

SigMa

RIVISTA DI LETTERATURE COMPARATE,
TEATRO E ARTI DELLO SPETTACOLO

2/2018



ASSOCIAZIONE SIGISMONDO MALATESTA

SigMa

RIVISTA DI LETTERATURE COMPARATE,
TEATRO E ARTI DELLO SPETTACOLO

2/2018



ASSOCIAZIONE SIGISMONDO MALATESTA

©  Associazione Sigismondo Malatesta
<http://www.sigismondomalatesta.it>
TUTTI I DIRITTI RISERVATI

Associazione Sigismondo Malatesta

Rocca Malatestiana
via Rocca Malatestiana, 4
47822 Santarcangelo di Romagna (RN), Italy
tel. e fax +39 0541 620832
sigma@sigismondomalatesta.it
<http://www.serena.unina.it/index.php/sigma>

Direttore responsabile: Flavia Gherardi
SigMa. Rivista di letterature comparate, teatro e arti dello spettacolo
SigMa è pubblicata da **FedOAPress** (Federico II Open Access Press)
e realizzato con Open Journal System
Fotocomposizione: Aldo Roma

Electronic ISSN 2611-3309

Tutti i contributi pubblicati nella Sezione monografica e nella rubrica *Varia* sono sottoposti al processo di *double-blind peer review*. L'elenco dei valutatori esterni alla redazione è pubblicato

Direttrice | Director

FLAVIA GHERARDI

Università di Napoli Federico II

Comitato scientifico | Scientific committee

PAOLO AMALFITANO

Università di Napoli "L'Orientale"

SILVIA CARANDINI

Sapienza Università di Roma

FRANCO D'INTINO

Sapienza Università di Roma

FRANCESCO FIORENTINO

Università di Bari "Aldo Moro"

ANTONIO GARGANO

Università di Napoli Federico II

ANDRÉ GUYAUX

Université Paris Paris IV - Sorbonne

LORETTA INNOCENTI

Università di Venezia Ca' Foscari

GIOACCHINO LANZA TOMASI

Università di Palermo

ANDREINA LAVAGETTO

Università di Venezia Ca' Foscari

STEPHEN ORGEL

Stanford University

JOSÉ SASPORTES

Universidade de Lisboa

FRANCISCO RICO MANRIQUE

Universitat Autònoma de Barcelona

THOMAS PAVEL

University of Chicago

PAOLO TORTONESE

Université Paris III - Sorbonne Nouvelle

SEGIO ZATTI

Università di Pisa

Comitato di redazione | Editorial board

SUSANNA ALESSANDRELLI

Università di Perugia

ANNAMARIA COREA

Sapienza Università di Roma

VINCENZO DE SANTIS

Università di Salerno

ANGELA DI BENEDETTO

Università di Bari "Aldo Moro"

CARMEN GALLO

Università di Napoli "L'Orientale"

IACOPO LEONI

Università di Pisa

LORENZO MARMO

Università di Napoli "L'Orientale"

ALDO ROMA

Sapienza Università di Roma

GENNARO SCHIANO

Università di Napoli Federico II

SAVINA STEVANATO

Università E-Campus Novedrate

VALENTINA STURLI

Università di Padova

Segreteria di redazione | Editorial secretariat

VALENTINA STURLI

Università di Padova

INDICE | TABLE OF CONTENTS

SEZIONE MONOGRAFICA

Di fronte all'evento. La rappresentazione della cronaca nelle arti contemporanee

a cura di Teresa M. Lussone e Gennaro Schiano

Teresa M. Lussone, <i>Premessa</i>	13
Debora Biancheri, <i>Ai lati della cronaca: il conflitto nordirlandese nella poesia di Seamus Heaney</i>	17
Maria Elena Capitani, <i>Narratives of Terror: Palimpsesti, Displacement e Englishness nei drammi di Martin Crimp e Simon Stephens</i>	47
Francesca Lorandini, <i>“Dire quelque chose de ma vérité”. Emmanuel Carrère dalla cronaca al romanzo</i>	63
Luca Marangolo, <i>Petrolio è un poema intermediale. Cinema, poesia e cronaca come stili di scrittura dell'ultimo Pasolini</i>	87
Pasquale Palmieri, <i>Raccontare lo sport. Cronaca, memoria collettiva e storia</i>	123
Gianluigi Rossini, <i>Fattualizzare il finzionale. The Wire tra cronaca e fiction</i>	149
Giulia Sarno, <i>Il racconto della violenza nella popular music di lingua inglese: le murder ballad oggi</i>	175
Leyla Vahedi, <i>Storie urgenti. Cronaca e società nella letteratura illustrata per l'infanzia</i>	207
Federico Zecca, <i>Trasferimento e riautenticazione. Appunti sul rapporto tra cinema contemporaneo e cronaca</i>	235

VARIA

a cura di Annamaria Corea, Angela Di Benedetto e Savina Stevanato

- Roland Béhar, *Horrísimo: andanzas y fortuna de un neologismo, de Camões a Vallejo* 261
- Lorella Bosco, *Configurazioni messianiche in Die Juden von Zirndorf (Gli ebrei di Zirndorf) di Jakob Wassermann* 287
- Enrico Carocci, *Abitare l'Overlook hotel. Il ruolo dello spazio anempatico in Shining* 311
- Francesca Coppola, *Su Rafael Alberti: un dattiloscritto autografo (e inedito) di Pier Paolo Pasolini* 341
- Vito Di Bernardi, *Come Il Lago dei cigni è diventato Il Distacco-mento femminile rosso* 393
- Aurélie Gendrat-Claudé, *La coscienza di Livia. Per una lettura dell'incipit di Senso di Camillo Boito* 419
- Stephen Orgel, *Venice at the Globe* 439
- Maria Grazia Porcelli, *Le molte vite di Molière. Da George Dandin a Monsieur Poirier* 455

