

Les garçons trans, *mauvais sujets* du féminisme ?

Brooklyn, 2013 :

Un regard critique sur la notion de « privilège masculin »

Friedrich Morinom

D'abord : trouve ta propre voix. Ce n'est pas seulement ta première mission ; en fait c'est ta seule mission. Si tu ne fais rien d'autre, jamais, que de survivre à la lutte pour trouver ta voix propre, tu as déjà atteint un objectif fondamental, et tout le reste découlera de cet acte méga-puissant. Ensuite : annonce les enjeux qui sont les tiens. Si tu parles avec ton coeur, de quelque chose qui t'importe vraiment, le travail et ton amour pour le travail suivront. Il est extrêmement important – crucial – que, depuis le tout début, ton travail découle de tes propres enjeux dans le discours.

Sandy Stone, « Guerilla », 2014¹.

Et en quoi l'expérience que nous avons de nous-mêmes se trouve-t-elle formée ou transformée par le fait qu'il y a, quelque part dans notre société, des discours qui sont considérés comme vrais, qui circulent comme vrais et qui sont imposés comme vrais, à partir de nous-mêmes en tant que sujet ? Quelle marque, c'est-à-dire aussi bien quelle blessure ou quelle ouverture, quelle contrainte ou quelle libération produit sur le sujet la reconnaissance du fait qu'il y a sur lui une vérité à dire, une vérité à chercher, ou une vérité dite, une vérité imposée ?

Michel Foucault, 1981².

1 STONE Sandy, « Guerilla », Keyword, *Transgender Studies Quarterly*, Volume 1, 2014, pp. 92-95. (Citation p. 94)

2 FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France. 1980-1981.*, Paris : Seuil/Gallimard, 2014.

SOMMAIRE

Introduction : <i>WTF is Male Privilege ?</i>	p. 4
Première partie : <i>Imagining Male Privilege</i>	p. 13
1. Womyn-born-Womyn <i>versus</i> Humyn-born-Humyn	p. 16
2. Les hommes trans et le « privilège masculin »	p. 27
3. Brooklyn 2013 : la naissance du <i>transpatriarcat ?</i>	p. 35
Deuxième partie : <i>Le vif du sujet</i>	p. 46.
1. <i>Owning Male Privilege</i>	p. 49
2. <i>Challenging Male Privilege</i>	p. 66
3. En <i>dehors</i> du « privilège masculin »	p. 81
Troisième partie : Masculinités féministes, masculinités perverses	p. 94
1. Les paradoxes de la position d'« allié »	p. 96
2. Féminisme et masculinités trans	p. 101
3. Masculinités <i>queers</i> , masculinités <i>foirées ?</i>	p. 108
Conclusion	p. 115
Bibliographie	p. 117

INTRODUCTION

WTF IS MALE PRIVILEGE ?

En définitive, les transsexuelles *female-to-constructed-male* sont la « solution finale » des femmes perpétrée par l'empire transsexuel.

Janice Raymond³

Nous sommes des trans féministes qui avons été assignés F à notre naissance. Nous ne voulons pas devenir des hommes. [...] Nous sommes des féministes bien que nous n'appartenions pas à la classe des femmes. Le patriarcat est un système de dominations multiples où il y a une classe dominante (celles des hommes hétéros) et des classes dominées, stigmatisées. [...] Le patriarcat, c'est aussi l'obligation de correspondre à un des deux genres admis et validés. Nous n'en voulons pas. Vis à vis de cette société, transitionner vers une identité plus féminine ou une identité plus masculine n'entraîne pas les mêmes choses. Choisir de se masculiniser en tant que féministes dans cette société implique que nous prenions des positions politiques claires pour ne pas faire le jeu du patriarcat.

Trans Terriblement Féministes⁴

³Citée par Jacob C. Hale. HALE Jacob C., « Tracing a Ghostly Memory in My Throat: Reflections on Ftm Feminist Voice and Agency », in DIGBY TOM (ed.), *Men Doing Feminism*, New-York : Routledge, 1998, pp. 165-193. (Citation p. 165)

⁴ Source : Fanzine *Transistor*, tome 1 : *Des FtM, FtX parlent de leurs rapports aux institutions*.

Dans le contexte *queer* radical français, les garçons trans ne sont pas des hommes⁵. Pour ces milieux politiques, profondément imprégnés par les analyses féministes, la position sociale « homme » est fondamentalement et nécessairement oppressive : on a donc à coeur de transitionner sans pour autant « devenir un homme ». La plupart des espaces et des événements *queers* sont régis par le principe de non-mixité, ce qui signifie que « les hommes », ou plus récemment « les hommes cisgenres⁶ » n'y ont pas accès. En faisant mon entrée (et ma transition) dans ces milieux à la fin des années 2000, j'ai pu constater que les garçons trans, FtM, FtX, FtU ou Ft* y revendiquaient immanquablement l'étiquette politique « féministe », comme d'ailleurs toutes les personnes qui les fréquentaient régulièrement. En un mot : les milieux *queers* français sont des milieux féministes, et ce féminisme concerne aussi bien les garçons trans que les autres personnes qui y évoluent.

En m'installant à New-York quelques années plus tard, et en découvrant des milieux *queers* dont je pensais naïvement qu'ils reflèteraient terme à terme ce que je connaissais des milieux *queers* français, je fus très vite frappé par le fait que mon féminisme professé et revendiqué (pour trouver une collocation, par exemple, c'était la première chose que j'avais pris soin de mettre en exergue), loin d'aller de soi, constituait au contraire une sorte de curiosité, un détail piquant et *so French* de la manière dont je me présentais. Quelques mois en immersion dans la scène *queer* brooklynnienne m'apprirent que les garçons/hommes⁷ trans n'y sont pas féministes : par cet énoncé un peu abrupt, mon intention n'est pas de juger, de classer, ou d'étiqueter des comportements, mais plutôt de faire apparaître que cette formulation-même serait considérée comme un truisme par n'importe quel *queer* de Brooklyn, puisqu'en effet, dans ce cadre de pensée, les *hommes* (qu'ils soient trans ou cisgenres) ne sont pas, ne peuvent pas être *féministes*. Autrement dit, la catégorie *homme* supplante la catégorie *trans* et les *hommes trans* basculent ainsi (par rapport à un référentiel français) de *l'autre côté* du féminisme. Je me familiarisai peu à peu avec ces raisonnements, jusqu'à faire la connaissance de l'outil discursif qui opère cette (re-)distribution des rôles : le *male privilege*, ou « privilège masculin », que sont censés détenir tous les hommes, y compris les hommes trans.

Le moins que l'on puisse dire, c'est que ce renversement heurtait de plein fouet ma propre construction politico-identitaire. Curieux, mais aussi par moments ulcéré, j'en suis venu à m'intéresser de très

5 Julie Guillot, qui a réalisé une enquête sociologique sur les trajectoires des garçons trans français à la fin des années 2000, écrit : « Les garçons trans rencontrés se distinguent des hommes *bios*. Certains d'entre eux ne s'identifient pas à une identité de garçon ou d'homme, mais à une identité androgyne, entre deux, ou simplement trans', comme Romain, par exemple, qui utilise pour se définir le terme FtU (*female-to-unknown*). Ils sont perçus comme des garçons et des hommes mais estiment ne pas en être, ou tout au moins être des hommes différents, des hommes trans'. J'ai été frappé dans les entretiens et les questionnaires du fait que la grande majorité d'entre eux parlent de *garçons trans'*, pour eux-mêmes et pour les autres trans' FtM, ou de *transboys*, mais utilisent très rarement le mot *homme*, alors qu'ils parlent de *femmes trans'* pour désigner les trans' MtF ». GUILLOT Julie, « Entrer dans la maison des hommes. De la clandestinité à la visibilité : trajectoires de garçons trans'/FtM », 2008, consultable sur le site suivant : <https://hal.archives-ouvertes.fr/>

6 La catégorie de « cisgenre » (qui signifie « non-trans ») devient de plus en plus intelligible et opératoire. Pour une critique des effets discursifs et politiques de cette catégorie, voir ENKE Finn A., « The Education of Little Cis, Cisgender and the Discipline of Opposing Bodies », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z. (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 235-246.

7 Comme je le compris bien vite, l'expression la plus utilisée par les personnes que j'aurais lues, avec ma grille d'interprétation venue de France, comme des « garçons trans » ou des « trans Ft* », était celle de *trans man*.

près à ce qui (et à ce que) autorisait une telle conceptualisation du féminisme comme un champ (d'identification et d'action) auquel les « hommes trans » ne peuvent revendiquer l'accès. C'est ainsi que je me suis aperçu que j'étais arrivé à Brooklyn en plein milieu, pour ainsi dire, d'un conflit qui faisait rage, et qui semblait à première vue opposer un groupe de femmes trans à un groupe d'hommes trans. Les questions du « privilège masculin », des rapports entre hommes trans et femmes trans et tout particulièrement de la place et de la position des hommes trans au sein de la « communauté *queer* » étaient en 2013 autant de questions brûlantes, pour des raisons diverses qu'il faudra élucider : elles forment l'objet principal de ce travail.

Les histoires que j'ai observées, et que je m'appête à restituer, se déroulent sur la scène de la communauté *queer* radicale de New York, qui est elle-même, à peu de choses près, presque entièrement située à Brooklyn. Mais de quelle « communauté » s'agit-il ? La première chose qui saute aux yeux, pourrait-on dire, c'est la taille, le volume, l'immensité de cette communauté (toujours par rapport à un référentiel français/parisien). Des centaines, des milliers de *queers* constituent (et sont constitué-e-s par) ce que l'on peut véritablement appeler un « territoire urbain *queer* ». Loin d'être invisible pour celles et ceux qui ne sont pas des « *insiders* » à l'instar du *Gay New York* analysé par George Chauncey⁸, le *queer Brooklyn* des années 2010 et son réseau de maisons *queers* (dont les noms s'amuse souvent à *queeriser* ceux de l'espace *straight* : *Trans Central Station*, *Flatbush Freakshow...*), de cafés *queers* et autres plages *queers* ne peuvent être ignorés par les *outsiders* qu'au prix d'un travail de déni particulièrement méticuleux. Cela ne signifie pas que les codes sémiotiques qui signalent, délimitent et précisent les territoires *queers* sont pleinement lisibles, dans leurs nuances, par les locaux, mais que celles et ceux-ci en connaissent l'existence, d'autant plus que la « communauté *queer* » de Brooklyn se confond bien souvent avec la « communauté » des *gentrificateurs/euses*, c'est-à-dire une population majoritairement blanche et plus riche que les locaux, dans des quartiers historiquement Africains-Américains ou hispaniques (pour le seul centre de Brooklyn, car le sud de Brooklyn est composé principalement de quartiers est-européens ou italiens). Ainsi, les *queers* de Brooklyn *se font remarquer* pour des raisons qui tiennent autant au genre qu'à la race et à la classe. Le phénomène de la *gentrification queer* produit les espaces *queers* comme des espaces blancs, ou à forte dominance blanche.

Si l'espace *queer* n'est pas ce qui abrite ou ce qu'habitent les *queers* mais ce que les pratiques *queers* produisent, il ne faudra pas le concevoir comme statique mais comme processuel, dynamique. Plus qu'un espace blanc, ce serait donc un espace *blanchissant* (blanchissant la *queerness*, blanchissant certains quartiers, etc). Or, l'espace (ou les espaces) *queer(s)* à New York se caractérise(nt) d'abord (comme beaucoup de choses dans cette ville, semble-t-il) par un extraordinaire degré de mutabilité et de reconfigurabilité ; autrement dit *les communautés queer* de New York (un pluriel qui représente à peine leurs infinies ramifications) sont en constante transformation. Concrètement, cela signifie que des soirées dansantes se créent, s'organisent constamment, rassemblent plusieurs milliers de personnes de façon parfois

⁸ CHAUNCEY George, *Gay New York : Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York : BasicBooks, 1994.

bi-hebdomadaire, puis disparaissent aussi furtivement qu'elles étaient apparues ; les organisations et groupes politiques naissent, agissent, s'imposent comme indispensables puis meurent dans l'oubli à un rythme qui défie l'entendement. Sur Facebook, des conflits font littéralement exploser les « Murs » et pages de personnes, d'associations ou d'évènements (pages qui ouvrent, ferment et rouvrent parfois dans la même journée), et les commentaires s'enchaînent à une vitesse qui ne permet pas même de les lire tous *en direct*. Il faut donc s'accrocher pour essayer de comprendre *ce qui se passe*. Et que se passe-t-il ? Il y a bien quelque chose, *quelque part* que l'on peut provisoirement nommer *territoire queer* ou *communauté queer*, mais ce quelque part est mouvant, et il existe au moins à deux niveaux (le monde physique et le monde virtuel d'Internet), si bien qu'il serait laborieux d'en tenter une cartographie. Précisons néanmoins quelques éléments. Plusieurs centaines de personnes, ayant pour la plupart entre vingt et quarante ans, habitant seules, dans une « maison *queer* » ou, plus rarement, avec des hétérosexuel·le·s radicaux·ales *queer-friendly* en marge de la communauté, participent (hyper-)activement à la subculture *queer* de Brooklyn. Cette communauté est majoritairement blanche, et relativement séparée des différentes communautés *queers of color*. Étant moi-même blanc, j'ai très peu été en contact avec les cultures « QOC »⁹, bien que certaines soirées et certains évènements organisés par ces communautés ne soient pas strictement non-mixtes, mais définis comme « prioritairement dédiés aux QPOC [*queer people of color*] ». Ce qui est donc abusivement désigné comme « la » communauté *queer* de Brooklyn est en réalité la communauté *queer* blanche de Brooklyn : c'est dans cet espace que j'ai évolué, et c'est aussi dans cet espace que j'ai réalisé mon ethnographie. Beaucoup de ses membres critiquent cette communauté de l'intérieur ; voici d'ailleurs ce qu'en dit Keith, l'un de mes interviewés :

Par *la* communauté *queer/trans* de New York, ce que je veux dire c'est surtout des personnes blanches, surtout des personnes valides, aucune personne sourde, si peut-être *une* personne sourde, surtout des personnes assignées « femme » à la naissance. Des personnes issues de la classe moyenne, ou si ce n'est pas le cas, qui sont capables de faire croire aux autres qu'elles le sont. Tout le monde est globalement d'accord sur quelques analyses politiques de gauche basiques, mais personne ne pousse ces analyses jusqu'à leurs conclusions logiques. Il y a vraiment beaucoup, beaucoup de blabla, et pas beaucoup d'action politique. Une loyauté profonde vis-à-vis des apparences, des paillettes, des fringues stylées, des coupes de cheveux asymétriques, des piercings, des tatouages, des soirées dansantes fabuleuses où tout le monde est magnifique, et puis pas beaucoup de discussion ou de pratiques vraiment intègres ou vraiment honnêtes. [...] Je crois pas que cette scène que je te décris soit *la* communauté *queer/trans* de New York, je pense que c'est celle que moi je vois, mais je n'ai pas l'ombre d'un doute sur le fait qu'il y a plein d'autres cultures *queers* dont je ne sais strictement rien. Donc quand je te dis : des personnes blanches, issues de classes moyennes,

⁹ Ce sigle récent est utilisé comme point de ralliement de différentes minorités raciales (ici j'emploie *minorités* au sens politique et non pas numéraire)

assignées « femme » à la naissance, c'est juste une fraction minuscule de ce qui existe en réalité.¹⁰

Voilà qui permet de situer quelque peu la composition de « la » communauté *queer* de New York/Brooklyn. Le second niveau de réalité, la seconde scène sur laquelle tout ce monde s'agite, s'exprime, se retrouve et se déchire, c'est Internet, et tout particulièrement le site Facebook. La/le géographe Jen Jack Giesekind a construit une « visualisation interactive » du groupe *Queer Exchange*, un projet original qu'il/elle présente de la façon suivante :

Je m'intéresse de plus en plus aux réseaux sociaux des *queers*, terme entendu de façon large et basée sur l'auto-définition. L'un des plus grands groupes que je connaisse sur Facebook est *Queer Exchange*, avec 7855 membres au 1er décembre 2013. [Sur le graphique interactif] chaque point ou noeud représente une personne et les lignes ou segments indiquent les amitiés entre elles. Plutôt qu'une culture pyramidale, *Queer Exchange* reflète les caractères entremêlé et superposé des espaces et des vies *queers* qu'a dessiné la vie LGBTQ à travers les villes, les Etats et les temps. En d'autres termes, de nombreuses cultures décrivent souvent des relations et des dynamiques où des voix dominantes parlent par-dessus les autres, et où certain-e-s ne sont connecté-e-s qu'à une seule personne, de sorte qu'ils/elles errent à la périphérie. A l'inverse, ce graphique montre une société entremêlée.¹¹

En dépit de l'aspect quelque peu idéaliste de la description qu'il/elle en fait, l'incroyable « boule de neige » construite par Giesekind constitue peut-être une des représentations les plus significatives de la communauté *queer* de New York : on y voit ses multiples points d'entrée, de convergence, ses différents centres, sa taille improbable (pour un observateur français), de même qu'on y devine son caractère mouvant, évolutif (les amitiés se font et se défont, car sur Facebook on se « like » puis on se bloque dans un micro-drame invisible et toujours recommencé). Il faudra donc garder à l'esprit que, dans le monde physique comme sur internet, la communauté *queer* n'est pas quelque chose qui *est* mais quelque chose qui *se fait* : non pas un collectif social statique, défini par un lieu, mais un champ de relations sociales gorgées de pouvoir et dont les significations, les structures et les frontières sont continuellement produites, contestées, et retravaillées en relation avec un ensemble complexe d'attachements et d'antagonismes socio-politiques.¹²

10 En annexe figure une transcription intégrale (en anglais) de l'entretien que j'ai réalisé avec Keith.

11 GIESEKIND Jen Jack, *Visualizing 'Queer Exchange' Friendships*, article visible à l'adresse suivante : <http://jgieseking.org/visualizing-queer-exchange-friendships/> (Le graphique interactif en 3D est visible sur la même page)

12 GREGORY Steven, *Black Corona : Race and the Politics of Place in an Urban Community*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1998. Cité par VALENTINE David, *Imagining Transgender, An Ethnography of a Category*, Durham et Londres : Duke University Press, 2007 (p. 102).

Cette conceptualisation du territoire/de la communauté *queer* new-yorkais(e) comme fondamentalement dynamique sera d'autant plus cruciale pour l'analyse que ce que je me propose d'étudier est *un conflit*, donc, par définition, un ensemble de discours, d'évènements et de phénomènes qui participe pleinement à la (dé-)structuration de la « communauté », et qui met en jeu ses frontières, internes comme externes. Je ne verrai donc pas la polémique autour de la question du « privilège masculin » comme un dysfonctionnement qui mettrait en crise une communauté auparavant paisiblement et ontologiquement *installée*, mais comme l'un des fonctionnements par et à travers lesquels la communauté *devient* (elle-même).

Mon point de départ pour situer et observer une communauté¹³ semble être exactement l'inverse de celui que prend David Valentine dans son ethnographie de la catégorie « transgender »¹⁴ : alors que celui-ci commence par présupposer l'existence d'une communauté dont cette catégorie récemment forgée serait le principe structurant (ce qui le mènera, comme on sait, à une exploration critique de la catégorie-même et de ses effets socio-politiques¹⁵), je pars de l'analyse d'une communauté existante pour m'interroger par la suite sur les manières dont cette communauté se nomme et se définit. Ma démarche consiste à analyser un phénomène (en l'occurrence, un conflit ou un faisceau de conflits) qui est livré à mes perceptions et à mes interprétations parce que je suis *partie prenante* de la situation en tant que j'évolue (depuis peu) au sein de ce groupe, de ces groupes politico-affinitaires. Je ne peux pas douter que cette réalité communautaire existe (ou découvrir comme Valentine qu'elle n'existe pas) puisque j'en fais l'expérience renouvelée en m'insérant, pendant une année, dans les réseaux de la sociabilité dite « *radical queer* » new-yorkaise. Peut-être parce que je viens de France où les milieux politiques « équivalents » sont en tout et pour tout composés d'une ou deux centaine(s) de personnes (sur l'ensemble du pays), la réalité, et pour ainsi dire la matérialité de la communauté new-yorkaise s'imposent à moi d'une façon a priori indubitable. Je n'aurai donc pas à *chercher*, comme Valentine, la communauté qui constituera le cadre de mon étude, puisque celle-ci s'offre à moi comme spontanément (pour des raisons qui tiennent à mon âge, à ma blancheur, et au fait que je sois visiblement *queer/trans*). Pourtant, à mesure que croît mon étonnement vis à vis de la manière dont y sont conçus les rapports entre trans et féminisme, l'évidence première de la communauté se défait. Cet étonnement devient heuristique dès lors qu'il me conduit à réinterroger, au prisme du contexte culturel new-yorkais, des notions et des analyses *queer* et féministes issues du contexte français, et que j'avais, pour ainsi

13 Les guillemets, qui visaient jusqu'ici à noter une appréhension critique du concept de communauté, ne sont plus nécessaires dès lors que cette dimension critique est explicitée : je ne parlerai de communauté que dans son sens andersonien, c'est-à-dire qui intègre son aspect processuel et résultant d'une opération imaginaire. Voir ANDERSON Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres : Verso, 1983.

14 VALENTINE David, *Imagining Transgender, An Ethnography of a Category*, Durham et Londres : Duke University Press, 2007.

15 « When I started my fieldwork, 'transgender identity' and 'transgender community' were the framing ground for this project ; I simply assumed that they were such self-evident things as transgender community and identity. But as my research progressed [...], I realized that a transgender community does not exist outside the contexts of those very entities which are concerned to *find* a transgender community : social service organizations, social science accounts, and activist discourses. », VALENTINE David, *Op.Cit.*, p. 68.

dire, abusivement universalisées.

En effet, force est de constater que les mots-mêmes de « *queer* » et de « féminisme » ne renvoient pas aux mêmes choses dans un contexte culturel et dans l'autre. Ainsi, si ma position subjective constitue le point d'accès à ce qui devint mon « terrain », c'est paradoxalement le « terrain »-même qui infléchira ma subjectivité, étant donné que ce nouveau contexte culturel exige que je re-travaille ma position dans le groupe et ma relation au groupe (mon *identité* par rapport à une *communauté*). Or, cette question du rapport entre l'identité et la communauté, le moi et le groupe, sera centrale dans mon étude des discours sur le « privilège masculin ». Je la traiterai donc en veillant à distinguer ce qui relève de mon terrain (les subjectivités trans à New York) et ce qui relève de mon approche, nécessairement comparative.

La question que j'entends poser est la suivante : de quelles manières la notion de « privilège masculin » et ses usages au sein de la communauté *queer* radicale new-yorkaise affectent-ils les subjectivités trans et leur rapport au féminisme ? Partant d'un cadre théorique qui considère les identités et les subjectivités comme étant produites par des discours (au sens large, foucauldien), je fais l'hypothèse que les subjectivités trans à New York seront significativement différentes des subjectivités trans à Paris, puisque je constate l'omniprésence à New York d'un type de discours sur les trans que je n'avais jamais entendu à Paris. Ce discours, que j'appellerais par la suite discours du « privilège masculin », peut être provisoirement résumé de la façon suivante : de la même façon que les femmes trans sont de *vraies* femmes [*real women*], ce qui fonde leur légitimité à se dire et à se vivre féministes, les hommes trans sont de *vrais* hommes [*real men*], ce qui signifie qu'ils ne peuvent pas se dire et se vivre féministes. L'insistance sur la « réalité » des identités trans est à New York permanente, assourdissante : elle est la conséquence et l'héritage de plusieurs décennies d'attaques transphobes provenant des féministes radicales états-uniennes. On ne peut donc l'appréhender sans revenir sur l'histoire politique et culturelle des Etats-Unis vis à vis des questions féministes et tout particulièrement du rapport entre trans et féminisme. Il faut également en prendre en compte la dimension profondément affective ; de la même façon qu'il faut prendre la mesure de la manière dont les termes « femme », « homme » et « féministe » sont investis émotionnellement par les acteurs et actrices des communautés dont il est ici question. En d'autres termes, ce discours ne saurait être appréhendé sans être placé dans un contexte historique, politique et théorique.

Au moment où j'arrive à New York, le discours du « privilège masculin » *s'est déjà imposé* comme la vérité des rapports entre trans et féminisme. Alors qu'il sonne à mon oreille française comme un discours transphobe et anti-féministe, il est à l'inverse largement considéré comme relevant d'un féminisme « *trans-positive* », autrement dit bienveillant et accueillant à l'égard des trans. Ainsi, bien que cela me semble complètement paradoxal, les hommes trans à New York paraissent (à première vue) défendre ces thèses avec autant de conviction que les femmes trans. Tout se passe comme si cette position d'extériorité par rapport au féminisme leur convenait parfaitement. C'est précisément cela que mon étude se propose d'expliquer, à travers l'analyse détaillée des *interactions* entre les subjectivités trans (spécifiquement des garçons/hommes trans) et les discours sur le « privilège masculin ». S'il me paraît important de souligner

très clairement que mon point de vue sur ces questions est loin d'être neutre, et que ma préoccupation politique est d'inscrire les mouvements trans dans la continuité des mouvements féministes, c'est parce qu'il ne saurait être question dans ce travail de dévoiler l'inhérente stupidité de la compréhension new-yorkaise des rapports entre trans et féminisme, pour lui substituer l'interprétation française de ces rapports, plus adéquate et plus pertinente. Il s'agira, bien au contraire, de nommer et d'explicitier un décalage, un déplacement, de manière à les rendre heuristiques et productifs, et à pouvoir, à travers eux, poser à nouveaux frais d'anciennes questions : *Qui est, qui peut être le « sujet » d'une politique féministe ? Y a-t-il des masculinités féministes ?*

Ce « départ subjectif réflexif »¹⁶ a profondément influencé la manière dont j'ai mené mon travail ethnographique. On pourrait dire que « plutôt que de regarder ou observer, j'ai parlé et agi avec les personnes que j'ai interviewées »¹⁷. Outre les entretiens formels que j'ai réalisés, je me suis donc appuyé sur les conversations et les expériences que j'ai eues avec les *queers* de Brooklyn. La forme de mes entretiens a beaucoup varié d'un-e interviewé-e à un-e autre, car elle était dictée par la fluidité du contact et de la parole, par le contenu apporté par l'interviewé-e, son désir d'aborder un sujet ou un autre et la *relation* qui s'établissait entre nous. Plus que des données statistiques, j'ai tenté de dégager des *récits* qui pourraient faire l'objet de ce que Raewyn Connell appelle une « étude de cas »¹⁸, relevant d'une approche qualitative des relations sociales. Parce que je me suis appuyé sur des données recueillies sur Internet, mon ethnographie est en quelque sorte une « ethnographie post-moderne »¹⁹, incorporant l'analyse des données digitales à celles des données ethnographiques traditionnelles : il me semble que cette méthode est adéquate pour comprendre l'intrication, à Brooklyn, des « évènements » qui se produisent sur Facebook avec ceux qui se produisent dans le monde physique. Je me suis enfin inspiré de l'approche décrite par Donna Haraway comme le fait de « prendre des risques » (épistémologiques et politiques), c'est-à-dire accepter que mon propre cadre de pensée soit mis en question, ébranlé, et transformé :

Prendre des risques, ce n'est pas la même chose que de s'identifier avec les sujets de son étude, c'est même le contraire. Une attitude ethnographique n'est pas limitée à une discipline spécifique, c'est un mode d'attention pratique et théorique, une manière de demeurer conscient-e et responsable. Une telle méthode consiste à ne pas « prendre parti » d'une manière prédéterminée. Mais elle concerne les risques, les objectifs et les espoirs (de soi-même et des autres) qui sont liés aux projets de

16 BOURCIER Marie-Hélène, *Sexpolitiques, Queer Zones 2*, Paris : La Fabrique, 2005, p. 12.

17 BOURCIER Marie-Hélène, *Queer zones, politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris : Editions Balland, 2001, p. 65.

18 CONNELL Reawyn (ed. HAGEGE Meoïn et VUATTOUX Arthur), *Masculinités, Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris : Editions Amsterdam, 2014, p. 91.

19 TOMPKINS Avery Brooks, « “There’s No Chasing Involved”: Cis/Trans Relationships, “Tranny Chasers,” and the Future of a Sex-Positive Trans Politics », *Journal of Homosexuality*, 61:766–780, 2014, p. 768.

connaissance.²⁰

Je veillerai donc à déconstruire l'évidence selon laquelle (de mon point de vue) les trans et le féminisme *vont ensemble*, pour demeurer attentif à la réalité empirique : « il y a des féministes trans, non-trans et anti-trans aussi bien que des trans féministes, non-féministes et anti-féministes »²¹. J'adopterai une distance critique, non pas seulement par rapport au discours du « privilège masculin » qui est mon objet d'étude, mais aussi par rapport à mes propres catégories d'analyse, celles-là mêmes qui m'ont d'abord conduit à l'attitude suspicieuse qui marque le point de départ de mon travail.

Alors que la plupart des travaux sociologiques portant sur les identités, trajectoires et expériences des hommes trans envisagent la question du « privilège masculin » à travers les angles de la réussite professionnelle²², ou du couple (hétérosexuel)²³, s'attachant plus ou moins à démontrer que les modèles sociaux relatifs à la masculinité garantissent aux hommes trans un accès, fût-il précaire, au « privilège masculin » ; mon étude s'intéresse aux *dynamiques communautaires* dans lesquelles sont prises les subjectivités des hommes trans de Brooklyn, et problématise plutôt le « privilège masculin » comme un *discours* produisant des *effets*, tout en se voulant attentive à la dimension *contextuelle* du « privilège masculin »²⁴. Analyser les subjectivités des hommes trans dans un contexte communautaire *queer*, c'est se donner les moyens de renouveler la conception réductrice de leur expérience qui s'est focalisée (pour des raisons qui tiennent sans nul doute à l'hétérosexisme de ces travaux sociologiques) sur les domaines du travail et du couple. Outre le champs des études sociologiques sur les hommes trans, ce travail est également conçu comme une contribution aux études féministes sur les masculinités, ainsi qu'au domaine naissant des études trans.

Que nous dit le discours du « privilège masculin » sur ce que sont les rapports entre trans et féminisme à Brooklyn en 2013, sur les façons dont ces rapports sont vécus et conçus ? Comment façonne-t-il les expériences sociales et les expériences d'eux-mêmes des hommes trans qui appartiennent à « la » communauté *queer* ? D'où vient-il, que produit-il, comment est-il énoncé, accepté, appliqué ou contesté ? Comment définit-il la « réalité » pour les hommes trans de Brooklyn, et en quoi constitue-t-il un « projet » ou un programme politique ? Comment penser le transféminisme avec le discours du « privilège masculin » ?

20 HARAWAY Donna, citée par VALENTINE David, *Op. Cit.*, p. 249. 22

21 SCOTT-DIXON Krista (dir.), *Trans/forming Feminisms, Trans-Feminist Voices Speak Out*, Toronto : Sumach Press, 2006, p. 16.

22 SHILT Kristen, « Just One of the Guys ? How Transmen Make Gender Visible at Work », *Gender and Society*, 2006, pp. 465-490.

23 PFEFFER Carla A., « Women's work ? Women Partners of Transgender Men Doing Housework and Emotion Work », *Journal of Marriage and Family*, 2010, pp. 165-183.

24 Ce qui est également le cas dans les travaux de Miriam J. Abelson. ABELSON Miriam J., « Men in Context : Transmasculinities and Transgender Experiences in Three US Regions », Dissertation, University of Oregon, 2014.

PREMIERE PARTIE :
IMAGINING MALE PRIVILEGE²⁵

²⁵ Référence au livre de VALENTINE David, *Imagining Transgender, An Ethnography of a Category*, Durham et Londres : Duke University Press, 2007.

Penser le « privilège masculin » non pas en tant qu'il serait ou signifierait quelque chose *essentiellement* mais en tant que catégorie discursive permet de déplacer radicalement les termes du débat : il ne s'agit dès lors plus de déterminer *qui* possède ou ne possède pas le « privilège masculin », mais de s'interroger sur les manières dont opère cette catégorisation, autrement dit de se demander ce qu'elle *accomplit*. Les guillemets dont l'expression sera encadrée tout au long de ce travail ont pour but de marquer, d'effectuer une distance critique : je parle du « privilège masculin » en tant qu'outil rhétorique et politique.

Afin d'appréhender les usages et les fonctions du concept de « privilège masculin » à Brooklyn en 2013, il est d'abord nécessaire d'en préciser la place au sein de l'histoire des rapports entre trans et féminisme aux Etats-Unis. En effet le « privilège masculin » a joué un rôle central dans l'érection puis la consolidation d'une barrière entre trans et féminisme, aussi bien au niveau théorique qu'au niveau des pratiques politiques. Or, dans les années 1980 et 1990, au sein du féminisme radical, ce sont *surtout* les femmes trans qui sont accusées de « détenir » le « privilège masculin », et non pas les hommes ou les garçons trans comme c'est le cas à Brooklyn, en 2013, au sein des communautés *queer* radicales. Ce travail se donne pour horizon d'élucider les conditions, les causes et les enjeux d'un tel glissement sémantique et politique.

