

J'ai publié début 2007 un ouvrage intitulé *L'Homosexualité dans tous ses états*¹. Je me propose ici de présenter, d'une part, les grands principes méthodologiques qui ont guidé sa rédaction et, d'autre part, les principales critiques que ce livre a d'ores et déjà suscitées et à propos desquelles je souhaiterais m'expliquer.

L'objectif de cette recherche était de prolonger, sur un autre terrain, le travail que j'avais entrepris quelques années plus tôt et qui visait à prendre pour objet le jugement de goût et le sens critique des personnes aux prises avec une œuvre littéraire². Cette fois, il s'agissait de m'approcher au plus près de l'expérience des gens en me mettant à leur écoute afin de comprendre ce que « être homosexuel » veut dire. C'étaient les discours « ordinaires » qui m'intéressaient, pas ceux de l'« élite » – intellectuels, artistes, etc. – qui, s'ils sont évidemment intéressants, me paraissaient être surreprésentés dans l'espace des discours sur l'homosexualité. Me semblaient également surreprésentées les sources écrites. Or, par définition, ces sources ont tendance à privilégier la parole des élites, lesquelles ont un accès privilégié à la publication. C'est la raison pour laquelle j'ai réalisé des entretiens avec des personnes très diverses. J'ai tâché de les recruter hors de tout site homosexuel car, bien souvent, les enquêtes qui privilégient un recrutement sur de tels sites (lieux de convivialité, journaux, etc.) éclipsent tous ceux qui ne les fréquentent jamais. J'ai choisi pour cela la méthode de la « boule de neige » (quelqu'un me donne un nom, qui me donne un nom, etc.) où je pouvais, de proche en proche, prendre contact avec des gens extrêmement différents tout en ayant leur confiance. Cette méthode a bien sûr ses défauts – risque d'homogénéité sociale, risque de dissimulation du fait de l'interconnaissance, etc. –, mais aucune méthode de recrutement n'est exempte de biais : la question n'est donc pas d'éviter les biais, mais de choisir le dispositif dont les biais sont les moins préjudiciables au but que l'on s'est fixé. Désirant mettre au cœur de l'exposé les propos des personnes, j'ai travaillé à partir d'un groupe d'enquêtés réduit, donc bien sûr non « représentatif » – la « représentativité » dans ce domaine est une mission quasi impossible – mais très diversifié du point de vue des caractéristiques sociodémographiques, qu'il s'agisse du sexe, de l'âge, de la position occupée dans l'espace social et géographique. Il ne s'agissait pas pour moi de mettre en correspondance des prises de position avec des positions sociales, comme on le fait dans beaucoup d'enquêtes et dans les sondages, mais d'étudier à fond les propos des personnes afin d'interroger la question identitaire.

En outre, ma posture de recherche était non pas celle du sociologue qui en sait « plus long » que les gens qu'il va interroger, mais celle de celui qui « ne sait pas » et qui, de ce fait, a besoin que les personnes explicitent leur point de vue. Pour effectuer ce recueil, l'exigence d'une « neutralité bienveillante » était requise : j'ai essayé de ne manifester ni désaccord, quand les propos me heurtaient, ni assentiment, quand ils étaient en phase avec ce que je pensais. Cette neutralité, j'ai tenté de la mettre au travail non seulement dans la situation d'entretien, mais aussi dans la mise en œuvre des *concepts*. Ainsi, dans une des phases de l'enquête, j'ai eu besoin de me référer aux théories de l'homosexualité au XIX^e siècle, comme celle de l'« inversion ». Or il me semble qu'un grand nombre de travaux contemporains évoquant les écrits théoriques de cette époque sont, comme disent les anglo-saxons, *whiggish*, à savoir qu'ils racontent l'histoire de ce qui s'est passé avec les catégories analytiques qui sont le produit de cette histoire. Or éviter l'anachronisme dans ce domaine suppose qu'on rompe avec les jugements de valeur qui nous font analyser les choses du passé en termes de « préjugés », de « pseudo-sciences », etc. En effet, ces désignations en disent moins sur ces théories elles-mêmes que sur la *relation* que nous entretenons avec celles-ci, à savoir une

¹ Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2007.