INTERVISTE

a cura di Valentina Sturli e Vincenzo De Santis

- Angela Di Benedetto, *Poliziesco, storia e cronaca nera. Conversazione con Alessandro Perissinotto* 481
- Iacopo Leoni, Teresa M. Lussone, *Fait divers et roman: le cas de L'Adversaire. Entretien avec Emmanuel Carrère* 491
- Iacopo Leoni, Valentina Sturli, *Entretien avec William Marx* 513

DALLA BIBLIOTECA MALATESTA

a cura di Vincenzo De Santis e Aldo Roma

- Remo Ceserani, *La descrizione allegorica e la descrizione simbolica: una questione di definizioni* (1997) 531
- Vivian Sobchack, *Love Machines: Spielberg/Kubrick, "Artificial Intelligence", and Other Oxymorons of SF Cinema* (2003) 557

SCENARI

a cura di Annamaria Corea, Lorenzo Marmo e Aldo Roma

- Emanuele Giannasca, *Sidi Larbi Cherkaoui al Festival TorinoDanza. Poesia coreografica tra linee e icone* 577
- Lorenzo Marchese, *Senza rinunciare a nulla. Sul Romanzo italiano contemporaneo di Carlo Tirinanzi De Medici* 589
- Lucia Tralli, *Jessica Jones: l'eroina infrangibile e il racconto contemporaneo della violenza di genere* 609
- Maria Venuso, *Pulcinella, "maschera nuda" di Francesco Nappa* 625

IACOPO LEONI — VALENTINA STURLI

Entretien avec William Marx

IL La première question que nous voudrions vous poser concerne la forme grammaticale avec laquelle vous avez choisi de vous exprimer, c'est-à-dire le tu. Vous ne parlez donc pas à la première personne du singulier mais à la deuxième. Or, ce choix n'est pas un choix gratuit, abstrait, mais au contraire un moyen pour lier l'expérience individuelle et l'instance universelle. Cela traduit donc, me semble-t-il, la volonté de projeter l'expérience individuelle vers l'autre, un autre qui n'est pas simplement l'autre homosexuel, mais tout le monde.

WM C'est une très bonne analyse de l'effet on pourrait dire rhétorique de l'emploi du tu, de la deuxième personne du singulier. Mais, en fait, pour moi, cet effet rhétorique est secondaire par rapport à l'origine de ce choix. Le choix a d'abord été pour moi une motivation heuristique qui me

permettait d'avancer dans mon travail. Le projet, c'était de partir de l'expérience personnelle pour pouvoir généraliser une sorte de réflexion sur l'expérience gay en général d'un point de vue quasiment théorique ou phénoménologique. Mais il était important, avant de généraliser, de partir de l'expérience personnelle. Et donc, vous l'avez dit, j'ai d'abord commencé à réfléchir avec le je, et j'ai essayé de retrouver mon expérience personnelle, la seule que j'avais à disposition. J'aurais dû faire une enquête de type sociologique auprès d'autres personnes ; moi, j'étais mon propre sujet, mon propre cobaye. J'ai donc commencé à partir de cette expérience personnelle avec le je ; et c'est là que j'ai vu que c'était un peu difficile pour moi d'écrire un, deux, trois chapitres comme cela ; je n'ai pas tellement l'habitude de parler de

moi en tant que scientifique, du moins en tant que critique. J'ai un peu été élevé dans l'idée pascalienne que le moi est haïssable, c'était donc un petit peu difficile. Alors, j'ai pensé à d'autres solutions possibles de rédaction. Et j'ai d'abord pensé à la troisième personne du singulier. Là, j'ai pensé à un *il* qui serait un *il* non référencé. Ça m'a posé un problème différent. En soi, c'était intéressant, c'est ce qu'avait fait par exemple Annie Ernaux dans *Les Années* (2008), chef-d'œuvre dans son genre, mais elle avait moins de difficulté parce que le *elle* peut servir d'anaphorique. Moi, je voulais faire un essai. Dans le discours argumentatif, le *il* sert beaucoup pour reprendre un terme précédent, et donc il y avait un risque de confusion énorme entre le *il* personnage et le *il* qui reprenait un mot précédent. Cela m'aurait obligé à réfléchir d'une manière un peu complexe. J'ai pensé à utiliser le prénom d'un personnage fictif. Mais là, cela posait un autre type de problème : ça introduisait la fiction ou une attente de fiction chez le lecteur et donc des attentes qui ne sont pas celles auxquelles je voulais me confronter. Moi je voulais surtout raconter de manière simple des expériences, et puis à partir de là, généraliser. Donc j'ai évacué cette solution et j'ai pensé à ce moment-là aux *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle, livre

extraordinaire dans lequel Marc Aurèle s'adresse à lui-même et entreprend une sorte de colloque intime avec lui-même, de confession avec lui-même. J'ai trouvé ça intéressant et j'ai commencé à écrire comme cela et même à transposer les chapitres que j'avais écrits avec le *je*, et je continuais la rédaction avec le *tu*. J'ai vu que ça fonctionnait bien et que ça libérait mon écriture, c'est-à-dire que je pouvais entrer en dialogue avec moi-même, je pouvais m'objectiver, me mettre à distance. Et donc je pouvais par là faire advenir à la conscience des choses que je n'aurais pas dites peut-être spontanément si j'avais dû les dire à partir d'un *je*. Donc c'est pour ça que j'ai dit qu'il y a une valeur heuristique : peut-être cela m'a-t-il permis de libérer en moi des paroles, des souvenirs que je n'aurais peut-être pas dits comme ça et que je peux dire plus facilement si je me mets à distance. Donc je pense que pour le lecteur, cela peut se lire de deux manières différentes ; l'une, c'est précisément celle qui a été la mienne, celle qui a consisté à entrer dans ce dialogue intérieur : le lecteur peut avoir l'impression d'assister à ce dialogue intime de l'auteur avec lui-même, de sorte que lorsqu'on lit les *Pensées* de Marc Aurèle, on a l'impression d'assister à ce colloque de l'empereur avec lui-même. L'autre manière — du reste c'est

