « un peu homo » si ce n'est diverger des normes hétérosexuelles

et homosexuelles exclusives ? La bisexualité se décrit et s'interroge ici clairement, mais sans jamais être identifiée explicitement comme un cadre valable pour aider à regarder, penser, nommer et légitimer les expériences sexuelles que le comédien décrit.

Ce tour de magie d'invisibilisation de la bisexualité n'est pas propre à un manque supposé ou réel de radicalité politique, comme on pourrait peut-être le penser à propos d'un journal plutôt mainstream tel que *Têtu*. Le même processus se retrouve à l'œuvre de manière similaire dans les milieux radicaux, anarchistes et queer en France et ailleurs. Dans l'ouvrage collectif états-unien *Queering Anarchism* (2012), Sandra Jeppesen décrit son expérience d'« hétéro » dans un essai intitulé *Queering Heterosexuality*, « rendre queer l'hétérosexualité ». Le texte passe en revue différentes manières de subvertir les normes hétéro dans les couples hétérosexuels, dans le rapport à la sexualité, au genre, à la monogamie, au mariage, aux enfants et aux amitiés. Comme pour la lecture de l'interview d'Artus, ce qui interpelle dans le texte de Jeppesen, ce sont des éléments de langage qui viennent compromettre toute possibilité d'analyse bisexuelle, alors que le binarisme hétéro/homo est bien identifié et même explicitement combattu. Il semblerait que la bisexualité ne puisse pas, assez ironiquement, rentrer dans les cases de ce qui est *queer*.

Origines du queer

Le terme *queer* est un mot anglais dont le chercheur en littérature états-unien Robert Harvey détaille ainsi l'origine étymologique : « Au fond, et du fond des âges, *queer* voulait dire « travers ». Sa racine indo-européenne, **twerkw*, prête également à l'allemand sa préposition *quer* (transversal), au latin son infinitif *torquere* (tordre), et à l'anglais, encore, cette préposition quelque peu passée d'usage *athwart* (en travers

de). L'aspect *cwer* – ancienne forme de *queer* – de ce tableau accroché au mur provient de ce qu'au lieu de mimer la pièce, il est de traviole » (Harvey, 2003). L'historien états-unien George Chauncey, spécialiste de l'histoire de la culture gay aux États-Unis et en particulier à New-York, montre que les termes *queer* mais aussi *fairy* (équivalent de « tapette », « tante »), *faggot* ou *queen* ont d'abord été non pas des insultes, mais des dénominations utilisées par les hommes gays entre eux pour se désigner. Ainsi, aux alentours des années 1910 et 1920, « les hommes qui s'identifient comme une catégorie distincte d'hommes en se basant majoritairement sur leur désir homosexuel plutôt que sur leur expression de genre féminine s'appelaient en général eux-mêmes queer. Principalement synonyme d'« homosexuel », le terme queer présupposait la normalité statistique et le caractère normatif du désir sexuel des hommes pour les femmes ; de manière révélatrice, les queer appelaient leurs homologues des « hommes normaux » (ou des « hommes *straight* ») plutôt que des « hétérosexuels ». Mais le terme queer ne supposait pas que les hommes qu'il désignait étaient efféminés, car beaucoup de queers étaient rebutés par le style de la *fairy* et la perte de son statut viril » (Chauncey, 1994).

À l'opposé du *queer* tordu et bizarre se dresse donc le *straight* et le normal. D'abord utilisé par des hommes homosexuels, le terme queer devient ensuite une insulte synonyme de « pédé » en français, avant d'être à nouveau réapproprié un peu plus tard. Le terme « homosexuel » relève plutôt du discours médical, juridique et psychiatrique, où l'homosexualité est pathologisée et considérée comme déviante par rapport à l'hétérosexualité normale et naturelle. Le mot « gay », repris d'un mot d'argot, gagne en popularité – avec le terme « lesbienne » – au sein des mouvements de libération à la fin des années soixante (Schehr, 2003), justement comme alternative à la figure de l'« homosexuel » pathologisé (Möser, 2022a). Le terme *queer*, quant à lui, connaît une nouvelle réappropriation vingt ans plus tard aux États-Unis, parmi des militant·es déçus par les politiques

libérales et assimilationnistes de certains groupes de gays et de lesbiennes dans le contexte de l'activisme contre le VIH/sida (Angelides, 2001k). En 1990, l'organisation de lutte contre le VIH/sida *Queer Nation* se forme ainsi à New-York et utilise des slogans dont le célèbre « *We're here! We're Queer! Get used to it!* » (« Nous sommes là ! Nous sommes queer ! Faut vous y faire ! »). Pour Lawrence Schehr, chercheur en littérature française aux États-Unis, cette réappropriation du terme *queer* se fait dans le cadre de « l'émergence d'un discours de résistance, d'un discours anti-psychiatrique (pour faire court), et d'un discours qui essaie de dépasser les dichotomies et les oppositions binaires. » (Schehr, 2003).

« Qu'est-ce le queer ? Qui est queer ? Pourquoi le queer est-il queer ? » s'interroge Steven Angelides lorsqu'il aborde ce moment de « l'intervention queer » dans son *Histoire de la bisexualité* (Angelides, 2001j). L'universitaire identifie trois formes conceptuelles sous lesquelles le *queer* se trouve généralement investi (Angelides, 2001l). La première forme est le queer invoqué comme « style et symbole de l'homosexualité » ; le queer est synonyme d'homosexualité. La deuxième forme consiste à utiliser le queer comme une catégorie générique pour les minorités sexuelles et qui remet en question la construction des identités sexuelles gay et lesbienne : le queer « devient le lieu d'une sorte d'altérité radicale, un espace pour la production et l'accumulation même des différences », qui peut être investi par les bisexuels, les travestis et les personnes trans. Enfin, la troisième forme est celle du queer comme théorie, c'est-à-dire comme philosophie critique des notions de genre et d'identité sexuelle.

L'émergence de l'identité et des théories queer doit beaucoup aux débats féministes qui ont eu cours pendant les controverses sur le sexe – les *sex wars* – des années 1980, ainsi qu'aux apports des féministes lesbiennes des années qui suivirent telles que Gayle Rubin, Teresa de Lauretis, Eve Kosofsky et Judith Butler. La chercheuse et philosophe Cornelia Möser analyse cet épisode en profondeur dans son ouvrage *Libérations sexuelles* : l'approche queer a pour but

« d’interroger et de critiquer la production même des identités sexuelles » (Möser, 2022c), au prisme du binarisme hétérosexualité/homosexualité mais aussi d’autres axes d’analyse comme ceux de classe et de race (Angelides, 2001k).

La pensée *queer* se démarque ainsi des mouvements qui se basent sur des identités sexuelles et de genre qui cherchent à se fixer – comme le gay ou la lesbienne – et qui ont vocation à s’intégrer dans des sociétés néolibérales. Le philosophe italien Lorenzo Bernini explique que les politiques et les pensées queer dénoncent « l’existence de modèles normatifs au sein des communautés et mouvements représentant les minorités sexuelles » (Bernini, 2024a). Il peut s’agir, par exemple, de la défense et de la reproduction du modèle de la famille constituée d’un couple monogame avec enfants comme idéal à atteindre.

Les politiques queer pointent aussi du doigt le « risque d’effacement des subjectivités minoritaires au profit des minorités sexuelles “mainstream” » (Bernini, 2024a) : l’effacement des subjectivités trans, des travailleuses du sexe, des personnes racisées, etc, se fait ainsi au profit des gays et lesbiennes blanches de classe supérieure. En conséquence, Bernini classe les théories queer dans le champ des philosophies politiques critiques : elles « mettent en question la relation entre pouvoir et sexualité » et privilégient « une conception « non-institutionnelle » et « microphysique » du pouvoir, qui soutient que le pouvoir n’est pas exercé seulement du haut vers le bas, mais traverse le corps social tout entier, corps individuels inclus » (Bernini, 2024b). Par contre, les théories queer ne proposent pas de construire et d’élaborer des alternatives politiques. Elles se concentrent plutôt, pour citer l’emblématique texte introductif à la *Queer Theory* de Teresa De Lauretis, sur des « exercices de réflexion visant à critiquer la société actuelle » (De Lauretis, 1991).

La bisexualité queer impossible

Pour Steven Angelides, les efforts des théoricien·e·s queer aussi bien que ceux des historien·e·s lesbiennes et gays pour déconstruire la structure hétérosexualité/homosexualité n'ont pas suffisamment articulé la question de bisexualité aux questions d'identité sexuelle (Angelides, 2001i). La bisexualité a même été, le plus souvent, tout simplement évacuée du champ de réflexion :

Des théoricien·e·s comme Kosofsky Sedgwick, Diana Fuss et Lee Edelman, parmi d'autres, ont produit de nombreuses études utiles qui servent à contester les constructions hétéronormatives de la sexualité et qui travaillent sur l'opposition hétéro/homo jusqu'à, comme le note Fuss, atteindre un « point d'épuisement critique ». Malgré sa position épistémique à l'intérieur de cette opposition même, la catégorie de la bisexualité a cependant été marginalisée et effacée de manière suprenante du champ de déconstruction de la théorie queer. » (Angelides, 2001l)

Dans la plupart des écrits queer, la bisexualité est en effet ignorée, sous- ou non-théorisée, réduite à « une note de bas de page (quand c'est le cas), une absence dans l'index, un vide » (James, 1996a). Dans *Denying Complexity : The Dismissal and Appropriation of Bisexuality in Queer, Lesbian and Gay Theory*, Christopher James souligne la « négation » de la bisexualité comme une identité sexuelle valide et pertinente à considérer dans les travaux théoriques sur la sexualité. Il observe que cette négation se traduit de plusieurs manières au sein des études queer. Un premier procédé consiste à exclure les textes et les cas d'études qui pourraient être interprétés comme bisexuels ou comme venant challenger des interprétations queer, gays ou lesbiennes. Une autre technique implique d'effacer les traces de l'attraction pour un sexe/genre différent chez des personnages historiques. Enfin,

les textes, les personnes et les contenus bisexuels sont récupérés en les présentant plutôt comme queer, gay ou lesbiens, dans un mouvement d'appropriation et de dépossession des expériences bisexuelles ou potentiellement bisexuelles (James, 1996b). Or s'interroge James, pourquoi faudrait-il nécessairement produire des interprétations et des études exclusivement queer, lesbiennes ou gay – par exemple, affirmer que tel personnage est exclusivement gay plutôt que potentiellement gay ou bi –, ce qui tend à créer des antagonismes entre gays, lesbiennes, bisexuels et trans ? L'auteur appelle à favoriser davantage des interprétations multiples au sein des études queer :

Par exemple, il y a au moins un texte qui pourrait être revendiqué par les quatre groupes. [...] un roman comme celui d'*Orlando* de Virginia Woolf qui tord le genre pourrait être considéré comme important par les quatre communautés et traitant de questions spécifiques à chacune d'entre elles. Les hommes gay peuvent interpréter les premières relations d'Orlando avec l'Archiduchesse (un homme qui se travestit pour obtenir les faveurs d'Orlando) comme gay ; les lesbiennes peuvent lire Orlando comme un code pour à la fois les penchants d'Orlando pour Sasha et les penchants de Woolf pour Vita Sackville-West ; les bisexuels peuvent lire les relations d'Orlando avec à la fois des hommes et des femmes comme représentatives d'expériences similaires dans les vies de Woolf ou de Sackville-West ; les personnes trans peuvent voir le changement de genre d'Orlando comme la représentation imaginaire de la transition de genre par l'autrice.