² Cf. Pierre Verdrager, *Le Sens critique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

relation, bien sûr, de distance. J'ai adopté dans le domaine de l'homosexualité les grands principes qui fondent ce qu'on appelle « l'anthropologie symétrique ».

De même que j'adoptais une posture symétrique, lorsque je m'intéressais aux théories du XIX^e siècle, de même je m'efforçais d'être absolument impartial lorsque les enquêtés me faisaient part de leurs *critiques*, notamment des manières d'être homosexuel qui leur déplaisaient. Je n'ai pas rabattu ces critiques sur la catégorie des « préjugés » ou de l'« intolérance », etc. Tout au contraire, j'ai tenté d'*utiliser* ces critiques pour construire ma théorie, celle des régimes d'homosexualité dont je dirai quelques mots un peu plus loin. Par ailleurs, le fait de ne jamais me poser en concurrent analytique des acteurs m'a permis d'éviter toute réfutation inopportune. Lorsque, par exemple, je me suis retrouvé en présence de propos identifiant une et une seule homosexualité transhistorique, je ne me suis pas posé en redresseur de torts constructionnistes en dénonçant un « réalisme naïf »³. J'ai simplement tenté de voir que, en certaines occasions, les finasseries épistémologiques sont d'un faible poids par rapport aux dures nécessités de la vie. Si quelqu'un se sent plus apte à affronter les choses en faisant référence au prestige de « l'homosexualité dans la Grèce antique », par exemple, je ne crois pas qu'il revienne au sociologue, dans cette circonstance, d'aller montrer par A+B que l'homosexualité d'aujourd'hui et les contacts sexuels entre personne de même sexe dans l'Antiquité « n'ont rien à voir » car ce dont il s'agit en l'occurrence, n'est pas de « dire la vérité », mais de se construire comme sujet valide et, dans ce cadre, *anything goes*.

Cette exigence de distanciation et de neutralité a fait l'objet de critiques. C'est que, dans notre culture, la prise de position du sociologue et, plus généralement, de l'intellectuel est fortement valorisée. Ainsi, Alain Caillé m'a reproché de n'avoir pas respecté la « neutralité axiologique » au motif que je défendrais dans mon livre le Pacs ou le mariage gay⁴. J'ai été fort étonné de lire cela car, à aucun moment, je ne prends personnellement position sur ces sujets politiques. Je décris dans quelle mesure les dispositifs juridiques peuvent avoir une grande importance pour la sécurité identitaire des personnes et je rends compte des prises de position des enquêtés à ce sujet, ce qui est bien différent. Alain Caillé actualise là une forme de bovarysme épistémologique à laquelle je n'avais pas songé auparavant : celui qui consiste à penser que les *acteurs* cités dans un ouvrage de sociologie rendent compte de la *pensée* du sociologue lui-même. Ainsi j'évoque ceux que le mariage ne tente pas, ceux qui trouvent que le Pacs n'est pas une avancée *en me gardant bien* de les juger ou de dire ce que j'en pense. J'évoque aussi tout naturellement ceux que cela intéresse en me penchant sur leurs arguments.

Je souhaiterais m'étendre plus longuement ici sur la question de la neutralité car elle est évidemment centrale. Celle-ci est, en effet, particulièrement décriée, soit qu'on la considère comme utopique, c'est-à-dire *pas possible* (1), soit qu'on la considère comme *pas souhaitable* (2), ou encore *pas réussie* (3), ces trois critiques n'ayant pas la même logique. La critique d'Alain Caillé bascule de la critique n° 3 (je ne suis pas neutre puisque je défends une cause sans le dire) à la critique n° 1 (la neutralité n'est pas possible) laissant entendre la critique n° 2 (la neutralité pour quoi faire ?) Comme je ne me reconnais absolument pas dans la critique n° 3, je soupçonne mon contradicteur de faire découler son observation de l'axiome critique n° 1 qui implique de disqualifier toute proposition sociologique en déployant des critiques n° 3.