Il faut donc revenir sur l'histoire du « privilège masculin » en tant qu'il établirait une démarcation entre trans et féminisme, et ce notamment pour deux raisons. En premier lieu, pour se garder d'aborder le conflit entre trans et féminisme comme une donnée inévitable ou même logique : en analyser l'historicité, c'est aussi en percevoir la contingence. Ainsi, comme l'écrit Stephen Whittle :

Les oppositions féministes existantes aux personnes transsexuelles et transgenres, aux processus médicaux qu'ils/elles entreprennent et à la connaissance et la compréhension qu'ils/elles ont du genre et du sexe, comme toutes les oppositions, ont une histoire.²⁶

En second lieu, parce que le conflit avec les « féministes radicales » (la plupart du temps surnommées « RadFems » dans le camp trans ou pro-trans) est concomittant avec l'émergence fulgurante, dans les années 1990, de la catégorie « transgender »²⁷, et en grande partie constitutif des significations principales que viendra porter ou maintenir cette nouvelle catégorie. Or, si la catégorie « transgender » a été constituée notamment dans et par le dialogue avec le féminisme radical, cela signifie qu'elle répond et correspond à un objectif politique : faire entrer les femmes trans dans la catégorie « femme ». On peut d'ores

26 WHITTLE Stephen, « Where Did We Go Wrong ? Feminism and Trans Theory – Two Teams on the Same Side ? », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen, ed., *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 194-202. (Citation p.194-195)

27 Voir VALENTINE David, *Op. Cit.*

et déjà se demander quelles en seront les conséquences dans le champ des rapports entre les hommes/garçons trans et le féminisme ; et poser avec David Valentine la question suivante :

S'il est vrai que les modèles culturels principaux de « transgender » sont formulés à partir des expériences de celles qui sont nées biologiquement mâles [*male*], qu'est-ce que cela dit de la catégorie elle-même ?²⁸

Cette première partie entend poser les bases d'une compréhension du « privilège masculin » tel qu'il circule à Brooklyn en 2013, à travers une brève histoire de ce concept en relation avec les trans et les discours féministes sur les trans. Il s'agit de préciser les contours du contexte politique dont les acteurs·trices de mon ethnographie sont les héritiers·ères, en introduisant certaines notions-clefs telles que la notion de « socialisation » ou encore celle d'« expérience ».

Dans un premier temps (partie 1), je m'intéresserai aux discours féministes radicaux qui attribuent le « privilège masculin » aux femmes trans, ainsi qu'aux contre-discours produits par des femmes trans féministes et qui visent à démontrer qu'elles ne bénéficient *pas* du « privilège masculin ». Le Michigan Womyn's Music Festival constitue l'une des arènes (ou, pour employer une métaphore moins guerrière, l'un des théâtres) où trans féministes et féministes non-trans se confrontent et s'affrontent depuis au moins trois décennies ; sa valeur éminemment symbolique en fait un terrain privilégié pour décrypter les enjeux du conflit que je me propose d'explorer. Je partirai donc d'une analyse de la controverse autour de ce festival.

Dans un second temps (partie 2), je me pencherai sur les discours féministes radicaux qui attribuent le « privilège masculin » aux hommes trans, ou plus exactement qui font de l'obtention du « privilège masculin » la fin (dans le sens de *tèlos*) des transitions FTM, justifiant ainsi leur exclusion sans appel des communautés féministes et lesbiennes. Je m'interrogerai sur l'absence d'une véritable résistance FTM face à ces discours excluants, absence d'autant plus notable lorsqu'on la compare à la contestation massive par les femmes trans de leur exclusion de ces mêmes communautés féministes et lesbiennes.

Dans un troisième temps (partie 3), je décrirai le contexte politique dans lequel se déroule mon ethnographie participante à Brooklyn en 2013. Je présenterai la manière dont fonctionnent les polémiques qui éclatent régulièrement sur Facebook et leurs rapports avec la vie non-virtuelle. J'analyserai enfin les usages des concepts récemment apparus de « transmisogynie » et de « transmisandrie », afin de préparer le terrain pour une analyse plus approfondie des entretiens que j'ai réalisés avec des personnes trans à Brooklyn.

28 VALENTINE David, *Op. Cit.*, p.24.

1/ Womyn-born-Womyn versus Humyn-born-Humyn :

La polémique autour du Michigan Womyn's Music Festival

Chères « féministes » de la deuxième vague, une décharge chaude de ma tranny-bite monstrueuse incarne plus la femme [*womanhood*] que les oeuvres d'art menstruel que vos chattes transphobes espèrent créer. Amitiés, Femmes-nées-Monstres.²⁹

A l'heure où j'écris ceci, le monde féministe états-unien vient d'apprendre que la quarantième édition du Michigan Womyn's Music Festival (que je désignerai ci-après par le signe MWMF), en août 2015, serait aussi la dernière. « Est-ce un échec, une victoire, ou quelque chose d'autre ? » se demande Sandy Stone³⁰ sur sa page Facebook ; une nième série d'articles et de *blog posts* – peut-être la dernière ? - décortique l'ultime message de Lisa Vogel³¹ qui annonce la fin du MWMF sans faire la moindre mention du conflit historique entre le festival et les femmes et lesbiennes trans états-uniennes. La vivacité des réactions traduit l'importance qu'a été et que continue d'être celle du MWMF dans la mise en place, au niveau des pratiques politiques, de la logique oppositionnelle entre trans et féminisme dont les contours ont été tracés, au niveau théorique, par l'ouvrage fondamental de la féministe Janice Raymond intitulé *The Transsexual Empire : The Making of the She-Male*³², en 1979.

En effet, nombreux sont les récits et les analyses trans³³ qui situent la fracture première entre trans et féminisme au moment de la parution de ce livre, dont les thèses se sont très rapidement diffusées au sein des milieux féministes radicaux et lesbiens séparatistes. Pour résumer brièvement la pensée de Raymond : les femmes trans, qu'elle appelle « femmes transsexuellement construites » [*transsexually constructed female*], « colonisent l'identification, la culture, la politique et la sexualité féministes »³⁴. Leur conspiration vise à rendre les « femmes biologiques » obsolètes. Retenons dès maintenant un aspect crucial de son discours :

29 Citation d'un flyer qui aurait été distribué par des activistes trans aux portes du MWMF en 2010. Source : fanzine *Pink and Black zine*, numéro 6.

30 Sandy Stone est une artiste et théoricienne trans qui fut aux premières loges du conflit entre féministes radicales et femmes trans féministes, étant donné qu'elle fut directement prise pour cible par Janice Raymond dans *The Transsexual Empire*.

31 Lisa Vogel est l'unique propriétaire du Michigan Womyn's Music Festival.

32 RAYMOND Janice, *The Transsexual Empire : The Making of the She-Male*, Londres : The Women's Press, 1979.

33 Voir par exemple WHITTLE Stephen, article cité.

elle assimile l'acte de transitionner (pour une femme trans) à un viol, ce qui, comme le remarque Emi Koyama, ne pouvait que faire mouche dans le contexte de la découverte et de la politisation par les féministes des violences faites aux femmes³⁵. En voici un exemple :

Tous les transsexuels³⁶ violent le corps des femmes en réduisant la forme réelle de la femme [*the real female form*] à un artifice, et en s'appropriant ce corps [...] Les transsexuels se contentent de se couper le moyen le plus évident qu'ils ont pour envahir les femmes, afin de paraître non-invasifs.³⁷

A partir de là, l'hostilité des milieux féministes radicaux vis à vis des femmes trans ne fera que croître, dès lors qu'un cadre a été posé qui permet d'interpréter toute revendication par les femmes trans de participer aux cultures féministes comme, ni plus ni moins, des tentatives de « viol ». Une lecture possible du conflit autour du Michigan Womyn's Music Festival est d'en faire le symbole du « corps de la femme », qu'il convient donc de protéger face aux « attaques » des femmes trans. Comment la « bataille » politique autour du MWMF matérialise-t-elle, au passé comme au présent, les enjeux que posent les identités, les corps et les politiques trans pour le féminisme et le lesbianisme politique ? Comment expliquer l'ampleur et la durée de ce conflit ? Quel rôle joue le MWMF dans la définition de ce qu'est le « privilège masculin » et inversement quel rôle joue la notion de « privilège masculin » dans la définition de ce qu'est le « Womyn's Festival » ?

***A/ Whose Festival Is It Anyway ?*³⁸**

Il ne s'agira pas ici de refaire l'histoire exhaustive du Michigan Womyn's Music Festival, mais de dessiner une cartographie sommaire des forces en présences ainsi que des argumentaires développés au sein du conflit, afin d'en dégager plusieurs compréhensions concurrentes des rapports entre trans et féminisme, ainsi que ce qu'elles impliquent, ou impliqueraient, en termes de pratiques politiques. Le MWMF est un évènement annuel ouvert exclusivement aux « femmes » [*womyn*]³⁹, une catégorie dont les limites semblent

34 RAYMOND Janice, *Op. Cit.*, p. XX.

35 KOYAMA Emi, « Whose Feminism Is It Anyway ? The Unspoken Racism of the Trans-Inclusion Debate », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 699-704. (Propos cité p.700.)

36 Il s'agit bien évidemment des femmes trans ; cependant, étant donné la teneur du propos, il semble quelque peu illogique de traduire ici « transsexuels » par « transsexuelles » au féminin.

37 RAYMOND Janice, *Op. Cit.*, p.104.

38 Ce titre fait référence à l'article d'Emi Koyama intitulé « Whose Feminism Is It Anyway ? The Unspoken Racism of the Trans-Inclusion Debate » (article cité).

39 L'orthographe « womyn » (et non « women ») est une pratique féministe états-unienne qui vise à autonomiser les

aller de soi en 1976, date du premier festival. Pendant une semaine du mois d'août, environ quatre mille « femmes » se réunissent sur « la Terre » [*the Land*] (qui elle-même est une « femme », du moins au sein de certains discours qui l'appellent *la Mère* ou *la Terre-Mère*) et participent à de nombreuses et diverses activités : ateliers d'art ou d'artisanat, ateliers politiques, concerts, débats, etc. La plupart des festivalières campent sur place, et contribuent au bon déroulement des événements en s'inscrivant pour des « *workshifts* ». L'environnement est supposément accueillant, il est possible de s'y déplacer nue. En termes de cadres théorico-politiques, le MWMF plonge ses racines dans le féminisme lesbien séparatiste états-unien. Le fait que l'entrée soit réservée aux femmes correspond donc à un programme politique précis, ou plus précisément il est la condition de possibilité du festival en tant que « *Womyn's festival* » et son trait caractéristique le plus constitutif. C'est en 1991 que les choses se compliquent.

Plusieurs versions circulent de l'évènement qui déclenche la polémique. Selon les deux versions les plus connues : deux femmes qui participent à un atelier mentionnent qu'elles sont des femmes trans, à la suite de quoi on leur demande de quitter les lieux, puis elles sont escortées jusqu'à l'extérieur du festival⁴⁰; ou une femme (trans) est exclue parce qu'elle n'a pas accepté de répondre à l'organisatrice d'un atelier qui lui demandait si elle était transsexuelle. Il est, en tout cas, question de l'exclusion d'une ou de plusieurs femmes trans, une exclusion qui interrompt le *statu quo* en vertu duquel, et ce depuis les origines du festival, les femmes trans sont acceptées à l'intérieur de « la Terre » à la condition que leur inclusion soit tacite (et que leur présence en tant que femmes *trans* soit taboue). Il n'est pas anodin que ces deux récits diffèrent en ceci que pour le premier, ce sont les femmes trans qui ont nommé, affirmé, visibilisé leur présence en tant que femmes trans ; quand pour le second, c'est une femme non-trans qui a sommé la femme trans de s'auto-désigner comme telle, ce qu'elle a refusé de faire. En effet, on voit apparaître dans la mise en récit, dans la constitution-même des origines du conflit, deux paradigmes concurrents dont l'un pose que la *différence-d'être-trans* mérite d'être dite, entendue, reconnue, et ce sans que ne soit menacée l'appartenance des femmes trans à la catégorie de « womyn » ; alors que l'autre pose que le fait d'être trans doit (continuer à) être tu pour que les femmes trans puissent (continuer à) s'insérer dans la catégorie de « womyn ». Autrement dit, soit les femmes trans sont partie prenante de la « communauté » que le festival se donne pour but de rassembler en tant qu'elles sont des (femmes) trans, soit elles le sont en tant qu'elles sont des femmes (trans). Gardons à l'esprit ces deux compréhensions possibles de la relation entre les femmes trans et la « communauté des femmes ».

Les années suivantes marquent le premier développement de la résistance à cette politique d'exclusion, à travers des manifestations récurrentes devant les portes du festival – manifestations qui seront connues sous le nom de « Camp Trans » à partir de 1994, et dont la devise deviendra : « *for Humyn-born-*

femmes en les soustrayant au rapport dichotomique et hiérarchisé avec les hommes, sur le plan politique comme sur le plan graphique, où disparaît le référent « man ». Le singulier de « womyn » est « womon ».

⁴⁰ On trouve cette version, par exemple, dans l'article de SREEDHAR Susan et HAND Michael, « The Ethics of Exclusion: Gender and Politics at the Michigan Womyn's Music Festival », in SCOTT-DIXON Krista, *Trans/Forming Feminisms, Trans-Feminist Voices Speak Out*, Toronto : Sumach Press, 2006, pp. 161-169.

Humyn »⁴¹. Il faut noter que parmi les voix les plus audibles de ce mouvement trans naissant, Riki Anne Wilchins⁴² défend l'inclusion au sein du festival de « toute personne qui vit, ou a vécu, sa vie normale et quotidienne en tant que femme »⁴³. Cette position (qui en principe inclut les hommes trans) deviendra très vite extrêmement minoritaire, et stigmatisée comme anti-féministe. D'autres femmes trans soutiennent que seules les femmes trans « post-opératives » devraient pouvoir accéder à « la Terre », ce qui entérine la définition univoque du pénis comme un instrument de la violence sexuelle (masculine).

La réaction des organisatrices du festival face à Camp Trans consiste à se retrancher derrière la catégorie « *womyn-born-womyn* », qui est conçue pour refuser l'entrée aux femmes trans, tout en acceptant que certaines femmes trans (en particulier celles dont le degré de *passing* ne permet pas de les débusquer en tant que telles) participent au festival sans faire trop de vagues. En 2000, cette politique d'exclusion est publiée sous la forme d'une liste en 6 points:

1. Le Festival est un espace pour les femmes-nées-femmes [*womon-born-womon*]. Cela signifie que c'est un évènement qui vise à accueillir les femmes [*womyn*] qui sont nées et qui ont vécu toute leur vie en tant que femme [*female*] - et qui s'identifient actuellement en tant que femmes [*womon*].
2. Nous demandons à la communauté transsexuelle de respecter et de soutenir cette intention. [...]
4. Nous nous engageons à organiser le Festival d'une façon qui soit fidèle à la politique femmes-nées-femmes [*womyn-born-womyn*], ce qui peut signifier le refus de laisser entrer les personnes qui déclarent être des transsexuelles MFT ou des transsexuels FTM vivant actuellement en tant qu'hommes (ou le fait de leur demander de partir si ils/elles entrent). [...]
6. Revendiquer une semaine par an un espace pour les femmes-nées-femmes [*womyn-born-womyn*] n'est pas en contradiction avec le fait d'être trans-positives et des alliées des trans. ⁴⁴

41 Voir BOYD Nan Alamilla, « Bodies in Motion, Lesbian and Transsexual Histories », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 420-431. (Propos cité p. 428.)

42 Riki Anne Wilchins fondera en 1994 l'association GenderPAC, dont elle sera directrice exécutive pendant plusieurs années. Pour une analyse de la politique de GenderPAC, voir VALENTINE David, « Hate crimes and category crises : GenderPAC and the Human Rights Campaign », in *Imagining Transgender*, Durham et Londres : Duke University Press, 2007, pp. 192-194.

43 Citée dans KOYAMA Emi, article cité, p.699.

44 Politique citée extensivement dans SREEDHAR Susan et HAND Michael, article cité, pp. 162-163. Egalement disponible sur le site internet d'Emi Koyama à l'adresse suivante : <http://eminism.org/michigan/2000815-mwfm.txt>

Ce cadre de pensée sera résumé par le signe « WBW » (pour « *womyn-born-womyn* »). On pourrait retracer toutes les étapes du conflit qui n'a fait que s'intensifier depuis les années 2000 : le fait est que les efforts conjugués des activistes trans et de certaines lesbiennes féministes non-trans « de l'intérieur » (du festival) ont été vains, et que les organisatrices du MWMF n'auront pas changé sa politique d'exclusion jusqu'à sa dernière édition prévue en août 2015 (à moins, bien sûr, d'un rebondissement de dernière minute)⁴⁵. Quel est, précisément, l'espace politique délimité par l'argumentaire « WBW » ? Quelles définitions articule-t-il du « privilège masculin » ou encore de l'« expérience-de-femme » ?

On remarquera que le premier point de cette liste fait en sorte que les FTM ou hommes trans soient exclus (en vertu de la façon dont ils s'identifient) aussi explicitement que les MFT ou femmes trans. Pourtant, cette double exclusion n'a en réalité rien de symétrique : les femmes trans sont dans ce cadre beaucoup plus violemment attaquées que les hommes trans. Voyons pourquoi. Deux tropes sont constamment mobilisés par cet ensemble d'arguments: l'« expérience-de-femme » [*woman's experience*] et le « privilège masculin » [*male privilege*]. La première remarque à faire sur ces deux notions, c'est qu'elles s'excluent mutuellement et qu'elles épuisent à elles deux l'intégralité du réel humain. Elles forment donc un système binaire et exhaustif, issu d'une analyse du patriarcat comme système binaire et exhaustif. En dépit de la formulation de cette politique d'exclusion qui laisse penser que tou-te-s les trans, FTM et MTF, sont « du mauvais côté du patriarcat », les FTM sont traités avec indulgence, puisqu'ils ont eu le bon goût de « naître femme ».

Une telle analyse binaire se révèle problématique dans la mesure où elle efface les rapports de pouvoir existant à l'intérieur de la « communauté » des femmes non-trans, c'est-à-dire qu'elle ignore, « radicalement », les critiques adressées au féminisme (blanc) séparatiste depuis les années 1970 par différentes féministes ou organisations de féministes *of color*⁴⁶. L'homogénéisation de l'« expérience de femme » en produit une compréhension raciste, classiste et validiste (notamment). Comme l'écrit Emi Koyama :

Soutenir que les femmes transsexuelles ne devraient pas être admises sur la Terre parce que leurs expériences sont différentes, c'est supposer que les expériences de toutes les autres femmes sont semblables, ce qui est une supposition raciste. L'argument selon lequel les femmes transsexuelles ont fait l'expérience de quelque degré de privilège masculin ne devrait pas les empêcher de participer à nos communautés dès lors que nous comprenons que toutes les femmes ne sont pas également

45 Ce qui n'empêche pas, dans les faits, des personnes trans d'accéder au festival, puisque les femmes trans qui « passent » en tant que femmes (non-trans) et les hommes trans qui ne « passent » pas en tant qu'hommes (non-trans) peuvent entrer à condition de garder le secret sur leur identité trans.

46 A titre d'exemple, voici ce qu'écrivent les *Black lesbians* du Combahee River Collective en 1977 : « Bien que nous soyons féministes et lesbiennes, nous ressentons une solidarité avec les hommes noirs [*Black men*] progressistes et nous ne sommes pas en faveur de la fractionalisation que demandent les femmes blanches qui sont séparatistes. [...] Nous rejetons la position du séparatisme lesbien parce qu'il ne s'agit pas d'une analyse politique viable ou d'une stratégie viable pour nous. » Cité par KOYAMA Emi, article cité, p.701.

privilégiées ou également opprimées.⁴⁷

La rationalisation de l'exclusion des femmes trans hors de la « communauté » des femmes, en postulant que le « privilège masculin » dont elles sont censées être ou avoir été les dépositaires est par nature autre et autrement menaçant que les privilèges de race ou de classe, effectue une hiérarchisation des privilèges et donc des systèmes d'oppression. La critique d'une telle conception du « privilège masculin » est aussi une critique de la pureté (ou de l'exigence de pureté) du MWMF, et des espaces féministes dont il est le symbole. Dans l'« expérience-de- femme » *pure* ne peuvent pas entrer les expériences plurielles des femmes plurielles. Comme le souligne Susan Stryker, à cet égard l'exclusion des femmes trans par le féminisme est à rapprocher de la mise à l'écart d'autres catégories de femmes : femmes ouvrières, femmes handicapées, femmes pratiquant le sado-masochisme, etc⁴⁸.

Pour la pensée « WBW », l'« expérience-de-femme » est conditionnée par la « naissance-de-femme ». Etant donné que la pensée féministe a contesté dès 1949⁴⁹ l'idée selon laquelle l'on « naîtrait-femme », il est pour le moins étrange que la condition de possibilité d'une « expérience » soit attribuée à une « naissance », de sorte que l'« expérience » se trouve essentialisée, et conçue comme quelque chose de donné et d'immédiat. Or, Joan Scott propose une toute autre définition de l'expérience :

L'expérience est en même temps toujours-déjà une interprétation, et dans le besoin d'être interprétée. Ce qui compte comme expérience n'est ni évident ni univoque ; cela est toujours contesté, donc toujours politique.⁵⁰

Autrement dit, l'expérience ne serait pas ontologiquement donnée, mais politiquement construite. Il n'y a rien qui maintienne la catégorie « femme » en dehors des interprétations concurrentes qui en sont faites, ce qui est d'ailleurs lumineusement démontré par les différentes manières dont les femmes trans vont s'appropriier (et distordre) cette catégorie.

47 KOYAMA Emi, article cité, p.702.

48 STRYKER Susan, « (De)Subjugated Knowledges, An Introduction to Transgender Studies », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp.1-17. (Propos cité p.7.)

49 Avec la parution du livre de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris : Gallimard, 1949.

50 SCOTT Joan W., « Experience » in BUTLER Judith et SCOTT Joan W., ed., *Feminist Theorize the Political*, New York : Routledge, 1992, p. 37.

B/ Contre-discours ou « discours en retour » ?

Sandy Stone écrit avec force qu' « il est difficile de générer un contre-discours quand on est programmé·e pour disparaître »⁵¹. En effet, la grande majorité des discours produits par les femmes trans s'attache à dissoudre « trans » dans la catégorie « femme ». C'est précisément contre cette dynamique d'effacement de la différence ou de la spécificité trans, contre le *passing* que Stone propose de devenir « posttranssexuelle »⁵². Mais force est de constater qu'en dehors du monde universitaire, son appel n'a que peu d'écho. Pour l'analyse qui suit, je m'appuierai sur un ensemble de textes spécifiquement non-académiques, produits depuis les années 2000, qui circulent sur Internet et qui visent à démontrer que les femmes trans ont bien leur place au MWMF (ou plus largement au sein des espaces féministes non-mixtes définis comme « *women's spaces* »). Je considère que ces textes, dont je citerai quelques extraits, forment un ensemble assez cohérent qui gagne à être abordé au prisme de la notion foucauldienne de « discours-en-retour » : le vocabulaire et les catégories des discours auxquels ils s'opposent sont quasiment maintenus à l'identique ; ce qui change, c'est la valeur inhérente qu'on tente de leur attribuer. Ainsi, face à la définition essentialiste et transphobe de l'« expérience-de-femme », les femmes trans vont élaborer un modèle d'« expérience-de-femme(-trans) » qui, en fin de compte, préserve les cadres de pensée sur lesquels la première était fondée. On pourrait résumer ce sur quoi les deux discours s'accordent de la façon suivante :

1. Il y a bien quelque chose qui est le « privilège masculin » ; c'est un attribut de la personne, donc certaines personnes le possèdent de façon univoque et définitive, quand d'autres (toutes les autres) ne le possèdent pas du tout, jamais.
2. Il est contradictoire d'avoir une « expérience-de-femme » *et* le « privilège masculin », par conséquent il suffit de prouver qu'une personne possède le « privilège masculin » pour disqualifier son expérience en tant qu'« expérience-de-femme » (et inversement).
3. Le MWMF doit être et demeurer un espace réservé aux personnes qui ont une « expérience-de-femme » ; il doit être et demeurer interdit d'accès aux personnes qui ont le « privilège masculin » : il en va de la « sécurité » [*safety*] des femmes.

51 STONE Sandy, « The *Empire* Strikes Back, A Posttranssexual Manifesto », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp.221-235. (Citation p. 230.)

52 STONE Sandy, article cité, p. 232.

En effet, l'« expérience-de-femme(-trans) » est rapprochée autant que faire se peut de l'« expérience-de-femme », et radicalement distinguée de l'expérience vécue des hommes non-trans. Ici, je citerai quelque peu longuement certains extraits que j'estime représentatifs des éléments les plus récurrents que l'on trouve dans ces textes. Mon but est de montrer à quel point ces discours sont façonnés par l'opposition aux féministes radicales transphobes, qui seront ci-après désignées par le signe « TERFs », pour « *Trans Exclusionary Radical Feminists* », puisque c'est ainsi que les auteures des textes les appellent.

La première idée que ces textes s'emploient à rejeter est l'idée selon laquelle les femmes trans auraient été « socialisées » dans l'enfance *comme* des garçons :

L'expérience vécue d'une femme trans, ou d'une petite fille trans comme c'est souvent le cas, n'est pas la même que celle d'un homme/garçon cis.⁵³ Les garçons cis ne s'endorment pas chaque soir en pleurant parce qu'ils aimeraient être des filles. A l'inverse de certaines petites filles trans, les garçons cis ne protestent pas quand les figures de l'autorité s'adressent à eux comme à des garçons. Contrairement à d'autres petites filles trans, les garçons cis n'ont pas peur que leur performance de la virilité soit démasquée comme étant fausse, étant donné qu'ils sont des filles. Ces expériences sont des expériences qui séparent clairement les petites filles trans des petits garçons cis, et donc les femmes trans des hommes cis.⁵⁴

Dans cette logique, c'est parce qu'on a été une « petite fille trans » que l'on n'a pas bénéficié du « privilège masculin ». On voit ici comment le discours est structuré par une forme de « dénégarion » qui conduit à une lecture téléologique ainsi qu'à une homogénéisation de l'expérience trans. L'enfance est un terrain éminemment disputé ; ce qui se traduit également par une différence marquée dans le vocabulaire employé : le terme « MTF » est utilisé par les TERFs parce qu'il connote une origine, une enfance masculine ; là où les activistes trans préféreront parler de « femmes trans » [*trans women*], une expression qui hiérarchise le substantif « femme » et l'adjectif « trans ». Là aussi, les arguments utilisés font recours à une forme assumée d'essentialisme :

Je voudrais dire que le langage « *male to female* » et « *female to male* » doit absolument mourir, il doit disparaître. C'est un langage extrêmement problématique qui se concentre uniquement sur nos corps et efface nos identités de genre [...] Comme toute femme trans, j'ai toujours eu une identité de

53 « Cis » est l'abréviation de « cisgender » ou de « cissexuel », termes récents qui visent à nommer la norme à laquelle « transgender » s'oppose. Pour une critique des effets normatifs de « cisgender », voir ENKE A. Finn, « The Education of Little Cis, Cisgender and the Discipline of Opposing Bodies », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z., *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 234-247.

54 Extrait d'un article intitulé « Trans Women, Male Privilege, Socialisation, and Feminism », lisible à l'adresse suivante : <http://roygbiv.jezebel.com/trans-women-male-privilege-socialisation-and-feminis-472949124>

genre féminine [*a female gender identity*] profondément inscrite [*hard wired*] dans mon cerveau, indépendamment du sexe auquel j'ai été assignée à la naissance. Cela signifie que j'ai toujours été une fille/femme trans, que je n'ai jamais été un homme, et qu'il est vraiment problématique de dire que « j'étais un homme avant » ou que je suis « *male to female* ». ⁵⁵

Les traits de caractère que les TERFs attribuent aux femmes trans et qu'elles imputent au fameux « privilège masculin » sont relus comme n'étant pas liés à une quelconque socialisation masculine, mais plutôt à l'oppression vécue en tant que femme (trans) :

Je crois que la vérité c'est que les femmes trans, en raison des oppressions uniques auxquelles elles sont confrontées, doivent souvent apprendre à être « combattives » alors que ce n'est pas du tout dans leur nature ou dans leur comportement habituel. La combattivité que j'ai observée chez mes amies trans s'est développée après leur transition – c'est leur façon de répondre à leur expérience de l'oppression. L'association avec la « masculinité » [*maleness*] est un amalgame paresseux et infondé, qui se base sur le postulat totalement erroné selon lequel toutes les personnes AMAB [*assigned male at birth*] ont été socialisés de façon identique. ⁵⁶

La différence entre les femmes trans et les hommes non-trans est donc considérée comme étant d'ordre ontologique, quand la différence entre les femmes trans et les femmes non-trans est minimisée voire même niée :

La semaine dernière, je suis encore tombée sur la rengaine du supposé « privilège masculin » des femmes trans. Bien sûr, je ne parle pas au nom de toutes les femmes trans, mais avant de transitionner : j'étais constamment interrompue ; les gens me volaient mes idées et gagnaient du prestige grâce à elles ; on se moquait constamment de moi et on me trouvait mignonne quand j'essayais d'être catégorique ; j'étais confrontée à des attitudes condescendantes lorsque j'essayais de prendre du pouvoir ; je devais travailler deux fois plus dur que les autres pour avoir la moitié de la reconnaissance qu'ils gagnaient ; on faisait des commentaires sur mon corps, en fait c'était le thème principal du harcèlement que je subissais ; on tripotait mon corps à longueur de journée, oui d'une manière sexuelle ; j'avais peur de marcher seule la nuit ; j'étais coincée dans une relation abusive, et pas en tant qu'abuseuse faut-il le préciser ; j'ai été sexuellement abusée en de multiples occasions par

55 Extrait d'un blog post intitulé « On the "male privilege" that trans women allegedly enjoy prior to transition », lisible à l'adresse suivante : <http://valintime.blogspot.fr/2013/02/on-male-privilege-that-trans-women.html>

56 Extrait d'un article intitulé « No, Trans Women Don't Have Any of the Privilege », lisible à l'adresse suivante : <https://feministchallengingtransphobia.wordpress.com/2014/10/28/no-trans-women-dont-have-any-of-the-privilege/>

différentes personnes ; et je pourrai continuer indéfiniment cette liste d'exemples de ce qu'apparemment « seules les femmes cis connaissent ». Toutes ces choses, le privilège masculin aurait dû m'en préserver, n'est-ce pas ? Et cette supposée « révélation » [sur l'ampleur du sexisme ambiant] que je suis censée avoir eue en transitionnant, quand soudain le privilège masculin n'était plus là pour me protéger ? Ce sont juste des conneries. Je n'ai remarqué AUCUN changement.⁵⁷

Comme on peut le voir, les *topoi* de ce qui constituent l'« expérience-de-femme », cet « objet collectif crucial que le mouvement féministe a construit autant que découvert ou dévoilé »⁵⁸ sont repris un à un dans ce récit auquel de nombreux articles ou *blog posts* autobiographiques font écho. Si le « privilège masculin » a pu leur être décerné *par erreur*, il ne s'ensuit pas que les femmes trans en aient jamais *bénéficié*. C'est ainsi que se crée le concept de « faux privilège masculin » [*false male privilege*] qui n'affecterait les femmes trans que de façon extérieure ou externe [*externally*]⁵⁹. Ce privilège n'est pas « réel » dans le sens où il n'est pas subjectivement ressenti, ou dans le sens où il est subjectivement ressenti en tant que violence (parce qu'il réitère l'assignation au genre masculin) :

Nous sommes beaucoup à faire l'expérience d'un privilège partiel et « seulement externe », ce qui veut dire que nous pouvons être traitées différemment par les autres, mais étant des femmes, nous n'intériorisons [*internalize*] pas les messages culturels qui s'adressent aux hommes. Ce type de privilège accompagne l'extrême souffrance de ne pas pouvoir vivre ouvertement. La seule façon pour une femme trans de conserver ce privilège externe, c'est de jouer un rôle. [...] Ce rôle peut en pousser certaines au suicide. Dans ce sens, il s'agit plus d'une cage que d'un privilège.⁶⁰

Dans la même veine, on peut aussi citer la notion de « micro-privilège » : le « micro- privilège » avant la transition est ce qui ressemble le plus à une concession au discours des TERFs ; cependant il est presque systématiquement attribué à *autre chose que le genre* (par exemple la race ou la classe). Ce qui domine, c'est le procédé qui consiste à retourner les arguments des TERFs contre eux-mêmes : ainsi, pour contrer l'argument selon lequel les femmes trans qui transitionnent « tard » ont pris soin d'acquérir avant un

57 Extrait d'un *blog post* intitulé « Trans Women's Male Privilege », lisible à l'adresse suivante : <http://fakecisgirl.tumblr.com/post/73780699126/trans-womens-male-privilege>

58 HARAWAY Donna, « A Cyborg Manifesto, Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp.103-118. (Citation p. 104.)