ce qu'on peut ressentir lorsqu'on lit Marc Aurèle — peut concerner le lecteur, qui est invité en quelque sorte à se mettre à ma place, à entrer totalement dans cette psyché, à substituer éventuellement ses propres souvenirs, à faire le décalage, les transpositions possibles. Et donc une dimension rhétorique qui vise à engager le lecteur dans une psyché particulière. Et dans cette dimension rhétorique, il y a aussi une dimension politique. Au-delà du *tu*, il me semble qu'il y a un *nous* qui peut se constituer, c'est-à-dire éventuellement l'idée d'une communauté qui peut se constituer, au moins le temps de la lecture.

vs Une question sur le modèle littéraire de ce livre. Les Fragments d'un discours amoureux (1977) de Roland Barthes y sont explicitement cités. Pourriez-vous nous en dire davantage sur votre rapport avec ce texte fondamental sur le savoir amoureux, et davantage sur les autres modèles littéraires, s'il y en a, qui ont influencé la conception de votre projet, et l'écriture de ce texte ?

wm Effectivement, les *Fragments d'un discours amoureux* de Barthes sont au principe même du texte. Je ne voulais pas, ou je ne pouvais pas, ou je ne tenais pas à faire un traité ou un système de l'expérience gay. Et donc, l'idée du fragment d'expérience, puisque

l'expérience se donne d'abord en fragments, du moins, à partir de biographèmes, pour reprendre un terme barthésien, me paraissait important. Les *Fragments d'un discours amoureux* ont été, pour moi, effectivement, une sorte de modèle à la fois indépassable et inaccessible en lui-même, mais aussi parce qu'il y a le style de Barthes, son intelligence — personne ne peut rivaliser avec lui. Mais ce qui m'intéressait, par ailleurs, dans la façon dont Barthes avait organisé son discours, c'était le caractère alphabétique, c'est-à-dire qu'il y avait l'idée de parcourir un certain nombre de concepts qui sortaient de l'expérience, de la rhétorique amoureuse, du discours amoureux, et cette idée-là a été très présente au départ de mon livre. Il s'agissait vraiment de créer quelques concepts, de voir si je pouvais, à partir de l'expérience gay, retrouver, définir des concepts qui seraient utiles et applicables dans d'autres situations. Je m'y suis essayé. Il y en a deux ou trois qui apparaissent au fil du livre. En même temps, il y a dans les *Fragments d'un discours amoureux* de Barthes un non-dit permanent, c'est-à-dire que la sexualité reste dans le non-dit, dans l'implicite ; il faut vraiment lire entre les lignes. Et il s'en explique par ailleurs, plutôt dans des textes posthumes. Il y a donc un non-dit sur la sexualité, on est dans l'ordre du désir et

du discours autour du désir et des relations entre deux personnes. Ce qui m'intéressait, c'était la question du désir sexuel et la question de la sexualité elle-même. Je voulais aller beaucoup plus dans le vif du sujet que ne le fait Barthes, et je ne voulais pas restreindre mon approche à une approche sémiologique ou rhétorique. Je voulais plutôt aller vers quelque chose qui est une sorte de phénoménologie, une sorte d'ontologie, du moins, telle qu'elle apparaît dans un regard. C'est un peu la différence théorique avec le texte de Barthes. Cela m'arrange en quelque sorte de ne pas avoir voulu faire la même chose que lui, et m'évite de me confronter directement à lui. Je voulais vraiment cibler l'orientation sexuelle gay, ce que ne fait pas Barthes. Pour ce qui est du récit de l'expérience sexuelle, ce sont des choses qui ont été faites avant, et de manière beaucoup plus crue, voire obscène. Du côté gay, on pense par exemple au livre de Renaud Camus, *Tricks* (1978), qui est un classique, un livre assez fondateur, qui prend la forme de récits de rencontres sexuelles les unes à la suite des autres. Ce n'est absolument pas ce que j'ai voulu faire. Je ne vais de toute façon pas faire le récit de la littérature gay dans laquelle je m'insère à ma manière... Du point de vue hétérosexuel, je trouvais très intéressant ce qu'avait fait Cathe-

rine Millet, avec *La vie sexuelle de Catherine M* (2001). C'est un livre assez fondamental dans la façon qu'elle avait d'exposer sa propre vie sexuelle, un livre très fort, très important. Ce n'est pas non plus ce que je voulais faire. D'abord, ma vie sexuelle n'a aucun intérêt, et ce que je voulais faire, c'est un livre de théorie en quelque sorte. Je me suis situé entre Barthes et Millet, et quantité d'autres modèles que l'on peut trouver ici ou là. J'avais beaucoup aimé, au moment où je me lancé dans le livre, Arthur Dreyfus, *Histoire de ma sexualité* (2014). Il parlait plutôt de la sexualité enfantine, sexualité homosexuelle. C'est un livre que je trouvais très fin. Et là aussi, il y avait une petite réflexion théorique sur ces premières étapes de la sexualité chez un enfant que je trouvais intéressante. La question de l'enfance est importante pour moi, évidemment, mais ce n'est pas le sujet principal de mon livre. On essaie de se trouver des modèles, on essaie surtout de trouver des formes. Chaque projet, chaque livre implique une forme de pensée, une forme nouvelle. Barthes a été vraiment l'inspiration, un modèle, Millet, et d'autres, ont plutôt été des expériences intéressantes, mais qui ne m'ont pas particulièrement guidé.