Ceux qui défendent la sociologie critique considèrent en effet que le rôle de cette discipline est de « rompre avec les prénotions » et de se « débarrasser des préconstructions ». Ils estiment donc que la mission de la sociologie est de fuir toute neutralité (critique n° 2). Pour eux, la neutralité est une thématique typiquement « de droite » qui vise la plupart du temps à maquiller des prises de position réactionnaires. Si j'admets sans peine que la référence à la

³ Pour un panorama complet sur le « constructionnisme », cf. Ian Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2001.

⁴ Alain Caillé, Compte rendu, *Revue du Mauss*, n° 29, 2007/1 (éd. électronique).

neutralité a pu et continue toujours de servir d'appui à des penseurs conservateurs qui présentent leur pensée comme étant « non idéologique » ou « non marquée politiquement », je ne considère pas toutefois que la référence à la neutralité soit *réductible* à cela. Certes, des philosophes⁵ et des anthropologues⁶, remettent en cause, avec justesse, l'idée qu'il soit possible de séparer facilement faits et valeurs. Les controverses viennent d'ailleurs de ce que la distribution faits/valeurs que chacun opère peu ou prou diffère d'un chercheur à l'autre. Si bien que ce qui, pour l'un, relève de toute évidence des faits, relève pour l'autre, d'une façon tout aussi évidente, des jugements de valeurs. Ainsi, pour moi, il existe un grand nombre de preuves qui montrent que la psychanalyse n'est pas la mieux placée pour résoudre les problèmes de construction identitaire des homosexuels ; pour d'autres, un tel propos relève du jugement de valeur et donc enfreint la règle de neutralité. La façon dont je traite la psychanalyse dans le livre m'a ainsi été reprochée en tant qu'elle était un jugement de valeur intempestif alors que, pour moi, je me contentais de relater des faits. Le caractère non consensuel de la distribution fait/valeur ne doit pas pour autant nous empêcher de faire l'effort de suspendre ce qui, pour nous, relève du jugement de valeur. La neutralité axiologique telle que je la pratique entend respecter *mon* propre partage faits/valeurs même si *je sais bien* que ce partage ne fait, ne peut pas faire, ne fera sans doute jamais, consensus. Les choses ne sont pas simples : certains chercheurs qui se réclament de la « neutralité axiologique », pour moi, ne la respectent pas du tout, voire ne cessent de la violer allègrement, quand d'autres, qui ne s'en réclament pas, la respectent, de mon point de vue, pleinement. Je sens pour ce qui me concerne une grande affinité entre ma démarche et celle de certains anthropologues, tel Philippe Descola qui, sans faire ostensiblement référence à la notion de « neutralité », propose une démarche à laquelle je souscris totalement lorsqu'il déploie l'espace des possibles cosmologiques, sans jamais les rabattre sur les notions disqualifiantes de « croyance », d'« illusion », etc.⁷. Être neutre, dans mon esprit, c'est commencer à travailler en abandonnant l'exigence de disqualification qui, précisément, empêche de comprendre. Être neutre, c'est faire en sorte que la manière dont on s'adresse aux personnes requière que ceux-ci ne se sentent pas insultés par l'analyse. Être neutre, c'est penser que le lecteur de la sociologie est capable de se faire son idée *lui-même* des propos des personnes interrogées. Être neutre, c'est commencer à penser qu'on pourrait faire siennes des théories qui nous avaient au départ paru particulièrement bizarres ou scandaleuses. Or si l'on se donne pour objectif de décrire, par exemple, un système totémique ou animiste et que l'on commence par dire que ceux dont on parle sont victimes de « préjugés », d'« illusions naïves », etc., on ne peut tout simplement plus travailler. Je fais le pari que la réduction à l'illusion, au préjugé, à la représentation, à la croyance ne produit jamais de connaissance sociologique ou anthropologique valable. Elle ne décrit rien : *elle enregistre des distances entre celui qui observe et celui qui est observé*.