59 Extrait d'un article intitulé « On The Loss of False Male Privilege », lisible à l'adresse suivante : <http://freethoughtblogs.com/zinniajones/2014/02/on-the-loss-of-false-male-privilege/>

60 Extrait d'un *blog post* intitulé « Trans Women and Male Privilege », lisible à l'adresse suivante : <http://amydentata.com/2014/02/18/nothing-to-lose-trans-women-and-male-privilege/>

statut social qui résulte directement de leur usage du « privilège masculin », on affirme que celles-ci transitionnent « tard » justement en raison d'une *absence* de privilège masculin.

Grandir dans une société cissexiste et transphobe qui fait littéralement tout ce qui est en son pouvoir pour nous empêcher de transitionner n'est pas, et n'a jamais été, une forme de privilège. Si une femme trans ne peut pas transitionner avant un âge avancé, ce n'est pas parce qu'elle bénéficie d'un privilège, c'est au contraire parce qu'on lui *refuse* un privilège : celui de s'auto-désigner, d'affirmer son identité de genre, de la faire respecter par le reste de la société, et d'avoir accès à ce qui lui est nécessaire pour transitionner.⁶¹

Ce survol des discours qui se développent sur Internet depuis les années 2000 en réponse à l'exclusion des femmes trans par le féminisme radical permet d'en dégager les grandes lignes : les femmes trans n'ont *pas* été socialisées comme des hommes, elles ne bénéficient *pas* et n'ont jamais bénéficié du privilège masculin, elles sont des femmes *donc* leur expérience se rapproche beaucoup de celle des autres femmes (non-trans), elles sont des victimes de la violence, notamment sexuelle, des hommes *comme* les femmes non-trans. Par conséquent, les femmes trans devraient être admises sur « la Terre » du MWMS. Je n'ai pas cité ces discours pour en démontrer l'inhérente faiblesse intellectuelle ou politique, mais pour exposer les façons dont le référentiel non-trans (en particulier la binarité homme/femme, traduite en termes de binarité « privilège masculin »/« expérience-de-femme ») *aliène* les contre-discours qu'il suscite. En effet, au sein de ces discours, et contrairement à ce que suggèrent Emi Koyama ou Sandy Stone, la spécificité des expériences des femmes trans – pour aller vite : le fait qu'elles aient été classées « M » par les dispositifs médico-légaux qui marquent la naissance d'une personne dans nos sociétés - n'est pas mise en avant ou mise en valeur comme quelque chose qui pourrait *contribuer* au féminisme, elle est au contraire minimisée comme quelque chose qui ne pourrait que *nuire* au féminisme. Cette minimisation passe notamment par une compréhension essentialiste de l'« expérience » et du « privilège » qui fait directement écho aux discours transphobes et excluants incarnés par les organisatrices du MWMF. C'est pourquoi il est utile de penser ces discours comme des « discours-en-retour » au sens foucauldien⁶² : fondamentalement défensifs, ils citent et réitèrent le discours ennemi, mais n'amorcent aucun bouleversement de paradigme (c'est bien ce que déplore Stone dans son « manifeste posttranssexuel »). Or, il est d'ores et déjà possible de voir en quoi un tel primat de la catégorie « femme » par rapport à la catégorie « trans » pourra potentiellement se retourner contre les hommes trans, en fournissant un modèle au sein duquel l'identification de genre est censé faire oublier l'histoire ou l'identité trans. L'une des questions cruciales que je pose dans ce travail est donc de comprendre

61 Voir l'article « On the "male privilege" that trans women allegedly enjoy prior to transition », déjà cité.

62 Voir l'analyse que fait Marie-Hélène Bourcier du « discours en retour » dans le chapitre « Nique la Rep ! » in *Sexpolitiques, Queer Zones 2*, Paris : Editions La Fabrique, pp.35-82. 66 STONE Sandy, article cité.

pourquoi et comment la plupart des argumentaires trans qui se développent contre la pensée féministe « WBW » vont s'attacher à inclure les femmes trans dans la catégorie « femme » au moyen d'une ré-interprétation des expériences trans, de la catégorie elle-même, ainsi que des *expériences trans de la catégorie* ; et non pas à déconstruire ou remettre en question les prémices 1, 2 et 3⁶³. Je fais l'hypothèse que ce choix politique a profondément marqué les politiques trans, les rapports entre trans et féminisme, et les rapports entre femmes trans et hommes trans aux Etats-Unis depuis les années 1990, et qu'il a considérablement ralenti l'émergence d'un transféminisme héritier de la pensée queer et fondé sur la *dissolution* de la catégorie « femme ».

2/ Les hommes trans et le « privilège masculin » :

Porter l'« accoutrement de l'ennemi principal »⁶⁴

Si la teneur des débats concernant la place des hommes trans au sein du féminisme ou du lesbianisme est, bien évidemment, très différente de celle des débats analysés ci-dessus, c'est d'abord parce que « les personnes trans MTF et FTM sont différemment situées par rapport à la catégorie *transgender* »⁶⁵. On pourrait ajouter (ce qui revient au même) : les personnes trans MTF et FTM sont différemment situées par rapport à la catégorie « femme ». Autrement dit, beaucoup d'hommes trans font partie de communautés féministes ou lesbiennes avant leur transition, ce qui constitue une différence significative d'avec les femmes trans qui représentaient, pour beaucoup de féministes, une menace *inconnue*. Ce qui se joue entre le féminisme et les hommes trans est autrement conflictuel : ceux-ci seront accusés d'être non pas des « intrus » mais des « déserteurs »⁶⁶. Chronologiquement, l'antagonisme entre les hommes trans et le féminisme succède à celui qui opposait le féminisme et les femmes trans, sans pour autant le remplacer :

63 A l'exception de certaines militantes qui seront de plus en plus isolées au sein du mouvement trans à mesure que celui-ci prend de l'ampleur, telles que Riki Anne Wilchins.

64 BOURCIER Marie-Hélène, *Sexpolitiques, Queer zones 2*, Paris : Editions La Fabrique, 2005, chapitre « La "fin de la domination (masculine)" : genre, performances et post-féminisme queer », p.127.

65 VALENTINE David, *Op. Cit.*, p. 59.

66 RUBIN Gayle, « Of Catamites and Kings, Reflections on Butch, Gender, and Boundaries », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 471-481. (Citation p. 476.)

Jusqu'à récemment, c'étaient essentiellement les lesbiennes *male-to-female* qui dérangent les lesbiennes, qui étaient au centre des controverses et qui étaient chassées des groupes et des commerces lesbiens. La discrimination à l'encontre des MTF n'est plus monolithique, et de nombreuses organisations lesbiennes mettent désormais un point d'honneur à accepter les lesbiennes *male-to-female*. Ce type de discrimination n'a toutefois pas disparu. [...] Les femmes transsexuelles sont devenues la *cause célèbre* du Michigan Womyn's Music Festival en 1991. [...] Le prochain débat concernant l'inclusion ou l'exclusion d'un groupe portera sur les transsexuels *female-to-male*. La démographie transsexuelle est en train de changer. Les FTMs ne représentent encore qu'une fraction de la population transsexuelle, mais leur nombre croît et la conscience de leur existence s'accroît. Les transsexuels *female-to-male* qui font partie de communautés lesbiennes, ou sont en train de les quitter, font l'objet de controverses et posent de nouveaux défis à la façon dont les communautés lesbiennes réagissent à la diversité. Une femme qui a été respectée, admirée, aimée en tant que *butch* peut soudain être méprisée, rejetée et pourchassée quand elle commence un changement de sexe.⁶⁷

Cette partie vise à présenter, dans leurs grandes lignes, les discours émanant du féminisme radical et du lesbianisme séparatiste et qui considèrent les hommes trans comme des « traîtres » (à la cause des femmes, à la classe des femmes, au féminisme), ainsi que certains discours trans qui leur sont opposés. Ces discours sur les hommes trans et le « privilège masculin » ne sont pas les mêmes que ceux qui circulent à Brooklyn en 2013 et qui constituent le sujet de mon enquête ethnographique. La différence est bien sûr chronologique : je parle ici des discours qui s'élaborent au sein du féminisme radical dans les années 1980 et 1990, autrement dit au moment où émerge la catégorie d'« homme trans » (*female-to-male*, *transsexual man*, puis *transgender man* ou *trans man*). Mais une autre différence est à considérer : ces discours sont conçus à travers des référentiels et des analyses politiques pour lesquels les trans (hommes ou femmes) *n'existent pas*. C'est-à-dire qu'ils sont produits non pas simplement par des féministes non-trans (et d'ailleurs beaucoup d'entre elles/eux transitionneront au cours des années ou des décennies suivantes), mais surtout à partir de cadres de pensée qui n'admettent pas l'existence des trans. En exposant brièvement ces discours avant d'entrer dans une description plus approfondie de mon ethnographie en 2013, je prépare le terrain pour que soient reconnues des filiations et des ruptures.

67 RUBIN Gayle, article cité, p. 477.

A/ « *And where does this lesbian go ?* »⁶⁸

Les discours féministes et lesbiens sur les hommes trans sont littéralement saturés par l'idée selon laquelle le « privilège masculin » constitue la *fin*, dans le sens de finalité et donc de *cause*, des transitions FTM. Cette idée s'enracine dans une compréhension féministe du genre comme le site d'un rapport de pouvoir, et non comme une simple différence sociale. Ce rapport de pouvoir (le patriarcat) ne connaît que deux positions : oppresseur (homme) et opprimée (femme). Les FTMs sont donc des opprimées qui deviennent des oppresseurs, ce qui est jugé politiquement réactionnaire et éthiquement problématique : « la solution individuelle à ce qui est un problème collectif »⁶⁹. Comme le laissait deviner le propos de Gayle Rubin, cette compréhension de la transition FTM comme un acte éminemment anti-féministe donnera lieu à des discours et à des comportements très agressifs vis à vis des hommes trans. Par exemple :

Les transsexuels *female-to-male* deviennent partie prenante de la classe des oppresseurs. Il y a beaucoup d'avantages à vivre de cette façon. C'est une putain de lâcheté sans nom. Pour tout un tas de raisons, ce serait super facile pour nous toutes de vivre comme des putain d'hommes. Ils ont tellement de privilèges. A mes yeux c'est une solution individuelle à l'oppression collective des femmes. Et c'est pour ça que ça me met en rage : parce que je ne pense pas qu'on pourra jamais trouver des solutions sur une base individuelle à une société qui arnaque complètement les femmes. Je me méfie de ces femmes parce qu'elles font des alliances avec les hommes, et prennent les privilèges des hommes, tout en continuant à bénéficier du soutien que leur procurent les femmes. En fait, elles veulent le meilleur des deux mondes. Je propose d'exclure ces femmes de la communauté lesbienne.⁷⁰

Comme on le voit, soit les trans sont des femmes (non-trans), soit les trans sont des hommes (non-trans) : il n'y a que « deux mondes » et la communauté lesbienne doit veiller à ce que nul·le n'appartienne aux deux à la fois. Il est intéressant de remarquer que même les voix lesbiennes qui prônent la « tolérance » et la « diversité », et s'élèvent contre la mise en place d'une police des frontières lesbienne, préservent ce cadre binaire. Dans l'article de Gayle Rubin par exemple, si les méthodes des « milices du genre » [*gender vigilantes*] sont contestées, l'ordre du genre qu'elles défendent ne l'est pas :

68 Citation d'Annette Kennerley dans NATAF Zachary I., « Lesbians Talk Transgender », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 439-448. (Citation p. 440.)

69 NATAF Zachary I., article cité, p.442.

70 Citation d'Hilary McCollum dans NATAF Zachary I., article cité, p.442.

La plupart des FTM qui subissent une réassignation sexuelle s'identifient comme des hommes et n'ont qu'une hâte : vivre en tant qu'hommes le plus vite possible. Ils quitteront les communautés lesbiennes de leur propre chef, quand ils le pourront, quand ils seront prêts, et quand ils ne se sentiront plus à l'aise dans ces environnements. Il n'est pas nécessaire que des milices du genre [*gender vigilantes*] se chargent de les en chasser. Certain·e·s FTMs vont expérimenter le changement de sexe, puis y renoncer. Elles ne devraient pas être considérées comme de fausses lesbiennes pour la simple raison qu'elles ont exploré cette option.⁷¹

Il faut donc toujours choisir : *soit* on est un homme trans, auquel cas il faut désertter la communauté lesbienne (à son rythme, certes), *soit* on est une lesbienne, et alors on peut y rester. Ce qui a été appelé la « guerre des frontières »⁷² [*border wars*] entre lesbiennes et FTM est symptomatique de la rigidité d'un cadre théorique et politique binaire que le féminisme lesbien radical ne remet pas en question. Puisque le positionnement séparatiste implique que l'ennemi se trouve à l'extérieur, l'éradication du système oppressif ne peut se faire qu'à partir d'une *pureté* supposée de l'intérieur, et cette pureté s'appelle la femme ou la lesbienne.

L'idée que le « privilège masculin » est la seule ou la principale cause des transitions FTM s'inscrit dans la lignée de la compréhension sexologique du « travestissement féminin ». En effet, comme le montre Marie-Hélène Bourcier⁷³, là où les sexologues de la fin du XIXème et du début du XXème siècle (Krafft-Ebing, Havelock Ellis) ont abondamment écrit sur les hommes qui se travestissent (selon leur vocabulaire), le travestissement des femmes est à l'inverse considéré comme un phénomène qui se passe d'explication ou de commentaire, puisque le statut d'homme est par définition désirable (et désiré par les femmes). Autrement dit, si le « travestissement des hommes » a été défini par les sexologues comme une pratique essentiellement érotique (paradigme dont on retrouve la trace, par exemple, chez Janice Raymond), le « travestissement des femmes » sera compris comme une pratique que les bénéfices sociaux attachés à la catégorie d'homme déterminent de part en part. Ceci demeure l'interprétation dominante du phénomène des *passing women* aux Etats-Unis ; Nan Alamilla Boyd en veut pour preuve ce diaporama créé en 1979 et intitulé *She Even Chewed Tobacco*, dont voici le texte introductif :

71 RUBIN Gayle, article cité, p.477.

72 Voir HALE Jacob, « Consuming the Living, Dis(re)membering the Dead in the Butch/Ftm borderlands », GLQ, volume 4, numéro 2, 1998, p.321.

73 BOURCIER Marie-Hélène, *Queer zones, Politique des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris : Editions Balland, 2001, chapitre « Des "femmes travesties" aux pratiques transgenres : repenser et queeriser le travestissement », pp. 153-172.

Un groupe non-négligeable de femmes Américaines [des Etats-Unis] rejetèrent les limitations de la sphère féminine pour revendiquer les privilèges dont bénéficiaient les hommes. Elles obtinrent les mêmes salaires que les hommes, firent la cour aux femmes qu'elles aimaient, et les épousèrent ; elles votèrent même. Comment ? En s'habillant comme des hommes, en dissimulant leur identité féminine et en *passant* pour des hommes.⁷⁴

Comme on le verra, ce récit-type, que Marie-Hélène Bourcier nomme le « modèle de la libération », imprègnera profondément l'appréhension des FTMs par les milieux féministes, à la différence bien sûr que si les *passing women* font figures d'héroïnes qui transcendent la condition féminine, les FTMs seront considérés comme des traîtres à la cause féministe. Ce glissement s'opère assez rapidement dans les années 1990, où un nouveau modèle (féministe) du « travestissement féminin » voit le jour aux Etats-Unis sous le nom de *drag-king*. Ce modèle intègre l'héritage de la compréhension du *passing* comme un mode d'émancipation féminine en attribuant une valeur positive au « travestissement », mais il en restreint l'usage pour en faire un outil politique occasionnel et situationnel :

L'objectif du séminaire de Diane Torr était d'apprendre à passer pour un homme en 24 heures (en se bandant les seins, se collant des poils et en portant les vestes adéquates) et de passer une soirée en ville en homme. Une occasion de constater les changements d'attitudes très concrets et les privilèges que confère immédiatement la masculinité par rapport à la féminité dans notre société. Mais ces ateliers étaient aussi fréquentés par des lesbiennes masculines, des transgenres ou des *F to M*, c'est-à-dire par des participantes à identification masculine, en tout cas pas nécessairement féminine. Et ce sont justement elles qui se sont trouvées exclues de la valeur libératoire du « travestissement » dans sa version féministe émancipationniste. Elles se sont vues reprocher d'être des vecteurs de l'oppression masculine, accusées de reproduire de manière aliénée les modèles honnis de l'oppression patriarcale.⁷⁵

C'est en vertu de ce modèle que les milieux féministes états-uniens rejettent certaines formes d'identification masculine. Tout se passe comme si la masculinité ne pouvait être compatible avec le féminisme que dans des circonstances bien précises, à savoir si elle est occasionnellement performée par une femme ordinairement féminine (ce qui n'est pas sans rappeler la place de l'homosexualité féminine chez Simone de Beauvoir⁷⁶). Cette compréhension naturalisante de la masculinité et de la féminité construit les

74 Cité dans BOYD Nan Alamilla, article cité, p. 423.

75 BOURCIER Marie-Hélène, *Op. Cit.*, p. 160.

76 Voir BOURCIER Marie-Hélène, *Op. Cit.*, « La lesbeavoir entre féminin, féminisme et masculinité », pp. 137-150.

fondations de l'hostilité féministe envers les *butch* et envers les hommes trans. Vers la fin des années 1990, il semblerait que les *butchs* aient enfin trouvé grâce auprès de certains courants du féminisme radical (et il n'est pas anodin, pourrait-on présumer, que cela soit concomittant de la prolifération des identités et des communautés FTMs, qui ont en quelque sorte déplacé le curseur de la masculinité acceptable). Ainsi, à propos des communautés *leatherdyke*⁷⁷ qu'il a fréquentées, Jacob Hale écrit que les FTMs sont pris pour cibles dès lors qu'il s'agit de policer les masculinités :

Les angoisses de la communauté lesbienne autour de la masculinité [*masculinity*], des hommes [*manhood*] et du masculin [*maleness*] circulent aussi dans les communautés *leatherdyke*. [...] Dans ces discussions, les angoisses se concentrent sur la corporalité masculine [*male embodiment*] aussi bien que sur les comportements masculins [*masculine behaviors*]. Cependant, quand le corps nu est féminin sans ambiguïté, un éventail plus large de comportements masculins est toléré par rapport aux cas où le corps est en partie masculinisé. Comme l'a observé Gayle Rubin, « un comportement détestable qui serait toléré chez une *butch* sera souvent considéré comme intolérable de la part d'un FTM ». Et même s'il arrive que le comportement d'une *butch* au corps féminin soit contesté, il est peu probable qu'il soit attribué à son sexe/genre, à son corps, à la façon dont elle s'identifie ou à son histoire. En revanche, si une MTF ou un FTM se comporte de la même façon, ce comportement sera très probablement étiqueté comme « masculin » et attribué à son parcours de sexe/genre, à la façon dont il/elle s'identifie, ou à son corps. De plus, la personne qui a fait preuve d'un tel comportement pourra être exclue de futures *play-parties* et exilée des communautés *leatherdyke* comme des réseaux affinitaires, et le fait que ses comportements problématiques aient été causalement attribués à son sexe/genre pourra être cité comme une raison valable de changer les critères d'entrée de manière à exclure d'autres MTFs ou FTMs à l'avenir.⁷⁸

Or, face à toutes ces critiques qui semblent étouffer la possibilité d'une position subjective ou d'une politique FTM *et* féministe, rares sont les voix FTM féministes qui se font entendre, à l'exception du milieu universitaire où, comme on le verra par la suite, Jacob Hale ouvre la voie à la revendication par les FTMs d'une place au sein du féminisme. Pour le reste, tout se passe comme si les hommes trans avaient renoncé à se dire féministes – et ce apparemment sans amertume, comme si les termes du marché qui propose *ou* une identité masculine *ou* une identité féministe avaient été acceptés sans un mot, ou presque.

⁷⁷ « From an external-to-leatherdyke-culture point of view, and as a first approximation that I will complicate later, "leatherdyke boys" are adult lesbian (dyke) females who embody a specific range of masculinities intelligible within queer leather (SM) communities; their "daddies" may be butch leatherdykes or, less frequently, gay leathermen. This delineation is, of course, vague insofar as it replicates the haziness of the boundaries between the categories female, lesbian, dyke, queer, leather, and butch. », in HALE Jacob C., « Leatherdyke Boys and their Daddies, How to Have Sex without Women or Men », *Social Text* 52/53, Volume 15, Numéros 3 et 4, Automne/Hiver 1997, pp. 224.

⁷⁸ HALE Jacob C., article cité, p.225.

B/ Un placard féministe ?

Ce qui frappe, c'est le silence des FTMs relativement à ces discours émanant du féminisme radical et/ou lesbien, et qui les caractérisent comme des déserteurs lâches et anti- féministes. Ce silence, bien sûr, relève d'une interprétation. Pour le percevoir comme un silence, il faut postuler qu'il y aurait eu *quelque chose à dire* à la place. Ou encore, pour le percevoir comme un silence, il faut avoir à l'esprit, à titre de comparaison, l'insurrection généralisée des femmes trans, dans le monde physique comme sur Internet, lorsque le féminisme radical les a définies comme des voleuses-de-la-femme et des violeuses en puissance. C'est alors que l'on s'aperçoit que les hommes trans se sont, en quelque sorte, laissés pousser dehors sans beaucoup de protestations. Il serait audacieux de faire un tel constat sans nuance aucune : il est vrai que dès le milieu des années 1990, l'influence de la théorie *queer*, le travail sur les « masculinités féminines »⁷⁹ et les sub-cultures *queer* qui se développent aux Etats-Unis (ou ailleurs) ont produit une prolifération de « nouvelles masculinités » qui permettent d'envisager les hommes trans différemment. De plus, comme je l'ai noté précédemment, dans le champ théorique ou universitaire, des hommes trans comme Jacob Hale ou Bobby Noble revendiquent clairement des subjectivités et des pratiques FTM féministes. Néanmoins, il me semble que ce qui domine, c'est l'acceptation d'une extériorité par rapport au féminisme et par rapport au lesbianisme.

En effet, il n'y a pas eu de mouvement collectif, de groupe ou d'organisation spécifiquement FTM et féministe. Comme le remarque Henry Rubin, la modalité principale du rapport entre les hommes trans et les milieux féministes ou lesbiens est celle de la « désidentification »⁸⁰. Ainsi parmi les hommes trans qui ont eu une sociabilité lesbienne, beaucoup « expliquent leur histoire lesbienne comme une erreur ou un détour, et cherchent à clarifier que leur attirance pour les femmes est celle d'un homme hétérosexuel, pas d'une lesbienne »⁸¹. Les communautés FTM qui se construisent dans les grandes villes comme San Francisco⁸² ne sont pas en dialogue, mais en rupture avec les communautés féministes. Il semble que les « déserteurs » ont, pour une large part, laissé derrière eux un désert. Comment analyser, alors, un silence ? Foucault écrit :

Il n'y a pas à faire de partage binaire entre ce qu'on dit et ce qu'on ne dit pas ; il faudrait essayer de

79 HALBERSTAM Judith, *Female Masculinity*, Durham : Duke University Press, 1998.

80 RUBIN Henry, *Self-Made Men : Identity and Embodiment among Transsexual Men*, Nashville, Tennessee : Vanderbilt University Press, 2003.

81 WILLIAMS Colin J., WEINBERG Martin S., ROSENBERG Joshua G., « Trans Men : Embodiments, Identities, and Sexualities », *Sociological Forum*, Volume 28, Numéro 4, 2013, pp.719-741. (Citation p. 722.)

82 WILLIAMS, WEINBERG et ROSENBERG, article cité, p.722.

déterminer les différentes manières de ne pas les dire, comment se distribuent ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas en parler, quel type de discours est autorisé ou quelle forme de discrétion est requise pour les uns et les autres. Il n'y a pas un, mais des silences et ils font partie intégrante des stratégies qui sous-tendent et traversent les discours.⁸³

A cet égard, *les* silences qui s'installent autour du féminisme potentiel des hommes trans peuvent être analysés à l'aune de leur rapport avec les discours portant sur le féminisme des femmes trans. Comme on l'a vu plus haut, ces discours sont extrêmement nombreux et reposent sur l'assimilation, l'intégration des femmes trans dans la catégorie « femme ». Tout se passe donc comme si les hommes trans avaient *placardisé*⁸⁴ leur (potentiel) féminisme de manière à pouvoir *être des hommes*, et à ce que les femmes trans puissent *être des femmes*. C'est pourquoi il me semble que le non-dit global entourant les subjectivités et pratiques FTM féministes :

1. Ne doit pas être considéré comme une évidence ; au contraire il peut susciter l'étonnement. Je dirais même qu'il faut s'en étonner.
2. Est construit comme quelque chose qui affirme, consolide, prouve, (a-)symétriquement, la possibilité et la *réalité* des subjectivités et des pratiques MTF féministes.
3. Révèle le rapport profond de dépendance que le féminisme entretient (encore et toujours) avec la catégorie « femme ».
4. Peut (doit ?) être contré par une dés-essentialisation et une dé-naturalisation *effectives* des catégories « homme », « femme » et « trans », démarches portées à l'heure actuelle par la naissance d'un transféminisme transnational et radical.

83 FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, Tome 1, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976, p.38.

84 « "Etre au placard" est en soi une performance inaugurée en tant que telle par cet acte de parole qu'est le silence – non un silence particulier, mais un silence qui accroît la particularité par à-coups, en relation avec le discours qui l'entoure et le constitue de manière différentielle. » in KOSOFKY SEDGWICK Eve, *Epistémologie du placard*, Paris : Editions Amsterdam, 2008, p.25.

3/ Brooklyn 2013 : la naissance du *transpatriarcat* ?

D'usage en usage et de définition en re-définition, le « privilège masculin » ricoche jusqu'à l'année 2013, où je réalise mon enquête ethnographique au sein de la communauté *queer* de Brooklyn. Le moment est donc venu d'en présenter le contexte de manière plus approfondie. Comme je l'ai mentionné dans l'introduction, le « privilège masculin » est devenu ce que les hommes trans [*trans men*] doivent « assumer ». De façon apparemment non-controversée, il est admis que les hommes trans sont des hommes *comme* les hommes non-trans sont des hommes (ou presque) : affirmer le contraire est considéré comme transphobe. Les discours portant sur les femmes trans et ceux portant sur les hommes trans sont interdépendants et strictement *symétriques* : ils présentent une structure en miroir, où la *réalité* de l'identité féminine des femmes trans est garante de la *réalité* de l'identité masculine des hommes trans, et inversement. Or, les deux compréhensions du genre que David Valentine avait (conceptuellement) séparées dans les années 1990⁸⁵, à savoir le genre comme différence sociale et le genre comme relation de pouvoir, se sont emmêlées de façon inextricable. D'après Valentine, la compréhension du genre comme différence sociale est « une conceptualisation qui découle plus de l'histoire de la sexologie, du militantisme et de la recherche universitaire gay/lesbiens, et des intérêts [*concerns*] des personnes MTF, que du féminisme et des intérêts [*concerns*] des FTMs »⁸⁶. Ce que je découvre au fur et à mesure de mon ethnographie, c'est que cette définition du genre, qui a présidé à la construction de la catégorie *transgender*, a été comme re-politisée d'une façon qui m'est a priori incompréhensible : en un mot, les femmes trans sont en tant que femmes des opprimées, tandis que les hommes trans sont en tant qu'hommes des oppresseurs. Afin de présenter ces discours et la communauté qu'ils traversent (et constituent), j'analyserai successivement plusieurs moments importants que j'ai pu observer pendant mon ethnographie, dont le premier concerne directement le Michigan Womyn's Music Festival : il s'agit d'une polémique extrêmement intense, déclenchée par l'invitation à une soirée *queer* renommée d'un·e artiste qui avait refusé de se prononcer sur le boycott du MWMF. Mais, étant donné que cette polémique se déroule principalement sur Internet, il m'est d'abord nécessaire de décrire brièvement le fonctionnement du site Facebook, où les membres de cette communauté semblent être connectés en permanence (souvent depuis leurs téléphones portables), prêt·e·s à *liker* et à *commenter*, en quelques secondes à peine, toute nouvelle information susceptible d'être *partagée*.

85 VALENTINE David, *Op. Cit.*, p.170.

86 VALENTINE David, *Op. Cit.*, p.171.

Comprendre Facebook

Facebook est le site internet qui rassemble le plus de *queers* new-yorkais (voir à ce sujet l'article de J. Jack Giesekind cité en introduction). On trouve sur Facebook des profils, des pages et des groupes. Pour se connecter à Facebook et y avoir accès, il faut un compte Facebook.

- **Le profil** : Tout·e utilisateur·trice qui possède un compte a son propre *profil*, qui est composé de quelques informations et photos, puis d'un *Mur*. Sur mon *Mur* s'affichent, du plus récent au moins récent, les messages, photos, vidéos et liens qui y sont *postés*. Ne peuvent regarder mon *Mur* et y poster que celles et ceux que j'y ai autorisé·e·s. Cette liste recoupe, dans la plupart des cas, celle de mes *Ami·e·s*, c'est-à-dire la liste des utilisateurs·trices qui peuvent accéder à mon *Mur*, et dont je peux moi-même accéder au *Mur* (mais je peux faire en sorte que certain·e·s de mes *Ami·e·s* ne puissent rien poster sur mon *Mur*, ou que des utilisateurs·trices qui ne sont pas mes *Ami·e·s* puissent voir mon *Mur*).
- **La page** : Chaque soirée, chaque évènement, chaque organisation politique, chaque rendez- vous *queer* possède sa page Facebook. Une page Facebook peut être éphémère, comme c'est le cas pour la page d'une soirée ou d'une manifestation, ou au contraire durer dans le temps, comme c'est le cas pour les groupes politiques. Chaque page Facebook possède son propre *Mur* qui fonctionne comme le *Mur* d'un profil : on peut y poster messages, photos, vidéos, articles, liens, etc.
- **Le groupe** : Un groupe est un ensemble d'utilisateurs·trices qui ont accès à un *Mur* auquel n'ont pas accès celles et ceux qui ne sont pas membres du groupe. Pour faire partie du groupe, il faut y être invité·e par un·e membre, ou faire une requête qui sera validée (ou non) par les administrateurs·trices du groupe. Peuvent faire partie d'un même groupe des utilisateurs·trices qui ne sont pas *Ami·e·s* entre elles/eux. Le *Mur* d'un groupe fonctionne comme le *Mur* d'un profil.
- **Like, comment, share** : Lorsqu'un contenu (message, photo, etc) est *posté* sur un *Mur*, je peux *liker*, commenter et/ou partager. Quand je *like*, mon nom s'affiche simplement parmi la liste des utilisateurs·trices qui ont *liké*. Quand je commente, mon commentaire s'affiche au bas du contenu, et il peut lui-même être *liké* et commenté (ces commentaires pourront également être *likés* et commentés, etc). Quand je partage, le contenu en question s'affiche sur mon *Mur*, assorti du nom de la page ou du *profil* où je l'ai trouvé. Il peut alors y être *liké*, commenté, etc.
- **Quelques éléments d'interprétation** : Comme on peut le deviner, Facebook représente un espace infini et infiniment multiplié, très propice à l'amplification des conflits, qu'ils soient inter-personnels ou politiques (ou comme souvent, à la fois inter-personnels et politiques). C'est en même temps un espace caractérisé par la régulation et le contrôle (je peux décider d'inclure une personne dans la liste de mes *Ami·e·s* ou non, je peux exclure une personne d'un groupe si j'en suis administrateur·trice, je peux *bloquer* un·e utilisateur·trice afin qu'il/elle ne puisse pas lire ce que je poste y compris sur des *Murs* auxquels il/elle a accès, etc), et un espace où les limites sont constamment franchies et reconfigurées, à un rythme qu'il est impossible de suivre. Pour résumer, Facebook est un espace incontrôlable, et cependant fondé sur une illusion de contrôle (qui, pourrait-on dire, suscite et encourage le désir de contrôler). Lorsqu'une polémique éclate sur le *Mur* d'un groupe composé de plusieurs centaines d'utilisateurs·trices, et que chacun des commentaires qui défilent à toute vitesse est *liké* par plusieurs dizaines de personnes, il est difficile d'appeler cela une « discussion » ; force est de constater néanmoins que c'est désormais l'une des modalités dominantes de production de la « communauté » *queer* new-yorkaise.

A/ « *Nobody knows I'm a transsexual* »⁸⁷

Hey Queen est une soirée *queer* qui se tient une fois par mois dans différents lieux de Brooklyn loués pour l'occasion. Selon les dates, elle rassemble au moins plusieurs centaines de personnes ; parfois jusqu'à deux mille. Elle a, bien sûr, sa propre page Facebook qui lui permet de lancer automatiquement une invitation à tou·te·s ses *Ami·e·s*. Ainsi lorsque *Hey Queen* annonce la date de la prochaine soirée ou la liste des performers invité·e·s, environ 5000 personnes (c'est le nombre d'*Ami·e·s* que compte *Hey Queen* sur Facebook) en sont instantanément prévenues, et le message est *liké* à la chaîne. *Hey Queen* se présente sur Facebook comme « une soirée mensuelle multi-genre où se produisent des performeurs·euses émergent·e·s comme établi·e·s ».