(James, 1996c)

Cette évacuation de la bisexualité hors du champ queer n'est pas cantonnée aux théories et aux études queer universitaires. On la retrouve aussi dans les milieux radicaux

et anarcho-queer qui se développent en parallèle. À rebours d'une interprétation du « queer » comme simple synonyme de « LGBT », les militant·e·s radicaux nord-américains considèrent que « le queer est un territoire en tension, défini en opposition au récit dominant du patriarcat blanc-hétéro-mogame, mais aussi en affinité avec tou·te·s ceux qui sont marginalisé·s, exotisé·s et opprimé·s. [...] Le queer, c'est ce qui est anormal, étrange, dangereux. [...] Le queer est la cohésion de tout ce qui est en conflit avec le monde hétérosexuel capitaliste. Le queer est un rejet total du régime de la Normalité » (Gang Mary Nardini, 2009). En ce sens, le queer s'inscrit dans une politique anticapitaliste et anarchiste, contre toute forme de pouvoir et de domination.

C'est dans ce milieu politisé anti-autoritaire qu'évoque Sandra Jeppesen lorsqu'elle y décrit son expérience d'« hétéro » dans l'essai *Queering Heterosexuality*. L'autrice s'inclue dès le début du texte dans un groupe de « *non-straight identified heteros* » (des hétéros non-straight, c'est-à-dire non-normaux/normatifs) qui ont décidé de s'attaquer aux questions anarcho-queer en « vivant de la manière la plus queer possible » (Jeppesen, 2012a). Jeppesen déploie beaucoup d'efforts pour articuler ce que pourrait être du queer dans une vie d'hétéro. Il apparaît assez vite que ce jeu entre queer et hétérosexualité recouvre en fait des expériences bisexuelles : « la sexualité non-normative signifie, entre autre choses, que les gens bazardent les normes sexuelles, et baisent et aient des relations de longue durée avec quiconque les inspire, en faisant tout ce qui les fait kiffer sexuellement. pour moi, parfois c'est des femmes, parfois c'est des hommes » (Jeppesen, 2012b). Le début du texte produit d'ailleurs une remarque particulièrement pertinente sur le binarisme hétéro/homosexualité : « queeriser l'hétérosexualité révèle que les catégories homosexuel·e et hétérosexuel·e sont totalement inadéquates pour décrire le vaste éventail de sexualités qui nous sont disponibles une fois que l'on commence à explorer au-delà de ce qui est hétéronormatif ».

Et pourtant, le terme de « bisexualité » n'apparaît jamais dans cet essai. En revanche, les reproches et les discours biphobes produits à l'intérieur des espaces queer semblent avoir été profondément intégrés par l'autrice, au point de continuer à se définir comme une « alliée hétérosexuelle queer » alors même qu'elle ne s'identifie pas au terme « hétérosexuelle ». Nommer et reconnaître une expérience bisexuelle comme étant légitimement queer reste hors de portée :

Bien sûr, l'hétérosexualité doit être mise en question, queerisée, arrachée de sa position privilégiée. en même temps, nous devons être attentifs à ne pas hétérosexualiser ou hétéronomaliser les espaces, les subjectivités, les identités, les idées, les théories, etc, queer. il y a un rôle ici pour les alliés queer hétérosexuels, même pour ceux d'entre nous qui grimacent face au mot « hétérosexuel » et s'y désidentifient fortement. (Jeppesen, 2012c)

On retrouve ici ce discours, dont j'ai parlé longuement dans la partie précédente, qui consiste à renvoyer les bisexuels à l'hétérosexualité et à les considérer comme des agents hétérosexualisants, c'est-à-dire contaminants, des espaces queer (Serano, 2022). Jeppesen décrit pourtant avec détails les pratiques du groupe d'« hétéros queer » auquel elle appartenait et qui, au-delà du fait de relationner avec des personnes de tous les genres comme elle le précise, s'impliquait sans doute possible en tant que queers politiques : «

Nous étions le type de personnes *straight* qui se désidentifiaient en tant que telles. Nous ne nous identifions pas à notre sexe/genre assigné à la naissance, nous évitions les normes ou les stéréotypes hétérosexuels, nous critiquions l'objectification des femmes, nous dénoncions les scripts genrés et les scripts sexuels prédéterminés que nous voyions

comme liés au capitalisme et au patriarcat. Sans doute nous nous identifions au queer, par exemple, comme nous étions attirés par des personnes d'une sous-culture particulière, comme les bears ou les garçons efféminés ou les gouines butch ou les trans ou qu'importe. (Jeppesen, 2012b)

Ce texte est à la fois un très beau témoignage réflexif sur des pratiques non-hétéronormatives et queer et, en simultané, un exemple d'intériorisation de la biphobie dans les espaces queers. Les bisexuels sont vus comme des menaces et soupçonnés d'« hétéronormaliser » des espaces queer, de relationner et d'habiter des espaces queers seulement par curiosité avant de retourner à leur monde de privilèges. Pour Jeppesen, cela se traduit par l'impossibilité de se revendiquer en tant que queer bisexuelle, au risque de s'appropriier le queer de manière illégitime : « l'idée, c'est de soutenir les luttes queer, d'intégrer les idées queer dans nos pratiques, d'être aussi queer que possible, afin de travailler en tant qu'alliés pour mettre fin à l'oppression des queer. l'idée n'est certainement pas – et c'est un autre risque – de jouer avec des identités queer quand cela est bien pratique et d'ensuite retourner dans notre privilège hétérosexuel qui serait inchangé ou non-contesté par l'expérience » (Jeppesen, 2012c).

Être bi dans les milieux autonomes et libertaires français ?

Les mouvements queer, anarchistes et révolutionnaires qui se développent aux États-Unis dans les années 1990 trouvent leur pendant politique en France dans les milieux autonomes, libertaires et ceux des squats. Mais ceux-ci vont d'abord plutôt rester à distance du *queer* en tant que notion

importée d'outre-Atlantique et développer ce qui deviendra, au début des années 2000, la scène dite « transpédégouine » (TPG). Quelle place trouvent les bisexuels dans le paysage libertaire homosexuel français ? Les archives de plusieurs fanzines emblématiques du milieu à cette période nous laissent à voir quelques traces. Publié entre 1985 et 1997, le principal fanzine de la scène musicale alternative qui se positionne au croisement des politiques anarchistes et homosexuelles s'appelle *Androzine*. Il se définit d'abord comme un « fanzine rose fluo » et un « fanzine gay autoproduit » (n°4, 1986), un fanzine « anarcho pink » (n°5, 1986), et plus tard au fur et à mesure qu'il étend les sujets abordés au-delà de la sphère musicale, comme un « fanzine anarcho-gay » dont l'objectif est de « faire connaître l'anarchisme parmi les homos, de faire connaître l'homosexualité chez les anars, de faire connaître l'anarchisme et l'homosexualité chez les autres » (n°18, 1995).

Qu'en est-il de la bisexualité ? Les numéros 18 (1995) et 20 (1997) contiennent plusieurs traces de fanzines, collectifs et initiatives bisexuelles. Dans le numéro 18, le fanzine états-unien *Switch Hitter* est présenté comme « Un fanzine pour les bisexuelles » : « Elles se plaignent de l'attitude de la communauté lesbienne et gaie à leur égard, et se consolent avec des films montrant des femmes portant des fusils, des poèmes sur le sexe "sans" risque, des vidéos bisexuelles, et l'histoire d'une femme surprenant son amante en train de faire de l'amour virtuel » (n°18, 1995). On trouve dans le même numéro l'annonce de Corinne et Léo qui partagent un appel à contribution pour l'ouvrage *Au-delà du personnel*, dont j'ai parlé abondamment dans la partie précédente. Le numéro 20 (1997) publie quant à lui un communiqué de Bi'Cause : « Publiée par le groupe Bi du CGL, la "première lettre d'information bisexuelle en France" montre que les bisexuels existent et qu'ils savent écrire. Le premier numéro, 4 pages, contient des témoignages et des réponses aux principaux clichés auxquels sont confrontés les bi(e)s. » Quelques pages plus loin, une présentation du zine *Cupsized* détaille

qu'il est réalisé par « une étudiante bisexuelle Sasha ».