Je dois dire qu'une telle posture, lorsqu'on est sociologue, n'est guère facile à assumer. En effet, il m'est arrivé qu'on me demande d'intervenir dans des rencontres publiques pour que je démonte des « représentations », afin que je parle du seul « réel ». Comment dire alors que ces termes sont non pas des instruments de description mais des objets de la description ? Pour moi, le refus de juger les propos des personnes est non seulement important du point de vue éthique, car on ne peut pas envisager une enquête sociologique sans un minimum de *respect* des personnes auxquelles on s'adresse, mais surtout épistémologique. En effet, seul le refus de juger autorise la mise au jour de la théorie des régimes d'homosexualité que j'ai proposée. Ceux-ci sont au nombre de trois : régime postural, régime actantiel et régime relationnel. Dans le régime postural, c'est la référence à la position que l'on occupe dans la structure des genres ou, à un autre niveau, dans la structure de la division du travail sexuel,

⁵ Hilary Putnam, *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris, L'Éclat, 2004.

⁶ Cf. Jack Goody, *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 182.

⁷ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

qui permet de définir ce que l'on est (ce n'est pas avoir un rapport sexuel avec quelqu'un du même sexe qui compte, mais être « passif », « actif », « efféminé », « masculine »). Dans le régime actantiel, il n'y a pas d'équivalence entre ce que l'on fait (avoir un rapport sexuel avec quelqu'un du même sexe) et ce que l'on est (être homosexuel). Dans le régime relationnel, on passe sans problème de l'activité (avec une activité et/ou une vie conjugale homosexuelle) à l'identité (être homosexuel).

Si l'on adopte une posture critique ou para-psychanalytique, on dira, par exemple, que celui qui pratique l'homosexualité sans se considérer lui-même comme étant homosexuel « refoule son homosexualité ». Or je ne veux pas me rendre à la violence d'une conceptualisation qui dépossède les acteurs de la capacité qu'ils ont à penser ce qui leur arrive. Je ne peux pas accepter une théorie qui considère comme ethnocentrique toute démarche qui s'efforce de prendre au sérieux les capacités réflexives des personnes. Je ne nie pas, bien sûr, que quelque chose comme un « refoulement » puisse exister. Ce que je rejette, c'est la disqualification de la non-correspondance entre l'activité et l'identité par son rabattement sur la sphère du « refoulement », dans un registre psychanalytique, ou des « représentations », dans un registre plus anthropologique, qui ne vaut guère mieux.

Une telle théorie a suscité des critiques. On m'a ainsi reproché d'historiciser à outrance le basculement plutôt récent dans le régime relationnel, se traduisant, par exemple, par une présence moins fréquente qu'auparavant, ou par une signification différente, des hommes efféminés ou des femmes masculines, pour des tas de raisons que j'évoque dans le livre. Pour ce qui me concerne, il me semble que Chauncey a raison et j'ajoute aussitôt qu'il sera sans doute très difficile de trancher une telle controverse car les éléments en présence sont difficilement objectivables⁸. La personne qui m'a fait cette critique, se reconnaissant pleinement dans le « régime postural », s'est sentie, d'une certaine manière, critiquée. Je précise d'emblée que mon propos n'est de stigmatiser personne et les régimes que j'ai tenté de mettre au jour sont absolument dénués de jugement de valeur, en tout cas dans mon esprit. La prégnance du « régime relationnel » dans notre contexte spatio-temporel actuel n'est pas un appel à la stigmatisation des folles ou des *butch*. Elle permet de comprendre *pourquoi* existe chez certains homosexuels un rejet de ceux-ci. Je prends d'innombrables précautions dans l'ouvrage par rapport aux « évolutions » et j'essaie de prendre en considération des variables tangibles telles que l'acceptation de l'homosexualité dans la population générale, les changements en matière légale (le Pacs), etc., pour comprendre comment certains phénomènes sont possibles ou d'autres impossibles. Ainsi il est bien difficile que quelque chose comme le régime relationnel existe dans un pays où l'homosexualité est interdite, voire sanctionnée par la peine de mort. Dans de tels pays, l'activité homosexuelle est nécessairement détachée de l'identité homosexuelle puisque « être homosexuel » est socialement une mission impossible, comme en Chine où « il n'y a pas d'homosexuels, seulement des gens qui ont des aventures homosexuelles. Les Chinois emploient toujours l'adjectif, jamais le substantif. On décrit des attitudes ou des actions, on ne qualifie pas des individus⁹ ».