Le boycott du Michigan Womyn's Music Festival en raison de sa politique d'exclusion des femmes trans fait (supposément) l'unanimité dans la communauté *queer* de New-York. S'y rendre serait condamné comme un manque de solidarité, ou même, tout simplement, comme un acte transphobe. Chaque année, les artistes qui performant (encore) au MWMF sont elles- mêmes à leur tour boycottées. Lorsque JD Samson, véritable icône *queer* à New York, apparaît en 2013 sur le site du MWMF comme l'un·e des musiciennes qui participera au festival, on s'indigne, on s'outrage et on lui adresse de nombreuses lettres ouvertes qui sont diffusées publiquement sur Internet par divers sites d'information communautaires. Ces lettres l'enjoignent de manifester sa solidarité avec les femmes trans exclues du festival en refusant d'y jouer. Elles demeurent sans réponse de l'intéressé·e.

Quelques mois plus tard, *Hey Queen* annonce sur sa page Facebook, et dans l'indifférence générale, que JD Samson sera l'un·e des DJs de la prochaine soirée. Lorsqu'il me parle de l'étanchéité de la « communauté *queer* » par rapport au reste du monde (straight), Keith me décrit les évènements qui ont suivi sous un jour nouveau pour moi⁸⁸ :

Je pense que la communauté que je te décris n'est grande que dans la mesure où on pense qu'elle l'est. Et je connais strictement aucune personne hétéro qui sache *quoi que ce soit* de cette communauté, ce qui prouve qu'elle est vraiment pas si énorme. [...] C'était intéressant... Tu étais déjà là au moment au moment où le truc avec Hey Queen est arrivé ? Avec JD Samson ? [F : - Ouais.] Donc j'étais genre scotché à mon putain d'écran, et c'était genre, j'avais jamais vu... [F : - Est-ce que tu peux donner un peu de contexte ? Je sais de quoi tu parles, mais...] Ouais ouais bien sûr. Donc, une soirée

⁸⁷ Inscription sur un T-shirt vendu par *Original Plumbing*, qui fut très controversé. (Voir ci-après)

⁸⁸ Dans un souci de lisibilité, j'ai choisi de retranscrire mes entretiens en **bleu foncé**. Quant à mes questions et interventions, elles figureront en **bleu clair**. Enfin je mettrai les didascalies en **orange**.

« queer », entre guillemets, qui est organisée par deux personnes que je n'aime *particulièrement pas*, a décidé de... [Nous rions ensemble pendant un moment] J'ai le droit de les nommer ? [F : Je sais de qui tu parles] Ouais, ouais je les déteste, tou-te-s les deux. A décidé de programmer un-e DJ qui joue aussi au Michigan Womyn's Music Festival, et disons qu'entre personnes qui considèrent que les femmes trans sont... des êtres humains, et des femmes, on a tendance à ne pas trop aimer soutenir les gens qui jouent au MichFest, parce que le MichFest est explicitement, farouchement et résolument anti... est, genre, transmisogyne. En gros. Et... Donc, de dire « Salut, viens jouer pour nous même si tu joues au MichFest ! », je pense que c'est un acte de trahison vis-à-vis des femmes trans.

À ma demande, Keith explicite ce qui va entièrement de soi pour lui, à savoir les raisons pour lesquelles il est scandaleux qu'un-e DJ qui performe au MichFest soit invité-e à jouer par les organisateurs/trices d'une soirée *queer* à Brooklyn. Cet « acte de trahison vis-à-vis des femmes trans » appelle de sa part (en tant qu'« allié des femmes trans ») une réaction politique :

Hummm. Donc... J'ai entendu que JD allait jouer, parce que je suis pote avec quelqu'un-e qui couchait avec l'un-e des deux et j'étais là, non attends *sérieux* ? [F : Attends, quelqu'un-e qui couchait avec qui ?] Quelqu'un-e qui était sorti-e avec A... [F : Ah d'accord, avec A.] ... est mon/ma pote et iel m'en a parlé et j'étais là : « C'est pas cool, est-ce qu'illes vont... genre... faire quelque chose? » et iel était là : « hmmm.. chais pas », donc quelque jours avant [la soirée], j'ai posté sur le mur de l'évènement : « Salut ! Tout le monde... Est qu'on sait si JD Samson a répondu aux appels au boycott du Mich Fest ? Genre... Est-ce que JD s'est publiquement exprimé-e sur leur politique ? » Et S m'a fait : « Tu devrais poser la question à JD directement ». J'ai fait : « J'ai pas le contact de JD... Mais je pense que toi, si. Et je suis sûr que tu en sais plus que ça donc si tu pouvais partager l'info avec nous tou-te-s qui sommes, j'en suis sûr, super intéressé-e-s, ce serait génial. » [F : Hmm-hmmm] Et là S me fait, nan JD me fait : [Il prend une voix de rockstar stupide] « Ouais salut Keith, si tu veux me poser la question en privé, ça me pose aucun problème d'en parler en privé », et j'ai fait « Nan ça va merci, mais tu peux juste répondre à ma question ici, parce que je suis sûr que tout le monde veut savoir » [F : Attends mais JD a répondu sur le mur Facebook ?] Nan juste cette fois-là. [F : Ah d'accord, je savais pas.] [Nous rions tous les deux.]

Keith intervient donc sur Facebook, un mode opératoire qui se confond à Brooklyn avec le mode de l'« action politique ». Le dialogue dont il rend compte s'est entièrement déroulé sur la page Facebook de la soirée *Hey Queen*, ce que l'on peut oublier étant donné la *réalité* que lui donne Keith, notamment en imitant les voix des différents protagonistes. La distinction entre la discussion « privée » que JD souhaite avoir et les

commentaires publics qui sont lus par « tout le monde » trace pour Keith la frontière entre un comportement honteux (c'est-à-dire à la fois engendré par la honte et générant l'indignation) et un comportement honorable. Il faut donc comprendre que JD est « un·e mauvais·e allié·e des femmes trans » que Keith entend rappeler à l'ordre [*to call out*] d'une façon presque héroïque.

Et donc ensuite j'ai parlé à quelques ami·e·s et je leur ai dit « Salut, peut-être que vous vous pourriez poser la question, parce que moi illes ne m'aiment pas trop, mais vous illes vous aiment bien, donc peut-être que si c'est vous qui demandez, illes vont... » Donc quelqu'un·e arrive et fait : « Salut, est-ce que JD va jouer, parce que ça me saoule.... », et puis... quelques jours plus tard, quelqu'un·e d'autre demande... Et là ça a juste genre EXPLOSÉ d'une manière trop géniale. [F : C'était *toi* ?] J'veux dire, j'étais un petit flocon qui a contribué à former une boule de neige. Peut-être même que j'étais le premier flocon. Mais bon : un flocon.

L'image de l'explosion et celle de la « boule de neige » décrivent de manière très adéquate et expressive la façon dont plusieurs centaines de personnes peuvent poster, en l'espace d'une heure, une nuée de commentaires agressifs, une pratique presque rituelle chez les queers de Brooklyn, et que Keith décrit avec beaucoup d'enthousiasme.

Et donc je me souviens que ce week-end là j'étais scotché à mon écran, et tout le monde parlait QUE de ça, tu vois, genre, TOUT LE MONDE savait, tu disais juste « Hey Queen » et... ou genre, je suis allé à la plage⁸⁹ le lendemain et y'avait tout un tas de gens, et même des gens que je connaissais pas bien, et on trainait tou·te·s ensemble et on était là : « Donc y'a eu ça sur Internet.... » Genre tout le monde avait l'air d'halluciner complètement. Et puis le lundi je suis allé au travail et les gens étaient là : « C'était bien ton week-end ? » et j'étais là : « Ouais, normal. » Personne ne savait et personne n'en avait quoi que ce soit à branler. On aurait dit que le monde entier était en train de mater la page Facebook de *Hey Queen*, mais en fait la super vaste majorité n'avait rien capté, ou s'illes avaient capté, illes s'en tapaient complètement. Et c'était juste une expérience trop bizarre d'aller au travail et d'entendre les gens me demander : « C'était bien ton week-end ? » et je savais pas comment expliquer. Parce que bon comment tu expliques ÇA, et d'une manière qui soit une réponse socialement acceptable à la question : « C'était bien ton week-end ? » Genre... « Internet a pété un câble ? » Je sais pas.

Keith fait partie de ceux/celles qui dénoncent de façon véhémement la communauté « *queer* entre

89 L'interviewé fait ici référence à Jacob Riis Beach, la plage gay/*queer* de New York.

guillemets », ou les soirées « *queer* entre guillemets », estimant que les femmes trans en sont systématiquement exclues par la mise en place d'une solidarité tacite entre « personnes pourvues d'un vagin » (ce qui signifie, pour aller vite, les hommes trans et les gouines [*dykes*] non-trans). Au moment de la polémique autour de Hey Queen, les deux organisateurs·trices de la soirée incarnent pour quelques semaines le symbole de cette communauté hostile vis-à-vis des femmes trans, et fondée sur une entente entre « personnes assignées femme à la naissance » [*AFAB* folks*], que ses détracteurs·trices attribuent à un phénomène nommé « transmisogynie ». Nous y reviendrons. Le procédé décrit par Keith comme une « boule de neige » est régulièrement employé, sur Facebook, pour « abattre » [*take down*] une cible donnée : la page d'une organisation, d'une soirée ou même d'une personne jugée « transmisogyne ». Souvent, des pages ou des profils sont fermés à cause des attaques qui les visent. Comme on le voit dans l'extrait de l'entretien avec Keith, le monde physique (ici, la plage) est comme *second* par rapport à Facebook, qui est le lieu où se tient l'action, la scène principale (dont la plage et les bars pourraient être les coulisses). On parle « IRL »⁹⁰ de ce qui s'est *passé* sur Facebook. Sur la fameuse plage (Riis Beach), où j'ai passé nombre de week-ends, des personnes s'ignorent royalement qui se sont entre-déchirées sur Facebook toute la semaine. La primauté de Facebook n'est cependant pas absolue : il arrive que les conflits qui y éclatent soient transportés, voire réglés, dans « la vie réelle » (où il est souvent plus facile de *reconnaître* l'autre). En revanche, sur Facebook, les conflits ne se résolvent jamais. Ils peuvent avoir des conséquences majeures sur les vies de celles et ceux qui se trouvent sur le chemin de la « boule de neige ». Prenons l'exemple de E, un rappeur trans « *queer-famous* »⁹¹ avec qui j'ai réalisé un entretien *très* informel dans le sauna de la piscine de notre quartier de Brooklyn.

J'ai reconnu E, sans lui avoir été auparavant présenté, parce qu'il est une figure visible de la nouvelle « culture trans-masculine » [*trans male culture*] qui s'est développée à New York depuis les années 2000. E a fondé avec d'autres hommes trans le magazine *Original Plumbing* en 2000⁹²; il est souvent invité à rapper dans divers événements *queers* et il organise lui-même des soirées avec *Original Plumbing*, qui rassemblent des centaines d'hommes trans (et leurs partenaires ou ami·e·s). L'existence de cette culture est un fait récent :

A New York en 1996 et en 1997, quand j'ai conduit l'essentiel de ma recherche, il n'y avait aucun espace social régulier ou aucun endroit organisé pour que les FTMs ou les personnes masculines au corps féminin [*female-bodied masculine people*] puissent se retrouver en tant que groupe. Certain·e·s activistes soutiennent que cette absence est à relier avec des processus sociaux plus généraux qui font que les femmes trans et les personnes féminines au corps masculin [*male-bodied*

90 Sigle signifiant « In the Real Life », et qui désigne tout ce qui n'est pas Internet.

91 Cette expression désigne les personnes dont la notoriété n'a pas dépassé les limites de la « communauté *queer* », mais qui sont connues de tou·te·s les membres de la communauté.

92 Voici le site internet d'*Original Plumbing* : <http://www.originalplumbing.com/>

feminine people], qui ont été socialisées comme des hommes [*socialized as male*], ont plus de facilité à revendiquer des espaces publics, ou bénéficient de leur socialisation masculine pré-transition en ayant des emplois plus stables, etc. Cette idée-même est controversée, parce que pour beaucoup des femmes transsexuelles et des personnes féminines au corps masculin avec lesquelles j'ai travaillé, le fait d'exprimer en public leur féminité a été tout sauf facile. Elles voient dans cette idée une ignorance de la façon dont leur socialisation masculine a été profondément compliquée, dans leur enfance et dans leur adolescence, par leur expression d'une féminité qui leur valait d'être violemment attaquées, et ce précisément dans ces lieux publics dont certains FTMs disent qu'elles seraient plus aptes à les revendiquer.⁹³

Si les premiers signes d'un conflit entre femmes trans et hommes trans sont déjà perceptibles dans la façon dont Valentine rend compte de son travail ethnographique à la fin des années 1990, la culture trans-masculine n'a alors pas encore émergé en tant que telle. La situation est très différente en 2013. La communauté trans que je découvre en vivant à Brooklyn et en y conduisant mon ethnographie est organisée de manière extrêmement binaire (par rapport à un référentiel français). La plupart des membres de la communauté *queer* semblent s'accorder sur le fait que les hommes trans y sont infiniment plus nombreux que les femmes trans, bien que les interprétations de ce fait divergent. Mes observations confirment une nette disproportion entre le nombre d'hommes trans, considérable, et le nombre de femme trans, très réduit, à fréquenter les espaces communautaires que je fréquente moi-même. Cela représente une rupture marquée avec la sur-représentation des femmes trans et l'invisibilité des hommes trans au sein des communautés queer/trans dans les années 1980 et 1990. Le contraste est frappant, et l'évolution d'une répartition démographique à une autre a été très rapide : on peut la situer globalement entre 1998 et 2005, à la charnière des XXème et XXIème siècles.

Lorsque je rencontre E au sauna, je m'identifie auprès de lui comme la personne qui lui a envoyé un message sur Facebook pour lui demander un entretien sociologique sur le thème des rapports entre trans et féminisme et du « privilège masculin » - message auquel il n'avait jamais répondu. Nous discutons de choses et d'autres, et après un petit moment il me confie qu'il se sent de plus en plus mal à Brooklyn. Trouvant en moi une oreille compatissante, il me raconte qu' *Original Plumbing* a récemment été la cible d'attaques sur Internet qu'il vit très difficilement. Il évoque avec amertume la polémique autour du T-shirt portant l'inscription « *Nobody knows I'm a transsexual* », commercialisé par *Original Plumbing* par le biais de son site internet, et que de nombreuses femmes trans ont critiqué comme étant scandaleusement révélateur du « privilège masculin » des hommes trans, en tant que ceux-ci (d'après l'entendement commun) peuvent plus facilement *passer* (pour des hommes non-trans) que les femmes trans pourraient *passer* (pour des femmes non-trans). Si les hommes trans ont la possibilité de disparaître en tant que trans, et donc de se soustraire à la violence transphobe (toujours selon l'entendement commun), les femmes trans, elles, n'ont pas ce « luxe » :

93 VALENTINE David, *Op. Cit.*, note 16 p. 260.

elles ironisent donc sur Facebook en proposant qu'*Original Plumbing* fabrique également des T-shirt portant l'inscription « *Everybody knows I'm a faggot or something* », plus adapté à leur réalité. Il est intéressant que nul·le n'ait remarqué, du moins au sein des « débats » sur ce thème que j'ai pu observer sur Facebook, que le T-shirt d'*Original Plumbing* signale *justement* un rapport ambigu au *passing* puisqu'il est conçu comme une sorte de vêtement- « *coming-out* ». Toujours est-il que ces critiques, que E décrit comme violentes, acharnées, démentes, l'ont visiblement atteint. Il me raconte aussi que la lettre de soutien qu'il a écrite pour le boycott du Michigan Womyn's Music Festival lui a valu d'être taxé de « mec patriarcal » [*patriarchal dude*] et attaqué sur Facebook, cette fois sur son Mur personnel ; et qu'il a dû fermer son compte Facebook tant ces attaques étaient nombreuses et blessantes. Effectivement, je me souviens avoir vu circuler sur certains groupes Facebook de *queers new-yorkais·e·s* des appels à aller « trasher » [*to trash*] ou « descendre » [*to take down*] le Mur de E. Le motif : E, qui a rédigé sur son blog personnel un message de soutien au boycott du MWMF, « couvre les voix des femmes trans » d'une manière « patriarcale ». Les hommes trans sont-ils (re-)devenus des agents du patriarcat ? E me dit qu'il est à bout de nerfs, qu'il ne comprend pas ce qui lui arrive et qu'il a prévu de déménager à San Francisco avec sa fiancée, de façon à mettre fin à ce qu'il définit comme du harcèlement-en-ligne [*cyber-bullying*]. Voici donc les proportions que prennent les « boules de neige » pour certaines des personnes qui en font les frais. Je me suis demandé plus tard si, dans ce contexte, il avait pu interpréter ma demande d'entretien portant sur le « privilège masculin » et les rapports entre trans et féminisme comme une sorte de piège qui visait à rire de lui, ou comme un sarcasme de plus dans sa messagerie Facebook. Je ne l'ai jamais recroisé et n'ai jamais pu vérifier (ou falsifier) cette hypothèse. J'ai appris plus tard par les réseaux sociaux qu'il avait effectivement abandonné sa carrière de rappeur et déménagé en Californie où il est devenu un « coach de santé » [*health coach*]. E ne semblait pas connaître « IRL » les personnes qui le harcelaient sur Facebook. Son témoignage montre que ceux que l'on désigne comme l'Ennemi et contre qui l'on s'acharne sur Internet ne comprennent souvent même pas ce qui leur est reproché. On pourrait affirmer, schématiquement, que les femmes trans sont très présentes sur Internet là où les hommes trans sont plus présents dans les espaces communautaires physiques. Cette différence est même théorisée par certaines femmes trans comme une preuve supplémentaire du « privilège masculin » que possèdent les hommes trans, et dont, semble-t-il, ils dépossèdent les femmes trans. La façon dont la « communauté *queer* » de Brooklyn se répartit entre Internet et le monde « réel », les cyber-attaques impliquant des centaines de personnes et les formes subtiles de censure qu'elles produisent sont autant de faits sociaux qu'il faudra interpréter au cours de ce travail.

B/ La « transmisogynie » et la « transmisandrie »

Si les hommes trans sont interprétés comme incarnant le patriarcat à l'intérieur de la communauté *queer*, c'est à la faveur d'un cadre théorique très particulier fondé sur la notion de « transmisogynie ». Bien

que toute reconstitution de l'histoire d'un concept comporte nécessairement une part d'arbitraire, et que la « transmisogynie » compte sans nul doute plus d'acceptions que je n'ai pu en recenser, je proposerais trois étapes dans l'évolution (rapide) de ce terme : il a d'abord (étape 1) été popularisé par Julia Serano dans *Whipping Girl* (2007)⁹⁴, où il désigne une forme de sur-misogynie, ou de misogynie accentuée, dont les femmes trans seraient victimes, en tant qu'elles seraient comme « doublement femmes » (et donc doublement artificielles, doublement superficielles, etc). Il s'est ensuite (étape 2) émancipé de cette signification spécifique pour regrouper, plus généralement, toutes les formes de violences qui visent les femmes trans. Ici, il répond au besoin de distinguer entre l'expérience des femmes trans et celle des hommes trans, une distinction que le terme générique « transphobie » ne permet pas de faire. Il s'agit donc de rompre avec « l'illusion d'une symétrie » entre les violences que vivent les hommes trans et celles que vivent les femmes trans, pour visibiliser plus spécifiquement les types de violences qui visent (et tuent) les femmes trans. Enfin (étape 3), suite à un glissement très subtil dont je n'ai trouvé aucune explicitation, il est en venu à signifier l'infériorisation, le mépris ou l'exclusion *des femmes trans par les hommes trans*. Or, l'étape 3 constitue une sorte de mélange des deux premières étapes, auquel s'ajoute une définition des hommes trans comme agents principaux, ou agents par définition de la transmisogynie. Le préfixe « trans » du terme « transmisogynie » ne signifie plus simplement *la misogynie qui vise les (femmes) trans*, mais dénote *la misogynie des (hommes) trans*. Le discours produit considère donc les hommes trans comme co-responsables, voire coupables de la violence sociale que vivent les femmes trans, dans la mesure où eux échappent à la violence sociale grâce au *passing* et au « privilège masculin ». Dans cette compréhension des rapports entre hommes trans et femmes trans, les premiers sont acteurs et bénéficiaires de l'oppression des secondes, et il est par conséquent légitime que les secondes s'insurgent, par tous les moyens nécessaires, contre l'hégémonie des premiers. Autrement dit, nous avons ici affaire à une sorte de *transpatriarcat*. Voici la façon dont MKN, l'une des femmes trans les plus présentes sur Internet et les plus impliquées dans la « révolte contre les mecs trans » [*trans guy bashing*], définit sur Facebook ce qu'elle appelle la « formule de la transmisogynie » :

La misogynie en tant que construction c'est ça : les hommes sont intimidants, flippants, ils prennent de l'espace, ils sont bruyants, insensibles, ils ont la classe, ils sont intelligents, ils ont raison. Les femmes ont tort, elles n'ont pas la classe, elles sont hystériques, susceptibles, hypersensibles. Le problème c'est que ces caractérisations ne sont pas appliquées de manière égale à toutes les personnes trans.

Toi et moi, on est tou·te·s les deux [elle s'adresse à une personne transmasculine] traité·e·s par la plupart des gens comme deux choses : un homme et une femme. Pour les femmes trans/ les personnes transféminines/ les personnes trans MAAB* [*male assigned at birth*], la formule c'est ça : « Tu es un homme, donc tu es intimidant·e, flippant·e, tu prends trop d'espace, tu es bruyant·e,

94 SERANO Julia, *Whipping Girl, A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, 2007.

insensible, et tu es un·e intrus·e dans les espaces *queer/trans*. Tu es une femme, donc tu a tort, et tu es hypersensible et hystérique. »

Pour les hommes trans/ les personnes transmasculines/ les personnes trans FAAB* [*female assigned at birth*], la formule c'est : « Tu es un homme, donc tu as raison, tu as la classe, tu es intelligent. Tu es une femme, donc tu es sensible et tu as ta place dans les espaces *queer/trans*. » La division inégale entre ces qualités binaires de merde s'appelle transmisogynie.

Cette formule synthétique représente bien l'opinion très populaire parmi les femmes trans (et les hommes trans qui mettent un point d'honneur à « assumer leur privilège masculin ») selon laquelle les hommes trans auraient droit au « meilleur des deux mondes » là où les femmes trans seraient doublement stigmatisées en tant que femmes et en tant que personnes trans. C'est dans ce contexte qu'apparaît le terme de « transmisandrie ». La « transmisandrie » est une sorte d'équivalent de la « transmisogynie » pour les hommes trans, à la différence tout à fait majeure que la « transmisandrie » est une invention des femmes trans à usage purement sarcastique. L'adjectif « transmisandre » [*transmisandrist*] est utilisé de façon similaire aux adjectifs « misandre » ou « hétérophobe » par exemple, qui signalent avec ironie que « la haine du dominant », ou la rage contre le dominant, n'est en rien comparable aux oppressions systémiques que sont le patriarcat ou l'hétérosexisme. Les hommes trans occupent donc la place des hommes : ils sont l'Ennemi, l'Oppresseur. MKN se dit « *transmisandrist* » et en donne comme justification le fait que « des hommes trans s'inscrivent à Smith University⁹⁵ alors que les femmes trans en sont encore exclues ». Elle prévient sur sa page Facebook :

Les mecs trans, les personnes transmasculines et les personnes *genderqueer* CAFAB* [*coercively assigned female at birth*], si vous croyez que la transmisandrie existe, barrez-vous d'ici, elle est aussi réelle que le racisme à l'envers. Les mecs trans qui pensent qu'ils sont légitimes dans les espaces non-mixtes pour femmes, allez vous enfermer dans votre putain de chambre et réfléchissez-y, Messieurs.

Si la transmisandrie est aussi réelle que le « racisme à l'envers », cela signifie bien que les hommes trans ne sont pas simplement des opprimés moins opprimés que d'autres opprimées (les femmes trans), mais bel et bien des oppresseurs. Il est clair qu'une telle répartition des rôles ne convient pas à tout le monde ; pourtant la rhétorique du « privilège masculin » qui fait des hommes trans les agents d'une sorte de *transpatriarcat* est suffisamment puissante et répandue (en particulier sur Internet et sur Facebook) pour qu'il soit relativement difficile d'avoir accès à d'autres discours. Etre un homme trans à Brooklyn et faire partie de

⁹⁵ Certaines universités aux Etats-Unis sont non-mixtes (femmes). Les débats concernant la place des personnes trans au sein de ces universités sont en ce moment très brûlants. Le *statu quo* est que toute personne dont le sexe légal est féminin (y compris les hommes trans qui n'ont pas fait de changement d'état civil et les femmes trans qui en ont obtenu un) peut être acceptée dans une telle université.

cette communauté (IRL et en ligne) implique donc de se positionner par rapport à ce discours dominant. Nous verrons que les entretiens que j'ai pu réaliser témoignent des enjeux socio-politiques, mais aussi psychologiques d'un tel positionnement.

Alors que les discours sur les hommes trans semblent *captifs* de catégories dont l'histoire montre qu'elles ont été pensées *contre* les trans (comme le « privilège masculin » ou le *passing*), et que la violence interne fait des ravages dans une « communauté *queer* » qui semble structurée notamment par une logique oppositionnelle entre femmes trans et hommes trans, quelles en sont les conséquences sur les subjectivités trans ? Comment les hommes trans se pensent-ils, se comprennent-ils à travers ce nouveau « régime de vérité » des rapports entre trans et féminisme ? Et comment des subjectivités transmasculines *et* féministes peuvent-elles advenir, parler, exister ? Pour répondre à ces questions, il faudra « enregistrer la vie là où la matrice préfère indiquer des vides »⁹⁶: analyser la place du féminisme au sein des subjectivités transmasculines, et la place des subjectivités transmasculines au sein du féminisme.

⁹⁶ Citation extraite de la préface de Preciado au livre *Queer Zones* de Marie-Hélène Bourcier (*Op. Cit.*), p.15.

DEUXIÈME PARTIE :
LE VIF DU SUJET

Dans son *Manifeste Posttranssexuel*⁹⁷, Sandy Stone nous met en garde contre l'ontologisation de la « transsexualité ». Refusant qu'un récit unique, produit par la théorie féministe la plus suspicieuse à l'égard des trans, définisse de part en part ce que sont les trans, elle s'inquiète de la censure ou de la « forclusion » qui en résultent :

[...] nous avons étouffé la possibilité d'analyser le désir et les motivations dans leur complexité, d'une manière qui décrive adéquatement les contradictions multiples de l'expérience individuelle vécue. La théorie transsexuelle a besoin d'un langage analytique plus profond, qui autorise le genre d'ambiguïtés et de polyvocalités qui ont enrichi la théorie féministe de façon si productive.⁹⁸

Si de nombreux travaux universitaires et théoriques ont répondu à cet appel, au point que le *Manifeste* est considéré comme le texte fondateur d'un nouveau champ d'études que l'on appelle les *Transgender Studies* ou *Trans Studies*⁹⁹, « la » communauté trans de New York semble au contraire avoir produit des discours homogénéisants et univoques, où la binarité (femmes trans d'un côté, hommes trans de l'autre) tient lieu de « polyvocalité ». C'est la raison pour laquelle ce travail propose une méthodologie qualitative : il s'agit de faire émerger, au-delà ou en-deça du paradigme trans dichotomique, où les femmes trans sont (comme) des femmes (non-trans) et les hommes trans (comme) des hommes (non-trans) – paradigme fondé sur des catégories qui réitèrent l'inexistence des trans -, *plusieurs* (c'est-à-dire ni un ni deux) récits trans possibles, et y compris contradictoires entre eux. Stone écrit : « Quand je prononcerai le mot qu'on a oublié, peut-être que cela rappellera le souvenir d'autres débats. Ce mot, c'est : *certain·e·s [some]* »¹⁰⁰. *Certain·e·s* : un adjectif si profondément simple, qui apporte pourtant avec lui toute la nuance et la complexité que nombre de discours ont dédaignées. Dans *Epistémologie du placard*, le premier axiome méthodologique d'Eve Kosofsky Sedgwick résonne avec le programme de Stone :

97 STONE Sandy, « The *Empire Strikes Back*, A Posttranssexual Manifesto », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp.221-235.

98 STONE Sandy, article cité, p. 231.

99 STRYKER Susan, « (De)Subjugated Knowledges, An Introduction to Transgender Studies », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 1-17.

(Propos cité p.4.)

100 STONE Sandy, article cité, p.232.

Axiome 1: Les gens sont différents les uns des autres. Il est étonnant de voir combien nous manquons d'outils conceptuels dignes de ce nom pour prendre en considération ce fait évident. Un nombre infime d'axes de catégorisations quelque peu grossiers ont été consignés avec soin dans la pensée critique et politique contemporaine : le genre, la race, la classe, l'identité nationale, et l'orientation sexuelle sont à peu près les distinctions dont nous disposons. Ces distinctions, tout comme les descriptions des mécanismes par lesquels elles sont produites et reproduites, sont indispensables, mais peut-être effacent-elles toutefois certaines, voire toutes les autres formes de différence et de similarité.¹⁰¹

« Trans » en tant qu'axe de catégorisation produit de la différence et de la similarité. Différence d'avec les femmes (trans et non-trans) pour les hommes trans, différence d'avec les hommes (trans et non-trans) pour les femmes trans. Similarité avec les autres hommes (trans et non-trans) pour les hommes trans, similarité avec les autres femmes (trans et non-trans) pour les femmes trans. Autrement dit, la catégorie « trans », telle qu'elle est déployée par les discours qui structurent la communauté que j'étudie, dépend absolument de la binarité homme/femme, c'est-à-dire d'un cadre de pensée qui pose comme base, comme prémisse l'inexistence des trans. L'un des moyens possibles pour contrer une telle conceptualisation serait de ré-introduire de l'« ambiguïté » et de la « polyvocalité » dans l'expérience trans au singulier, de manière à se donner les moyens théoriques d'appréhender *les* expériences trans, plurielles.

Mais cette pluralité (rêvée ?) n'est peut-être pas si facile à trouver empiriquement. Parce que les discours vont de pair avec des types de subjectivation, il est évident que les trajectoires et les subjectivités des hommes trans à Brooklyn seront infléchies par le discours omniprésent et structurant du « privilège masculin ». Il serait naïf de se donner pour but d'accéder à une sorte de « vérité de l'expérience sociale » qui serait comme située *sous* des discours par définition inauthentiques. Au contraire, l'approche choisie est résolument foucauldienne, dans le sens où elle considère qu'il n'y a pas de vérité, mais seulement des régimes de vérité à travers lesquels les subjectivités sont produites en tant que telles. En effet Foucault a dit :

La subjectivité est conçue comme ce qui se constitue et se transforme dans le rapport qu'elle a à sa propre vérité. [...] La vérité est conçue essentiellement comme un système d'obligations. [...] Et l'on peut même admettre ce paradoxe que la psychiatrie est vraie. [...] Un certain nombre de choses passent effectivement pour vraies, et le sujet doit ou les produire lui-même, ou les accepter, ou s'y soumettre.¹⁰²

101 KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Epistémologie du placard*, Paris : Editions Amsterdam, 2008, p. 43.

102 FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris : Seuil/Gallimard, 2014 p.15.

Cela signifie-t-il que si à Brooklyn en 2013, le discours qui fait des hommes trans les dépositaires du « privilège masculin », et par conséquent des oppresseurs « patriarcaux », *passé pour vrai*, alors les hommes trans peuvent *ou le (re-)produire eux-mêmes, ou l'accepter, ou s'y soumettre* ? Tel sera en tout cas l'angle par lequel j'aborderai l'analyse des entretiens que j'ai réalisés : je tenterai d'interpréter ce matériau empirique en partant du postulat foucauldien que « les subjectivités comme expériences de soi et des autres se constituent à travers les obligations de vérité, à travers les liens de ce qu'on pourrait appeler la véridiction »¹⁰³. Comment se dit-on, comment se raconte-t-on, se pense-t-on à travers ce « régime de vérité » spécifique qu'est le discours du « privilège masculin » ? Comment connaît-on son expérience sociale, comment *constitue-t-on* son expérience sociale *avec* ou peut-être aussi *contre* ce discours ?