En 1998, une rencontre bi-annuelle appelée « Croisière » se crée à Toulouse, « initiée par trois jeunes homosexuels issus du milieu libertaire et du mouvement autonome et alternatif des squats » (Michels, 2005). Dix éditions ont lieu entre 1998 et 2003 et un fanzine intitulé *Bangbang* est publié à la suite de ces rencontres. Dans le numéro 4, les Croisières y sont décrites comme des « rencontres non-mixtes, politiques, gays anarchistes, tapettes anticapitalistes, tapins antifascistes, pédés libertaires, fiottes révolutionnaires, francopholles, et mille fois plus avec affinités » (*Bangbang* n°4, avril 2001). Malgré cette politisation radicale, plusieurs textes et petites annonces témoignent d'une biphobie décomplexée et explicitement affichée au sein des rencontres. À commencer par un texte paru dans le dossier *Coming out* du numéro 4 de *Bangbang* qui s'intitule sans ambiguïté *Les bis, notre douloureux problème*. Le choix de ce titre n'est pas anodin : il fait référence à la fameuse émission de radio de Ménie Grégoire *Allô, Ménie* du 10 mars 1967, d'abord intitulée *L'homosexualité, ce difficile problème*, mais qui sera plus tard généralement transformée en *L'homosexualité, ce douloureux problème* d'après l'expression employée par le prêtre invité dans l'émission (collectif Fléau social, 2024). L'interruption de l'émission par des militant·es homosexuels et féministes donna le coup d'envoi à la naissance du FHAR. L'ironie d'avoir précisément réutilisé ce titre pour dénoncer non pas la biphobie mais les bisexuels eux-mêmes semble cependant avoir échappé à l'autrice (note : se genrer au féminin est une pratique courante dans les milieux autodésignés « pédés »). Celle-ci, qui signe Lady Strass Taroute, désigne le fait de sortir avec un homme bi comme l'un des « pièges à éviter » pour une « pédale » qui a fait son coming out. Plus spécifiquement, les bi sont accusés de ne fréquenter les milieux gays que pour du sexe égoïste et sans sentiments : « [...] en réalité, le bi ne sort pas avec un mec pour une relation basée sur le respect de chacun, il est avec un mec pour son corps, pour le sexe, et pour rien d'autre. » Qui plus est, le bi agit de

la sorte avec tromperie : « l'hypocrisie et le mensonge sont tellement au cœur de ce type de relation ».

Ces jugements et ces discours qui renvoient au stéréotype classique du bi manipulateur, trompeur et refoulé ne sont pas émis par une personne isolée. Lady Strass Taroute raconte en effet qu'un atelier s'est tenu où des « témoignages » ont été partagés : « En discutant de ce sujet lors d'un atelier à la dernière croisière, les différents témoignages avaient tous en commun le fait que par exemple le mec bi avec qui tu sors refuse la plupart du temps de te voir à l'extérieur, en réalité, tu représentes un danger pour lui, tu peux le faire passer pour une Tarlouze, et je ne te raconte pas si en plus tu décides de mettre ta dernière robe JPG, et tes talons de 30 cm de hauteur, car il ne faut pas oublier le bi est loin d'assumer son attirance pour les mecs ».

La conclusion du texte est révélatrice à la fois d'une conscience de l'exclusion vécue par les bi au sein de la société, aussi bien par les hétéros que par les homos, et de la force des stéréotypes biphobes qui continuent d'alimenter les réactions. Car finalement, ce que l'on reproche aux bi au sein du milieu homosexuel, c'est bien encore et toujours d'être « aussi hétéros » : « Ok, on va me dire que ce n'est pas cool, car ils sont quand même un peu PD, et en plus, ils sont souvent rejetés aussi bien par les hétéros que par les Gays et les Lesbiennes, je suis d'accord, mais il ne faut pas oublier qu'ils sont aussi hétéros, et souvent un peu trop à mon goût ! »

Du côté des petites annonces, ce *Bangbang* numéro 4 continue sur sa lancée du rejet des hommes bi. Les bi et les hétéros sont rangés dans la même catégorie des « garçons hétérobisexuels » qui ne seraient intéressés que par le sexe et jetteraient ensuite leur partenaire : « Les garçons hétérobisexuels qui souhaitent venir jouer dans ma cour de récréation doivent être suffisamment délicats pour ne pas me déchirer le coeur une fois qu'ils se sont vidés les testicules, en faisant comme si j'étais une plante verte dans un pot en plastique, par exemple » écrit Anita R. Louze. Ces

courriers témoignent d'une idée reçue tellement répandue sur les hommes bi, encore de nos jours, qu'elle a motivé l'auteur Tanaka Mhishi à écrire son témoignage de vécu de violences sexuelles dans l'anthologie bi+ anglophone *It Ain't Over Until The Bisexual Speaks: An Anthology of Bisexual Voices* : « Je vous raconte cela en partie parce que je veux que vous puissiez croire que les hommes bi+ sont capables de gentillesse, et d'honnêteté, et de tendresse, et parce que j'ai croisé tellement de personnes qui le découvrent avec surprise » (Mhishi, 2024).

D'autres personnes qui écrivent à *Bangbang* pour publier leur annonce sont d'ailleurs encore plus catégoriques et refusent d'emblée toute relation avec des hommes bi et hétéro : « Folle désespérée cherche n'importe quoi pour une relation durable basée sur l'infidélité. Bi et hétéro hors concours. Yoanna Bande au Nez ». La manière dont les hommes ayant des expériences non-exclusivement homosexuelles sont systématiquement catégorisés comme « bi et hétéro » ou, encore plus clairement dans l'expression concaténée « hétérobisexuel », est révélatrice du stigmate de l'hétérosexualité qui tâche systématiquement la bisexualité. D'autres homosexuels excluent purement et simplement les bi, en toutes lettres majuscules et comme s'il s'agissait d'une évidence : « Attention, annonce hyper sérieuse ! Jeune pédé coloré cherche vrai mâle prêt à tout, près de chez moi. PAS DE BI (bien-sûr!). » On peut se demander à qui est adressé ce « bien-sûr ! » : aux bi eux-mêmes qui devraient bien savoir qu'ils ne doivent pas s'aventurer à fréquenter les pédés des Croisières et qu'ils ne sont pas les bienvenus dans les espaces homosexuels ? Le mécanisme d'exclusion biphobe est en tout cas explicitement activé.

La distinction qui est opérée entre la relation sexuelle jetable incarnée par les bi et la recherche de lien affectif explicitée dans le courrier des lectrices de *BangBang* rappelle certains propos tenus dans la revue *Arcadie* quelques décennies plus tôt, notamment sous la plume d'André-Claude Desmon, pour promouvoir l'homophilie au

profit d'une homosexualité plus bassement physique : « [...] avoir des rapports avec un garçon, c'est faire, sinon comme tout le monde, du moins comme beaucoup et nul drame n'en résulte. De telles relations sont certes homosexuelles au sens strict du terme puisqu'ayant lieu entre personnes du même sexe et d'authentiques désirs homosexuels y trouvent satisfaction. Mais elles ne sauraient être qualifiées d'homophiles car elles n'impliquent aucune liaison durable et nul investissement affectif. L'homosexualité y est vidée de toute signification profonde » (Desmon, 1970).

En tout cas, s'il est nécessaire pour les homosexuels d'exclure les bi, c'est bien parce qu'ils sont présents dans les mêmes espaces qu'eux. Dans le numéro 1 de *Bangbang*, Bataillon des Mille Bizoux raconte l'organisation de la *pride* à Toulouse en 1999 et en particulier « deux soirées alternos lesbigaytrans » : « Dans le cadre de la fière semaine toulousaine, No Macho Prod. & Catataclysme Cie (nous : croisiéristes, lesbiennes, féministes, sympathisantes gays, bi, hétéros... tu vois quoi !) avons organisé deux soirées alternos lesbigaytrans. [...] Soirée très mixte : lesbiennes, pédés, bis, transgenre, hétéros, qui s'est trop classiquement terminée par une embrouille avec des hétéromachos ». Les lecteurs de *Bangbang* comptent également parmi eux des bi, dont certains s'expriment pour venir pointer et déconstruire les clichés essentialisants dont ils sont victimes. Ainsi, un « bi un peu déçu » choisit de répondre au texte de Lady Strass Taroute dans le courrier des lecteurs du numéro de *Bangbang* suivant (n°5) :

En réponse à l'article «Les bi notre douloureux problème»: Chère Lady Strass Taroute, Bonjour, j'ai lu votre page à propos des «bi» et je pense que vous avez décrit dans l'article le bissexuel que l'on pourrait surnommer «bi-placard». Je sais que cette catégorie de personne n'est pas représentative de tous les bissexuels. J'ai aussi l'impression que vous n'en n'êtes pas tout à fait conscient. À mon avis,

la meilleure solution pour vous persuader serait de se donner RDV pour une entrevue amicale. Dans l'attente d'un prochain contact avec vous, recevez, Miss Lady S. Taroute, une bise de bi un peu déçu.

C'est aussi à Toulouse, autour des années 2000-2005, que le milieu squat se met à compter plusieurs lieux et collectifs qui constitueront petit à petit la scène dite « TPG » (transpédégouine). Un participant raconte dans le portrait radiophonique « *Des croisières, des squats et des festivals - Ni invisibles Ni oublié.e.s : à la recherche de nos histoires LGBTQIA*, TPG à Toulouse #1* » :

[...] il y avait plusieurs réseaux, il y avait déjà la FAC... Après il y avait... [en] 2003, il y avait déjà La Reloue [note: squat lesbien à Toulouse vers 2002-2003], c'était la scène gouine. Il y avait les Sissies, c'était la scène pédée. [...] Mais à l'époque on disait pas TPG parce que... on n'osait pas dire « gouine » pour les copines, on disait les lesbiennes. Et puis à un moment y a des copines qui ont dit « non, non, on n'est pas lesbiennes, on est gouines. » On a dit « ah, enfin ! ENFIN ! ». Et du coup, on a pu se libérer totalement et être TPG, trans pédés gouines, donc c'était cool. (rires) (32:14)

L'utilisation des mots pédé, gouine, puis transpédégouine, s'explique par un certain rejet du queer en tant que mot anglais mais aussi en tant que concept perçu comme universitaire. En France, le mot queer n'a en effet pas de signification politique particulière puisqu'il ne s'ancre pas dans une histoire francophone de réappropriation de l'insulte comme peuvent l'être au contraire « pédé » et « gouine ».