D'autres objections m'ont été faites. Parmi celles-ci la complexité du style. Cette question n'est pas simple et a déjà été discutée souvent, notamment au sujet de Bourdieu. Celui-ci considérerait que cette complexité était requise par la pratique sociologique elle-même. Lorsqu'il y a des choses compliquées à dire, affirmait-il, on ne peut pas faire autrement que de les dire d'une façon compliquée. Pour autant, il n'est pas sûr qu'on puisse se satisfaire que les gens referment les livres aussitôt ouverts et je ne suis pas certain qu'on puisse se dire, comme Bourdieu : si les lecteurs ont vu que la sociologie était compliquée, ce n'est déjà pas si

⁸ Cf. George Chauncey, *Gay New York*, vol. 1, Paris, Fayard, 2004.

⁹ Cf. Zhou Huashan, *Histoires de « camarades ». Les homosexuels en Chine*, Paris, Paris Paris-Méditerranée, 1997.

mal. Bourdieu était ambivalent à ce sujet. D'un côté, il était attaché à la diffusion de ses œuvres, notamment par ses livres d'entretiens ou ses petits livres de combat, comme il les appelait lui-même ; de l'autre, il truffait son œuvre de références latines ou grecques, alors même que des équivalents français existaient¹⁰. La chose n'est pas simple car il n'est pas très facile de trouver un point d'équilibre entre l'exigence de complexité, requise par la scientificité de la démarche, et l'exigence de lisibilité à laquelle tout auteur de sciences sociales, me semble-t-il, devrait s'obliger. Pour ce qui me concerne, je dirais qu'il est très malcommode d'écrire de manière libre en ayant toujours à l'esprit la censure d'un lecteur. Si j'ai parfois recours aux longues phrases afin de cerner au plus près l'objet en accumulant des nuances, je reste très attaché à la clarté du propos et je prends toujours soin de faire relire mes textes par des personnes soit qui ne sont pas spécialistes du domaine considéré, soit qui ne sont pas nécessairement de culture universitaire. Évidemment, quand un auteur écrit, son propos est parfaitement clair pour lui-même, et l'on a toujours du mal à évaluer dans quelle mesure une allusion va ou ne va pas être comprise. D'où l'importance des relecteurs dans ce domaine. Le reproche d'« illisibilité » est d'autant plus problématique, pour moi, que le livre vise à prendre pour objet des « gens ordinaires » et qu'il serait dommage que les personnes que ce livre étudie ne puissent pas se l'approprier. À ce propos, il ne faut pas se raconter d'histoires : les livres de sociologie sont principalement lus par des gens concernés par les sciences humaines. Lorsque Lila Abu-Lughod est retournée chez les Bédouins pour leur soumettre le livre qu'elle avait écrit sur eux, elle a constaté avec réalisme que celui-ci, qui avait commencé à faire l'objet d'une lecture publique, avait assez vite été mis au placard, voire faisait l'objet d'une certaine censure car il y contenait des choses gênantes, concernant la sexualité notamment¹¹. Il est fort possible que certaines des personnes que j'ai interrogées ont réservé le même sort au livre que je leur ai envoyé après sa parution...

Si j'ai souhaité donner dans ce texte une grande place aux critiques qui m'ont été faites, c'est essentiellement parce qu'il me semble que la sociologie que j'appelle de mes vœux doit s'efforcer de prendre en considération les objections qui la visent sans s'en débarrasser par avance en disant d'elles qu'elles sont des « résistances à l'objectivation ». Faire le pari d'une telle sociologie crée l'obligation d'inventer des réponses plus exigeantes.

Pierre Verdrager

¹⁰ Cf. Charlotte Nordmann, *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Amsterdam, 2006, p. 152.

¹¹ Lila Abu-Lughod, *Sentiments voilés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008, p. 383.