J'analyserai successivement dans cette partie trois des entretiens que j'ai réalisés avec des personnes trans à Brooklyn en 2013, entretiens que j'ai sélectionnés parce qu'ils présentent trois trajectoires et trois subjectivités très différentes, et qui se *situent* très différemment par rapport à la notion de « privilège masculin ». Je désignerai ci-après par l'expression *discours du « privilège masculin » des hommes trans* le cadre de pensée que j'ai précédemment présenté, et pour lequel les hommes trans dominent/oppriment les femmes trans, domination qui est considérée comme « patriarcale ». Les trois profils que j'ai choisis présentent trois manières possibles, pour un sujet trans, de se rapporter (ou de refuser de se rapporter) au discours du « privilège masculin », postures que je résumerai de la façon suivante : *assumer* son « privilège masculin » (partie 1), *contester* le « privilège masculin » (partie 2), et revendiquer une existence *en dehors* du « privilège masculin » (partie 3).

1/ Owning Male Privilege

Dans le milieu « politiquement radical » qu'est, supposément, la communauté *queer* et trans de New York, les différents « privilèges » (de race, de classe, ou, dans le cas qui nous concerne, le privilège *transpatriarcal*) sont ce qu'il faut « assumer » ou « reconnaître » [*own*], c'est-à-dire ce qu'il ne faut surtout pas nier ou minimiser. Cette injonction est d'autant plus puissante qu'elle est sous-tendue par les mécanismes de châtement et d'ostracisation que j'ai évoqués précédemment. Il y a donc des bénéfices sociaux très évidents à « assumer son privilège masculin » lorsque l'on est un homme trans : par exemple, les hommes trans qui tiennent publiquement ce discours pourront être cités sur Facebook comme « ceux qui osent regarder la vérité en face », ceux qui n'ont pas peur d'affirmer haut et fort qu'ils oppriment les femmes trans avec leur « privilège masculin », qu'ils en ont conscience et qu'ils « travaillent » donc d'arrache-pied pour apprendre à « fermer leur putain de gueule » et à « amplifier les voix des femmes trans ». Le schéma qui se

103 FOUCAULT Michel, *Op. Cit.*, p.15.

met en place pour les hommes trans valorise donc la capacité à se dé-valoriser publiquement. Il est cependant délicat de doser cette dé-valorisation à la perfection, car l'on peut aussi être accusé de ne s'auto-flageller que dans le but d'être réconforté et complimenté. Comme on peut d'ores et déjà le deviner, reconnaître pleinement son « privilège masculin » sans toutefois tomber dans cet écueil relève d'un exercice acrobatique de haute voltige, auquel excellent cependant *certain*s de mes interviewés.

A/ L'expérience d'homme trans : « *a trail of roses and gold* » ?

Lorsque j'ai annoncé à mes interviewés que je souhaitais parler avec eux du « privilège masculin », beaucoup ont supposé que j'attendais d'eux quelque chose de bien précis, et que *certain*s ont été très aptes à restituer, à savoir : un exposé de toutes les façons dont ils bénéficiaient quotidiennement du fait d'« être un homme ». Cet exposé relève de ce que Foucault a appelé la « véridiction » en ce qu'il consiste à délivrer une sorte de compte-rendu de la manière dont l'on a réussi à s'approprier, à *rendre sien* le discours sur le « privilège masculin ». Sans mettre nullement en doute la sincérité de mes interviewés, j'ai pu constater que certains de leurs récits correspondaient à ce que j'appellerai un *script* (dans le sens où ils comprennent certains *topoi* de l'expérience d'homme trans telle qu'elle est définie par le discours du « privilège masculin »). Je m'attarderai ici sur l'entretien que j'ai réalisé avec Keith. En effet, Keith (re-)présente un modèle possible de l'appropriation par les hommes trans du discours dominant (du moins à Brooklyn) sur le « privilège masculin ». Ce modèle me semble intéressant en ce qu'il permet de voir que le fait de *rendre sien* un certain discours n'est en rien incompatible avec de grandes qualités d'analyse et de réflexivité. En un mot, il n'y a pas d'un côté les subjectivités produites par les discours, et de l'autre les subjectivités « libres » : l'*agentivité* de Keith se trouve justement dans la négociation complexe, subtile et élaborée *avec* (et non pas *contre*) le discours sur le « privilège masculin » .

Un script *personnalisé*

Que signifie, *pour Keith*, le fait d'être un homme trans à Brooklyn en 2013 ? Sans même que je pose aucune question précise (je commence simplement l'entretien en lui demandant de se situer géographiquement, politiquement, etc), Keith me fait un récit chronologique et détaillé de sa trajectoire : le « privilège masculin » y figure comme un élément saillant, déterminant. Le récit de sa transition est celui de l'acquisition du « privilège masculin », acquisition qui est à la fois progressive et instantanée :

Un truc qui est vraiment intéressant et concret et évident c'est que j'ai travaillé à Barnes&Nobles depuis l'âge de 16 ans jusqu'à l'âge de 26 ans. Barnes&Nobles c'est une grande chaîne de librairies. Hummm... Mais j'y ai travaillé avec beaucoup de présentations de genre différentes. J'ai commencé en tant que fille de 16 ans, avec des jupes qui m'arrivaient aux genoux, et les cheveux longs, et les mecs me draguaient constamment, genre tout le temps, genre c'était comme si un mec sur deux me proposait de m'offrir un verre ; on m'invitait à dîner, à sortir, et en plus de ça, les gens ne respectaient pas souvent mon opinion. Et ne me prenaient pas au sérieux mais, genre, demandaient à parler à quelqu'un-e d'autre. [...] Quand j'étais plutôt, genre, une femme d'apparence plus masculine, ou quand je m'identifiais en tant que trans mais que je ne *passais* pas, hmmm, les gens étaient souvent assez mal à l'aise en ma présence, hmmm, et j'avais plus du tout de contacts amicaux avec les gens, tout était vraiment strictement professionnel. Et puis après, *à la seconde où* j'ai commencé à passer en tant qu'homme, on a commencé aussi à me percevoir comme un type extrêmement homosexuel [*F rit*], et tout le monde était super sympa avec moi. Les gens respectaient mes opinions, les hommes me faisaient : Salut mec, ça va mon gars ?, genre communauté bizarre de keums ; et les femmes me faisaient : Oh bonjour mon chéri, je me demandais si tu pouvais m'aider, Oh tu es tellement génial. Et personne ne demandait jamais à parler à un-e collègue, parce que tout-e-s les client-e-s pensaient que j'étais capable de répondre à leurs questions et que j'étais capable de les aider. Donc il y a ça. Et aussi sur un plan très pragmatique, j'ai jamais peur de sortir de chez moi. A n'importe quelle heure du jour ou de la nuit. J'ai jamais peur de marcher seul dans le métro, peu importe les vêtements que je porte, peu importe où je suis, j'ai jamais peur. Les gens ne m'agressent plus dans la rue, les gens ne me proposent plus de coucher avec eux quand je marche dans la rue... Ca n'arrive plus et c'est génial. J'ai pas à me soucier du mec qui va forcément flirter avec moi quand je veux m'acheter une pizza ou un coca ou une bière, ça fait plus partie du fond sonore de ma vie quotidienne.

Ce récit est personnel, *personnalisé*. J'entends par là que Keith ne se contente pas (comme d'autres) de réitérer le *script* de la transition FTM comme acquisition du « privilège masculin » : il y intègre des éléments qui relèvent de son expérience personnelle, individuelle. Pourtant, il ne faut pas s'y tromper : son récit respecte scrupuleusement les étapes et les tropes *convenus*. En effet, Keith n'évoque (spontanément) que deux domaines de son expérience : le domaine professionnel, et « la rue »/le métro, comme symboles de l'espace public. Comme on le verra ci-après, il ne parlera de ses relations intimes, qu'elles soient familiales, amicales, amoureuses et/ou sexuelles qu'après que je l'aurai « dirigé » vers ces sujets. Or, « le travail » et « la rue » sont les *topoi* les plus répandus du script du « privilège masculin » des hommes trans : on y a vécu en tant que femme des discriminations et des violences, on y constate donc de manière flagrante les bénéfices attachés à l'identité sociale d'homme. Comme souvent, la dichotomie avant/après (ou femme/homme) est assortie d'une période intermédiaire ambiguë, période de *transition* à proprement parler, pendant laquelle la

réaction principale suscitée chez autrui est une réaction de malaise, d'inconfort : les interactions de Keith avec des inconnu·e·s sont alors limitées par le fait que celles/ceux-ci ne savent pas s'il convient de le traiter *comme une femme* ou *comme un homme*. En dehors de cette période, Keith décrit des modes d'interactions sociales typiquement genrés (donc typiquement sexistes). Les exemples qu'il prend (incarner l'incompétence puis incarner la compétence, ou encore le sentiment de « peur » associé à l'espace public qui disparaît avec la transition) correspondent au *script* précédemment évoqué ; pourtant ils sont développés d'une manière personnelle : on pourrait dire, en un mot, que Keith présente ici une version *subjectivée* du *script* de l'acquisition du « privilège masculin ». Je ferai trois remarques à ce propos.

Premièrement, aussi *subjectivée* soit-elle, la version que Keith délivre du *script* du « privilège masculin » des hommes trans est lisible *en tant que telle*, notamment lorsque, plus tard dans l'entretien, Keith évoque son expérience de « la rue » avant sa transition d'une manière sensiblement différente :

Mais... je suis vachement inconscient du monde autour de moi. Je sais pas vraiment. Aussi je me faisais pas agresser tant que ça parce que j'étais pas particulièrement sexy, je me faisais pas harceler tant que ça. Je pense que je me suis toujours senti relativement hors de danger, mais je pense qu'il y a des moments où j'avais tort de me croire hors de danger, et que maintenant j'ai raison.

Ici Keith fait apparaître une continuité entre l'*avant* et l'*après* de sa transition, qui contredit (ou nuance) le modèle de la dis-continuité qu'il avait précédemment utilisé. Cette fois, il minimise l'expérience du sexisme, du harcèlement et des agressions sexuelles, là où ces expériences étaient décrites comme permanentes à Barnes&Nobles. Cette remarque n'a pas pour but d'invalidier le récit de Keith en soulignant les incohérences ; au contraire, mon travail s'inspire du postulat de Butler selon lequel l'incohérence est la *condition* de la mise en récit de l'expérience :

Il me semble que le fait de suspendre l'exigence d'identité à soi-même ou, plus particulièrement, de cohérence absolue, est un moyen de contrer une certaine violence éthique.¹⁰⁴

Au lieu d'en faire le signe de l'insincérité de Keith, je propose de voir cette incohérence comme la marque de son inventivité. En effet, le discours sur le « privilège masculin » place les hommes trans dans une situation de *double-contrainte* en posant : que les hommes trans ont acquis, en transitionnant, le « privilège masculin » (ce qui suppose qu'ils ne l'ont pas toujours « détenu ») ; et que (en vertu du principe de symétrie) si les femmes trans n'ont jamais (vraiment) été des hommes, alors les hommes trans n'ont jamais (vraiment) été des femmes (ce qui suppose qu'ils ont toujours « détenu » *une forme de* « privilège masculin »). Il me

104 BUTLER Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005, p.40.

semble que Keith dissout cette *double-conainte* en adaptant son discours au contexte dans lequel il est produit : ainsi lorsque je lui demande de se situer en termes de locations géographiques et politiques, il me délivre la version « femme puis homme » de sa trajectoire trans ; mais lorsque nous parlons spécifiquement de dynamiques communautaires et de ses relations avec les femmes trans, il me soumet une autre version, qui n'admet plus qu'il ait (vraiment) vécu de violences sexistes, y compris dans le passé.

Deuxièmement, la version de l'identité sociale d'homme qu'incarne Keith est une identité d'homme « extrêmement homosexuel », ce qui pourrait limiter ou nuancer le *script* de la transition FTM comme acquisition du « privilège masculin ». Pourtant, ce n'est pas le cas dans le récit de Keith ; au contraire le fait d'être socialement perçu comme un homme homosexuel est compris et interprété comme une nouvelle source de privilège :

Aussi, c'est une expérience intéressante d'habiter à New York, et d'être un homme qui s'exprime bien et que tout le monde perçoit comme étant gay. Je m'identifie pas comme gay mais tout le monde pense que je suis gay, et comme de fait, je couche avec des hommes ça me dérange pas qu'on pense que je suis gay. Mais à New York, genre là où je travaille en particulier, les gens présupposent toujours que je dois avoir de très belles chaussures, que ma maison doit être super bien décorée et que clairement je veux me marier et adopter un bébé chinois. Et genre, il y a juste ce modèle de l'homme gay respectable qui est très répandu à New York, et en particulier de l'homme gay qui aime les enfants, parce que j'aime vraiment les enfants, et les gens sont super charmés par le fait que j'aime les enfants.

Il y a pas l'aspect... menace sexuelle ?

Pas avec moi. Mais c'est aussi parce que je suis super charmant et adorable. Je sais pas. Les gens ont l'air de m'aimer bien. Je sais pas pourquoi. Je pense que je suis un connard mais les gens m'adorent. [Nous rions tous les deux] Je suis souriant et sympa, j'aime bien faire des blagues. Je sais qu'il y a des hommes qui pensent que les gens se méfient du fait qu'ils aiment les enfants mais non, peut-être parce que je suis petit, je sais pas.

Comme on le voit, si Keith estime bénéficier du modèle de « l'homme gay respectable », je demeure dubitatif et lui pose (d'un ton hésitant), une question qui (ré)introduit dans son récit idéal(isé) la mention de son a-normalité, de sa déviance par rapport aux normes sociales. Alors, Keith substitue, à une explication basée sur un modèle social auquel il est considéré comme conforme, une explication fondée sur ses qualités personnelles. Il ne semble pas avoir anticipé ma question, qui le trouble : il répète trois fois qu'il « ne sait pas », se réfugie dans le registre de la plaisanterie, avance différentes hypothèses, sans conviction. Cet instant est capital puisqu'il marque, me semble-t-il, le passage d'un début d'entretien où Keith pense savoir exactement *ce que j'attends de lui*, à un deuxième moment marqué par plus d'incertitude de sa part, et donc

peut-être plus de circonspection, mais aussi plus d'attention à ma personne et à mes questions. Tout se passe comme si Keith comprenait progressivement, au cours de l'entretien, que je n'adhérais pas pleinement au discours sur le « privilège masculin » des hommes trans : si ma perspective est une perspective critique, alors il ne suffira pas de me restituer un *script*, même si ce *script* est intelligemment personnalisé.

Troisièmement, le *script* sur lequel s'appuie Keith pour mettre en récit son expérience d'homme trans (réussite professionnelle, liberté de mouvement dans l'espace public, etc) est un récit implicitement blanc et de classe moyenne, voire supérieure, et qui concerne les hommes trans qui *passent* (socialement pour des hommes non-trans). Or, cela passe presque inaperçu car Keith correspond à ce groupe démographique. Mais il évoque lui-même les « autres privilèges », qui ne sont pas le « privilège masculin », et qui rendent sa vie plus facile. Il va presque jusqu'à insinuer que ce sont ces privilèges (notamment de race et de classe) qui lui permettent de bénéficier pleinement du « privilège masculin » :

J'ai [...] vraiment beaucoup de chance d'avoir autant de privilèges en ma faveur, pour moi être trans c'est juste un truc. C'est ni bon, ni mauvais, c'est pas un secret, c'est même pas gênant, c'est plutôt drôle en fait, mais juste parce que les gens ne s'y attendent pas. Je considère que c'est vraiment rien *du tout*, c'est tout au plus vaguement comique, quelquefois... Mais pas quelque chose de grotesque, j'ai pas l'impression d'être un clown.

Keith décrit le fait d'être trans comme « juste un truc », autrement dit comme une particularité *neutre* qui n'affecte pas sa vie d'une manière ou d'une autre. En revanche, c'est le fait d'être devenu un homme (blanc de classe moyenne) qui est abondamment commenté, et désigné comme ce qui rend sa vie « facile ». Autrement dit, il constitue son expérience d'homme trans d'une façon qui *maximise* le fait d'être un homme et *minimise* le fait d'être trans. Cela n'est possible que parce qu'il est blanc, parce qu'il a fait des études supérieures (faits qu'il a signalés dès les premiers instants de l'entretien), et parce qu'il *passé* socialement en tant qu'homme (non-trans). Ces trois éléments sont fondamentaux si l'on se donne pour but d'expliquer l'aise et l'aisance avec lesquelles Keith insère son expérience dans les cadres définis par le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans.

Privilège et culpabilité

Même avant qu'il en soit question explicitement, le discours de Keith contient, de manière sous-jacente, une comparaison avec l'expérience des femmes trans. Cette comparaison pose systématiquement son expérience comme plus « facile » et plus « privilégiée » que celle des femmes trans. Tout se passe comme si le fait d'être (devenu) un homme était incompatible avec l'expérience de la transphobie, dont seules les

femmes trans seraient les narratrices légitimes. D'ailleurs, Keith n'emploie jamais le terme de « transphobie » : il lui préfère celui de « transmisogynie », qui concerne spécifiquement les femmes trans. Il n'y a donc plus de mot pour décrire les formes éventuelles de violences sociales qui le visent, le touchent, le limitent ou le contraignent ; à cet effacement du mot correspond l'effacement de la chose. Keith considère que le discours sur la transphobie ne lui appartient pas (parce qu'il détient le « privilège masculin »), et il se garde bien d'empiéter sur le territoire des femmes trans. Cet effort conscient est visible à plusieurs reprises au cours de l'entretien.

Par exemple, comme on vient de le voir, lorsque Keith dit que son identité trans peut être « vaguement comique », il se reprend immédiatement pour préciser : « Mais pas quelque chose de grotesque, j'ai pas l'impression d'être un clown ». Cette précision est donnée d'un ton rapide et légèrement anxieux. Au moment de l'entretien, elle m'avait frappé comme une remarque étrange, hors de propos, inutile. En disposant d'une connaissance plus approfondie du contexte dans lequel s'exprime Keith, je comprends cette phrase comme une allusion à un discours omniprésent à New York, et en particulier sur Facebook : les femmes trans contestent le ridicule et le grotesque attachés à la figure de la femme trans dans la plupart des programmes télévisés, en soulignant qu'il n'existe pas d'équivalent pour les hommes trans (raison pour laquelle ceux-ci feraient mieux de se taire à tout jamais, au lieu de se plaindre d'un sort qui, tout compte fait, n'a vraiment rien de tragique). Il s'agit donc d'une injonction au silence, à laquelle Keith signale qu'il entend obéir. Ce qui n'a plus rien d'étonnant quand on sait que RE, l'une des femmes trans que Keith cite le plus souvent, et dont il dit respecter (très humblement) les opinions, a publié sur Facebook, quelques temps auparavant, une « lettre ouverte aux hommes trans », que je reproduis ici dans son intégralité :

Chers hommes trans, Vous savez que je vous aime, n'est-ce pas ? Genre, on est potes. Vous et moi on se connaît bien et je pense que vous êtes super. Sérieusement. CECI ÉTANT DIT, le prochain d'entre vous qui évoque la télé des années 80 et 90 comme un exemple qui montre que « les femmes trans étaient autrefois au pouvoir » va se prendre un SERMON. Je capte que le fait de ne pas vous voir à la télé pendant cette période c'était probablement pas génial. CEPENDANT, la représentation des femmes trans à la télé, si elle s'est AMÉLIORÉE avec les années, est toujours COMPLÈTEMENT POURRIE ! Ce que j'ai vu des femmes trans à la télé quand j'étais petite est CE QUI M'A EMPÊCHÉE DE FAIRE MON COMING OUT AVANT L'ÂGE DE 20 ANS ! J'ai appris qu'être une femme trans c'était bizarre et dégueulasse et quelque chose de mal et de sensationnel et de pitoyable et de fétichisable et MAL MAL DÉGUEULASSE MOCHE BIZARRE DÉGUEULASSE, en regardant la télé pendant les années 80 et 90. Personne dans ma vie n'a JAMAIS eu à me dire que je devais avoir honte d'être une fille. Je l'ai compris ENTIÈREMENT en regardant la télé. Et je parle même pas des films ! Où je suis un serial killer, une victime de meurtre, un violeur, une prostituée triste, un pervers délirant, ou une BLAGUE. Tout ça pour dire : IL Y A UNE RAISON POUR LAQUELLE JE NE PARLE PAS DE L'HISTOIRE DES FEMMES TRANS

À LA TÉLÉ ET CE N'EST PAS QUE JE N'EN SUIS PAS CONSCIENTE. J'ai vu. J'ai compris. Je regardais la télé. J'ai pas besoin que vous me rappeliez tout ça. En fait, je passe pas mal de temps à essayer d'oublier/de dépasser le STIGMATE HORRIBLE que ça a instillé en moi et dans la culture autour de moi. Donc ouais, s'il vous plaît, arrêtez de parler de Jerry Springer et de Donahue¹⁰⁵ comme si je les connaissais pas. J'étais et je reste TOUT À FAIT consciente que ces programmes existent et je n'accepte PAS que la prévalence des hommes trans dans les espaces *queer*/féministes AUJOURD'HUI soit d'une certaine façon le renversement de la période précédente. Merci bien. Vous savez que je vous aime, RE.

PS : Spécial défi-bonus juste pour les mecs : ne commentez pas cet article. Essayez de ne pas le faire. Essayez de ne rien dire. Faites comme si le fait de vous taire augmentait votre virilité.

Dans un tel contexte, Keith se doit de préciser que la façon dont son identité trans peut occasionnellement produire un effet comique n'est pas *comparable* avec le grotesque des femmes trans du *Jerry Springer Show*. Keith constitue donc son expérience d'homme trans comme dépourvue de toute transphobie, ou même de toute difficulté. Il est intéressant de remarquer qu'il considère que certains hommes trans, y compris lui-même, font exactement le contraire :

C'est pas pour dire que tous les mecs trans, genre, gambadent gaiement le long d'un chemin couvert d'or et de pétales de roses, bien sûr, parce que c'est vraiment l'horreur pour beaucoup de mecs trans, c'est vraiment dur et atroce, constamment, mais bon pour beaucoup d'entre nous, ça l'est pas. Et je pense que pour ceux d'entre nous qui s'en sortent relativement bien... On se sent comme coupable, donc on s'efforce de mettre en avant, hummm, ce qui peut être difficile dans nos vies, pour être perçus comme plus légitimes, ou plus intéressants, ou comme ayant plus de valeur [....].

Keith critique la posture des hommes trans qui mettent en valeur leurs difficultés ; or il adopte lui-même la posture inverse, qui consiste à nier toute difficulté qui serait liée à son identité trans. C'est sous la forme d'une dénégation (« c'est pas pour dire ») que Keith livre la formule qui résume le plus succinctement sa version idéal(isé)e de son expérience d'homme trans : « un chemin couvert d'or et de pétales de roses » [*a trail of gold and roses*]. Les deux postures, celle qui consiste à surjouer les difficultés et celle qui consiste à les effacer, sont déterminées par un sentiment de culpabilité qui forme un motif récurrent dans la discussion du « privilège masculin ». Ce sentiment de culpabilité prendra de plus en plus de place dans l'entretien (explicitement et implicitement), à mesure que je « réagis » au *script* du « privilège masculin » en tentant

105 Le *Jerry Springer Show* et le *Phil Donahue Show* sont des *talk-shows* états-uniens.

plus ou moins subtilement de le contester :

Tu as dit que c'était facile pour toi d'être trans...

Tellement facile.

Donc, où est-ce que tu dirais que, dans ta vie à l'heure actuelle, tu es confronté à la transphobie ?

Je pense pas que je le sois. Jamais. [longue pause] Je veux dire, je suis aussi *out* au travail, il y a plein de parents à mon école, et plein d'enfants qui savent que je suis trans. Tout le monde s'en tape. Je veux dire, le pire qui puisse arriver, c'est que parfois, quelqu'un·e dise un truc un peu bête, et c'est arrivé genre une seule fois.

Comme quoi ?

Cette Maman m'a demandé si j'avais entendu parler d'un certain documentaire sur un garçon trans, et j'en avais pas entendu parler, et en fait je comprends que c'était un documentaire sur une fille trans et j'ai fait : Ah, c'est une fille ; et la Maman m'a fait : Mais elle, mais il a encore son pénis ; et j'ai fait... [long soupir] et j'ai juste... Je voulais pas lui dire que j'avais un vagin, j'avais pas envie de dire ça sur le coup donc j'ai juste laissé tomber. Enfin j'ai dit : Non, c'est une fille. Et c'était même pas en rapport avec moi, c'était de la transmisogynie, ça n'avait rien à voir avec moi.

Keith minimise la façon dont son expérience est affectée par le fait d'être trans. Même lorsqu'encouragé par mes questions, il finit par raconter une anecdote qui s'est déroulée dans le cadre de son travail avec une mère d'élève, il se reprend très vite pour préciser que les propos qu'il relate ne le concernent pas (puisqu'ils concernent exclusivement les femmes trans). Pourtant, une lecture possible de la phrase « Je voulais pas lui dire que j'avais un vagin, j'avais pas envie de dire ça sur le coup » est d'y voir le signe que la remarque en question l'a intimement blessé. Mais Keith conclut son micro-récit en utilisant le terme de « transmisogynie », terme qui re-définit sa (non-)place par rapport à la remarque (transphobe) de la mère d'élève. Il revient ensuite, une nouvelle fois, sur la « chance » qu'il considère avoir :

Je pense qu'il y a quelques parents qui savent, et qui sont pas à l'aise avec ça, donc ils/elles évitent de me parler. Mais la seule raison pour laquelle je raconte ça c'est que j'ai vu l'un d'entre eux vendredi dernier et j'ai souri et j'ai dit bonjour, et il a détourné le regard très rapidement. Si c'est ça le pire truc auquel je suis confronté... c'est cool. C'est vraiment tranquille. Mais la majorité des parents ont fait : Oh, d'accord. Super. C'était bien ton week-end ? Tu veux un gâteau ? [...] J'ai vraiment de la chance, et c'est pour ça que genre, je pense pas que je suis affecté par la transphobie du tout à ce moment de ma vie, et genre, si dieu le veut ça va continuer, je veux dire je suis sûr que la merde

finira par arriver, parce que la merde finit toujours par arriver, la merde a tendance à arriver. Maintenant je suis tranquille. Et je me sens coupable mais ça n'aide personne, donc.

Oui. Pourquoi tu ne mériterais pas de vivre une vie confortable ?

Voilà, mais tout le monde le mérite.

Ouais mais... Est-ce qu'en vivant bien tu empêches d'autres personnes de vivre bien ?

Bon tu sais quoi, j'ai le droit de me sentir coupable si je veux [nous rions tous les deux]. J'ai le droit de me sentir mal si je veux, tu peux pas m'en empêcher.

C'est vrai.

Keith ne mentionne des épisodes difficiles que pour insister sur le fait qu'ils ne sont pas (si) difficiles par rapport à l'expérience des femmes trans, qui est ici implicitement évoquée par la phrase : « Si c'est ça le pire truc auquel je suis confronté... c'est cool. C'est vraiment tranquille ». Il ajoute, de manière surprenante, que cette situation n'est que provisoire et qu'il est convaincu que « la merde finira par arriver », ce qui introduit une dimension de précarité, de fragilité là où le *script* n'autorise que certitude et solidité. Keith utilise la temporalité (« la merde finit toujours par arriver ») comme une forme d'échappatoire à la linéarité totalisante du discours sur le « privilège masculin ». Enfin, Keith mentionne une fois de plus le sentiment de culpabilité que sa vie lui inspire, ce qui donne lieu à un dialogue étrange. Tout se passe comme si je tentais, presque naïvement, de changer sa compréhension de sa propre vie, tentative à laquelle il oppose clairement une limite en me signifiant que je ne peux pas l'empêcher de se sentir comme il se sent. Je reçois ce signal et renonce à toute tentative consciente d'exercer une influence sur ses sentiments. Dans cet extrait comme dans l'ensemble de l'entretien, Keith se pose comme un être réfléchi, sûr de ce qu'il pense, peu susceptible d'être changé, transformé. Contrairement à d'autres interviewés, il ne m'a d'ailleurs posé aucune question sur mes propres opinions et expériences, il s'est montré peu curieux de ma personne, et au cours de nos échanges postérieurs à l'entretien, il a toujours considéré qu'il m'avait rendu un service, et n'a jamais émis l'idée selon laquelle cet entretien aurait eu un quelconque intérêt *pour lui*.

Ce à quoi j'ai réagi dans l'extrait ci-dessus est la mention de la culpabilité que Keith ressent du fait d'être épargné par la violence transphobe. Tout se passe comme si cette mention me dérangeait. Dans la suite de l'entretien, je « dirige » Keith vers l'idée qu'il y a sans doute d'autres domaines de son expérience qui sont affectés par la transphobie, en donnant l'exemple des relations intimes (familiales, amoureuses, sexuelles). Il me donne alors l'exemple suivant :

Parfois les gens ne veulent pas coucher avec moi, genre parfois les hommes gay ne veulent pas coucher avec moi, et si c'est ça le pire truc auquel je suis confronté, le fait que parfois un connard ne veuille pas me baiser, la vie est plutôt cool. Et puis même, c'est rare qu'une personne ne veuille pas

me baiser, la plupart du temps les gens sont là : Ah ouais ? Leur réaction c'est soit : Oh, j'ai jamais fait ça, cool !, ou soit : Ouais je savais, c'est cool, je m'en fous. Y'a juste une ou deux fois quelqu'un qui a, genre, été dégoûté et qui a pas voulu... C'est même souvent moi qui les refuse parce qu'ils ont envie d'un truc dont j'ai pas envie, ils me font : Je m'en fous que tu sois trans, est-ce que t'aimes tel truc ?, et moi je fais : Nan, c'est dégueu. [nous rions tous les deux]

Ici Keith reprend le procédé rhétorique qui consiste à comparer implicitement son expérience à celle des femmes trans (« si c'est ça le pire truc auquel je suis confronté [...] la vie est plutôt cool »), puis il renverse la situation (attendue) de domination dans laquelle il se trouve en tant qu'homme trans dans un bar gay : c'est lui qui refuse certains hommes dont les pratiques sexuelles ne lui conviennent pas. Il lui semble impossible de parler de son expérience trans sans insister sur le fait que sa vie est « cool » et « tranquille ». Il s'arrête toujours *avant* de parler de sa souffrance, ce qui peut être le résultat d'une forme de pudeur, mais que j'interprète aussi comme une impossibilité politique : la souffrance est (rendue) incompatible avec le « privilège masculin ».

Pourtant, dans les premiers instants de l'entretien, avant que nous parlions explicitement de « privilège » et de « transphobie », Keith a évoqué librement, ouvertement des épisodes de souffrance. Il m'expliquait alors qu'il n'avait pas eu beaucoup d'amis proches dans sa vie, jusqu'à une période très récente, pour diverses raisons :

J'avais aussi pas mal de problèmes émotionnels de merde. Donc je... Je ne supportais pas d'être touché, mais même pas que d'une façon sexuelle, par exemple si un·e ami·e posait sa main sur mon épaule je pouvais crier, genre hurler de terreur, et c'était pas génial pour me faire des ami·e·s, c'est pas super facile de te rapprocher des gens quand le fait d'être touché te fait hurler, et parfois pleurer... Pas super facile. Putain, toute cette année-là, c'était l'horreur totale... [...] Donc, j'ai eu des troubles alimentaires [*an eating disorder*] toute ma vie, en fait même mes plus lointains souvenirs c'est d'avoir péti un cable à cause de la nourriture, et quand j'ai commencé la T¹⁰⁶, que j'étais dans une relation horrible et que j'étais en train de décider de quitter [New York] pour aller en fac de droit... Cette relation n'était pas abusive, ça c'était celle d'après, celle-là était juste merdique. Bref... J'ai géré tous ces sentiments atroces et ces problèmes de, genre, de corps, et genre tout ça, en réduisant très progressivement la quantité de nourriture que je mangeais... Hummm... Ce qui a encore empiré quand je suis parti à Boston, et du coup j'ai abandonné la fac de droit et je suis allé à l'hôpital pour un moment, donc ça c'était sympa. J'ai été hospitalisé pour anorexie, pendant un moment... C'était pas très agréable. Et puis je suis revenu à New York et c'était vraiment dur de me faire des potes ou une communauté parce que je... J'étais pas un bon ami, tu vois ? [...] Ah et aussi, pendant un an et demi,

106 Les injections de testostérone.

j'étais dans une relation D/s [dominateur/soumis] abusive avec un autre mec trans plus âgé... Je prends toujours les *meilleures* décisions... C'était horrible, c'était horrible et ça m'a complètement, mais complètement détruit.