La chercheuse en études culturelles Marie-Émilie Lorenzi a étudié la réception et la traduction du terme « queer » en France dans les années 1990 et 2000. Pour elle, « Dans le champ du militantisme, certain.e.s collectifs et activistes ont

choisi pour se définir d'employer le terme "queer", même si l'absence de traduction littérale du terme a pu favoriser une dilution de la charge radicale originelle et engendrer certaines dérives, en particulier des récupérations esthétisantes ou académiques éloignées des objectifs politiques premiers. D'autres collectifs, pour contourner ce problème, ont créé le terme "transpédégouine" ou se sont réapproprié le terme "torduEs" » (Lorenzi, 2017a). Concrètement, le « queer » reste encore assez méconnu à l'époque et ne permet pas d'identifier ou de visibiliser les lieux et les événements à destination du public cible. Le même participant du portrait radiophonique de la scène toulousaine explique :

Déjà il y avait des trucs à Paris parce qu'il y avait les gouines pédés trans parce que c'est leur super jeu de mot GPT. Ça c'est le jeu de mot parisien... [...] queer c'était insuffisant. Queer en anglais, ça a un sens. Ça veut dire... c'est un peu comme « punk », ça a un sens que tous les anglais et les américains peuvent comprendre. Queer c'est aussi une insulte en anglais. Mais queer en français, c'est pas une insulte. Alors on peut faire des soirées queer en étant ultra planqués, en fait. Parce que tu faisais une soirée queer, c'était même pas marqué homo... tu vois, tu faisais des soirées invisibles, juste pour les initiés. Alors on s'est dit, c'est pas juste en fait. Queer, ça peut pas être français. Queer, ça ne peut être que transpédégouine. Parce que transpédégouine, tu fais une affiche, tu fais un festival avec marqué transpédégouine et là tout le monde lit ce que cela veut dire. Et du coup, ça c'est queer. Mais si tu fais une soirée queer, tu peux pas l'appeler queer parce que sinon, c'est le flop.

Dans le premier numéro de *Bangbang*, un article traduit de l'allemand *Queer ? Dis-moi de quoi il s'agit chéri !* dresse un panorama de ce qu'est le queer en tant que mouvement

politique et en tant que pensée critique (*Bangbang* n°1, 1999). Mais la théorie queer aussi rebute : « blah blah parisien », très « universitaire » témoigne la participante de l'épisode #2 de « Ni invisibles Ni oublié.e.s » sur le squat toulousain lesbien et féministe La Reloue. Un lecteur de *Bangbang* écrit de manière similaire dans le courrier des lecteurs que « le mouvement queer me semble intéressant, mais un peu trop intello et réservé à quelques universitaires » (*Bangbang* n°5, courrier).

De multiples appellations alternatives sont expérimentées au début des années 2000. Sur le site francophone de squat.net qui accueillent les pages de différents squats, on retrouve plusieurs traces des communiqués de lieux et de collectifs qui se montent autour de 2003-2005. La plupart mélange différentes manières de se désigner. Ainsi le squat toulousain La Vie en Rose est un collectif de « Gouines et Pédés », qui ont pour objectif de « créer un lieu d'habitation et d'activités pour les personnes Trans, Lesbiennes et Gays » (Squat.net, 2003). Un an plus tard, un squat « pédé, lesbien, transgenre et transexuel » qui cherche à se monter à la campagne en Catalogne se présente comme un projet « non-mixte queer, ça veut dire seulement pédé, gouine et trans » (Squat.net 2004a). En décembre de la même année, des lyorflaises annoncent une « RENCONTRE TRANSpédébigouineputeféministedroguées et proches » (Squat.net 2004b). Enfin, le XXYZ monte son « festival de film Transpédégouine Do It Yourself » à Toulouse (Squat.net, 2005).

La sociologue Sarah Nicaise réalise entre 2009 et 2014 une enquête ethnographique auprès d'un groupe TPG d'une grande ville de France métropolitaine qui inclue des étudiantes, des squatteuses féministes anarchistes et un groupe de squatteurs pédés. Elle relate qu'au cours de l'année 2006, « les différents membres du collectif élargi renomment leur groupe 'Transpédégouine'. D'une part, pour se distinguer de la mouvance *queer* universitaire et festive grandissante dans la capitale ; d'autre part, pour rendre visible la stratégie de réappropriation de l'insulte, sur laquelle les collectifs mili-

tants *queer* s'appuient aux États-Unis mais qui paraissait, selon les personnes interviewées, peu appropriée dans le contexte français car éloignée de leurs expériences de stigmatisation » (Nicaise, 2016). L'acronyme TPG pour « transpédégouine » se répand alors plus largement. Ce faisant, il reconduit dans un même temps une invisibilisation, voire une exclusion des personnes bisexuelles, alors même qu'elles commençaient à voir leur présence reconnue et explicitement incluse dans les milieux LGBT. Pour exemple, c'est en effet en 2002 que le Centre Gai et Lesbien (CGL) de Paris se renomme en Centre Lesbien, Gai, Bi et Trans en 2002, alors qu'il comptait un groupe bi depuis 1995 (Bi'Cause).

Pour Lorenzi, le transpédégouine comme dénomination présente deux aspects intéressants d'un point de vue politique et militant. Premièrement, il permet de proposer une identité qui est censée rassembler : « avec cette concaténation ou mot-valise, “transpédégouine” a l'avantage, en premier lieu de promouvoir une identité parapluie, donc de rassembler sous un même syntagme des identités diverses pour répondre à la nécessité des coalitions des luttes » (Lorenzi, 2017b). Pourtant, cette identité parapluie reconduit l'invisibilisation et l'exclusion des bi, à la fois par ceux qui utilisent le terme transpédégouine et par ceux qui en analysent les pratiques. Deuxièmement, le transpédégouine s'inscrit dans une stratégie de réappropriation positive de l'injure (antiparastase), en l'occurrence « gouine » et « pédé ». Or, qu'ils soient anglophones ou francophones, les bi n'ont pas d'insultes qui les désignent spécifiquement. Ils se voient plutôt affublés d'un trousseau de reproches : traîtres, libéraux, infidèles, lâches, hypocrites, hétéros, refoulés, etc. Peut-on alors y voir une explication sémantique à l'absence d'une dénomination explicite des bi dans les TPG ? L'hypothèse est difficile à tenir puisque « trans » a pu pour sa part s'accoler au mot-valise – pas partout tout de suite cependant, comme on peut l'observer dans un texte de 2006 qui décrit le groupe des Panthères roses créé à Paris en 2003 et qui parle alors plutôt de « pédégouine » (Berthault, 2005).

Plus récemment dans les années 2020, quelques groupes ont commencé à faire évoluer la dénomination « transpédégouines » : le squat TPG La Baudrière de Montreuil créé en 2021 communique à partir de 2023 en tant que « squat anarcha-féministe trans-pd-gouine-intersexe (TPGI) » (La Baudrière, 2023). Le collectif TPBG d'Ivry-sur-Seine inclut quant à lui les bi en utilisant le terme « transpédégouine ». Ainsi, le mot-valise se rallonge et semble suivre l'évolution énumérative du LG, devenu LGBT, puis LGBTQIA+. On s'éloigne alors de la particularité du terme plus flou, sans catégorisation interne, du *queer* anglais, qui semble s'accorder davantage avec le potentiel politique de la bisexualité.

Dans *Bifeminist anti-monogamy and the politics of erotic autonomy*, le sociologue britannique Christian Klesse résume la relation ambivalente entre théorie bisexuelle et théorie queer : « Beaucoup d'activistes et de théoricien·ne·s bisexuel·le·s ont d'abord soutenu la théorie queer comme une lueur d'espoir pour l'inclusion des bisexuel·le·s (Burrill, 2002), mais ont vite été déçus par le manque de considération porté par les théoriciennes principales, comme Eve Kosovsky Sedgwick, Diane Fuss et Judith Butler (Young, 1997) » (Klesse, 2020). Steven Angelides passe justement en revue les travaux de ces chercheuses ainsi que ceux de Lee Edelman et montre comment la bisexualité est systématiquement mise entre parenthèses, à peine nommée, très vite évacuée du champ de leurs analyses (Angelides, 2001m). Or, plus qu'un simple « troisième » terme à ajouter dans l'équation homosexualité/hétérosexualité, Angelides défend le potentiel fondamentalement disruptif de la bisexualité dans la manière de théoriser la sexualité, notamment en ce qui concerne le couple binaire homo/hétéro (Angelides, 2001m).

Catherine Deschamps, chercheuse bisexuelle et cofondatrice de l'association Bi'Cause en France, a également défendu l'intérêt de la bisexualité comme outil d'analyse et comme révélateur de normes. En 1996 et 1997, plusieurs journées de réflexion autour des études gays, lesbiennes et queer sont organisées par l'association Le Zoo à Paris, pour

y « travailler et [...] agir pour la reconnaissance de la culture queer, celle des bis, celles des trans, des pédés et des gouines, celles de toutes les minorités sexuelles » (Le Zoo, 1998a). On trouve au sein de cette association plusieurs chercheur·euses et activistes tels que Sam Bourcier, qui dirigera le numéro 42 des *Cahiers Gay Kitsch Camp* pour publier les retranscriptions de ces journées. La présence de Deschamps, seule participante ouvertement bisexuelle mais suffisamment impliquée dans l'organisation du groupe pour assurer l'ouverture de la première session en juin 1996, explique sans doute le fait que l'on cite les bisexuels dans les textes de présentation de ces journées. Et, petit détail que l'on peut noter tellement il est inhabituel, l'ordre dans lequel est effectuée l'énumération positionne les bi en premier dans la liste des minorités citées : « la culture queer, celle des bis, celles des trans, des pédés et des gouines ».

Deschamps propose lors de la journée *Queer Politik*s une intervention intitulée *Just be queer ?* où elle affirme d'abord l'importance de la bisexualité comme outil d'analyse queer. Surtout, elle conclut en disant que pour être bi, il faut être nécessairement queer puisque la bisexualité implique intrinsèquement une remise en question des normes pour le système hétérosexualité/homosexualité :

Les bis fonctionnent un peu comme les homosexuels par rapport aux hétéros. C'est l'homosexualité qui a été définie, et en contrepoint, l'hétérosexualité, c'est ce qui est non marqué, invisible d'une certaine façon. La bisexualité est marquée à la fois par les hétéros, les pédés et les gouines. Pour créer une forme d'invisibilité finalement. Mais la bisexualité, c'est pour moi, un instrument pour détecter les normes et faire un travail sur ce qui est transversal à toutes les orientations sexuelles. L'un des clichés les plus fréquents sur les bis, c'est qu'ils sont d'éternels infidèles... Et c'est souvent dit sur le mode du reproche. Voilà qui pose l'infidélité, donc

le couple, et qui permet de détecter le couple comme un modèle, une norme autant chez les hétéros que chez les homos et les bis d'ailleurs. D'où l'idée qu'il faudrait être queer pour être bi, sachant que le queer dynamite le couple hétérosexualité/homosexualité. (Le Zoo, 1998b)

Conclusion – Quelle politique bisexuelle queer et radicale ?