II. Je m'intéresse à la réflexion que vous développez dans le chapitre

« *Étrangement* », ainsi que dans le chapitre « *Mimétisme* ». Vous décrivez une condition d'étrangement à la fois existentielle et sociale, due à une absence de normes et de modèles. Cette condition où les codes sont abolis peut rappeler celle que Thomas Pavel appelle, dans *La Pensée du roman* (2003), la naturalisation de l'homme : au lieu d'être un produit de son milieu historique et social, l'individu est considéré indépendamment de ce qui l'entoure. D'un côté, cette condition est une forme d'aliénation ; de l'autre, c'est une condition de départ et non une carence, parce que l'individu que vous décrivez se trouve en quelque sorte jeté dans le monde. Ainsi, il ne s'appuie pas sur l'héritage historique, biologique ou familial mais il est appelé à s'inventer sans l'aide d'un idéal normatif assigné à l'avance.

WM Je vous remercie de cette question qui me permet de mettre en valeur ce concept d'étrangement qui me paraît assez fondamental dans l'expérience gay. J'ai repris ce terme de l'anglais *estrangement* qui, à son tour, vient du vieux français, et je l'ai ré-acclimaté en français moderne parce que ça me semblait bien correspondre à la situation d'un gay en qui — pendant l'enfance, dans l'adolescence ou à l'âge adulte — se révèle la naissance d'un désir différent qui advient à la conscience de manière plus ou moins facile ou pénible, et pour qui cette difficulté de faire

advenir à la conscience un désir différent est liée au fait que toute la culture autour de lui ne porte pas ce désir. Le désir homosexuel est fondamentalement imprévu dans la société et dans la culture majoritaire, dominante. Il y a donc ce sentiment d'être différent de cette culture autour de soi, en particulier en ce qui concerne la culture populaire, parce que cette dernière est vraiment marquée par la majorité : la chanson et le cinéma sont liés à la conservation et au commerce, il s'agit d'avoir des clients ; la culture populaire est fortement marquée par le désir hétérosexuel, qui est majoritaire, parce que c'est ce qui permet de toucher le plus de monde. C'est valable pour toutes les formes de culture populaire. J'ai hésité lorsqu'il s'est agi de nommer cette expérience-là. Fallait-il utiliser le terme aliénation ou est-ce que c'est autre chose qui se passe ? J'ai refusé le terme d'aliénation d'abord parce qu'il a un passé très chargé, lié à la théorie marxiste, lié aussi au discours psychologique et psychiatrique, où celui qui est aliéné est celui qui est fou, dément. Je crois qu'il ne s'agit pas vraiment d'aliénation, concept qui suppose une domination totale et une impossibilité de sortir d'une situation de domination. Ce que je voulais mettre en évidence, c'est que se constitue dans l'étrangement un monde à part. Il y a quelque chose

d'étranger qui a lieu ; être aliéné, cela veut dire être totalement soumis au monde qui est autour de soi. Or, l'étrangement préserve, à mon sens, l'idée qu'il y a quelque chose d'étranger, un corps étranger qui est là à l'intérieur de la société, qui, du reste, peut participer à terme, politiquement, socialement, à la société, mais il n'y a pas nécessairement de soumission totale. L'aliénation pour moi, c'est une notion beaucoup trop forte qui ne correspond pas à mon expérience ni à l'expérience gay moderne. Effectivement, on peut dire que du temps où les gay ne pouvaient absolument pas vivre ce désir, il y avait d'aliénation, mais ce n'est plus le cas maintenant. Donc, étrangement est un terme qui me paraît mieux décrire cette différence. Alors faut-il faire intervenir la question de la nature ? Je ne sais pas. Je ne sais pas quelle est l'origine du désir homosexuel. Je n'ai aucune théorie là-dessus. L'idée de partir de l'expérience individuelle, de ma propre expérience, pour l'opposer à la société, m'a conduit à proposer ce concept, parce que je parle en fait d'une expérience phénoménologique du social.

vs J'ai moi aussi une question sur l'étrangement à vous poser, car ce que vous dites est vraiment intéressant. Dans votre livre, vous présentez le vécu homosexuel, et le savoir gay,

comme une condition radicalement différente par rapport à l'expérience hétérosexuelle conçue le plus souvent comme la norme sociale. Vous placez le vécu d'étrangement homosexuel avant d'autres vécus d'étrangement, celui de la discrimination religieuse, raciale, voire ethnique. Vous dites par exemple que d'autres formes d'étrangement sont au moins partagées avec les membres de sa propre famille. Je vous cite : « L'hostilité extérieure éventuelle ne franchit pas le seuil du foyer »¹. Chaque homosexuel est pour vous bel et bien un homo novus qui doit apprendre à vivre seul et sans guide, en tâtonnant. Cette position ne risque-t-elle pas d'occulter qu'y a des différences remarquables et des diversités problématiques aussi dans la norme supposée de l'hétérosexualité ? Je pense au désir hétérosexuel très minoritaire pour les personnes âgées dans une société qui ne semble exalter que la jeunesse, ou des vécus d'impuissance sexuelle, etc. Il y a aussi dans l'hétérosexualité la possibilité d'un désir non conventionnel, problématique, difficile, qui, lorsque l'individu l'éprouve, se sent en danger, ou ridicule, ou divergent. Ne pensez-vous pas que la discrimination raciale, religieuse, de genre, même si elle ne franchit pas physiquement le seuil du foyer, peut être intériorisée par ceux qui en font les frais, lesquels ne sont plus capables, par exemple, de se défendre en transmettant leurs traditions, leur vision du monde, sinon dans le sens d'une réaction agressive

et très limitée ? Et en ce sens, l'homosexuel blanc, bourgeois, qui a un bon travail, qui a réussi socialement, est-il vraiment plus étranger à sa propre société que d'autres individus ?