Ces expériences sont racontées par Keith d'un ton désinvolte, souvent ironique (« je suis allé à l'hôpital pour un moment, donc ça c'était sympa », « Je prends toujours les *meilleures* décisions »). A la fin de l'entretien, je les avais oubliées, et je ne m'en suis souvenu qu'en écoutant l'enregistrement. J'avais gardé de Keith l'impression d'une personne presque infaillible, inflexible, culpabilisée par ses multiples « privilèges » et comme étrangère à la souffrance. Il me semble que cette mémoire sélective peut être interprétée comme le fruit de la stratégie discursive mise en place par Keith. Lorsque je l'ai interrogé, parfois avec insistance tant j'étais certain que quelque chose *manquait* à son récit, sur les difficultés qu'il avait pu rencontrer, il n'a absolument pas mentionné ce séjour à l'hôpital ou cette relation destructrice. Il avait pu me parler de ces éléments lorsqu'il s'agissait de se présenter et de me « raconter sa vie » d'une manière très générale (et pourtant très intime) ; il se refuse à le faire à partir du moment où le cadre « expérience d'homme trans » est posé. Or, si je ne suis pas très friand de statistiques, il me semble néanmoins que les personnes trans rencontrent plus souvent ce type de difficultés (hospitalisation et/ou psychiatisation pour divers « troubles » mentaux et comportementaux, violences familiales et conjugales) que la population globale. Pourtant, Keith n'établit aucune relation explicite entre ces épisodes de sa vie et la transphobie comme discours social, y compris intériorisé. Ceci confirme, me semble-t-il, que Keith a choisi de se conformer au discours sur le « privilège masculin » des hommes trans. Si je dis qu'il l'a « choisi », j'entends par là que c'est le discours qu'il souhaite propager, et qu'il lui semble pertinent de développer dans le cadre d'un entretien avec un apprenti sociologue (trans). Ce discours, il le connaît et le maîtrise assez bien pour pouvoir jongler habilement avec ses différentes attentes, et en présenter une version *incorporée* et convaincante. Je fais l'hypothèse que si ce récit, malgré ses qualités, ne me convainc pas (du moins à en croire la façon dont j'ai mené cet entretien), c'est parce que, venant des milieux trans français, je considère (au moment de l'entretien) le discours du « privilège masculin » comme profondément *faux*. Malgré ses défauts évidents, et que ce travail vise aussi à corriger, une telle posture m'a permis d'être extrêmement attentif au fait que:

Telle forme de rationalité en étouffera [*foreclose*] d'autres, de sorte que l'on ne devient connaissable à soi-même qu'à l'intérieur des termes d'une rationalité donnée, historiquement conditionnée, et en laissant ouverts et inconnus [*unaddressed*] les autres chemins qui auraient pu exister, ou qui pourraient toujours advenir au cours de l'histoire.¹⁰⁷

107 BUTLER Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005, p. 100.

Il ne s'agit donc pas de déceler la « vérité » *sous* le discours du « privilège masculin », mais plutôt de faire apparaître le décalage entre ce discours tel que Keith le déploie et d'autres *possibles* auxquels ma position d'étranger me donne accès. Que certains *possibles* autorisent certaines conceptions du *transféminisme* quand d'autres *possibles* les restreignent, c'est ce que nous verrons dans la troisième partie.

B / « *Be the shut-the-fuck-up you want to see in the world* »¹⁰⁸ : devenir l'« Ennemi »

La question du « privilège masculin » est, à Brooklyn en 2013, une question brûlante que l'on retrouve au coeur de nombre des polémiques qui éclatent au sein de la communauté *queer/trans* (qu'elles constituent). Keith se réjouit des événements les plus récents, qu'il considère aller dans le sens d'une amplification des voix des femmes trans et d'une remise en question de la « domination » des hommes trans :

Je pense qu'on est à un moment intéressant de cette histoire parce qu'on est en train de s'éloigner de la vénération des mecs trans [*trans dude worship*], ce qui est génial. Je vois des personnes qui ne sont pas des hommes trans réclamer une place dans les débats, et être écoutées.

Cette « histoire », c'est le conflit, les rapports conflictuels entre femmes trans et hommes trans à Brooklyn. Si Keith considère que le moment présent (2013) constitue un « moment intéressant » de cette histoire, c'est parce que les femmes trans sont, d'après lui, tout juste en train de commencer à se faire entendre. Il appelle la situation précédente (qu'il place globalement entre 2000 et 2011) la « vénération des mecs trans » ou « le culte des mecs trans » [*trans dude worship*]. Lorsque je lui explique que ce concept m'est étranger et qu'il mérite d'être expliqué, voici la définition qu'il en donne :

Il y a juste une tendance à... mettre les gens qui ont la même gueule que moi, enfin pas la même gueule que moi parce que je suis trop poilu maintenant, mais de mettre un certain type de personnes sur un piédestal d'une façon qui rappelle vraiment des trucs extrêmes, et genre vraiment dégueulasses. Comme le patriarcat et la misogynie.

Autrement dit, le « culte des mecs trans » n'est autre que ce que j'ai précédemment appelé le *transpatriarcat* : la domination (supposée) des hommes trans sur les femmes trans, conçue comme une

108 Extrait de mon entretien avec Keith, où il cite cette phrase d'une femme trans (RD) comme l'un des axiomes dictant sa conduite. Cette phrase s'adresse aux hommes trans et signifie : « Soyez vous-même le fait de fermer-sa-gueule que vous voulez voir dans le monde ».

réplique miniature du patriarcat (cis), à savoir la domination de la classe des femmes (cis) par la classe des hommes (cis). Or, Keith s'exclut du groupe des hommes trans comme oppresseurs au motif qu'il serait désormais « trop poilu », et ne correspondrait donc plus exactement aux critères esthétiques qui placent les hommes trans à l'allure « adolescente » tout en haut de l'échelle de la *hotness*. Sans employer ce mot, Keith décrit le « culte des mecs trans » comme une sorte de *fétichisation* esthétique-sexuelle des hommes trans. Cette fétichisation de la masculinité trans est considérée, par Keith comme par beaucoup de celles et ceux qui la critiquent, comme l'un des mécanismes majeurs du *transpatriarcat*. Parce qu'il habite à Brooklyn depuis douze ans, Keith a eu le temps d'explorer plusieurs *scènes* différentes et d'établir une cartographie des hommes trans à New York :

Je vois plusieurs tendances différentes en ce qui concerne les mecs trans à New York. Il y en a qui traînent avec des femmes queer, des gouines et tout ça, il y en a qui ne traînent qu'avec d'autres mecs trans, et puis il y a des hommes trans qui s'identifient exclusivement en tant qu'hommes gay, et qui ne traînent qu'avec des hommes gay, mais la plupart du temps ceux-là sont *stealth*¹⁰⁹, et moi j'ai traîné dans ces trois mondes.

Les hommes trans qui forment la classe dominante du *transpatriarcat* sont, globalement, ceux qui naviguent au sein des deux premiers mondes décrits par Keith. Keith, qui appartient en ce moment au premier monde, considère qu'il fait partie des hommes trans- oppresseurs, une identité avec laquelle il a appris à vivre :

Et en ce moment je vois un *backlash* contre ça [le culte des mecs trans]. Un *backlash* dont on avait bien besoin, un retournement de situation, qui me blesse parfois parce que j'ai l'impression que je suis l'Ennemi, mais je sais aussi que c'est pas vrai, et j'essaie d'écouter ce qui est dit d'une façon qui est, genre, entière, et qui prend en compte tout le truc, pas juste le fait que ça me blesse. Je pense qu'il y a de plus en plus, enfin c'est pas que les femmes trans ont pas toujours fait des trucs géniaux, mais je pense que nous les hommes trans et les femmes cis *queer*, on les écoute plus qu'avant. Et je sais pas pourquoi. Je sais pas pourquoi on les écoute plus qu'avant mais je trouve ça bien, je suis content qu'on le fasse.

Keith s'efforce donc de dépasser le sentiment d'être « l'Ennemi » pour pouvoir « écouter ce qui est dit ». Or, ce qui est dit produit chez lui le sentiment d'être l'Ennemi, et la rationalisation selon laquelle il est juste et bon pour la communauté toute entière, et donc pour lui par extension, que ces discours sur le

109 Pour aller vite, être *stealth* est l'équivalent du « placard » pour les trans.

« privilège masculin » des hommes trans soient tenus et écoutés trouve sa limite lorsque le dialogue-même est impossible. En effet, Keith anticipe ce qui lui sera répondu s'il s'encquiert de savoir *qui* est exactement visé par les critiques virulentes des « hommes trans » qu'il trouve sur Facebook ou sur différents blogs, de sorte qu'il en vient à la conclusion que le silence reste sa meilleure option :

J'ai cette image dans ma tête d'un homme trans générique. Et, genre, aucune personne, non c'est pas vrai, il y a certaines personnes qui sont exactement ce à quoi je pense mais... Et je pense que c'est ce type d'homme trans, cette image qui est critiquée. Mais... certain·e·s de mes Ami·e·s Facebook, ou des blogs que je lis vont dire : Je déteste les hommes trans parce qu'ils font ça et ça et ça. Et je veux pas demander si moi je suis parmi les « bons », parce qu'ensuite le prochain *blog post* ce sera : Et y'a tous ces connards qui me demandent si eux ils sont différents, mais merde, aucun d'entre vous n'est « bon », allez tous vous faire foutre ! Et en même temps je veux pas me défendre parce que sinon elles vont me dire : T'es incapable de te responsabiliser [*take accountability*] par rapport à tes actes. Donc, bon, je reste assis tranquillement et je me tais ce qui est, je pense, la meilleure chose à faire. En fait je pense que ma citation préférée de RE c'est : « *Be the shut-the-fuck-up you want to see in the world* ».

Be the shut-the-fuck-up you want to see in the world : cela signifie que les hommes trans doivent apprendre à se taire, en tant qu'opresseurs, pour laisser parler les opprimées (c'est-à-dire les femmes trans). Il est frappant que Keith, qui aime manifestement s'exprimer, réfléchir et débattre, adhère à ce discours qui constitue, tout simplement, une injonction au silence. Mais sur quoi doit-il se taire ? Que ne doit-il pas dire ? Ce que les hommes trans ne doivent pas critiquer, ou même commenter, c'est la « colère » des femmes trans :

Et puis aussi genre, je n'adore pas qu'il y ait plein de personnes ici qui soient super en colère contre moi pour des trucs qu'elles pensent que je fais, alors que je le fais pas, mais en même temps je pense que c'est vraiment important, genre parce qu'il y a plein de femmes trans qui se font avoir tout le temps, et beaucoup d'entre elles sont super en colère, et beaucoup d'entre elles sont super tristes, et beaucoup d'entre elles se sentent vachement en danger, et se sentent pas les bienvenues. Et même si je n'aime pas le fait que la façon dont elles gèrent ces sentiments ait pour conséquence de me blesser moi, je pense aussi que c'est super important, que ça a beaucoup de valeur. Je pense que leur colère est super précieuse et importante et je vais pas aller leur dire de ne pas être en colère juste parce que ça pourrait me mettre mal à l'aise parfois, quand je traîne dans cet appartement que j'ai pour moi tout seul, ou quand je vais à mon taf qui est génial, et que j'ai décroché en partie parce que j'ai la gueule de quelqu'un que les gens veulent embaucher. Donc ouais, ça me blesse. Il y a bien, bien pire que ça. Et je serais la dernière personne à dire : Ouais bon, votre colère me blesse là, donc arrêtez d'être en

colère. Je serais bien plus susceptible de dire genre : Vous pouvez être en colère, et je vais lire ce que vous écrivez jusqu'à ce que j'en aie plus envie, et à ce moment-là je vais arrêter de lire, mais je vais pas vous reprocher d'écrire ce que vous écrivez. Parce que c'est pas, ça n'aide personne, je pense.

Ici Keith développe une éthique de son rapport aux femmes trans, qui est basée sur le *décentrement* : ces discours sont « précieux et importants » pour celles qui les profèrent, quand bien même ils seraient blessants pour lui qui les reçoit. Son décentrement est lui-même fondé sur le sentiment de culpabilité vis-à-vis de ses différents privilèges, et sur la comparaison de son sort avec celui des femmes trans (« il y a bien, bien pire que ça »). Il considère qu'il ne peut pas légitimement se plaindre des discours produits *contre* les hommes trans, étant donnée sa situation privilégiée qui contraste avec la colère, la tristesse et le sentiment d'insécurité des femmes trans. Il déploie donc une éthique élaborée, où, s'il fait de la place pour les sentiments d'autrui, il ne s'efface toutefois pas totalement comme sujet face à son discours, puisqu'il s'autorise à « arrêter de lire » lorsque la lecture de certains propos lui devient insupportable. Il s'agit donc pour Keith d'un équilibre subtilement maintenu entre l'humilité face à l'autre et ce qu'elle a à dire, et le soin dû à lui-même. Cet équilibre lui permet d'effectuer un tri entre les reproches qui lui sont adressés, et ceux qui ne le concernent pas :

Et même quand RE, genre, se plaint des hommes trans, ou genre J, ou genre... d'autres personnes, je... Je sais pas. Je fais juste... Je veux dire, je... J'essaie juste de leur laisser cet espace, et de ne pas interioriser leurs discours, mais en même temps de pas les balayer d'un revers de main genre : Oh, elles parlent pas de moi, je suis parfait, je fais jamais rien de mal, elles parlent pas de moi, je suis génial. [...] Genre, un jour J a dit que c'était un peu comme un *fortune cookie*. Hummm. Si... ou genre comme un horoscope. Si quand tu lis ça, tu penses : Oh merde, c'est moi ; c'est probablement toi. Si quand tu lis ça, tu penses : Hey, je fais pas ça moi ! c'est probablement pas toi, et tu es tranquille. J'aime vraiment cette image. Je la trouve vraiment pertinente. Parce que ouais, je suis pas au-dessus de tout reproche, je fais des trucs merdiques, je suis parfois super merdique, genre d'une certaine façon j'incarne ce dont les femmes trans se plaignent, et c'est à moi d'identifier ça et de travailler dessus. Et puis les trucs que je fais pas, c'est pas ma responsabilité parce que... Ou c'est ma responsabilité de le dire à ceux qui les font, mais j'ai pas à me sentir mal parce qu'ils les font. Tu vois?

L'image du *fortune cookie* ou de l'horoscope évoque un discours aléatoire, sans cible précise et décroché de tout contexte d'énonciation réel, qui peut indifféremment toucher ou ne pas toucher son/sa lecteur/trice. C'est aussi une image qui dé-responsabilise la locutrice par rapport au discours qu'elle tient : tout peut être dit, y compris ce qui n'a aucune corrélation avec le réel, et c'est au destinataire du discours que

revient la tâche complexe de *trier*. Tout se passe comme si les discours auxquels Keith est confronté devenaient plus supportables dès lors qu'il peut *imaginer* qu'ils ne lui sont pas réellement adressés, et qu'il est *libre* de s'y reconnaître, ou non. Il peut ainsi y piocher des éléments de compréhension qui lui permettront de réformer son comportement, tout en veillant à ne pas « interioriser » ceux qui ne lui paraissent pas justes ou justifiés. Comme on peut le voir, Keith décrit une position subjective extrêmement travaillée, réfléchie, élaborée. Cela s'explique par la nécessité de trouver des stratégies pour *recevoir*, en tant qu'homme trans, les critiques souvent violentes, voire haineuses, qui visent « les hommes trans » dans leur globalité, tout en persistant dans sa subjectivité d'homme trans d'une manière qui soit relativement vivable. Cela s'explique aussi par la *compassion* que Keith exprime pour les femmes trans et leurs émotions. RE, IB et DU étaient parmi les femmes trans les plus « présentes sur Internet » et critiques des hommes trans ; DU s'est donnée la mort quelques semaines avant cet entretien. Cet événement, abondamment commenté sur Facebook par RE et IB, et en partie attribué par elles au manque d'inclusivité de la communauté *queer/trans* vis-à-vis des femmes trans, a provoqué une violente secousse à Brooklyn. Beaucoup d'hommes trans aux discours pré-approuvés par IB et RE se sont publiquement déclarés « partiellement responsables » de la mort de DU, ce qui (à ma connaissance) n'a choqué personne (d'autre que moi). Or, Keith est très proche de IB, dont il a été pendant plusieurs années le colocataire. Voici comment il parle d'elle :

J'adore IB. [...] Elle est vraiment intelligente. C'est probablement la personne la plus intelligente que je connaisse. Hmmm. Elle est super drôle. Mais elle est aussi vraiment vraiment vraiment abîmée. Et c'est difficile de la connaître aussi bien qu'on pense la connaître. Hmmm. C'est difficile de la connaître. Le visage qu'elle montre publiquement est super fort. Elle est très présente sur Internet. Mais il y a plein de choses qu'elle ne met pas sur Internet, et après elle s'énerve que les gens ne le sachent pas. Mais ça, tu peux pas le savoir à moins de vivre avec elle, et même si tu vis avec elle, elle peut ne pas te parler. Ouais. Elle est géniale. C'est juste qu'elle a une vie vraiment vraiment dure et je pense pas, je sais pas, c'est vraiment dur d'être elle et parfois elle utilise ça contre les gens. En fait ouais, elle utilise ça contre les gens. Mais c'est aussi des vrais trucs, tu vois. Je sais pas. Je l'adore.

Il me semble que l'amitié et l'admiration que Keith éprouve pour IB, de même que celles qu'il éprouve pour RE, motivent en partie la compassion et la mesure auxquelles il a recours lorsqu'il est confronté à leurs discours « transmisandres ». De plus, le fait que Keith ait connu ou connaisse IB, y compris « IRL », c'est-à-dire en dehors d'Internet, lui permet de comprendre sa colère d'une manière spécifique, qui n'est pas accessible à celles et ceux qui ne savent pas ce qu'elle « ne met pas sur internet ». Keith ne considère pas que les femmes trans sont « l'Ennemi », ou qu'il est lui-même « l'Ennemi » des femmes trans. Les discours sur le « privilège masculin » des hommes trans requièrent cependant de lui qu'il se positionne très précautionneusement par rapport à eux et aux figures qu'ils dessinent. En un mot, la subjectivité de Keith est

une subjectivité *en prise avec* le discours sur le « privilège masculin ». L'analyse de l'entretien que j'ai réalisé avec lui démontre que s'il a choisi, pour des raisons semble-t-il politiques, de raconter et d'expliquer son expérience à travers la grille de lecture plutôt simpliste du « privilège masculin », il a néanmoins développé une compréhension complexe de ses relations politiques et personnelles avec les femmes trans. De cette compréhension résulte une véritable éthique, où la conformité au *script* du « privilège masculin » cède la place à une remarquable inventivité politique et émotionnelle.

2/ Challenging Male Privilege

Comme je l'ai précédemment évoqué, le *script* du « privilège masculin » des hommes trans s'ancre dans une compréhension de l'identité d'homme trans qui est profondément normative : elle concerne implicitement les hommes trans blancs, de classe moyenne/supérieure, et qui *passent* socialement pour des hommes cisgenres. Cela ne signifie pas que ce *script* correspond, pour ceux qui occupent ces catégories de manière non-problématique, à une « vérité » de leur expérience. Il n'y a de « vérité » qu'au sens foucauldien : c'est-à-dire que le discours du « privilège masculin » constitue un « régime de vérité » spécifique, à travers lequel une « expérience » peut être dite, racontée. On peut néanmoins faire l'hypothèse, dans le cas de Keith, que ce régime de vérité peut d'autant plus efficacement structurer l'expérience, ou la rendre intelligible, que le sujet qui *se dit* est *a priori* conforme aux prémisses à partir desquelles il a été construit. Or, ce n'est pas le cas de tous mes interviewés. Comment le discours sur le « privilège masculin » infléchit-il la façon dont se pensent ceux qui dérogent à ces critères de race, de classe et de *passing* ?

Sirius est blanc, il a fait des études supérieures et il travaille actuellement au standard téléphonique d'une ligne d'appel d'urgence pour les personnes en détresse. Cette seconde partie sera consacrée à l'analyse de l'entretien que j'ai réalisé avec lui. Sirius est quelqu'un que j'ai déjà rencontré avant l'entretien, nous avons des ami·e·s en commun et nous avons déjà passé du temps ensemble. Une connivence s'établit directement entre nous et l'entretien se déroule de manière fluide et sympathique, comme une conversation ponctuée de rires et de plaisanteries. De plus, il se trouve que nous partageons un certain nombre d'expériences (ce qui n'était pas le cas avec Keith), ce qui produit entre nous un effet de complicité. Sirius me renvoie mes propres questions, s'intéresse à mes réponses et il me semble que l'entretien est *transformatif* pour lui comme pour moi, dans le sens où nous ne finissons pas là où nous avons commencé.

L'évitement du féminisme

La première question que je pose à Sirius concerne sa relation avec le « féminisme » : il m'explique d'emblée que ce vocabulaire n'est pas le sien, et qu'il a pris ses distances avec le féminisme depuis sa transition.

En partie parce que j'étais pas, parce que je suis pas perçu comme un mec, je suis pas tout le temps perçu comme un mec, je préfère ne pas traîner avec genre, des femmes *queer*, parce que sinon je vais être perçu comme une lesbienne et ça me plaît pas, donc je me retrouve à éviter ces espaces, les espaces considérés comme féministes, le plus souvent... Et aussi j'ai eu affaire à des personnes qui... qui m'ont dit direct, soit sur Internet soit en personne, qui m'ont dit qu'être trans ça revenait à nier... que c'était anti-féministe. Que, genre, je fais le choix de... ce qui est vraiment abusé. Mais on m'a dit ça, donc j'ai l'impression que je me suis retiré de certains groupes féministes, parce que j'ai peur qu'on me dise que, parce que je revendique le privilège masculin, parce que je « choisis », choisis entre guillemets, de m'identifier comme un mec, je trahis la femme que je suis.

Sirius allègue deux raisons pour lesquelles il s'est éloigné des milieux féministes. La première raison qu'il mentionne concerne son *passing* : il dit éviter de fréquenter des femmes et des lesbiennes de peur d'être perçu, par association, comme une femme ou comme une lesbienne. Autrement dit, cet éloignement relèverait d'un choix délibéré. Pourtant, la seconde raison qu'il évoque est tout autre : il a été confronté à un discours qui considère son identité trans comme essentiellement anti-féministe. Sirius n'adhère pas à ce discours (« ce qui est vraiment abusé »), qu'il reproduit d'un ton ironique. Il ne pense pas « revendiquer » le privilège masculin ou avoir « choisi » de s'identifier en tant que garçon. Ces deux termes, auxquels il s'oppose avec sarcasme, impliquent que sa transition serait le fruit d'une décision, voire d'une stratégie politique (devenir l'opresseur pour ne plus être opprimé). Or, Sirius n'a pas, à l'époque, une compréhension *politisée* de sa transition : il ne peut répondre à ces discours qu'en les niant (« je n'ai pas choisi d'être trans »), ce qui aboutit à une version essentialiste et aliénante de son identité trans, puisque l'absence de choix signifie aussi la contrainte. Il s'est donc « retiré » des milieux féministes lorsqu'il a commencé à *se dire trans*, parce qu'il se disait trans. Une interprétation possible de la coexistence, au sein de son discours, de ces deux raisons est d'envisager que la seconde (la catégorisation, par les féministes qu'il fréquentait, de son identité trans comme anti-féministe) est chronologiquement et logiquement première, et que la première (son propre inconfort au sein de ces milieux dont la composition compromet son *passing*) est une forme de

rationalisation de l'impossibilité à y exister en tant que garçon trans, rationalisation qui le place dans le rôle de l'agent plutôt que dans celui de l'objet du discours et de l'action d'autrui. Ceci expliquerait que Sirius présente les deux raisons dans un ordre qui les hiérarchise et qui met ainsi en valeur sa capacité d'agir en tant qu'*agent trans*. Quelques années plus tard, Sirius renoue avec les questions et questionnements féministes, sans pour autant se réconcilier avec le terme de « féminisme » :

Est-ce que tu peux me dire comment, qui... Comment tu décrirais le genre de personnes qui tiennent ces discours ?

Je sais pas, j'ai envie de dire les lesbiennes séparatistes, peut-être. En fait j'essaie vraiment de ne pas être confronté à ce message, pendant un moment je pensais que c'était une histoire de génération, mais ça varie vachement, genre je connais des personnes qui ont deux fois mon âge et qui ne pensent pas comme ça. Maintenant que je suis plus établi dans la communauté trans je parle beaucoup plus de choses qui pourraient être... définies comme des questions féministes. Mais je n'utilise pas le mot de « féminisme ». J'ai du mal à utiliser ce mot pour décrire mes croyances politiques.

Quels mots est-ce que tu utilises ?

J'utilise pas ces mots, je parle beaucoup de privilège masculin, et je parle beaucoup de transmisogynie, et j'ai clairement l'impression de participer à, genre, des conversations qui visent à ouvrir les espaces non-mixtes femmes [*women's spaces*] aux femmes trans...

C'est après s'être « établi » dans une communauté trans que Sirius, qui tient un blog et s'exprime beaucoup sur Facebook, se remet à parler de féminisme, tout en évitant soigneusement ce terme qui le renvoie aux discours féministes transphobes. Ces discours, il a pu également en relativiser la portée, notamment en rencontrant des féministes plus âgées que lui qui n'y adhéraient pas. Cependant, lorsque je lui demande quels termes il utilise pour désigner son engagement personnel, politique et théorique avec le féminisme, il cite trois éléments : le « privilège masculin », la « transmisogynie » et les « conversations qui visent à ouvrir les *women's spaces* aux femmes trans ». Tout se passe donc comme si Sirius avait retrouvé le féminisme non plus en que *sujet* politique des luttes féministes, mais en tant qu'« allié des femmes trans » au sein des luttes féministes, une expression qui revient souvent au cours de l'entretien. L'idée que le féminisme ne lui appartiendrait plus *en propre* n'a pas été mise en cause, mais il a pu trouver d'autres manières de s'en approcher ou d'y participer. Le discours selon lequel le féminisme serait la *propriété* des femmes ne permet pas à Sirius de penser son identité trans autrement qu'à travers le discours du « privilège masculin ». Pourtant, lors de son premier contact avec le concept du « privilège masculin » des hommes trans, Sirius ne s'était pas senti particulièrement « concerné » :

J'avais rencontré quelques hommes trans à la fac qui m'intimidaient, et qui me troublaient, parce que je pensais que j'étais censé m'identifier à eux mais ils étaient hétéros, et vachement masculins. Le premier mec trans que j'aie jamais rencontré est blanc et hétéro et il a médicalement transitionné et hmmm... Je me souviens qu'il avait fondé une organisation trans sur le campus et c'est comme ça que j'ai appris pas mal de trucs sur les questions trans, et je me souviens qu'il parlait du privilège masculin, il disait que les gens, genre, pensaient qu'il était capable de porter des trucs lourds parce qu'il avait l'air d'être un mec, genre c'est ça qui m'est resté, j'ai pensé : c'est ça le privilège masculin. [...] Donc ça c'était, genre, mon premier modèle de ce à quoi ça ressemble le privilège trans masculin, et j'avais du mal à me sentir concerné parce qu'il était hétéro et parce que... Je sors maintenant avec... je veux dire je suis toujours sorti avec... genre... des personnes assignées « femme » à la naissance, hmmm... et avec des femmes. C'est principalement avec ces personnes que je suis sorti, mais je pense qu'à ce moment-là je m'identifiais à fond avec les hommes gay... et genre ma masculinité est très pédale et très féminine et ça... mon identité masculine est... genre, j'aurais pas compris que j'étais trans si j'avais pas rencontré quelqu'un qui était pédé et trans.

Sirius n'établit pas de lien évident entre lui-même et le premier homme trans qu'il rencontre parce que celui-ci est « hétéro » et qu'il a « médicalement transitionné ». Pour Sirius, avoir « médicalement transitionné » (dans le cas des hommes trans) signifie avoir fait des injections de testostérone et une torsoplastie¹¹⁰. Ces modifications corporelles ont souvent pour effet d'assurer le *passing* : c'est ce que veut dire ici Sirius quand il précise que l'homme trans en question avait « médicalement transitionné ». Sirius n'a pas, selon son propre vocabulaire, « médicalement transitionné », et comme il l'a mentionné au début de l'entretien, il n'est pas systématiquement perçu comme un garçon. De plus, il n'est pas « hétéro » puisque, comme il le dira plus tard dans l'entretien, même quand il a des relations amoureuses ou sexuelles avec des femmes (cis ou trans), ce sont des « relations *queer* ». Quel·le·s que soient d'ailleurs ses partenaires, Sirius s'« identifie à fond avec les hommes gay » et décrit sa masculinité comme « très pédale et très féminine ». Il n'a pu se *découvrir* trans qu'à partir du moment où il a rencontré « quelqu'un qui était pédé et trans » ; autrement dit le référentiel de l'identité trans masculine à travers lequel Sirius se re-connaît est un référentiel pédé ou *queer*, par opposition au référentiel hétéro-masculin incarné par l'homme trans qu'il avait initialement rencontré. C'est pourquoi le discours du « privilège masculin », avec lequel il entre d'abord en contact lorsque cet homme trans raconte qu'il est désormais perçu comme quelqu'un qui est « capable de porter des trucs lourds », ne lui semble alors pas s'appliquer à sa personne. Comment Sirius est-il passé, par rapport à ce discours, d'une position d'extériorité à une position d'adhésion ?

110 C'est-à-dire une opération de chirurgie du torse.

L'arrivée à Brooklyn

Pendant quelques années, Sirius fréquente presque exclusivement la scène gay (masculine), où il rencontre des difficultés liées au fait qu'il ne *pass*e pas :

Donc je trainais tout le temps avec des hommes gay et je pense que ce type de culture, surtout la culture des boites est très drague, très sexuelle, avec une ambiance très prédatrice, hmmm... Ça a vachement contribué à ce que je pense que j'étais pas assez, pas assez un homme, je *passais* pas... Donc tout mon cadre de référence, pour mon expérience trans, c'était que physiquement, j'étais pas perçu comme je le voulais... Et j'ai dû, genre, faire semblant, et essayer de *passer* et essayer d'être *stealth*, et genre cacher mon identité, cacher que j'étais assigné « femme » et... hmmm... C'était difficile, et c'était vraiment différent de ce dans quoi j'existe maintenant. Je pense qu'une fois que j'ai... que j'ai déménagé à New York, je veux dire une fois que j'ai déménagé à Brooklyn, ouais c'est ça qui s'est passé, j'ai déménagé à Brooklyn. [nous rions] [...] J'ai déménagé à Brooklyn et j'étais là : Je suis trans, j'ai besoin d'être trans, j'ai besoin que tout le monde sache que je suis trans, et genre tou-te-s mes ami-e-s à qui ça n'allait pas sont sorti-e-s de ma vie, et j'ai commencé à fréquenter un groupe de soutien et en gros, à devenir pote avec plein d'autres hommes trans blancs.

L'arrivée à Brooklyn constitue un tournant fondamental dans l'expérience de Sirius : il passe alors d'un cercle social principalement constitué d'hommes gay (non-trans) à un cercle social principalement constitué d'homme trans blancs. Dans la première situation, Sirius souffrait du fait de n'être pas « perçu comme [il] le voulait », et il continuait à fréquenter, par nécessité, des « ami-e-s » qui n'acceptent pas son identité trans. Il s'efforçait de *passer*, sans succès, et se trouvait donc extrêmement aliéné par le fait d'être trans. Lorsqu'il mentionne « Brooklyn », et avant même qu'il développe son propos, nous rions tous les deux pendant un moment. Ce rire est fondé sur un entendement commun : nous savons à quel point la communauté *queer/trans* de Brooklyn constitue un monde différent de celui qu'il vient de décrire, avec emphase, comme un environnement au sein duquel il ne pouvait pas exister. Nous avons tous les deux une expérience relativement similaire de « l'arrivée à Brooklyn » comme un moment-clef dans nos trajectoires, comme un moment où nos vies et nos corps semblent soudain de plus en plus *possibles* et même de plus en plus *réels*. À Brooklyn donc, Sirius rencontre ses semblables, des hommes trans blancs, par l'intermédiaire d'un groupe de soutien :

C'était genre mon entrée dans la communauté *queer* de Brooklyn, j'allais au groupe de soutien et je rencontrais des tas de mecs trans, la plupart avaient transitionné médicalement et genre fait des trucs que je voulais pas faire... Et donc je pensais genre : Oh, vous êtes tellement normatifs, je suis le plus *queer* des *queers*... Et puis plus j'ai rencontré de gens à Brooklyn, plus j'ai trouvé de gens dont je me sentais proche, et puis après ça je me suis rendu compte que j'étais vachement noyé dans cette communauté qui est genre la communauté blanche trans masculine... Je parlais que de trucs trans, c'était une période de ma vie où j'avais besoin de ça, et puis je me suis rendu compte que ça me limitait vachement. Hmmm, et puis je pense que j'ai commencé à être fatigué d'entendre les gens parler de leurs trucs trans tout le temps [F rit], j'ai eu envie d'aller dans d'autres directions, politiquement et socialement. J'avais carrément rencontré beaucoup de femmes trans, et j'étais sorti avec des femmes trans, mais je pense que j'étais noyé dans ma propre formation identitaire, et j'étais pas nécessairement un super allié des femmes trans à ce moment-là, je me concentrais vachement sur ce qui m'arrivait à moi.