Dans son discours devant l'association d'étudiant·es bisexuels, gays et lesbiennes de l'université de Stanford aux États-Unis en juillet 1991, la professeure, activiste et écrivaine noire et bisexuelle June Jordan appelait de ses vœux une « nouvelle politique de la sexualité » (Jordan, 1991). Son souhait était que cette nouvelle politique embrasse la complexité sociale et sexuelle, dans un « monde multiculturel, multi-ethnique et multi-racial ». L'expérience bisexuelle en incarne l'un des aspects : « [...] la bisexualité signifie que je suis libre et que j'ai autant de possibilités de vouloir et d'aimer une femme que je le suis de vouloir et d'aimer un homme, et alors ? N'est-ce pas ce que la liberté implique ? Si vous êtes libre, alors vous n'êtes pas prévisible et vous ne pouvez pas être contrôlé. » Avec cette volonté de saisir et de revendiquer tous les possibles, il s'agit pour Jordan d'accepter la complexité présente dans le champ social et sexuel, mais aussi de reconnaître comme valides tous les éléments de cette complexité et de souligner, de manière cruciale, le fait qu'ils le sont tous de manière égale, sans hiérarchisation. Avec la bisexualité comme nouvelle politique de la sexualité, Jordan s'inscrit donc dans ce programme de liberté et d'égalité.

En tant que féministe radicale, le lesbianisme politique est une expérience théorique et pratique que l'on peut trouver libératrice. Mais en tant que bisexuelle radicale, il nourrit certains facteurs d'exclusion qui peuvent se faire particulièrement ressentir. Si choisir de ne pas coucher avec l'« ennemi principal » hétérosexuel, pour reprendre la célèbre expression de la féministe Christine Delphy, est un acte politique nécessaire pour l'émancipation des femmes, alors une femme bisexuelle qui choisit de continuer à coucher

avec des hommes commet un acte de trahison. La femme bisexuelle est une mauvaise féministe, et certainement pas une lesbienne. Quant à l'homme bisexuel, il est au mieux un homosexuel refoulé, au pire un hétéro profiteur et sans cœur. On en a vu quelques exemples, les postures militantes révolutionnaires peuvent avoir tendance à adopter un positionnement très marqué, univoque, en opposition frontale avec l'ordre établi désigné. On peut y trouver quelque chose de jouissif, une ouverture éclatante sur des possibles qui étaient jusqu'alors impensables et impensés. Mais la position révolutionnaire homosexuelle se heurte aussi au réel bisexuel : aux réalités complexes des attirances, des errances, des histoires de chacun. Et aux postures contaminées de toute part.

Alors que pourrait être une politique bisexuelle radicale ? La bisexualité serait pour commencer une politique de la réconciliation, d'abord avec soi et aussi avec les autres. C'est une politique de l'autre comme désirable. Sans se couper de la matérialité des corps, elle peut potentiellement transcender les différences physiques et sociales pour connecter à ce qui se ressent comme humain chez l'autre : une peau est une peau, un souffle est un souffle, une connexion est une connexion au plus simple, à la fois au plus unique de la personne et au plus universel. Bien sûr, ce que notre éducation et nos expériences sociales ont imprégné et diffusé en nous implique que nous puissions avoir des ressentis et des attitudes différentes avec telle ou telle personne, de tel ou tel genre. Et cela est vrai avec tout type de différences socio-culturelles qui peut nous constituer. Mais que se passe-t-il lorsque l'on arrive à subvertir et transformer un peu cela pour contacter autrement l'être à côté de nous, indépendamment de son genre et de sa sexualité ?

La bisexualité serait aussi une politique de l'acceptation : apprivoiser l'aspect mouvant de sa propre identité, accueillir l'instabilité. C'est une attitude révolutionnaire non pas *contre*, mais *avec*, en ce qu'elle dit oui à tou-tes. et ne dit, dans son *a priori*, non à personne. Par là-même, elle rend diffi-

cile une attitude politique combative, dans l'affrontement oppositionnel, car la bisexualité est *pour* tou-ttes. Le vieux couple homo/hétéro, ennemi/ami n'a plus autant de sens : la bisexualité met de la tension sexuelle et du désir partout, tel un lubrifiant social qui rend caducs les affrontements, les communautés exclusives et les scissions. La bisexualité n'a pas intérêt aux séparations : elle préfère rassembler, car cela optimise la réalisation de ses désirs. Le potentiel de la bisexualité est dans l'illimité : elle n'a pas de limite et c'est bien ce qui peut faire peur. Pouvoir dire oui à tout – la bisexualité est une politique de la totalité.

La bisexualité est une politique du dépassement, des catégories et des normes sociales. Elle n'a rien à défendre car son corps est potentiellement orienté vers tou-ttes. Non pas inconditionnellement disponible, mais d'une puissance désirante inégalable. L'amplitude de son potentiel de désir peut faire peur, insécuriser, faire douter de son orientation et de sa direction.

Il y a mille et une manières de vivre la bisexualité. Il y a mille et une manières de l'étiqueter, de la circonscrire dans une case. Mais la puissance de la bisexualité est justement dans cette liberté totale, dans ce potentiel de transcender les catégories et les corps pour se connecter à l'essence humaine.

Si la bisexualité est invisible, c'est finalement car elle peut être partout et s'adapter. Tout comme l'air est invisible et pourtant partout, autour de nous et en nous. La bisexualité n'a pas besoin d'espace spécifique pour se déployer : c'est le champ même sein duquel le désir et l'érotique se déploient. La bisexualité est la *queerness* qui vient au contact des corps hétéros et des corps queer. Être bissexuel, c'est être un corps queerhétéro qui habite, touche, aime des corps queerhétéros tour à tour contaminés.

Bibliographie

Ahmed Sara, 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.

Angelides Steven, 2001a. *A History of Bisexuality*, p.190, 203. University of Chicago Press.

Angelides Steven, 2001b. *Ibid*, p.32-34.

Angelides Steven, 2001c. *Ibid*, p.47.

Angelides Steven, 2001d. *Ibid*, p.107.

Angelides Steven, 2001e. *Ibid*, p.103.

Angelides Steven, 2001f. *Ibid*, p.122-123.

Angelides Steven, 2001g. *Ibid*, p.126.

Angelides Steven, 2001h. *Ibid*, p.127.

Angelides Steven, 2001i. *Ibid*, p.9.

Angelides Steven, 2001j. *Ibid*, p.163.

Angelides Steven, 2001k. *Ibid*, p.164.

Angelides Steven, 2001l. *Ibid*, p.165.

Angelides Steven, 2001m. *Ibid*, p.166-186.

Angelides Steven, 2001n. *Ibid*, p.179-180.

Vampouille Thomas, 2024. Interview « Il faut savoir poser ton cerveau d'hétéro pour écouter ton corps », *Têtu*, 12 décembre 2024. Consulté le 20 janvier 2025 : <https://tetu.com/2024/12/12/interview-artus-humoriste-comedien-film-la-pampa-tournee-2025-couverture-magazine-gay-tetu/>

Bauer Thomas, 2021. *A Culture of Ambiguity, An Alternative History of Islam*, p.181-211. Columbia University Press.

Belgrave Doucha, 1981. « La bisexualité, une diaspora sexuelle ? », dans *Revue d'en face*, n°9-10, 1981. *Spécial hommes. De diverses attitudes féministes quant à la question masculine*. p.106-109.

Bellotti Maurizio, 1969. « Nouvelles d'Italie », *Arcadie*, n°181, janvier 1969.

Bernini Lorenzo, 2024a. *Philosophies queer*, p.89. Erotopia.

Bernini Lorenzo, 2024b. *Ibid*, p.40.

Berthault Pascale, 2006. *Des féminismes face aux discriminations : les Panthères Roses. Féminismes II*, Éditions de la Bibliothèque publique d'information, 2006, <https://doi.org/10.4000/books.bibpompidou>. <https://books.openedition.org/bibpompidou/1425>

Bouvard Hugo, Eloit Ilana & Quéré Mathias, 2023. *Lesbiennes, pédés, arrêtons de raser les murs, Luttés et débats des mouvements lesbiens et homosexuels (1970-1980)*. Introduction p.23-24. La Dispute.

Brongersma Edward, 1970a. « Le comportement homosexuel chez les males du Dr. Wainwright Churchill », *Arcadie* n°197, mai 1970.

Brongersma Edward, 1970b. « Le comportement homosexuel chez les males (suite) du Dr. Wainwright Churchill », *Arcadie* n°198, juin 1970.

Calas André-Michel, 1972. « Paul Léautaud ou la bisexualité », *Arcadie* n°219, mars 1972.

Califia Pat, 1983. *Gay Men, Lesbians, and Sex: Doing It Together*.

Chauncey George, 1994. *Gay New York, Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World 1890-1940*, p.14-16. BasicBooks.

Chen, Yen Hsiu, 2020a. *De l'obscurité à la résistance : identité bisexuelle et mutations socio-culturelles (Paris, Taïpei, années 1970 à nos jours)*, p.120. Histoire. Université Paris Cité, NNT : 2020UNIP7120. Tel-03256574

Chen, Yen Hsiu, 2020b. *Ibid*, p.5.

Chen, Yen Hsiu, 2020c. *Ibid*, p.123-125.

Chen, Yen Hsiu, 2020d. *Ibid*, p.70.

Chen, Yen Hsiu, 2020e. *Ibid*, p.57.

Chen, Yen Hsiu, 2020f. *Ibid*, p.176.

Chen, Yen Hsiu, 2020g. *Ibid*, p.131.