WM Je vous remercie pour cette question qui permet de mettre l'accent sur quelque de très important. Le livre s'intitule *Un savoir gai* et parle de l'expérience homosexuelle. Il me semble que cette dernière me permet de mettre le doigt sur des situations de vie, des situations de marginalité sociale qui sont généralisables à quantité d'autres situations. J'introduis ce terme d'étrangement, qui va de pair avec celui de *limes*. Qu'est-ce que c'est que le *limes* ? C'est un terme latin qui signifie la frontière, la limite, c'est cette divergence d'attentes et de conceptions qui existe entre deux acteurs sociaux donnés. Et le problème est que cette divergence d'attentes n'est souvent pas visible. C'est ce que je perçois en tant que gay, ce que perçoit n'importe quel gay lorsqu'il se rend compte que son désir homosexuel n'est pas compris, qu'il n'est pas saisi par les gens autour de lui, qu'on lui attribue d'emblée des désirs, des attentes de type hétérosexuel. Il y a donc là un écart, qui n'est pas visible d'abord, en général, et qui peut le devenir si on dit ce qu'on est ; mais l'écart reste toujours là. Cet écart lui-même est valable dans quanti-

té d'autres situations. Mettez, par exemple, un fils de bonne famille, sensible à la cause des classes sociales défavorisées, qui est devenu communiste, dans un monde bourgeois. On va lui attribuer une identité de bourgeois. Quand vous arrivez dans un milieu qui ne partage pas vos opinions, vous expérimentez également ce *limes*. C'est pour cela que cette idée de conceptualiser consiste à produire un concept qui soit applicable à d'autres situations. Je mesure une différence, une marginalité spécifique de l'homosexualité. Comme vous l'avez rappelé, et pour le dire différemment, en citant une plaisanterie de Woody Allen, « l'avantage d'un noir sur un homosexuel, c'est qu'il n'a pas à l'annoncer à sa famille ». C'est une bonne manière de dire que pour beaucoup d'autres minorités sociales, ethniques, raciales, religieuses, la minorité se vit à l'extérieur du cercle familial. Ou dans le cas des femmes : elles ont des modèles, la mère qui est présente en principe — bien qu'elle puisse être un contre-modèle également —, ou d'autres femmes qui se trouvent autour. Le jeune homosexuel, lui, n'a pas toujours autour de lui de modèle, il n'est pas prévu par le foyer. Il y a donc là une expérience très étrange. A la limite, mais j'ai du mal à le dire, la seule chose à laquelle cela pourrait être comparé, me semble-t-il, ce sont des han-

dicaps, des maladies particulières, qui pourraient mettre à l'écart l'individu par rapport à son cercle familial plus étroit. Mais, vous le comprenez, j'ai beaucoup de mal à assimiler l'homosexualité à une maladie. Cela a été fait pendant longtemps. On est sorti de ce modèle-là, mais c'est effectivement un type d'expérience qui peut exister, la cécité, la surdité, il y a des handicaps qui peuvent donner lieu à ce même type d'expérience. Il y a une spécificité de la marginalité, de l'étrangement provoqués par le désir différent que constitue le désir homosexuel. Je ne veux pas du tout annuler ou atténuer cette différence. En même temps, je l'évoque dans le livre, mais je voudrais insister dessus, je ne dis pas que la différence entre homosexualité et hétérosexualité est la différence la plus fondamentale qui soit. Je ne le crois pas, je ne le pense pas, et je ne l'écris pas. C'est une différence qui existe, qui est constitutive de l'identité des individus, mais un individu est fait de quantités d'autres paramètres. Je crois que les différences sociales, en particulier, c'est-à-dire d'éducation, le fait d'appartenir à une classe sociale favorisée ou populaire, etc., sont des différences beaucoup plus fondamentales dans la constitution de l'identité que celle du désir sexuel différent. C'est un fait. C'est quelque chose qu'a exp rim t , par exemple,

Didier Eribon, dans *Retour   Reims* (2010). Il avait écrit des livres sur la différence du désir sexuel, mais ce livre-là, c'est le constat qu'il fait qu'au bout du compte, la différence sociale est plus fondamentale encore que la différence de désir sexuel, et je partage ce constat. Il y a plus de points communs, si vous voulez, entre un bourgeois gay et un bourgeois hétérosexuel qu'entre un bourgeois gay et un ouvrier gay. Ce sont des vécus très différents, ce qui n'empêche pas qu'il puisse y avoir des rencontres. Par ailleurs, le fait qu'il y ait une marginalité commune, c'est quelque chose qui a été théorisé par les écrivains, par Edward Morgan Forster, en particulier, dans *Maurice* (2006), le fait qu'il puisse y avoir des rencontres entre un bourgeois gay ou un ouvrier gay, plus qu'entre deux hétérosexuels venant de milieux différents. Il y a des effets de sous-groupe, mais néanmoins, dans la constitution de l'identité, je crois que les différences de classes sociales sont beaucoup plus fondamentales. Il n'empêche, malgré tout, que la différence d'orientation sexuelle est une différence, importante, même si ce n'est pas la plus importante. Je vais donc totalement dans votre sens.