Malgré le contraste saisissant avec la période précédente, Sirius ressent encore une distance par rapport aux hommes trans qu'il rencontre à travers le groupe de soutien : ceux-ci ont, pour la plupart, « médicalement transitionné », ce qui amène Sirius à les catégoriser comme « normatifs » (puisqu'ils se conforment à un modèle de la transition FTM qui implique de modifier son corps), là où il serait, lui, « le plus *queer* des *queers* » (parce qu'il se définit comme un homme sans avoir l'intention de modifier son corps). En dépit de cette différence, Sirius s'épanouit dans ce nouveau monde qui l'accueille à bras ouverts. Pourtant, après une période d'immersion totale dans la « communauté blanche trans masculine », Sirius s'en lasse et il décide de diversifier ses relations sociales et ses préoccupations politiques. Il est intéressant de remarquer qu'il parle de cette période d'une façon ambivalente : d'un côté, il la justifie en précisant qu'il avait « besoin de ça », de l'autre, il semble faire un *mea-culpa*, en adoptant une seconde lecture de son comportement comme un comportement égoïste ou égo-centré (« je me concentrais vachement sur ce qui m'arrivait à moi ») et insuffisamment soucieux des femmes trans. Ici, je perçois l'introduction sous-jacente du discours du « privilège masculin » pour lequel les hommes trans doivent « assumer leur privilège masculin » en se positionnant comme des « alliés des femmes trans ». On peut donc supposer qu'après quelques mois à Brooklyn, Sirius s'est imprégné du contexte politique spécifique qui oppose les hommes trans aux femmes trans, et familiarisé avec la grille de lecture du « transpatriarcat ».

« *I am an oppressor in this world* »

Or, parce qu'il a animé dans sa fac de nombreux ateliers sur le thème du racisme, Sirius dispose déjà d'un modèle de ce qu'est le « privilège » pour celles et ceux qui en disposent :

Toute ma trajectoire, tout le travail anti-oppression que j'ai fait et tout ce que j'ai pensé sur le privilège, ça vient des ateliers sur le privilège blanc et du travail anti-raciste. Hmm. Et après ça j'ai fait quelques trucs trans, j'ai organisé des ateliers sur des trucs trans, mais c'est différent, parce que je parle pas du point de vue du privilège, je parle depuis, genre : Oh je suis trans. Mais après il y a les nuances de comment la communauté trans à Brooklyn fonctionne, en termes de, il y a beaucoup de divisions, surtout entre les hommes trans et les femmes trans et, genre, là y'a plein plein de problèmes. Hmm. Je... je pense que tout le travail anti-raciste que j'ai fait en tant que personne blanche, ça a influencé la manière dont je comprenais tout le reste, donc j'ai commencé à analyser tout en regardant mes propres privilèges, et pas en voyant, en regardant en quoi j'étais opprimé, et ça c'est parce que c'est épuisant de penser à toutes les façons dont je suis opprimé, tout le temps...

Mais tu trouves pas ça épuisant de penser aux façons dont tu es un oppresseur ?

Si, si c'est épuisant. Mais j'ai l'impression que c'est plus important pour moi de le comprendre. Genre le fait que je ne sache pas, que personne ne sache quoi en faire, et genre je ressens beaucoup de culpabilité, beaucoup de culpabilité à cause de mes privilèges et c'est pas utile. Mais je suis enthousiasmé par la perspective, ça me parle à fond de déconstruire mes privilèges, ça me tente trop de faire ce travail, de genre regarder comment je suis un oppresseur dans ce monde, et regarder ce que je peux faire pour m'empêcher de perpétuer ces schémas.

Sirius focalise son analyse politique sur les diverses façons dont il est « un oppresseur dans ce monde ». Le modèle du « privilège blanc », qui n'est *a priori* pas applicable à sa position de personne trans (« c'est différent, parce que je parle pas du point de vue du privilège, je parle depuis, genre : Oh je suis trans »), lui sera néanmoins adapté à la faveur d'un glissement qui porte la marque très manifeste du discours sur le « privilège masculin » des hommes trans (« Mais après il y a les nuances de comment la communauté trans à Brooklyn fonctionne, en termes de, il y a beaucoup de divisions, surtout entre les hommes trans et les femmes trans »). Sirius se conçoit donc prioritairement comme « un oppresseur », en tant que personne blanche et en tant qu'homme trans. Si sa blancheur est comprise comme un privilège à travers la grille de lecture de l'anti-racisme, le système au sein duquel sa position d'homme trans constitue une position privilégiée n'est pas nommé, mais du fait qu'il nomme les deux « camps » en présence (« les hommes trans et les femmes trans »), je déduis qu'il s'agit de ce que j'ai appelé le système *transpatriarcal* (ou la domination des hommes trans sur les femmes trans). Sur le plan émotionnel, Sirius dit ressentir « beaucoup de culpabilité » du fait de ses différents privilèges, mais aussi de l' « enthousiasme », un enthousiasme qui semble motivé à la fois par la difficulté de la tâche à accomplir (« le fait que je ne sache pas, que personne ne sache quoi en faire »), et par sa nécessité morale et politique (« ce que je peux faire pour m'empêcher de perpétuer ces schémas »). La question que je lui pose et la façon dont il y répond soulignent qu'il hiérarchise sa position d' « opprimé » et sa position d' « oppresseur » : la seconde est plus « importante », et mérite, plus que la première, qu'il y consacre son attention et son « travail ». Cette manière de penser peut être interprétée

comme un moyen d'atténuer, ou du moins de reconnaître et d'appivoiser le sentiment de culpabilité que Sirius dit ressentir, et qu'il juge « inutile ».

Comme on peut le voir, divers éléments dans la trajectoire de Sirius l'ont conduit à reproduire, au moins en partie, le discours du « privilège masculin », en dépit d'une première appréhension du « privilège masculin » comme quelque chose qui ne le concernait pas. Il semble que l'arrivée à Brooklyn, où, dans la communauté *queer/trans*, le discours du « privilège masculin » est comparable à l'air que l'on respire, a marqué pour Sirius une étape décisive. Mais cela signifie-t-il que Sirius aura perdu tout souvenir de sa suspicion première à l'égard de ce discours, ou qu'il sera incapable d'en développer un regard critique ?

Le « privilège sexuel »

Sirius parle de « divisions » et de « problèmes » entre les hommes trans et les femmes trans à Brooklyn. Lorsque je lui demande de préciser ce dont il parle, il me répond :

Je peux pas te dire pourquoi il y a tant de divisions, et ça me frustre vachement. Je pense qu'il y a probablement plein de trucs qui entrent en jeu là-dedans, j'ai fait l'expérience de pas mal de divisions, surtout des divisions raciales, dans la communauté *queer*. Les gens ont vachement tendance à préférer trainer avec des gens qui ont une expérience similaire à la leur. Donc ça je pense que ça divise les gens en fonction de lignes raciales et aussi en termes d'identité trans. [...] Je pense que malheureusement, les rôles genrés et la façon dont l'oppression de genre fonctionne dans le monde extérieur, ça existe aussi à l'intérieur de la communauté *queer*, hmmm... Même si on essaie de ne pas participer à ça et même si on dit qu'on n'y participe pas, je pense qu'on réplique vachement ce truc... Les hommes trans ont une sorte de privilège croissant, genre ils se dirigent vers le privilège, ils sont considérés comme super sexys, genre les hommes trans blancs et minces en particulier ont énormément de privilège sexuel, on dirait que toute la communauté bave sur eux. Et ils ont... je veux dire ça marche aussi dans le monde extérieur, ils peuvent décrocher des boulots, ils ont accès à un privilège auquel les femmes trans n'ont pas accès.

Ici encore, la race et le racisme fonctionnent comme une analogie pour comprendre les « divisions » entre hommes trans et femmes trans. Sirius considère que la communauté trans imite la société (non-trans) dans son ensemble, en tant qu'elle est structurée par des « rôles genrés ». La dualité entre le « monde extérieur » (à la communauté *queer*) et l' « intérieur » (de la communauté *queer*) est fondamentale pour comprendre la façon dont fonctionne le discours du « privilège masculin ». En effet, le *transpatriarcat* est conçu comme la domination des femmes trans par les hommes trans. On pourrait d'abord penser que cette

analyse des rapports entre femmes trans et hommes trans concerne l'*intérieur* de la communauté qu'ils et elles occupent. Il s'agirait alors, comme le dit Sirius, de repérer les « rôles genrés » qui détermineraient les comportements des un·e·s et des autres, plus que d'attribuer aux un·e·s et aux autres une position plus ou moins privilégiée *dans la société globale* en fonction de la place qu'ils/elles occupent au sein de cette communauté. Pourtant, après avoir évoqué le « privilège sexuel » dont bénéficieraient les hommes trans (en particulier ceux qui sont blancs et minces) à l'*intérieur*, Sirius établit un lien avec le privilège dont ils bénéficieraient à l'*extérieur*. Ce que Sirius présentait plus tôt comme les « nuances » du fonctionnement de la communauté *queer* laisse la place à une compréhension du *transpatriarcat* qui transcende les limites-mêmes de la communauté pour s'étendre à la société dans son ensemble. Or, il est particulièrement révélateur que le « privilège » dont les hommes trans bénéficieraient à l'extérieur de la communauté (lorsqu'il s'agit par exemple de trouver du travail) ne soit pas mesuré par rapport à leur propre situation avant de transitionner, mais par rapport à la situation des femmes trans. Ce raisonnement aboutit à la conclusion que les hommes trans bénéficient bien du privilège *transpatriarcal*, c'est-à-dire d'un privilège qui marque et effectue leur domination *sur* les femmes trans. Je montrerai plus tard en quoi ce raisonnement est problématique.

Lorsque Sirius évoque la manière dont le « privilège masculin » des hommes trans se déploie à l'*intérieur*, il utilise la notion de « privilège sexuel ». Le « privilège sexuel », c'est le fait d'être considéré comme « sexy », et d'être au centre de l'attention parce que l'on est considéré comme sexy. Sirius parle donc de normes internes à la communauté, normes dont il rend responsables les médias communautaires, et en particulier *Original Plumbing* :

Je pense que dans la communauté *queer*, nos médias ne font que mettre en valeur les hommes trans. Je sais que plein de gens sont super vénères contre OP [*Original Plumbing*] et contre le genre d'idées sur la beauté et sur la masculinité qu'OP diffuse.

Genre... une sorte d'hypermasculinité ?

Pas forcément, parfois ça peut être efféminé, mais c'est clairement, genre, certains types de corps, et genre je pense pas que je pourrai être dans OP avant de m'être fait opérer du torse. Ça c'est vraiment un truc, genre quand j'ai fait mon coming out j'ai direct pensé : Oh mon dieu je veux être dans OP. Hmm, mais maintenant je me dis juste : Bon, ça pourra pas arriver sauf si je deviens une *rockstar* et que je me fais opérer du torse. [nous rions tous les deux]

Original Plumbing est régulièrement la cible d'articles ou de propos publiés sur Facebook qui reprochent au magazine de promouvoir une masculinité trans normative, et notamment, comme le mentionne Sirius sur le ton de la plaisanterie, de ne mettre en valeur qu'un certain type de corps trans, à savoir les corps trans opérés. Quand Sirius dit qu'*Original Plumbing* « ne fait que mettre en valeur les hommes trans », cela signifie qu'il regrette que le magazine ne prenne pas en charge une critique des hommes trans, de leurs

comportements au sein de la communauté *queer*, et de leur manque de solidarité vis-à-vis des femmes trans. Sirius se pense lui-même comme un homme trans qui bénéficie du « privilège masculin » (du moins, comme nous le verrons plus tard, à l'*intérieur*), et il considère qu'il est de sa responsabilité que de prendre conscience du « privilège sexuel » que cette position implique :

Mais en parlant avec des femmes trans, en parlant avec elles de ce que c'est pour elles la drague, c'est genre vraiment différent, je pense que je suis privilégié en ce qui concerne la drague, genre, avant j'étais beaucoup plus gros et je recevais pas le type d'attention que je reçois maintenant. Et ça je pense que ça fait partie de ma critique de la façon dont certains hommes trans participent de leur propre privilège d'une manière oppressive. Je ne vois pas beaucoup d'homme trans s'arrêter et déconstruire leur privilège quand ils avancent dans leur transition, et j'ai vu tellement de personnes transitionner médicalement, avoir d'un coup une nouvelle personnalité qui s'accompagne de beaucoup de privilège sociétal et de pouvoir et aussi, sur la scène *queer*, de beaucoup de privilège sexuel et de pouvoir, et embrasser une mentalité genre : Je peux baiser qui je veux. Humm. Et ils le font, et je pense que ça participe de la culture du viol [*rape culture*], parce que les personnes masculines ont le droit d'être des étalons [*studs*], tu vois. Et ce genre de comportement sexuel est considéré comme positif, alors que je pense que quand les femmes, trans et cis, et surtout les *fems*¹¹¹, font la même chose... elles n'ont pas autant de pouvoir.

Ce qui permet à Sirius de remarquer qu'il est « privilégié en ce qui concerne la drague », et ce par rapport aux femmes trans, c'est qu'il n'a pas toujours lui-même été dans cette situation, et qu'il a pu constater qu'en devenant plus mince, il a reçu beaucoup plus d'attention. Cette expérience lui a permis de développer une critique de la façon dont certains hommes trans « participent » de leur propre privilège. Autrement dit, si Sirius attribue le « privilège masculin » à tous les hommes trans (et en particulier aux hommes trans blancs et minces), il distingue au moins deux façons pour les hommes trans de se rapporter au « privilège masculin » : y « participer » ou le « déconstruire ». Sirius considère que lui-même et qu'un petit nombre d'hommes trans déconstruisent leur « privilège masculin », quand la majorité d'entre eux y participent. La catégorie d'hommes trans qui est visée par la critique de Sirius est spécifiquement le groupes des hommes trans qui ont « médicalement transitionné », c'est-à-dire, dans le langage de Sirius, ceux qui *passent*. Ces hommes trans, nous dit Sirius, deviennent socialement des hommes, et occupent par conséquent une position de pouvoir au sein de la société globale ; une position qui leur confère, à l'*intérieur*, un pouvoir nouveau et caractérisé par le « privilège sexuel ». Tout se passe donc comme si les hommes trans jouissaient, à l'*intérieur*, d'une position structurellement équivalente à celle qu'occupent les hommes non-trans à l'*extérieur*. La « mentalité » que décrit Sirius est une mentalité stéréotypiquement masculine : l'activité

111 *Fem* : lesbienne ou personne *queer* dont la présentation de genre est féminine.

sexuelle est une performance dont sont dérivés le pouvoir et la valeur du sujet. Or, y compris dans la communauté *queer*, l'activité sexuelle des femmes serait encore stigmatisée. Autrement dit, Sirius dessine ici un rapport d'*imitation* entre l'extérieur (qui serait le modèle) et l'intérieur (qui serait la réplique). Certaines normes sexuelles passeraient du macro-monde au micro-monde sans être réinterrogées, et les hommes trans seraient en quelque sorte les grands gagnants de ce jeu de transposition, puisqu'ils embrassent le statut d'homme à l'extérieur comme à l'intérieur.

Déconstruire le « privilège masculin »

Sirius propose donc une analyse de l'expérience d'homme trans qui la rapproche de l'expérience d'homme non-trans. Cependant, il souligne que les hommes trans peuvent refuser de « participer » au « privilège masculin » qui leur est offert : c'est la démarche politique qu'il a choisi d'entreprendre.

Et je pense vachement à tout ça, surtout parce que c'est quelque chose qui me concerne personnellement, comment sortir avec des gens et avoir des pratiques qui respectent le consentement de l'autre, et comment reconnaître le fait que, j'aurais jamais imaginé que j'appartiendrais à une communauté où je serais considéré comme sexy, mais c'est ce qui se passe, et si je disais pas que c'est ce qui se passe je serais en train de me mentir à moi-même, tu vois, je pense que c'est lié à ma coupe de cheveux, à la façon dont je m'habille, au fait que je suis mince et blanc et transmasculin, exactement ce sur quoi tout le monde bave.

La « reconnaissance », la prise de conscience du « privilège sexuel » est la première étape de sa déconstruction. Il semble que pour Sirius, la condition de possibilité de cette prise de conscience réside dans le décalage entre deux perceptions de lui-même qui sont diamétralement opposées. Ces deux perceptions se distinguent l'une de l'autre à la fois selon l'axe du temps (avant l'arrivée à Brooklyn / après l'arrivée à Brooklyn) et selon la fracture socio-spatiale entre l'*extérieur* et l'*intérieur* de la communauté *queer*. Avant d'arriver à Brooklyn et à l'extérieur de la communauté *queer*, Sirius n'est pas « considéré comme sexy » ; mais à Brooklyn, à l'intérieur de la communauté *queer*, il est « exactement ce sur quoi tout le monde bave ». Autrement dit, c'est parce que le « privilège sexuel » dont il jouit désormais *ne va pas de soi* que Sirius est capable de le reconnaître en tant que tel, ce qui rappelle l'allusion qu'il avait faite à sa grosseur passée : c'est en changeant de statut qu'il observe et qu'il analyse la façon dont fonctionnent le « privilège masculin » et le « privilège sexuel ». Sirius présente donc une subjectivité souple, fluide, capable de jongler entre différentes perceptions de sa personne et de son corps, entre différentes significations qui sont attribuées à son corps :

Ce que j'aime dans le fait de pouvoir être perçu de différentes façons, c'est que je peux utiliser les deux genres à mon avantage. Genre, je vais clairement faire la meuf pour échapper à des trucs, genre ne pas me prendre une amende si un flic arrête ma voiture, ou alors je flirte avec les gens pour obtenir des trucs. [...] Je veux pas être, je fais tout pour ne pas remarquer que je suis perçu comme une fille, donc quand je me fais harceler dans la rue, je dissocie, et ça m'arrive genre tous les jours.

Qu'est-ce que tu veux dire par « dissocier » ?

Genre, faire semblant que ça n'existe pas. J'ignore les sentiments que ça provoque en moi, je me ferme complètement parce que ça me... Et aussi je me vois imiter certains comportements que je... Je m'identifie comme quelqu'un qui a été socialisé comme fille, je sais que c'est un mot compliqué, mais c'est vraiment comme ça que je ressens les choses. J'ai vraiment l'impression que mes parents m'ont dressé en tant que fille, et que j'arrivais bien à jouer ce rôle. J'arrive bien à être passif, à ne prendre aucune place.

Sirius fait très nettement la différence entre les moments où il initie le fait d'être perçu comme une fille en « faisant la meuf », et ceux où cette perception de son corps lui est imposée par autrui. Dans le premier cas, il tire du pouvoir, et, semble-t-il, une forme de plaisir du fait que la signification sociale de son corps soit flexible ; dans le second cas, il en souffre et réagit à cette souffrance par un mécanisme psychique qu'il appelle « dissociation ». De plus, me dit Sirius, lorsqu'il fait l'expérience du sexisme (ici sous la forme du harcèlement dans la rue), il constate qu'il se retranche dans un comportement stéréotypiquement féminin, qui correspond au rôle féminin dans lequel ses parents l'ont éduqué (faiblesse, passivité, absence au monde et à soi-même). Cet *habitus* féminin contraste avec l'attitude que Sirius adopte lorsqu'il évolue à l'intérieur de la communauté *queer* :

Genre à mon ancien travail je ne parlais jamais, j'étais super doux et poli et je tenais les portes pour les autres et j'étais juste, genre, super gentil, tout le monde me percevait comme une fille. Hmmm. Et j'avais genre zéro confiance en moi. Hmmm. Et je pensais pas nécessairement : Oh, c'est la société qui me fait ça, c'est la société qui me dit d'être comme ça, qui me force à être comme ça. Et après j'allais à une soirée *queer* et je me disais : Attends, tu viens de parler à tout le monde, genre je sais pas, je savais pas comment je pouvais faire ça. Hum. Et c'est super de pouvoir faire ça, et le fait d'essayer de, c'est quoi le mot que tu as utilisé, de *réconcilier* ces expériences, ça me donne la responsabilité de participer au féminisme et à l'égalité entre les genres. Parce que j'ai accès à ce privilège dans certains espaces et en même temps j'ai des expériences, genre, je sais ce que c'est que de vivre le sexisme en tant que femme, même si je m'identifie pas en tant que femme, tu vois...

Sirius comprend son comportement comme le résultat d'un contexte qui autorise, favorise, détermine la façon dont il peut bouger, parler, agir, etc. Son expérience sociale est donc double, clivée : tout se passe comme s'il faisait l'expérience du monde extérieur en tant que femme, et l'expérience de la communauté *queer* en tant qu'homme. Autrement dit, la liberté de mouvement et d'expression dont il fait l'expérience dans les espaces *queer*, par contraste avec les espaces *straight*, dérive selon lui de son identité d'homme trans (et non pas, par exemple, du fait que les milieux *queer* seraient fondés sur un partage de l'espace et de la parole radicalement anti-sexiste). Pour Sirius, les catégories d'homme et de femme demeurent opératoires dans la communauté *queer/trans*, en tant que catégories hiérarchisées. C'est donc (paradoxalement ?) *parce qu'il est un homme* (trans) que la communauté *queer* augmente son pouvoir et sa liberté.

Je pense que le premier truc que j'ai remarqué chez moi c'est que j'occupais très peu d'espace et que... mes habitudes physiques, la façon dont je tenais mon corps, étaient très féminines, enfin considérées comme féminines. Hum. Et je me souviens d'avoir activement essayé d'arrêter ça, de changer ça, de prendre plus d'espace, d'écartier mes jambes. [...] J'ai remarqué que si je sortais avec une fille, mon langage corporel était très masculin et contrôlant, genre, la façon dont je me tenais, j'imitais vachement les hommes cis en faisant comme si l'autre personne m'appartenait. Et c'est comme ça que j'ai remarqué comment j'incarnais le privilège masculin, et c'était super bizarre, j'essayais de ne pas faire ça, c'était juste oppressif, mais en même temps, j'essayais de m'autoriser à prendre plus d'espace, à parler en réunion, ou en classe, ce que je ne faisais pas avant. [...] Et c'est comme ça, en accédant à plus de privilège de manière consciente, que je me suis dit : Attends mais est-ce que ça craint ? Non, c'est bien que je puisse m'exprimer, tout le monde devrait pouvoir s'exprimer, et je peux faire de la place pour que d'autres puissent parler.

Ici, il me semble que Sirius pointe l'un des aspects les plus problématiques du discours sur le « privilège masculin » des hommes trans, à savoir le fait que l'émancipation par rapport aux normes hégémoniques et sexistes de la féminité ne puisse être comprise (dans le cas des hommes trans) qu'en termes de « privilège », donc d'une façon profondément négative, là où ses effets subjectifs sont profondément positifs. Sirius distingue en quelque sorte l'*empowerment* féministe (« c'est bien que je puisse m'exprimer ») du « privilège masculin » (« j'imitais vachement les hommes cis en faisant comme si l'autre m'appartenait »). Pourtant, parce que dans les cadres qui expliquent son expérience, son identité d'homme ne peut pas être comprise comme une identité féministe, il considère que sa prise de pouvoir et de liberté dans les espaces *queer* résulte de sa masculinité, et non pas de la structuration anti-sexiste de ces espaces. Pour demeurer féministe (même s'il n'emploie pas ce terme), il faut donc qu'il n'occupe pas pleinement la catégorie d'homme :

Genre je pense que le fait d'être trans fournit une échappatoire et je ne veux pas l'utiliser comme une échappatoire. J'ai pas l'intention d'être perçu totalement comme un homme, je pense pas que c'est quelque chose qui va m'arriver dans les cinq, les dix prochaines années de ma vie. Genre j'aimerais être perçu, mon idéal serait d'aller vers plus de confusion, ce qui en fait est beaucoup plus dangereux, genre j'aimerais bien avoir la voix plus grave, mais je veux pas prendre de la T et être perçu comme un homme tout le temps, genre ça me va d'avoir un look androgyne.

Sirius refuse que son identité trans constitue « une échappatoire » par rapport à sa condition d'être socialement déviant. Il s'oppose ici frontalement, bien qu'implicitement, au discours du « privilège masculin », puisqu'il souligne qu'il ne souhaite pas *passer* (pour un homme non-trans), et puisqu'il oppose à la trajectoire définie par le discours du « privilège masculin » une trajectoire exactement inverse : il irait non pas vers plus de privilège (donc, socialement, vers plus d'invisibilité), mais vers plus de « confusion », ce qui est, comme il le précise, « beaucoup plus dangereux ». Sirius insinue, sans pour autant le formuler de façon explicite, que le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans ne s'applique finalement pas à lui en dehors des coordonnées sociales et spatiales de la communauté *queer*. Il développe une critique acerbe des hommes trans qui entendent rompre avec leur « passé d'opprimé » pour devenir, socialement, des hommes *stealth* :

Je pense que les personnes qui sont, les personnes trans qui choisissent de... Hum, de participer à la culture mainstream et de transitionner et de *passer* ou tout ça, je pense qu'ils ne sont pas confrontés à leur passé d'opprimé, et je pense que c'est probablement plus facile de se distancier du sexisme dont on a fait l'expérience, parce que je pense que la manière dont notre culture fonctionne rend le privilège masculin invisible pour les personnes qui en font l'expérience en tant qu'hommes cis ou *stealth*. Je pense que c'est facile de ne pas penser à ces trucs-là quand on n'y est pas confronté. [...] Aussi je m'identifie activement en tant que trans, je m'identifie pas seulement comme un homme, être trans ça fait partie de mon expérience, ça fait partie de comment je me suis politisé sur la question du genre, et de comment je veux être dans le monde, donc je pense que je serais, je pense que je suis très critique des gens qui veulent, qui espèrent renier une partie de leur expérience. Je peux être très critique vis-à-vis des mecs trans. Vraiment, je peux dire des trucs vénères.

Il y a donc, pour Sirius, une ligne de démarcation essentielle entre les hommes trans qui font le choix de *passer* (ce qui implique qu'ils ne sont plus confrontés au sexisme, et qu'ils ont donc la possibilité de « participer » au privilège masculin qui leur est proposé), et ceux qui, comme lui, revendiquent une expérience trans autant, voire plus qu'une identité d'homme. Sirius considère le fait de s'identifier en tant que trans (par opposition au fait de s'identifier simplement en tant qu'homme) comme un positionnement

politique vis-à-vis de « la question du genre », ce que je traduirais par la notion de féminisme. « Être dans le monde » non pas seulement comme un homme, mais comme un homme *trans*, cela signifie pour Sirius s'engager activement dans une démarche visant à *contester* le « privilège masculin » :

Je pense que beaucoup des trucs que j'associe avec la masculinité c'est l'agressivité, le fait de prendre de l'espace, d'opprimer les autres et d'être un connard, et je ne veux pas être ces trucs-là, donc c'est bizarre d'accepter que je bénéficie du privilège masculin et aussi... d'essayer activement de ne pas... contester c'est un meilleur mot, d'essayer de contester les trucs qui sont oppressifs. [...] Je pense que le fait de traîner avec des pédés cis m'a vachement aidé à capter comment une relation pouvait être égalitaire, et à me débarrasser de certaines idées sur les rôles genrés, et ça m'a fourni des modèles pour sortir avec des gens sur une base égalitaire, et des moyens de matérialiser cette égalité, physiquement. Je pense que j'ai utilisé les hommes cis gay comme un modèle pour interagir avec une autre personne d'une façon qui ne signifie pas la propriété, ou qui ne veut pas dire : c'est moi le mec. J'ai l'impression d'avoir beaucoup appris des pédés et je m'identifie encore vachement à eux, et ça m'aide.

Sirius rejette les modèles de la masculinité hégémonique et il entend déployer une masculinité non-oppressive. Son référentiel en ce qui concerne la masculinité non-oppressive, c'est le groupe des « pédés cis » qu'il a fréquentés avant d'arriver dans la communauté *queer* de Brooklyn. Le fait que l'entretien se termine sur la mention de ce groupe est particulièrement significatif. En effet, on se souvient que Sirius n'était pas satisfait au sein de cette sociabilité car il n'était pas perçu comme un homme, ce qui générant en lui une souffrance et des comportements (essayer de *passer*, d'être *stealth*) qui ne lui convenaient pas. Or, si la communauté *queer* de Brooklyn lui permet incontestablement de vivre mieux, il semble qu'il ne soit pas à l'aise avec le discours sur le « privilège masculin » (« c'est bizarre d'accepter que je bénéficie du privilège masculin »), parce que ce modèle suppose qu'il serait nécessairement devenu un homme (*trans*), alors qu'il se perçoit et se vit comme un homme *trans* (*féministe*). Tout se passe comme si la communauté *queer* de Brooklyn ne comprenait (dans les deux sens du terme) aucun modèle possible d'une masculinité alternative, non-oppressive, ou tout simplement d'une masculinité *queer*, de sorte que Sirius trouve paradoxalement ses modèles et ses références dans un passé où il n'était pas considéré comme un homme. J'interprète ceci comme un élément qui révèle qu'il n'est pas possible, pour Sirius, de se définir comme un homme *trans* à Brooklyn sans être perçu et compris à travers le discours du « privilège masculin », discours dans lequel il ne se reconnaît que partiellement (il dit bénéficier du « privilège masculin » à l'intérieur de la communauté *queer*, mais être perçu et traité comme une femme dans le monde extérieur), et que c'est la raison pour laquelle il a recours à des modèles de masculinités qui sont, d'une part, chronologiquement antérieurs pour lui à la grille de lecture du « privilège masculin », et qui relèvent d'autre part d'une époque à laquelle il n'était pas compris, et ne se comprenait pas comme un homme, ou comme un oppresseur.

Sirius présente une forme de négociation avec le discours du « privilège masculin » des hommes trans qui en reconnaît la validité, mais qui circonscrit cette validité à une catégorie d'homme trans dans laquelle il ne s'inclut pas : les hommes trans qui « transitionnent médicalement », *passent* et renient leur « passé d'opprimé ». Il se montre néanmoins très prompt à reconnaître le « privilège sexuel » dont il bénéficie à l'intérieur de la communauté *queer*, qu'il attribue à l'imitation par ladite communauté des normes patriarcales en vigueur dans le reste de la société. Bien que Sirius n'utilise pas ce vocabulaire, il est subjectivement engagé dans une démarche féministe qui va au-delà de la « solidarité avec les femmes trans » et concerne la façon dont il déploie, politiquement, corporellement, sa propre masculinité.

3/ En dehors du « privilège masculin »

Si Keith fait le lien entre le « privilège masculin » dont il dispose et d'autres privilèges, notamment de race et de classe, insinuant que les seconds seraient en quelque sorte la condition du premier ; si Sirius comprend sa position d'« oppresseur dans ce monde » principalement à travers son travail anti-raciste sur le privilège blanc, il semble que le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans soit profondément infléchi par sa dimension raciale, c'est-à-dire par sa dimension blanche. On peut donc supposer que les subjectivités des personnes trans non-blanches sont différemment modelées par le discours du « privilège masculin ». Or, l'entretien que j'ai réalisé avec Yoen permet d'appréhender un parcours personnel et politique qui se situe systématiquement « en dehors » de la grille de lecture et des catégories d'analyse imposées par le discours sur le « privilège masculin ».

Yoen utilise en anglais le pronom neutre « they », que je traduirais en français par « iel ». Iel est plus âgé·e que Keith et Sirius (37 ans), travaille comme monteur/euse et réalise des films expérimentaux. Nous nous sommes rencontré·e·s quelques semaines avant l'entretien, lors d'un évènement qu'iel avait organisé, et qui portait sur les expériences ou les désirs de grossesse chez les personnes trans ou *genderqueer* assignées « femme » à la naissance. Nous avons déjà établi une relation de confiance et de complicité lors de cette conversation très intime, qui ne comptait qu'une petite dizaine de personnes. Quand j'arrive chez ellui le jour de l'entretien, Yoen commence par me dire qu'iel a appris la semaine précédente qu'iel était enceint·e. Iel est tellement excité·e qu'iel ne tient pas en place. Nous avons déjà eu l'occasion de parler longuement ensemble des interactions entre le désir de grossesse, l'identité trans, les injections de testostérone, le *passing* et les injonctions à « choisir son camp ». La façon dont Yoen se pense et se définit excède les catégories binaires homme/femme ou trans/cisgenre, ce qui oppose son expérience au discours du « privilège masculin » ; or, comme on peut d'emblée le pressentir, la problématique qui est la sienne, et dont iel parle le plus volontiers

(une heure avant l'entretien et une heure après l'entretien), à savoir la grossesse en tant que personne qui n'est pas une femme, peut difficilement être *accordée* avec la problématique du « privilège masculin ». Comment la façon dont Yoen se rapporte au discours sur le « privilège masculin » peut-elle nous aider à mieux le comprendre, à en élucider les postulats implicites, et à en analyser l'aspect sélectif, restreint et peut-être aussi excluant ?

De la *blanchité* des catégories

Lorsqu'iel met en récit sa trajectoire, Yoen dit avoir éprouvé une certaine difficulté à se comprendre et à se situer à travers les différentes catégories sexuelles disponibles tout au long de son parcours, et que les autres (ami·e·s ou non) utilisaient pour la/le décrire. Iel critique en particulier deux termes : « lesbienne » et « féministe ». Les raisons pour lesquelles iel se distancie de ces deux termes ne sont pas exactement les mêmes.