- Chen, Yen Hsiu, 2020h. *Ibid*, p.155.
- Chen, Yen Hsiu, 2020i. *Ibid*, p.168.
- Chen, Yen Hsiu, 2020j. *Ibid*, p.177.
- Chollet Mona, 2021. *Réinventer l'amour : Comment le patriarcat sabote les relations hétérosexuelles*. Prologue. Éditions La Découverte.
- Churchill Wainwright, 1967a. *Homosexual Behaviors among males ; a cross-cultural and cross species investigation*, p.72-73 New York, Hawthorn Books.
- Churchill Wainwright, 1967b. *Ibid*, p.187.
- Clarke, Jessica A, 2015. *Against Immutability*. *The Yale Law Journal*. Oct. 2015. Vol. 125, 2015-2016.
- Colledge L., Hickson F., Reid D. & Weatherburn P., 2015. « Poorer mental health in UK bisexual women than lesbians: evidence from the UK 2007 Stonewall Women's Health Survey ». *Journal of Public Health*, 37(3), 427-437.
- Creative Interventions, 2012. *Boîte à outils de Creative Interventions, Guide pratique pour mettre un terme à la violence interpersonnelle*, 2012, traduction française de mai 2024. Consultable : <https://voixdeterrres.fr/wp-content/uploads/2023/03/bao-livre-web.pdf>
- Dallayrac Dominique, 1968a. *Dossier Homosexualité*, p.93-95. Paris, Robert Lafont.
- Dallayrac Dominique, 1968b. *Ibid*, p.189-199.
- Dallayrac Dominique, 1968c. *Ibid*, p.325-326.
- Daniel Marc, 1969. « Où l'hypocrisie va-t-elle se nicher... », *Arcadie* n°183, mars 1969.
- D'Eaubonne Françoise, 1970. « Interview de deux inconnus », *Arcadie* n°195, mars 1970.
- D'Eaubonne Françoise, 1972. « La féminitude », *Le Fléau Social*, numéro 2, octobre-novembre 1972. Consultable en ligne : <http://archivesautonomies.org/spip.php?article168>
- D'Eaubonne Françoise, 1996. « Le FHAR, origines et illustrations ». *Trou Noir*, numéro douze. 28 février 2021. Initialement paru dans *Revue h*, n°2-3, 1996-1997. Consulté le 25 janvier 2025 : <https://www.trounoir.org/Le-FHAR-origines-et-illustrations>

Delany Samuel Ray, 2004. *The Motion of Light in Water*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p.292-293.

De Lauretis Teresa, 1991. *Queer Theory : Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction*.

Desmon André-Claude, 1970. « L'homophile dans la France d'aujourd'hui », *Arcadie* n°202, octobre 1970.

Drouar Juliet, 2021. *Sortir de l'hétérosexualité*. Binge Audio Éditions.

Ellis, Havelock et John Addington Symonds, 1897. *Sexual Inversion*, p.88. London: Wilson & Macmillan, 1897

Eisner Shiri, 2013. *Bi, Notes for Bisexual Revolution*. p.61. Seal Press. 2013.

Eloit Ilana, 2018. *Lesbian Trouble : Feminism, Heterosexuality and the French Nation (1970-1981)*.

Faure Nina, 2023. « Interview Nina Faure : La révolution féministe ne fait que monter en puissance », *Lokko*. Consulté le 20 janvier 2025 : <https://www.lokko.fr/2023/03/19/nina-faure-la-revolution-feministe-ne-fait-que-monter-en-puissance/>

Fauquet Dominique, 1981. « Politique, désir, individu ». dans *Revue d'en face*, n°9-10, 1981. *Spécial hommes. De diverses attitudes féministes quant à la question masculine*.

FHAR, 1971a. *Quelques réflexions sur le lesbianisme comme position révolutionnaire, Rapport contre la normalité*, p.83. Champ Libre.

FHAR, 1971b. *Où est passé mon chromosome ?, Rapport contre la normalité*, p.67. Champ Libre.

Flanders C.E., Anderson R.E, Tarasoff L.A. & Robinson M., 2019. « Bisexual Stigma, sexual violence, and sexual health among bisexual and other plurisexual women: A cross-sectional survey study ». *The Journal of Sex Research*.

Fléau social collectif, 2024. *L'homosexualité, ce douloureux problème. Fiction documentée d'un mouvement révolutionnaire*. p.15. Éditions Burn-Août.

Fontanie Pierre, « Maximes et réflexions sur l'homosexualité », *Acardie* n°181, janvier 1969.

Forget Mario, 1970. « Homophilie et jeunesse au Québec », *Arcadie* n°196, avril 1970.

Freedner et al., 2022. « Dating violence among gay, lesbian and bisexual adolescents: Results from a community survey ». *Journal of Adolescent Health*, 31, 469-474.

Freud Sigmund, 1905. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, Points. (Edition originale, 1905).

Fuller, C. B., Chang, D. F., & Rubin, L. R. 2009. « Sliding under the radar: Passing and power among sexual minorities ». *Journal of LGBT Issues in Counseling*, 3(2), 128-151. doi:10.1080/15538600903005334

Gang Mary Nardini, 2009. « Vers la plus queer des insurrections », in *Vers la plus queer des insurrections*, édité par Fray Baroque & Tegan Earnelli, 2016. p.25-26. Libertalia.

Garber Marjorie, 1995. *Bisexuality & the Eroticism of Everyday Life*. p.169-207. Routledge, New York.

Garcia Manon, 2018. *On ne naît pas soumise, on le devient*. Paris, Flammarion.

Genf Christian, 1972. « L'homosexualité latente », *Arcadie* n°220, avril 1972.

Ghabrial 1. Monica, 2019. «We can Shapeshift and Build Bridges»: Bisexual Women and Gender Diverse People of Color on Invisibility and Embracing the Borderlands, *Journal of Bisexuality*, DOI: 10.1080/15299716.2019.1617526

Gibian Ruth, 1992. « Refusing Certainty : Toward a bisexuality of Wholeness ». In In E.R. Weise (Ed.), *Closer to home: Bisexuality and feminism*. Seattle, WA: Seal Press.

Gregory Deborah, 1983. « From where I stand: A case for feminist bisexuality » In S. Cartledge, & J. Ryan (Eds.), *Sex and love: New thoughts and old contradictions* (pp. 141-56). London: The Women's Press.

Guattari et al., 1973a. « Trois milliards de pervers, Grande Encyclopédie des Homosexualités ». *Recherches*, numéro 12. p. 35. Consultable en ligne : <https://archive.org/details/recherches-12-trois-milliards-de-pervers-1973/page/n15/mode/2up?view=theater>

Guérin Daniel, 1968. « Wilhelm Reich aujourd'hui », *Arcadie* n°182, février 1969.

Hamblin Angela, 1983. « Is a Feminist Heterosexuality possible? ». In S. Cartledge, & J. Ryan (Eds.), *Sex and love: New thoughts and old contradictions* (pp. 141-56). London: The Women's Press.

Harvey Robert, 2003. « L'étrange mot d'...queer », dans *Queer, repenser les identités*, p.29-30. Rue Descartes n°40.

Hocquenghem Guy, 1971. « Pour une conception homosexuelle du monde », 3 juin 1971. *Rapport contre la normalité*, p.75. Question de genre.

Hocquenghem Guy, 1972. *Le désir homosexuel*, p.163-164. Fayard.

Hocquenghem Guy, 1974. « Enjeux ». *L'Après-mai des faunes*, p.174. Grasset.

Hocquenghem Guy, 1981. « Retour sur le mouvement homosexuel français – Entretien avec Guy Hocquenghem ». *Trou Noir*. Numéro automne 2023. 18 octobre 2023. Consulté le 20 janvier 2025 : <https://www.trounoir.org/Retour-sur-le-mouvement-homosexuel-francais-Entretien-avec-Guy-Hocquenghem>

Hoder, 2012. *Chroniques du bord de l'amer*, Ed. Tout mais pas l'indifférence.

Hoskin, R. A. 2019. « Femmephobia: The role of anti-femininity and gender policing in LGBTQ+ people's experience of discrimination ». *Sex Roles*, 81, 686-703. <https://doi.org/10.1007/s11199-019-01021-3>

Jackson Julian, 2006. « Arcadie :sens et enjeux de « l'homophilie » en France, 1954-1982 ». *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n°53-4, p. 150-174. <https://doi.org/10.3917/rhmc.534.0150> Consulté le 2 février 2023 : <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2006-4-page-150.htm?contenu=article>

Jackson Stevi, 1996. « Récents Débats Sur l'Hétérosexualité: Une Approche Féministe Matérialiste ». *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, n°3, 1996, pp. 5-26. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40619637>.

James Christopher, 1996a. « Denying Complexity : The Dismissal and Appropriation of Bisexuality » dans *Queer, Lesbian and Gay Theory in Queer studies : a lesbian, gay, bisexual & transgender anthology*, édité par Brett Beemyn & Michele Eliason. p.218. NYU Press.

James Christopher, 1996b. *Ibid*, p.226-229.

James Christopher, 1996c. *Ibid*, p.230.

Jameson Frederic, 1988. « History and Class Consciousness as an Unfinished Project », p.65. *Rethinking Marxism*, n°1.

Jeppesen Sandra, 2012a. « Queering Heterosexuality ». dans *Queering Anarchism, Addressing and Undressing Power and Desire*, édité par C.B. Daring, J.Rogue, Deric Shannon and Abbey Volcano. p.148. AK Press.

Jeppesen Sandra, 2012b. *Ibid*, p.152.

Jeppesen Sandra, 2012c. *Ibid*, p.161.

June Jordan, 1991. « A New Politics of Sexuality ». dans *Transformations, Feminist Pathways to Global Change*, édité par Torry. D Dickinson & Robert K. Schaeffer. p.133-136. Routledge.

Kaplan Rebecca, 1992. « Compulsory heterosexuality and the bisexual existence: Toward a bisexual feminist understanding of heterosexism ». In E.R. Weise (Ed.), *Closer to home: Bisexuality and feminism* (p. 269-80). Seattle, WA: Seal Press.

Klesse Christian, 2020. *Bifeminist anti-monogamy and the politics of erotic autonomy. Bisexuality in Europe*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367809881>

Lakehal Younes, 2023. « Le désir au risque de la fétichisation raciale dans les petites annonces de rencontres homosexuelles (années 1970-1980) » dans *Lesbiennes, pédés, arrêtons de raser les murs*, chapitre 12, p.264. La Dispute.