II. *Un passage m'a beaucoup intéressé, celui où vous utilisez le concept de permutablet , par rapport à celui*

d'identité. À une époque où la condition démocratique a atteint son apogée, mais en même temps sa crise, ce concept de permutabilité est très important. Il ne s'agit pas de revendiquer la condition homosexuelle pour la noyer dans l'anonymat, dans celle que vous appelez « l'effrayante dictature du même »², mais plutôt de trouver dans cette condition la clé de la liberté individuelle par rapport aux rôles sociaux.

WM C'est une réflexion que j'ai développée en pensant aux couples de même sexe. Il y a eu beaucoup de réflexions là-dessus, beaucoup de discours en particulier à partir du pacs, le contrat civil en 1989. Il y a eu beaucoup de discours des psychanalystes ou de pseudo-psychanalystes qui expliquent que l'homosexualité, c'est la dictature du même. Or, ce sont des discours aberrants : comme je le disais, il y a parfois plus de diversités dans les couples gay parce qu'à cause de la marginalité, il peut y avoir des rencontres entre classe sociales qui n'existent pas ou du moins, plus difficilement, dans le monde hétérosexuel. En réfléchissant aux couples de même sexe et à mon expérience personnelle, je me suis fait des réflexions qui me paraissaient intéressantes, à savoir que le couple hétérosexuel est nécessairement parasité par la différence sexuelle. C'est une tautologie, mais dans les couples

de sexe différent, la différence sexuelle, la différence des genres est évidemment présente. Tout ce qui est dans la société générale, tout ce qui concerne cette différence sexuelle s'invite forcément, vient parasiter la relation entre les deux membres du couple de sexe différent. Ça n'empêche pas que les couples peuvent inventer des relations différentes, des relations de parfaite égalité et de répartition des tâches, c'est toujours possible. Mais néanmoins, il faut lutter contre ce parasitage social à l'intérieur du couple de sexe différent. Alors que — c'est peut-être l'avantage du fait que l'homosexualité ne soit pas prévue dans l'ordre social — l'intérêt, la spécificité du couple de même sexe, c'est qu'il n'y a pas ce parasitage par la différence des sexes et par tout l'appareil d'attentes sociales autour des rôles donnés à l'un ou à l'autre sexe. Il y a là une sorte de liberté donnée aux couples de même sexe de s'inventer de manière un peu plus libre que les couples de sexe différent. Cela n'empêche pas qu'il y ait d'autres parasitages qui jouent — je parlais de la différence de classes sociales, différence d'éducation, de tempérament —, et donc que l'égalité soit toujours à négocier. Mais, au moins, ce n'est pas parasité par cette différence des sexes. Cette condition de permutabilité ne joue pas seulement dans la re-

lation de couple, mais aussi dans la relation entre deux individus de même sexe, c'est-à-dire que la différence des sexes n'est pas présente, donc il y a une partie du vécu qui est en commun, donc il y a une base de partage qui est *a priori* plus large. L'absence de différence de sexe fait qu'il y a un vécu qui est commun entre deux hommes ou deux femmes, et qui peut être l'occasion d'un amoindrissement de l'expérience, disent les contradicteurs ou les opposants, et je peux l'admettre, ou, inversement, on peut dire aussi, d'un approfondissement de l'expérience. Je ne sais pas. En tout cas, je ne pense pas qu'en soi, ce soit un avantage ou un inconvénient, c'est une différence qui peut être une chance. D'où l'idée de permutableté, l'idée qu'il y a une expérience semblable qui permet un échange plus profond, sans parasitage extérieur par la société.

vs Pourriez-vous nous parler de votre rapport avec l'Antiquité classique, qui revient à maintes reprises dans votre livre. Pensez-vous que la condition homosexuelle dans l'Antiquité était, certains cas, peut-être, plus libérée et facile à vivre qu'aujourd'hui ?

wm C'est l'illusion première de tout enfant, de tout jeune, de tout adolescent qui découvre l'Antiquité classique, et c'est une illusion historique. Et elle a été la

mienne, et, en même temps, c'était une illusion libératrice. Quand j'ai découvert, par la mythologie antique, j'avais dix ou onze ans, les relations entre individus de même sexe, car ce n'est jamais caché, et même les dieux y participent, quand j'ai découvert aussi la nudité masculine, qui est très présente dans l'Antiquité gréco-romaine, cela a été pour moi un espace de libération. J'ai trouvé là quelque chose dans quoi m'investir, parce qu'il y avait là une chance extraordinaire de trouver, au cœur même de la culture dominante, dans quelque chose qui est traditionnellement valorisée, qui est au fondement — c'est ce qu'on dit — de la culture européenne, quelque chose qui donne une voix à ce désir très particulier, très minoritaire qui était en moi. Cela a été à ce point libérateur que je me suis investi à fond là-dedans, j'ai fait du grec, du latin, et puis, finalement, j'en ai fait mon métier quasiment ; je continue à m'intéresser à cette culture, à cette littérature, à les étudier, j'en ai fait mon destin. Je ne peux pas nier, en même temps, qu'évidemment, il y a une illusion. Nous savons maintenant, avec toutes les études d'anthropologie qui ont été faites, que la façon dont le désir sexuel se vivait dans le monde antique n'avait absolument rien à voir avec ce que nous connaissons aujourd'hui, qu'on ne peut évidemment pas

faire de transposition directe entre les relations entre deux individus de même sexe, entre Socrate et l'un de ses disciples, Phèdre, par exemple, et ce qui se passe aujourd'hui. C'étaient des relations de type différent. On a beaucoup insisté sur les différences, on a eu raison de le faire. Les relations entre personnes de même sexe étaient évidemment très différentes dans les sociétés antiques. Il y a une illusion rétrospective de liberté, alors qu'il n'y avait pas de libertés, juste un système de codification différent. Mais quand même, il ne faudrait peut-être pas trop insister sur les différences, au détriment de choses qui ont existé. Il y avait réellement une part qui était donnée au désir homosexuel, qui pouvait, à cette époque-là, s'exprimer sans doute plus facilement, se vivre, dans des conditions très différentes d'aujourd'hui, mais il avait un droit de cité. Peut-être même des gens qui étaient très hétérosexuels étaient-ils obligés, à un moment donné, de se conformer à un désir, à des initiations de type homosexuel. La chose était peut-être même inversée, dans l'Antiquité grecque la plus archaïque... Ce que je trouve intéressant, en tout cas, pour un gay contemporain, moderne, c'est de voir qu'il existe des modèles. Quand on regarde attentivement le fond de la culture dominante, on y trouve quelque chose qui est

très libérateur, avec toutes les différences anthropologiques qu'on peut dire par ailleurs, et je crois qu'il est très important de donner aux jeunes d'aujourd'hui cette éducation-là. C'est pour cela que lorsqu'en France, il y a quelques années, on a voulu restreindre l'enseignement du grec et du latin, au collège et au lycée, je suis vraiment monté au créneau, j'ai publié une tribune dans *Libération*. Je crois que c'est très fondamental, pour des jeunes, aujourd'hui, d'avoir accès à ces cultures-là, parce que ce sont des cultures qui sont hors du modèle dominant contemporain, hors du modèle monothéiste, hors du modèle hétéro-sexiste, et donc qui font penser des mondes très différents. C'est extrêmement libérateur de montrer aux jeunes qu'il y a d'autres cultures, et que le désir qu'ils peuvent avoir en eux, qui est différent, a le droit de cité, qu'il a été fondateur d'une très belle culture. Je reste persuadé que c'est très fort pour un jeune d'être confronté à cela, et que c'est très important aujourd'hui, dans l'éducation, à l'école, au lycée.

II *Vos essais — et je pense bien évidemment à Un savoir gai mais aussi à des travaux précédents comme La Haine de la littérature — ne se bornent pas à parler du discours littéraire-artistique, mais ils visent à prendre une position, et parfois une position forte, sur le monde qui nous*

entoure. Définiriez-vous votre activité critique comme engagée ? Et, si la réponse est affirmative, pensez-vous que la critique doit être nécessairement militante ?

WM Je me suis rendu compte — c'est un peu ce que j'ai découvert en travaillant à ce livre, et, précisément en conceptualisant cette question de l'étrangement — que cette expérience qui avait été la mienne a donné forme à ma propre expérience de la littérature. Ce sentiment d'extériorité par rapport à la société s'est transposé dans mon rapport à la littérature. De la même manière que je ne pouvais pas accepter telles quelles les valeurs qui m'étaient imposées par la société, je ne pouvais pas accepter non plus ce qu'on me disait sur la littérature, sur la place de la littérature dans la société, sur les concepts littéraires. Et donc toutes mes recherches, depuis ma thèse jusqu'à aujourd'hui, sont une manière de mettre à distance l'objet littéraire, les conceptions dominantes. J'ai commencé par l'histoire du formalisme, et la réflexion sur l'invention de ce formalisme ; c'est donc une manière d'historiciser ce en quoi j'avais été éduqué ; j'ai été éduqué comme formaliste, et je suis fondamentalement marqué par cela, j'y crois, mais je suis conscient qu'il s'agit d'une croyance, d'une certaine manière, ou du moins, que la sur-

valorisation de la forme est idéologique. Tout mon propos sur la littérature est un propos d'extériorité : essayer de regarder de l'extérieur la façon dont la littérature a été vue — je pense, par exemple, aux discours de haine ou contre la littérature — ou comment son statut et sa fonction ont évolué au cours des siècles, parce que j'ai un » conscience très forte de la variabilité de l'objet littéraire, de la même manière que j'ai une conscience très forte de la variabilité des sexualités. Il me semble qu'il y a vraiment un parallèle entre mon expérience en tant que gay et mon expérience vis-à-vis de la littérature, même si dans mes études littéraires, je ne parle pas de questions de sexualité. Mais il y a un parallèle. C'est aussi quelque chose qui m'a conduit à réfléchir au pouvoir des textes littéraires, aux différentes définitions de l'objet littéraire. Par ailleurs, mon propre décalage vis-à-vis de la société ne me satisfait pas et donc, pour moi, écrire ou réfléchir, c'est toujours une manière de vouloir transformer les choses, pas nécessairement transformer la société, mais au moins influencer sur le lecteur, sur les étudiants. Pour moi, c'est vraiment à la base de toute réflexion, quand je veux écrire un livre ou faire une recherche particulière, c'est parce que j'ai fondamentalement un sentiment d'insatisfaction soit par rapport à l'objet

qui m'intéresse, soit par rapport à tout ce qui a été écrit ou dit sur cet objet en question. En gros, ce que m'a appris l'expérience gay — cela peut apparaître un peu excessif —, c'est à ne pas faire confiance aux autres, à faire confiance à ce qui est en moi. C'est un peu cartésien : quand je ne comprends pas quelque chose, essayer de réfléchir aux conditions de cette incompréhension et voir pourquoi, voir ce qu'il se passe, quelles sont les conditions particulières. Ainsi on peut construire quelque chose. C'est pourquoi ce rapport d'extériorité me paraît très fondamental pour la littérature.