Le Zoo, 1998a. « Introduction ». *Q comme Queer, Bulletin de Cahiers GKC*, 42 [01/01/1998] dirigé par Marie-Hélène Bourcier

Le Zoo, 1998b. « Just be queer ? par Catherine Deschamps ». *Q comme Queer, Bulletin de Cahiers GKC*, 42 [01/01/1998] dirigé par Marie-Hélène Bourcier

Lorenzi Marie-Émilie, 2017a. « *Queer* », « *transpédégouine* », « *torduEs* », *entre adaptation et réappropriation, les dynamiques de traduction au cœur des créations langagières de l'activisme féministe queer*. Consulté le 20 janvier 2025 : https://www.academia.edu/33376014/_Queer_transpedegouine_torduEs_entre_adaptation_et_r%C3%Agappropriation_les_dynamiques_de_traduction_au_c%C5%93ur_des_cr%C3%Agations_langagi%C3%A8res_de_l_activisme_f%C3%Agministe_queer

Lorenzi Marie-Émilie, 2017b. *Créations langagières, créations politiques. Les collectifs féministes queer en France au prisme de leurs dénominations*. Consulté le 20 janvier 2025 : https://www.academia.edu/8922978/Cr%C3%Agations_langagi%C3%A8res_cr%C3%Agations_politiques_Les_collectifs_f%C3%Agministes_queer_en_France_au_prisme_de_leurs_d%C3%Agnominations

McGregor Kirsty, 2023. « Domestic Violence and Abuse in LGBTQ+ Communities », in *Gender-Based Violence: A Comprehensive Guide*, Ali P. & Rogers M.M, Springer.

McKetta S., Hoatson T., Hughes L.D., Everett B.G., Haneuse S., Austin S.B, ...& Charlton B.M., 2024. « Disparities in mortality by sexual orientation in a large, prospective cohort of female nurses ». *JAMA*. doi:10.1001/jama.2024.4459

Mhishi Tanaka, 2024. « Bodies of Knowledge, Bisexual Men and Sexual Violence », dans *It ain't over until the bisexual speaks : an anthology of bisexual voices*, éditée par Lois Shearing & Vaneet Mehta. Jessica Kingsley Publishers

Michels David, 2005. « La Croisière. Une expérience de gays libertaires : Notes de terrain ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2005/2 n° 22, 2005. p.9-9. <https://journals.openedition.org/clio/1763>

Mize T.D., 2016. « Sexual orientation in the labor market ». *American Sociological Review*, 81(6), 1132-1160.

Monnet Corinne, 1998. « À propos d'autonomie, d'amitié sexuelle et d'hétérosexualité », dans *Au-delà du personnel*. Atelier de Création Libertaire.

Morandini JS, Menzies RE, Moreton SG, Dar-Nimrod I, 2022. « Do Beliefs About Sexual Orientation Predict Sexual Identity Labeling Among Sexual Minorities? » dans *Arch Sex Behav*. 2023 Apr. 52(3):1239-1254. doi: 10.1007/s10508-022-02465-7. Epub 2022 Nov 16.

Morel Louise, 2022. *Comment devenir lesbienne en dix étapes*. Hors d'atteinte.

Morin-Delaunay Camille, 2020. « Étude comparée de Rennes et de Paris : une autre histoire des relations entre les mouvements féministe et lesbien en France (1970-1980) », *Recherches féministes*, p.90. Consulté le 13 octobre 2024 : <https://www.erudit.org/en/journals/rf/2020-v33-n2-rfo5978/1076616ar.pdf>

Möser Cornelia, 2022a. *Libérations sexuelles, Une histoire des pensées féministes et queers sur la sexualité*, p.202, note de bas de page 241.

Möser Cornelia, 2022b. *Ibid*, p.201.

Möser Cornelia, 2022c. *Ibid*, p.204.

Mullainathan Sendhil & Shafir Eldar, 2013. *Scarcity, Why Having Too Little Means So Much*. Times Books.

Murhula Christelle, 2022a. *Amours silencieuses : Repenser la révolution romantique depuis les marges*, p.22-24. Les Daronnes.

Murhula Christelle, 2022b. *Amours silencieuses : Repenser la révolution romantique depuis les marges*, p.40-42. Les Daronnes.

Nair Yasmin, 2015. *Your sex is not radical*. 28 juin 2015. Consulté le 20 janvier 2025 : <https://yasminnair.com/your-sex-is-not-radical/>

Nédra Pierre, 1969. « La vérité, enfin !... Sept interviews, un dessin célèbre et une présentation très pertinente », *Arca-die* n°190, octobre 1969.

Nicaise Sarah, 2016. « Des corps politisés : trajectoires et représentations de 'gouines' ». *Cahiers du Genre*, n°60(1), 169-192. <https://doi.org/10.3917/cdge.060.0169>.

Niedergang Pierre, 2023a. *Vers la normativité queer*, p.14. Blast.

Niedergang Pierre, 2023b. *Vers la normativité queer*, p.26. Blast.

Olivier Cyril, 2005. « Homosexualités féminines » dans *Le vice ou la vertu : Vichy et les politiques de la sexualité* [en ligne]. Toulouse : Presses universitaires du Midi (généré le 8 décembre 2023). <https://doi.org/10.4000/books.pumi.20122>.

Omarkoy Sharone, 2021. « La débrouillardise pimpante ». *Nos amours radicales, 8 visions singulières pour porter un regard nouveau sur l'amour*. Les Insolentes.

Peyrefitte Roger, 1969. « Les Américains », *Arcadie* n°181, janvier 1969.

Prearo Massimo, 2014. *Le Mouvement politique de l'homosexualité*, chapitre 4.

Prieur Cha, 2015a. « Penser les lieux queer : entre domination, violence et bienveillance », p.315-323. *Géographie*. Université Paris-Sorbonne. <https://hal.science/tel-01304990>.

Prieur Cha, 2015b. *Ibid*, p.300.

Prieur Cha, 2015c. *Ibid*, p.358.

Rebreyend Anne-Claire, 2012. « Des amours bisexuelles dans le Paris des années 1920 aux années 1940 : le parcours de Charlotte », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°119, p. 54.

Rich Adrienne Cecile, 2003. « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence (1980) ». *Journal of Women's History*, Volume 15, Number 3, Autumn 2003, p. 11-48.

Rose Jacqueline, 1986. *Sexuality in the Field of Vision*, London : Verso.

Schehr Lawrence R., 2003. « Filiations queer ? » dans *Queer, repenser les identités*, p. 19.

Schulman Sarah, 2016. *Conflict is not abuse, Overstating Harm, Community Responsibility and the Duty of Repair*. Arsenal Pulp Press.

Sedgwick Eve Kosofsky, 1994. « Bi ». *Qstudy internal list*, 17 August 1994.

Serano Julia, 2022. « Penises, Privilege, and Feminist & LGBTQ+ Purity Politics ». *Medium*. Consulté le 20 janvier 2025 : <https://juliaserano.medium.com/penises-privilege-and-feminist-lgbtq-purity-politics-bafd1f25fe3e>

Shepard Todd, 2017a. *Mâle Décolonisation. L'« homme arabe » et la France, de l'indépendance algérienne à la révolution iranienne*. Bibliothèque historique. Payot. p.119-120

Shepard Todd, 2017b. *Ibid*, p.108.

Shepard Todd, 2017c. *Ibid*, p.113 & p.121.

Shepard Todd, 2017d. *Ibid*, p.121.

Sibalis Michael, 2010. « L'arrivée de la libération gay en France. Le Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR) ». *Genre, sexualité & société*. Consulté le 22 décembre 2023 : <https://journals.openedition.org/gss/1428>

Sibalis Michael, 2013. « Mai 68 : le Comité d'Action Pédérastique Révolutionnaire occupe la Sorbonne ». *Genre, sexualité & société*. Consulté le 22 décembre 2023 : <https://journals.openedition.org/gss/3009>

Sinclair, 1969. « L'Écart » de Rémi Santerre, *Arcadie* n°190, octobre 1969.

Smith Andrea, 2013. *The Problem with « Privilege »*. 14 août 2013. Consulté le 20 janvier 2025 : <https://andrea366.wordpress.com/2013/08/14/the-problem-with-privilege-by-andrea-smith/>

Soriana Raphaëlle, 1970. Enquête de « Plexus » sur l'homosexualité féminine, *Arcadie* n°196, avril 1970.

Spina Coco, 2020. Violences entre lesbiennes. Les zones grises de la sororité. Manifesto XXI, 10 mars 2020. Consulté le 15 décembre 2024 : <https://manifesto-21.com/violences-lesbiennes/>

Stekel Wilhelm, 1920. « Extracts from Bi-Sexual Love (1920) » dans *Bisexuality: a Critical Reader*, 2014. Routledge.

Storr Merl, 1997. « The Sexual Reproduction of 'Race' : Bisexuality, History and Racialization. The Bisexual Imaginary : Representation, Identity and Desire ». dans *The*

bisexual imaginary: Representation, identity, and desire. London: Cassell.

Sturdivant Susan, 1992. *Les Femmes et la psychothérapie. Une philosophie féministe du traitement*. Pierre Mardaga, éditeur.

The Red Butterfly, 1970. « Comments on Carl Wittman's "A Gay Manifesto" ». *Libcom*. Consulté le 22 décembre 2023 : <https://libcom.org/article/gay-manifesto-carl-wittman>

Thiers-Vidal Léo, 2010. *De « L'Ennemi Principal » aux principaux ennemis Position vécue, subjectivité et conscience masculines de domination*. L'Harmattan.

Védie-Bretêcher Léa, 2023. « Un choix politique ? Définir le lesbianisme en temps de controverses féministes », publié dans *Lesbiennes, pédés, arrêtons de raser les murs, Luites et débats des mouvements lesbiens et homosexuels (1970-1980)*, chapitre 10.

Vidal Léo, 1998. *Anarchisme, féminisme et la transformation du personnel. Au-delà du personnel*. Atelier de Création Libertaire.

Vörös Florian, 2020. *Désirer comme un homme, Enquête sur les fantasmes et les masculinités*. p.138-143. La Découverte.

Walters et al., 2013. *The National Intimate Partner and Sexual Violence Survey: 2010 Findings on Victimization by Sexual Orientation*.

Weise Elizabeth Reba, 1992. « Introduction », *Closer to home: Bisexuality and feminism* (p. 269-80). Seattle, WA: Seal Press.

Wittig Monique, 1980. « La pensée straight ». *Questions Féministes*, n°7, 1980, p. 45-53. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40619186>.

Wittman Carl, 1970. « The Gay Manifesto ». *Libcom*. Consulté le 25 novembre 2023 : <https://libcom.org/article/gay-manifesto-carl-wittman>

Yoshino, Kenji. *The Epistemic Contract of Bisexual Erasure*. *Stanford Law Review*. Jan, 2000. Vol. 52, No. 2 , pp 353-461.

Sources

Androzine n°18, 1995, Consulté le 20 janvier 2025 : https://fanzinotheque.centredoc.fr/doc_num.php?explnum_id=3674

Anonyme, 1971. « Les pédés et la révolution », 23 avril 1971. *Tout !* numéro 12. Consultable en ligne : <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/maoisme/tout/tout-n12.pdf>. Re-publié dans le *Rapport contre la normalité*.

Anonyme, 1971. « Homosexuels-elles, Lesbiennes et homosexuels,... », 1971. *Tout !*, numéro 12. Consultable en ligne : <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/maoisme/tout/tout-n12.pdf>

Anonyme (B. A), 1971. « Merde à la vie sexuelle mise sur rails », 1971. *Tout !*, numéro 13, 1971, Courrier des lecteurs. Consultable en ligne : <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/maoisme/tout/tout-n13.pdf>

Anonyme, 1971. *Brouillon de propositions pour ne pas replonger dans le noir dans Et si le F.H.A.R. s'éteint ?*, 7 juin 1971. Consulté le 8 décembre 2023 : <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/homosexualites/fleausocial/fharseteind.pdf> p.3

Anonyme, 1971. « Résolument bisexuel ». *Tout !*, numéro spécial été 1971, Courrier des lecteurs. Consultable en ligne : <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/maoisme/tout/tout-ete71.pdf>

Anonyme, 1971. « Quelques réflexions sur le lesbianisme comme position révolutionnaire », 1971. *Rapport contre la normalité*, p.83. Question de genre.

Bangbang n°1 « Lesbienne, Gay, Bi, Transgenre, Pride de Toulouse 99 », Consulté le 20 janvier 2025 : <http://bangbang1969.free.fr/pageshtml/bangbang1/LGPToulouse.htm>

Bangbang n°1, « Queer ? Dis-moi de quoi il s'agit chéri ! » Consulté le 20 janvier 2025 : <http://bangbang1969.free.fr/pageshtml/bangbang1/Queer.htm>

Bangbang n°4, « Les bis, notre douloureux problèmes », Consulté le 20 janvier 2025 : <http://bangbang1969.free.fr/pageshtml/bangbang4/dossierCOMOUT/ladystrasstaroute.htm>

Bangbang n°4, « Petites annonces », Consulté le 20 janvier 2025 : <http://bangbang1969.free.fr/pageshtml/bangbang4/petitesannonces.htm>

Bangbang n°5, « Courrier », Consulté le 20 janvier 2025 : <http://bangbang1969.free.fr/pageshtml/bangbang5/courrierPA.htm>

Fouque Antoinette, « Compte-rendu rapide des réunions sur l'homosexualité fait par ANTOINETTE Fouque », *Bulletin du MLF* n°4 bis de mi-février 1971. <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/homosexualites/fleausocial/document-2.pdf>

Et *Psychanalyse et Politique*, p.80 & 81

Hocquenghem Guy, 1971. « Pour une conception homosexuelle du monde », 3 juin 1971. *Rapport contre la normalité*, p.75. Question de genre.

Hocquenghem Guy, 1971. « Où est passé mon chromosome ? », 23 avril 1971. *Tout !* numéro 12. Consultable en ligne : <http://archivesautonomies.org/IMG/pdf/maoisme/tout/tout-n12.pdf>. Re-publié dans le *Rapport contre la normalité*, p.67

Hocquenghem Guy, 1972. « La parole au fléau social groupe n°5 du FHAR », *Actuel*, numéro 25, nov.1972. Consulté en ligne le 20 mai 2024 : http://semgai.free.fr/contenu/archives/actuel_72/Actuel_25_72_Fhar.html

Labalue, 1973. « La bi-sexualité « arabe » », 1973. *L'Anti-norm*, numéro 2, février-mars 1973.

La Baudrière, 2023. « [LES DIGITALES – saison estivale] du 24 au 27 août 2023 ! FR & EN ». Consulté le 20 janvier 2025 : <https://labaudriere.noblogs.org/post/2023/07/11/les-digitales-saison-estivale-du-24-au-27-aout-2023/>

Le torchon brûle n°6, 1973. https://femenrev.persee.fr/issue/torch_0753-0501_1971_num_6_1

Ni invisibles, ni oublié.e.s : à la recherche de nos histoires LGBTQIA*, TPG à Toulouse #1, Portrait radiophonique épisode 1 : «Des croisières, des squats et des festivals - Ni invisibles Ni oublié.e.s #1», à partir de 32:14 <https://toulouse.espacesensible.net/ni-invisibles-ni-oublie-e-s-a-la-recherche-de-nos-histoires-lgbtqia-tpg-a>

Ni invisibles, ni oublié.e.s : à la recherche de nos histoires LGBTQIA*, TPG à Toulouse #1, Portrait radiophonique épisode 2 : «La Reloue, lesbiennes, féministes et squatteuse», à partir de 20:10, <https://toulouse.espacesensible.net/ni-invisibles-ni-oublie-e-s-a-la-recherche-de-nos-histoires-lgbtqia-tpg-a>

Roussopoulos, Carole, réal. *Le FHAR, Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*. 1971. 26 min [Consulté sur YouTube en avril 2023: <https://www.youtube.com/watch?v=ES-d4tZhognc>]

Sexpol n°12, janvier 1977, *Homosexualités*. « La bisexualité exclut la phallocratie », p.4.

Squat.net, 2003. « Toulouse : le squat PD et de Gouines "La Vie en Rose" assiégé », Consulté le 20 janvier 2025 : <https://fr.squat.net/2003/06/29/toulouse-le-squat-pd-et-de-gouines-la-vie-en-rose-assiege/>

Squat.net, 2004a. « Barcelone: Ouverture d'un squat queer au bord de la mer ». Consulté le 20 janvier 2025 : <https://fr.squat.net/2004/09/14/barcelone-ouverture-dun-squat-queer-au-bord-de-la-mer/>

Squat.net, 2004b. « Lyon: Rencontre trans et proches les 25 et 26 décembre 2004 ». Consulté le 20 janvier 2025 : <https://fr.squat.net/2004/12/16/lyon-rencontre-trans-et-proches-les-25-et-26-decembre-2004/>

Squat.net, 2005. « Toulouse: Soirée de soutien au XXYZ 002, au Clandé ». Consulté le 20 janvier 2025 : <https://fr.squat.net/2005/12/06/toulouse-soiree-de-soutien-au-xyz-002-au-clande/>

Stéphanie Ouillon

Basée à Paris, Stéphanie Ouillon est artiste, ingénieure en sécurité informatique, professeure de danse fusion et praticienne en Gestalt-Thérapie.

En 2023, elle crée *La newsletter bie* où elle publie en ligne des textes de recherche indépendante sur la bisexualité, à la croisée des études culturelles, de la philosophie, de la psychologie et de l'histoire.

En octobre 2024, elle présente une partie de ses recherches sur le FHAR à l'*International Bisexuality+ Research Conference*. Elle assure en 2024 la curation de l'appel à artistes bi+ *Bi comme bifurquer*.

Autres publications

Chapitres d'ouvrages collectifs

« Les femmes du bus 678 (2010) : un appel à lutter contre les sociétés patriarcales », publié dans *Féminicides, Une histoire mondiale*, dirigée par Christelle Taraud, 2022.

« Queering MozFest: Challenging Expectations of “Normal” », publié dans *How to MozFest, 10 Years of Activism, Community, and Collaboration*, Mozilla, 2019.

Brochures et zines

Manifeste de la discrétion, Dysphonic Press, 2024.

Self Producing Metal Music, Women Doing It All in One-Woman Black Metal Bands, Dysphonic Press, 2023.

En ligne

La newsletter bie, recherches en histoire, philosophie et études culturelles sur la bisexualité, depuis mai 2023.

Le cinéma est politique, analyses de films et de séries en études culturelles & interviews, 2013-2021.

Métalorgie, chroniques musicales, Live Reports, interviews, articles.

stephanie-ouillon.fr

lanewsletterbie.wordpress.com

bicommebifurquer.com

contact@stephanie-ouillon.fr

Tahin Party c'est aussi

- Nos existences handies
- Radio it Yourself
- Guide d'autodéfence numérique
- Former les personnes de premiers niveaux de qualification
- En Chine avec Green Day ?!!
- Un Bestiaire de bouquinistes
- Qui sème le vent récolte la tapette
- On est toujours là ! Cinquièmes rencontres nationales des luttes des immigrations
 - Burkina Faso 2011. Chronique d'un mouvement social
 - Femmes en flagrant délit d'indépendance
 - ¡Duro Compañer@s! Oaxaca 2006 Récits d'une insurrection mexicaine
 - L'or nègre
 - Avorter. Histoires des luttes et des conditions d'avortement des années 1960 à aujourd'hui
 - Pour l'abolition de l'enfance
 - Un génocide sans importance. La France et le Vatican au Rwanda
 - L'égalité animale expliquée aux humain-es
 - Insoumission à l'école obligatoire
 - Pourquoi faudrait-il punir ? Sur l'abolition du système pénal

Et des formats numériques en plus sur tahin-party.org

TAHIN PARTY [طَينِ تَارْتِ]

n.f. (de *tahin* 100% sésame, et *party*, insouciance occidentale)

1. *Soc.* Édition érémyphile. **2.**

Pol. La nature n'existe pas. **3.**

Hist. Trahir ses pairs ; renon-

cer à ses privilèges ? **4.** *Biol.*

Moins de souffrance. **5.** *Géopol.*

Le reste du monde s'invite à la fête.



Rarement reconnue et pourtant bien présente : depuis son émergence en tant que catégorie sexuelle, la bisexualité a tout à tour été invoquée, invisibilisée et discréditée dans les discours médicaux, sociaux et politiques.

Quelle bisexualité radicale ? explore les traces laissées par les bissexuelles et la bisexualité dans le contexte politique et militant radical français.

Des prémisses du mouvement de libération homosexuel à la fin des années 1960, en passant par les luttes féministes et jusqu'à l'émergence du milieu transpédégouine au début des années 2000, cet essai éclaire comment les bissexuelles et la bisexualité ont habité les mouvements politiques radicaux en France.

Stéphanie Ouilhon est artiste, ingénieure en sécurité informatique et praticienne en Gestalt-Thérapie. En 2023, elle crée *La newsletter bie* où elle publie des textes de recherche indépendante sur la bisexualité.

16 €