vs Une dernière question sur la réception de votre livre. Quelles ont été les premières réactions ? Y en a-t-il eu des négatives ? Vous mentionnez vous-même dans le livre la possibilité que l'on vous ferme des portes, etc. Qu'en est-il ?

wm La réception est en cours, une réception, cela se fait sur plusieurs mois, voire plusieurs années. J'ai eu la chance de ne pas avoir, pour l'instant, de réactions négatives, qui se soient exprimées devant moi, du moins. Les critiques négatives se taisent, c'est souvent comme cela, du reste, l'anti-littérature est plus silencieuse que brûlante ou qu'exprimée par des mots. Peut-être qu'à terme je devrais payer le prix de ce livre d'une

manière ou d'une autre, mais pour l'instant, j'ai eu la chance d'avoir des retours extrêmement positifs, qui m'ont énormément touché. J'ai souvent des retours spontanés de lecteurs, mais je n'en ai jamais eu autant. Des lecteurs qui m'écrivent, en particulier des lecteurs gays, pour me dire, en gros, combien l'expérience que je raconte et sur laquelle je mets des mots met des mots sur leur propre expérience. Et ce qui m'a frappé, c'est que cette expérience-là — j'ai grandi dans les années 1970 — consonne visiblement avec des gens qui ont grandi dans les années 1990, des gens qui ont vingt ou trente ans de moins que moi. J'ai donc l'impression d'avoir touché là quelque chose d'important, et je suis très heureux de pouvoir toucher des lecteurs. J'ai eu aussi beaucoup de retours de lectrices qui m'ont dit, et cela ne m'étonne pas, qu'une partie de l'expérience que je raconte est aussi valable pour elles, pas seulement des femmes lesbiennes, mais aussi hétérosexuelles. En fait, ce dont je fais l'expérience, c'est l'expérience de la domination masculine hétérosexuelle, et j'en fais l'expérience en tant que mâle homosexuel, mais une femme hétérosexuelle fait aussi cette expérience-là. Il y a donc une expérience commune, partageable, cela m'a beaucoup plu d'avoir ces retours-là. De même que ceux

d'hétérosexuels masculins, qui m'ont dit combien je leur avais révélé quelque chose de cette domination mâle hétérosexuelle dont ils n'avaient pas conscience, que je mettais quelque chose en évidence à quoi ils n'étaient pas sensibles. Ce genre de retours d'expériences de lecture, c'est du pain béni, cela correspond exactement à ce que je voulais faire, c'est-à-dire à partir d'un ressenti individuel, d'ordre un peu phénoménologique, essayer de mettre en évidence quelque chose qui n'aurait pas été évident, visible par ailleurs. En même temps, c'est vrai qu'au début du livre, peut-être un peu par superstition, de manière un peu prophylactique, j'ai parlé de portes qui se ferment. Il y a toujours un risque lorsqu'on publie un livre de ce genre. L'université est un lieu très ouvert et très libéral, en général, en France en particulier, mais elle l'est moins qu'aux États-Unis, par exemple, et les études littéraires sont peut-être plus conservatrices, dans certains milieux que d'autres, donc, on ne sait jamais comment les collègues hétérosexuels peuvent recevoir votre travail. J'ai entendu ce discours parfois, qui m'a été rapporté, pas nécessairement à propos de ce livre-là, à propos d'autres collègues. On ne parle pas de ce genre de choses. Dire cela, je trouve ça scandaleux. Si réellement des gens dans l'université estiment qu'on

n'a pas le droit de parler de cela, je pense que c'est une manière de maintenir une sorte d'invisibilité de l'homosexualité, qui est en fait une sorte d'oppression de l'hétérosexualité sur les homosexuels. Il ne faut pas dire les choses autrement. Les gens qui disent cela n'ont pas le sentiment d'exercer un acte d'oppression. Ils sont de bonne foi, la plupart, je leur fais au moins ce crédit-là, *a priori*, mais en fait, c'est un acte de domination qui n'est pas conscient, et c'est pour cela qu'un tel livre me semble important. J'ai parfois été un peu surpris, il y a des lecteurs, des amis qui m'ont dit que c'était un livre courageux. C'est vrai qu'au début j'y ai pensé, mais en même temps, on est en 2018, et plein d'autres gens avant moi, je pense à Barthes, qui, moins en avance sur d'autres choses, n'a pas été moins courageux, et à d'autres après lui, qui ont été extrêmement plus explicites que moi. Je viens après tant d'autres. Je ne prétends pas ouvrir une voie nouvelle, mais j'ai été surpris que des amis, des collègues me disent que c'était un livre courageux. C'est vrai que j'ai conscience du risque, mais je pense que les risques sont limités, malgré tout. C'est vrai qu'avant que le livre ne sorte, j'ai eu beaucoup le trac, je me suis demandé dans quelle voie je m'engageais, si le livre ne paraissait pas trop tôt. Je sais que des collègues homo-

sexuels envisagent d'écrire ce type de livres, de parler de ce type d'expériences, mais plus tard, quand ils seront à la retraite. Chacun a son propre vécu. Moi, je pensais que je pouvais le faire maintenant, qu'après les manifestations pour tous, les débats, etc., il y avait un moment pour parler de cela. C'est le bon moment pour moi. Mais je ne voudrais pas qu'on me dise que c'est un livre courageux, je voudrais qu'on me dise que c'est un livre normal, et qu'en 2018, on peut dire ce genre de choses, sans que cela expose à quelque risque que ce soit.

NOTES

¹ William Marx, *Un savoir gai*, Les Éditions de Minuit, Paris 2018, p. 119.

² *Ibid.*, p. 128.