À la fac j'étais *out* en tant que personne gay. Mon coming-out a été très lent. À l'époque le mot « trans » n'était pas courant. Les gens ne disaient pas « trans » mais « tranny », et le mot « queer » n'était même pas encore utilisé. J'essayais de comprendre ce que j'étais mais j'y arrivais pas vraiment, parce que comme j'avais un corps féminin [*female-bodied*] et que j'étais gay, les gens pensaient que j'étais lesbienne, mais ce mot me dégoûtait carrément. J'ai jamais accepté ce mot comme un mot qui me décrivait moi. Je disais : Je suis gay, mais pas lesbienne. La raison pour laquelle ce mot ne résonne pas pour moi c'est que c'est un mot très blanc, et qui décrit des personnes aux corps féminins [*female-bodied*]. Il a été créé par une culture massivement blanche, et oui il y a plein de personnes non-blanches qui utilisent ce mot et je respecte totalement ce choix, mais moi je ne me sens pas connecté·e à ce mot, il ne m'excite pas.

Yoen appartient à une génération qui est arrivée à l'âge adulte à un moment où les catégories de « trans » et de « *queer* » n'étaient pas historiquement disponibles : les déviant·e·s sexuel·le·s n'avaient alors à leur disposition que le couple *gay* et *lesbienne*. Or, *gay* n'est pas exactement l'équivalent masculin de *lesbienne*, pas plus que *lesbienne* n'est l'équivalent féminin de *gay*. En effet, *gay* peut être utilisé d'une façon qui chapeaute « gay et lesbienne », là où *lesbienne* (dans le contexte états-unien) renvoie exclusivement aux *femmes*. En ce sens, *gay* est masculin et/ou neutre, quand *lesbienne* est féminin. Pour Yoen, le terme *lesbienne* pose doublement problème : parce qu'il connote un genre féminin et parce qu'il est le fruit d'une culture « massivement blanche ». En ce qui concerne le terme *féministe*, c'est la dimension raciale / raciste qui le/la dérange et non plus la dimension genrée :

« Féminisme » est un mot super compliqué parce que... Je me sens pas très à l'aise avec le fait de l'utiliser pour décrire mon travail ou mon mode opératoire dans la vie en général. J'en ai entendu parler comme d'un mouvement très blanc et principalement constitué par des femmes de la classe moyenne. Ce qui me gêne c'est pas tant le côté « femme », la spécificité en termes de genre, parce que je connais des personnes au corps masculin [*male-bodied*] et des hommes qui sont féministes. Je pense pas que c'est la dimension genrée qui me gêne. Ça, ça me gêne pas parce que je vois le féminisme plus comme un concept que comme une identité. Je serais pas offensé·e si quelqu'un·e voulait utiliser mon travail pour une exposition féministe, mais c'est pas ce que je choisirais en priorité. Encore aujourd'hui, la plupart des personnes que je connais et qui diraient publiquement qu'elles sont féministes sont des personnes blanches. Je pense que la race et la classe sont vraiment importantes là-dedans.

Yoen a passé de nombreuses années de sa vie (notamment pendant ses études à New York University) entouré·e de *riot grrls* blanches qui se définissaient comme féministes. Iel précise en plaisantant qu'iel n'était ellui-même ni riot grrl, ni blanc·he, ni féministe, mais qu'iel était admis·e au sein de ces sociabilités parce qu'iel « sortait avec ces filles ». Les films qu'iel réalise travaillent la question du genre et la question du corps d'une manière politique, pourtant Yoen ne les décrit pas comme « féministes » : ce sont pour ellui des films *queer* expérimentaux. Ce n'est pas l'association entre le féminisme et les femmes qui constitue un obstacle à ce qu'Yoen adopte cette étiquette politique, mais le biais de race et de classe qu'iel impute à ce mouvement et à ce « concept ». Yoen ne peut pas s'identifier aux femmes blanches qui incarnent le féminisme, non pas parce qu'elles sont des femmes, mais parce qu'elles sont blanches. Or, le concept de femme étant toujours déjà racialisé, il me semble que si le discours d'Yoen distingue un *en-dehors* de la catégorie « femme » (qui opèrerait par exemple dans la distance qu'iel pose entre ellui-même et le terme « lesbienne ») et un *en-dehors* de la catégorie « blanche » (qui opère dans la distance qu'iel pose entre ellui-même et le terme « féminisme »), ces deux *en-dehors* gagnent à être pensés ensemble. En effet, la position d'*outsider* structure profondément la trajectoire d'Yoen, et ce à plusieurs niveaux qui peuvent certes être distingués analytiquement, mais qui sont indissociablement liés dans l'expérience. Voyons comment Yoen se rapporte à l'identité d' « homme trans » et à la communauté des hommes trans.

L'exclusion de la communauté transmasculine

Le premier contact d'Yoen avec des hommes trans se caractérise par une « attirance », attirance qui sera médiée par la forme filmique, du festival MIX à New York au festival Trannyfest dans la baie de San Francisco :

J'ai rencontré des hommes trans pour la première fois quand j'ai participé à l'organisation du festival MIX. J'étais très attiré·e par eux, pas forcément d'une manière sexuelle, et de toute façon j'étais super jeune et timide, je les regardais simplement, je faisais attention à ce qu'ils faisaient. Et puis j'ai entendu parler du festival Trannyfest dans la baie [de San Francisco] et je voulais vraiment y aller, je voulais voir ces films, il y avait quelque chose de très attirant pour moi, et c'était aussi très nouveau.

Après avoir appréhendé l'identité d'homme trans à travers la rencontre avec des personnes et des films, Yoen entretient avec ce nouveau possible un rapport marqué par l'ambiguïté. Iel désire se rapprocher des hommes trans, sans pour autant se considérer pleinement comme l'un·e d'entre eux. Or, il lui sera précisément signifié qu'iel n'a pas vraiment sa place dans la communauté des hommes trans :

Je me suis surtout senti·e exclu·e dans des scénarios où des personnes trans masculines ne m'acceptaient pas comme une personne trans masculine, même si c'est pas comme ça que je m'identifie. On m'a dit : Mais tu prends pas d'hormones, tu t'es pas fait opérer... C'est surtout les hormones, en fait. Mais moi j'ai de bonnes raisons de ne pas prendre d'hormones. Je préfère donner à ces personnes le bénéfice du doute, et penser qu'ils ont juste besoin d'être avec d'autres personnes qui sont comme eux. J'ai grandi en ne trouvant jamais un espace où j'avais ma place donc je comprends très bien ce sentiment, le besoin d'être avec les siens. Depuis combien d'années j'essaie de trouver d'autres *queers* chinois·es ! Même à New York, c'est difficile à trouver. Chaque année il y a une séance asiatique au festival MU, et j'y vais en espérant rencontrer des *queers* asiatiques, chaque année. Je connais l'importance de trouver sa communauté, sa famille, sa maison.

Yoen se retrouve, une fois de plus, dans une position d'*outsider* vis-à-vis de la communauté trans masculine. Parce qu'iel ne prend pas d'hormones et qu'iel ne s'est pas fait opérer du torse, iel n'est pas considéré·e comme un homme trans, ce qui génère un sentiment d'exclusion en dépit du fait qu'iel ne se considère pas non plus comme un homme trans. Or, Yoen négocie avec son sentiment d'exclusion de deux façons. Premièrement, iel développe un discours défensif : « J'ai de bonnes raisons de ne pas prendre d'hormones ». Iel fait ici allusion au fait qu'iel a essayé d'être enceint·e pendant plusieurs années avant d'y parvenir très récemment. Les injections de testostérone, qui font partie du comportement de rigueur à New York si l'on veut avoir pleinement sa place dans la communauté des hommes trans, ne sont pas compatibles avec la grossesse. Yoen insinue ici qu'iel prendrait de la testostérone s'iel n'était pas enceint·e, mais aussi qu'iel a un regard critique sur les critères qui déterminent et cloisonnent la communauté des hommes trans, en tant qu'ils ne permettent pas de prendre en compte son propre parcours et ses propres priorités. Pourtant, cette critique est très brève et peu virulente ; elle s'efface vite derrière un discours de compréhension et de

compassion pour les hommes trans, qui est lui-même fondé sur une analogie avec sa situation de *queer* chinois·e à la recherche d'autre *queers* chinois·e·s. Or, à y regarder de plus près, cette analogie est finalement peu analogique puisqu'il y a d'un côté le groupe social constitué des hommes trans, dont Yoen souhaite se rapprocher malgré les nuances de sa propre identité, et qui ne semble faire aucune place à la *différence dans la communauté* ; et de l'autre côté un sujet qui cherche (ici encore par l'intermédiaire d'un festival de films) à construire une communauté sur la base d'une appartenance raciale / culturelle / nationale, communauté qui n'existe pas encore. Il me semble donc que ce qu'Yoen exprime avec cette analogie, c'est qu'iel trouve finalement peu de raisons de s'offusquer lorsqu'une communauté la/le rejette *en dehors* de ses limites, parce que le statut d'*outsider* lui est devenu si *familier* que c'est principalement à travers lui qu'iel se rapporte aux notions de « communauté », de « famille » et de « maison ». Yoen évoque d'ailleurs son sentiment d'être exclu·e sans la moindre colère, sans la moindre rancœur.

Dans les situations où je me suis senti·e exclu·e des communautés trans masculines, j'ai pensé au *passing*, mais pas genre : Il faut que j'essaie de *passer* ; plutôt genre : J'ai pas *passé* leur test. Mais j'ai pas envie d'essayer de *passer*. En fait je vois plus d'exclusions liées à la race ou même à la classe que d'exclusions liées au genre.

Yoen n'a pas l'intention de se conformer à des critères dont iel considère également qu'ils sont « liés à la race et à la classe ». Tout se passe comme si ces exclusions allaient, en fin de compte, de soi : Yoen ne s'en étonne ni ne s'en indigne vraiment. Or, iel fait la différence entre la « culture transmasculine », et les hommes trans avec lesquels iel est ami·e :

Je ne peux pas dire que j'ai vraiment ma place dans la culture transmasculine. Et c'est pas seulement parce que j'en suis exclu·e, c'est aussi parce que j'ai choisi de ne pas me limiter à cette communauté spécifique. Je suis sûr·e que si je voulais y participer plus, mais bon j'ai aussi plein de personnes transmasculines dans ma vie, des personnes très diverses, que j'ai rencontrées de diverses façons, et pas dans la communauté trans. Je pense à un ami qui est un artiste... Dans le livre dont je te parlais, il y avait un exercice au début, il fallait écrire tous les noms des mecs qu'on connaissait sur une feuille de papier, tous ceux qu'on connaissait. J'ai écrit presque cent noms, et après il fallait rayer ceux à qui je voulais pas demander leur sperme, et encore après il fallait que j'entoure ceux dont j'aurais bien aimé qu'ils soient mon donneur de sperme. J'ai dû entourer huit noms, et trois d'entre eux étaient des hommes trans ! Et après je me suis dit : Merde, mais cette personne n'a pas de sperme en fait ! Certains de mes amis trans, je pense même pas qu'ils sont trans, je suis pas devenu·e ami·e avec eux parce qu'ils sont trans, mais parce que c'est des personnes géniales. Je me sens suffisamment à l'aise dans ma peau, dans mon corps, dans mon espace pour ne pas avoir à devenir pote avec des gens juste

parce qu'ils sont trans, mais tout le monde n'a pas ce privilège.

Yoen définit ici sa relation d'extériorité par rapport à la communauté des hommes trans comme une relation choisie. Iel commence à dire que s'iel avait fait un choix différent, la situation serait différente (« Je suis sûr·e que si je voulais y participer plus »), mais s'interrompt avant d'avoir terminé sa phrase pour signaler qu'iel a « plein de personnes transmasculines dans [sa] vie ». Autrement dit, iel n'a pas eu besoin d'appartenir à la communauté des hommes trans pour développer des amitiés avec des hommes trans, et ces amitiés ne sont pas déterminées par le fait qu'ils soient trans. Yoen propose donc une définition de la « communauté » comme le besoin « de devenir pote avec des gens juste parce qu'ils sont trans ». Il y a donc, d'un côté la communauté des hommes trans, qui se fonde exclusivement sur un *commun* qu'Yoen ne partage pas, et de l'autre des relations « diverses » avec des hommes trans, relations qui ne sont pas fondées sur leur identité trans, au point même que cette identité en vient à être effacée, oubliée. Le livre dont parle Yoen est un livre qui porte sur la grossesse des lesbiennes et des personnes *queer*. En établissant la liste de ses donneurs de sperme potentiels, Yoen a suivi à la lettre les instructions donnée dans ce livre : iel a écrit les noms de tous les « mecs » qu'iel connaissait, pour s'apercevoir a posteriori que plusieurs d'entre eux étaient des hommes trans, et n'étaient donc pas, à proprement parler, des possibles donneurs de sperme. Le sens qu'Yoen donne à cette anecdote est le suivant : l'identité trans de ses amis est comme gommée par le fait qu'ils sont « des personnes géniales ». Elle n'est pas un élément structurant dans l'amitié qui les unit. Or, Yoen considère ceci comme un « privilège », qu'iel relie au fait qu'iel se sent bien « dans [sa] peau, dans [son] corps, et dans [son] espace ». Cette remarque constitue la communauté des hommes trans comme un espace destiné à ceux dont l'inconfort physique, psychique et social ne leur permet pas d'établir des relations sur une base autre que leur identité trans. Ainsi, Yoen re-définit la communauté dont iel s'est senti·e exclu·e comme un espace dont iel n'a, en définitive, aucun besoin. Un autre espace apparaît dans son discours, en relation avec les hommes trans : le « monde hétérosexuel ».

J'ai parmi mes ami·e·s des hommes trans qui ont transitionné et qui ont disparu dans le monde hétéronormatif parce que, d'une, ils peuvent *passer*, et de deux, ils veulent *passer*. Et ils ne sont plus mes amis et ça me fait peur, ils vivent une vie hétérosexuelle dans un monde hétérosexuel, et ça me terrifie. J'ai aussi des amis qui sont des hommes trans et qui sont obsédés par l'idée de *passer*, ça me stresse aussi. J'ai peur que ça se passe encore comme ça, qu'ils disparaissent. Mais c'est comme ça, c'est pas ma vie.

Yoen se dit terrifié·e par le fait que certains hommes trans décident de « disparaître » dans la matrice hétéronormative, en *passant* pour des hommes hétérosexuels non-trans. Or, c'est une des pratiques visées par le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans. Yoen précise que « c'est pas [sa] vie », ce qui

signifie à la fois qu'il lui faut se résigner à ce que certains de ses amis *passent*, et que ce modèle ne correspond en rien à sa propre subjectivité et à sa propre trajectoire. Iel n'émet pas réellement de critique ou de jugement négatif sur ces comportements ; mais ils le/la « stressent ». Comment le discours sur le « privilège masculin » apparaît-il dans le récit d'Yoen ?

Androgynie et « privilège masculin »

Lorsque je la/le questionne sur les rapports entre hommes trans et femmes trans à Brooklyn, Yoen me fait directement le récit d'un épisode qui implique Facebook et le groupe *Queer Exchange*, dont j'ai présenté le fonctionnement précédemment :

Il y a clairement une séparation entre les hommes trans et les femmes trans, parce que je pense que c'est très important pour les gens de trouver un groupe avec lequel ils/elles ont des choses en commun, que ça leur procure un sentiment de sécurité et de confort. Pour la conversation que j'ai organisée la dernière fois, je voulais spécifiquement regrouper des personnes trans ou *genderqueer* qui voulaient porter ou qui avaient porté un enfant. Quand j'ai posté l'annonce sur *Queer Exchange*, une femme trans m'a accusé d'exclure les femmes trans de la conversation. Je lui ai expliqué que la raison pour laquelle je voulais réunir ce groupe c'est que j'avais besoin d'informations très spécifiques. Si on parle de familles trans, alors dans ce cas bien sûr je pense pas qu'il faudrait se diviser pour avoir ces conversations, mais je voulais parler spécifiquement de l'expérience de porter un enfant, d'être enceint·e, et de comment une personne qui ne rentre pas dans une définition dans la féminité cisgenre peut vivre cette expérience. J'avais des questions très précises, et la femme trans qui m'avait interpellé·e l'a compris, mais elle a continué à penser et à dire de façon véhémement que les femmes trans pourraient apporter beaucoup à cette conversation. Même mon/ma partenaire m'a dit : Je pense pas que tu devrais exclure les femmes trans.

Yoen analyse la séparation entre les hommes trans et les femmes trans non pas comme le symptôme d'une domination des hommes trans sur les femmes trans (discours du « privilège masculin ») mais comme une séparation qui garantit la « sécurité » et le « confort » des un·e·s et des autres. Ceci pourrait être interprété comme le signe qu'Yoen n'a pas connaissance du discours sur le « privilège masculin », ou que, s'iel en a connaissance, iel n'y souscrit pas. Or, l'anecdote qu'iel raconte montre qu'iel a été confronté·e à ce discours. En effet, l'annonce qu'iel a postée sur *Queer Exchange* a suscité un nième débat sur Facebook, au cours duquel Yoen a été abondamment critiqué·e, voire insulté·e. J'ai assisté (fort silencieusement) à ce « débat », à la suite duquel j'ai décidé de participer à la conversation qu'Yoen souhaitait organiser. Les

réactions provoquées par la volonté qu'avait Yoen de restreindre la conversation aux « personne trans ou *genderqueer* qui voulaient porter ou avaient porté un enfant » ont été des réactions scandalisées, dont la plupart respectaient scrupuleusement le *script* du « privilège masculin » : des hommes trans excluent des femmes trans. Beaucoup de ces commentaires me semblaient ne laisser aucune place au dialogue ; pourtant, ce que je n'ai pas vu sur Facebook puisque cela s'est déroulé par messages privés, Yoen dit avoir répondu au moins à l'une de ses détractrices. Iel précise de nouveau son intention de discuter d'un sujet « spécifique » avec les personnes directement concernées par ce sujet, tout en ouvrant un autre espace possible pour une conversation moins « spécifique » sur les « familles trans », espace qui inclurait donc toutes les personnes trans désireuses d'en faire partie. Il est intéressant de remarquer qu'Yoen ne semble pas choqué·e ou même simplement frustré·e par la violence verbale qui s'est déployée contre ellui sur Facebook ; iel semble relativement satisfait·e de l'échange qu'iel a eu avec la femme trans en question, qui a « compris » son point de vue, même si cela n'a pas changé son opinion. Yoen non plus n'a pas changé d'avis, y compris quand son/sa partenaire lui conseille de ne pas « exclure les femmes trans de la conversation ». J'interprète ceci comme un signe de la grande indépendance d'Yoen par rapport aux discours communautaires, qui contraste vivement avec la façon dont les paroles de certains de mes interviewés sont profondément déterminées (et limitées) par ces discours communautaires. Cette indépendance correspond au rapport à la communauté qu'Yoen décrivait : iel n'a pas *besoin* de la communauté parce que sa vie, son espace se situent *en dehors* de cette communauté. C'est comme si le discours sur le « privilège masculin » existait, et qu'Yoen avait conscience de cette existence, mais qu'il ne le/la concernait pas, qu'il ne *pesait* par sur ses comportements, ses choix, ses préoccupations, son identité. Lorsque je lui pose directement la question : « Est-ce que tu penses que tu bénéficies d'un certain privilège masculin ? », Yoen me répond :

Juste pour clarifier quelque chose, je m'identifie plus comme androgyne que comme trans. Et ça a été le problème toute ma vie. Je me souviens à la fac avoir essayé d'écrire un travail sur l'androgyne et la race, mais j'ai trouvé aucune référence, rien. Je m'identifie encore comme androgyne mais ce terme n'est jamais devenu populaire, donc bon [iel rit]. J'aime ce terme parce qu'il évite la question de l'orientation sexuelle... Maintenant j'ai commencé à utiliser le terme *transgender* parce que c'est plus ou moins ça. Ou j'utilise *transgenderqueer*, mais en fait je préfère quand même le terme « androgyne », j'aime vraiment ce terme bien que personne ne l'utilise [iel rit]. [...] « Androgyne » pour moi c'est le mot qui a le plus de flexibilité, il ne connote pas une orientation sexuelle spécifique, ou un genre spécifique, et moi c'est vraiment comme ça que je me sens, parce que dans une situation donnée je peux potentiellement me sentir plus masculin·e ou plus féminin·e, ou un mélange des deux, ou aucun des deux, ou les deux. Et je peux avoir une apparence très différente d'un jour à l'autre.

Yoen évacue complètement la question du « privilège masculin » car cette question ne la/le concerne pas. Ma question lui semble stupide ou en tout cas hors de propos. Or, iel y répond en m'expliquant les raisons pour lesquelles iel préfère le terme « androgyne » au terme « trans » : j'interprète cela comme ce qui montre qu'iel a parfaitement connaissance du discours sur le « privilège masculin » des hommes trans, et qu'il lui semble que ce discours est abusivement rigide et homogène, là où les expériences et les identités sont flexibles et hétérogènes. Le « problème », pour Yoen, c'est qu'on a tendance à le/la comprendre comme un homme trans (en l'occurrence, que ma question implique pour ellui que je la/le comprends comme un homme trans), alors même qu'iel se sent par ailleurs, comme on l'a vu, exclu·e de la communauté des hommes trans. Yoen résout cette situation de « double contrainte » en conservant une très grande autonomie par rapport à la communauté *queer* et par rapport à la figure du « groupe » en général. Iel souligne à deux reprises que le terme qu'iel préfère pour se décrire, « androgyne », n'a jamais fondé ou formé une communauté. Même lorsqu'iel se réfère aux termes « *transgender* » et « *genderqueer* », dont l'usage est très répandu à Brooklyn, iel les accroche d'une façon innovante, qui montre bien qu'iel entend constituer et nommer son identité en *dialoguant* avec certains discours, mais sans que ceux-ci ne la/le contraignent ou ne le/la limitent. La question du « privilège masculin » n'a conséquemment aucune place dans l'expérience psychique et sociale dont iel rend compte.

Le « caméléon » et l'assimilation

Pour décrire son approche du genre, iel utilise le terme de « flexibilité », une flexibilité qui a rapport avec son « environnement » :

Il y a des moments où ça me plaît d'être plus féminin·e et des moments où ça me plaît d'être plus masculin·e, mais c'est pas forcément quelque chose de conscient, mon environnement affecte beaucoup mon comportement. J'ai des ami·e·s qui m'appellent le caméléon, parce que je m'adapte super bien, je suis toujours la même personne mais j'ai des comportements qui sont très variables et flexibles. Que je croise les bras, que je croise les jambes, ça dépend de mon environnement. Dans le métro j'essaie de prendre autant d'espace que possible, et ça n'a rien à voir avec le fait d'être *queer*, c'est parce que je suis une personne minuscule. C'est parce que je suis asiatique et féminin·e [*female*] et qu'il y a ce stéréotype sur les femmes asiatiques selon lequel elles sont toutes menues et on peut leur faire ce qu'on veut.

Yoen interprète le fait que son expression de genre soit « variable », mouvante, comme une négociation avec la signification sociale que prend son corps dans l'espace public en tant qu'il est

« minuscule » et en tant qu'il est « asiatique et féminin », donc perçu à travers le stéréotype raciste de la « femme asiatique ». L'image du « caméléon » évoque un être qui prend la couleur de son environnement pour ne pas être remarqué : pour Yoen, cette image fait aussi sens parce qu'elle lui rappelle le comportement « assimilationniste » que lui ont inculqué ses parents chinois, qui se sont installés aux Etats-Unis quelques années avant sa naissance.

Je suis Chinois·e-Américain·e de la première génération. Mes parents m'ont élevé·e d'une façon très conservatrice, pas forcément dans les croyances mais dans le comportement. Donc sortir de chez soi pour exprimer son opinion, aller à une manif par exemple, c'est complètement inédit dans ma famille. J'ai été élevé·e dans un comportement très assimilationniste. En tant que personne chinoise de la première génération on m'a appris à ne pas faire de remous, parce qu'en faisant des remous on avait beaucoup à perdre, et on avait si peu qu'on pouvait pas se permettre de perdre grand chose. Maintenant en tant qu'adulte, je peux aller à une manif si je veux, je me sens tout à fait à l'aise dans une manif pour les droits des trans, mais je n'ai pas autant à perdre que mes parents avaient à perdre. Je pense que la race et la classe influencent énormément la façon dont on veut que le monde nous perçoive.

En lieu et place de « privilège masculin », Yoen décrit une expérience façonnée par « la race et la classe », où le fait d'apprendre (avec le temps et l'ascension sociale par rapport à la classe de ses parents) à *prendre de la place* n'est pas relié à une quelconque masculinité (trans ou non), mais à une prise de distance par rapport au comportement assimilationniste familial. Yoen n'admet donc aucunement que le discours du « privilège masculin » soit pertinent pour comprendre ou expliquer son expérience. Iel insiste une nouvelle fois sur sa position systématiquement *entre* une chose et une autre, systématiquement *décalée* :

J'ai toujours été *entre*, entre les catégories binaires de genre, de race ou même de classe. J'ai grandi en parlant chinois, mais j'ai aussi grandi en parlant anglais, et les membres de ma famille ne considèrent même pas que je parle chinois, mais après certaines personnes dans ce pays vont s'étonner que je parle une autre langue que le chinois [iel rit]. J'ai toujours eu dans ma vie à négocier avec des systèmes binaires, et ça m'a appris à très bien accepter la différence, et à être inspiré·e par la différence.

Parce qu'iel se situe *entre* les « catégories binaires de genre, de race ou même de classe », Yoen doit constamment négocier avec les lectures qui sont faites de son corps, lectures qui sont fondamentalement prisonnières de ces catégories. Contrairement à ce que pose le discours du « privilège masculin », la question

du *passing* est donc pour elle beaucoup plus vaste et beaucoup plus complexe qu'une simple question de genre, qui correspondrait de manière univoque à un gain de « privilège ». *Passing* de genre, *passing* de race et *passing* de classe sont dans son récit indissociablement entremêlés :

Quand je suis à Manhattan, personne ne me remarque parce que personne ne remarque personne, je suis juste une personne parmi des millions de personnes qui marchent dans tous les sens. Mais à Brooklyn c'est très différent parce qu'à Brooklyn il y a des quartiers et en fonction du quartier, si tu te comportes pas comme les autres, tu te fais très vite remarquer. Et ça j'en suis très conscient·e parce que j'ai grandi ici. Un jour, dans ce quartier, qui est un quartier très italien, je marchais et je portais un petit sac comme ça, avec mon poignet qui faisait un angle comme ça, et un vieil Italien qui passait sur son vélo m'a traité·e de pédale, ce qui m'a beaucoup plus alors je lui ai crié : Merci ! Et il m'a lancé un regard totalement perplexe. Il l'avait dit d'une façon insultante, mais moi j'étais content·e. Ce vieil homme me voyait comme un·e agent·e de la gentrification dans son quartier, et il n'aimait pas que je sois gay. Et je pense que c'est intéressant, que différents quartiers vont avoir différentes conceptions et différentes perceptions du genre. C'est aussi un truc de classe. Ici c'est un quartier très *working-class* et il y a toujours plus de conservatisme quand les gens ont beaucoup à perdre.

Yoen contraste l'anonymité et le mouvement qui caractérisent la façon dont les corps sont perçus à Manhattan, avec celle dont ils sont très précisément situés à Brooklyn. Iel fait le récit d'un épisode où iel a été perçu·e comme une « pédale », donc comme un homme dont la masculinité laisserait à désirer. L'insulte échoue doublement, parce qu'Yoen n'est pas ce que l'homme croit qu'iel est, et aussi parce qu'Yoen se trouve réjou·e par cette appellation. Or, iel interprète la remarque du vieil homme comme l'expression d'un sentiment hostile à l'égard de la gentrification de son quartier et de celles et ceux qui l'incarnent. À Brooklyn, la gentrification est éminemment blanche, et, spécifiquement dans certains quartiers, elle est *gay/queer*. Autrement dit, *passer* pour une personne qui se serait récemment installée dans le quartier, c'est aussi *passer* pour blanc·he et souvent *passer* pour gay/queer. À l'inverse, souvent les locaux/ales sont d'emblée considéré·e·s comme hétérosexuel·le·s, et pauvres. Yoen décrit la façon dont iel module intentionnellement ses attitudes de façon à être perçu·e d'une manière ou d'une autre :

Je m'adapte aussi très bien, je peux très bien faire semblant que je suis un peu plus bourge, ou un peu moins bourge que je le suis normalement. Quand je parle à mes voisin·e·s, je parle en mode *working-class*. En termes de genre, ça dépend vraiment du quartier où je suis, je peux passer pour une chose ou pour une autre. Dans un quartier plus populaire je vais avoir tendance à éviter de me comporter d'une façon qui sera perçue comme stéréotypiquement soumise. Mais si je suis dans un quartier avec plus de diversité, je me sens plus à l'aise et j'aurai un comportement plus libre.

Contrairement à certains de mes interviewés, Yoen n'isole pas la question du genre par rapport à la question de la race et la question de la classe. Comme Sirius, iel reconnaît sa capacité d'agir intentionnellement pour être perçu·e comme « une chose ou une autre », mais cette « chose » ne désigne pas uniquement un genre : il s'agit plutôt d'une perception de son corps qui comprend de multiples dimensions dont il serait vain d'essayer de les séparer, y compris dans le discours ou dans l'analyse. Yoen se situe donc en dehors du discours sur le « privilège masculin » parce qu'iel n'est pas un homme trans, mais aussi et peut-être surtout parce qu'iel fait l'expérience d'une forme de violence sociale qui vise son corps, non pas seulement en tant qu'il n'est pas celui d'un homme, mais également et en même temps parce qu'il est socialement codé comme « petit », « asiatique » et « féminin » :

Un jour j'étais dans un magasin et une femme est passée devant moi dans la queue, j'étais outré·e et je lui ai dit : J'existe pas ou quoi ? Et ce mec, qui était devant nous, s'est retourné et il m'a dit : Non, tu n'existes pas. Et j'étais tellement choqué·e, j'ai retourné mille fois la situation dans ma tête, je comprenais pas comment il avait pu me dire ça, me nier comme ça. Peut-être que c'était parce qu'il me voyait comme une personne plus blanche que noire, lui c'était un homme noir et la femme qui m'a dépassé·e était noire aussi. Cette situation était tellement complexe. Mais souvent les situations que je vis sont plus en rapport avec le fait que je suis une personne minuscule et asiatique qu'en rapport avec le fait que je sois *queer*.

Ici Yoen fait le récit d'une situation « complexe » qui révèle l'impossibilité de comprendre son expérience sociale à travers une grille de lecture qui oppose de façon binaire et simpliste la catégorie d'opprimé·e à celle d'opresseur·e, fût-ce selon différents « axes » ou sur différents « plans ». Je fais l'hypothèse que de l'appréhension réfléchie, détaillée et nuancée qu'a Yoen de sa position sociale de personne non-blanche, androgyne et *queer* résulte l'impossibilité pour le discours sur le « privilège masculin » de pénétrer sa conscience et sa perception d'ellui-même. La complexité de son expérience n'est cependant pas entièrement *donnée*, elle est aussi le fruit d'une recherche active de sa part :

Mon/ma partenaire est androgyne, s'identifie comme trans, mais dans le passé j'ai eu plutôt des partenaires qui étaient plus féminines que moi, et dans les espaces queer, la binarité jouait encore une fois, on me disait : Tu es la butch, ou : Tu es le garçon. J'ai toujours préféré que mes partenaires me voient plutôt comme une pédale, parce qu'au moins être une pédale c'est plus compliqué que d'être un garçon ou une fille. En fait j'adore sortir avec une personne androgyne, parce que quand je sortais avec des personnes qui étaient plus féminines que moi, le récit hétéro se remettait toujours en place, et je me sentais limité·e par ça. Mais sortir avec une personne trans, queer, androgyne c'est vraiment de la balle. Rien n'est fixé, c'est une aventure, il faut rester ouvert·e chaque jour, et aussi on se

comprend mieux, donc on se sent en sécurité.

Echapper au *script* hétérosexuel tel qu'il est rejoué dans les espaces *queers* relève d'un choix conscient qui manifeste encore une fois l'autonomie d'Yoen par rapport aux normes et aux discours communautaires. Il ne s'agit donc pas simplement de dire que le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans ne peut pas s'appliquer à la personne d'Yoen parce qu'iel n'est pas un homme trans ou une personne blanche (d'ailleurs ces caractéristiques n'ont pas empêché certain·e·s de l'accuser d'user de son « privilège masculin » pour exclure les femmes trans d'une conversation sur l'expérience de la grossesse), mais de reconnaître que le *décalage* qui existe systématiquement entre Yoen et l'« homme trans blanc générique » dont parlait Keith a été pour ellui l'occasion de travailler sa position, d'une manière politisée qui ne laisse guère de place à un discours aussi simpliste que le discours du « privilège masculin ». L'indépendance d'esprit, la stabilité émotionnelle et le goût de l' « aventure » garantissent donc à Yoen une vie qui demeure, autant que faire se peut, *en dehors* du « privilège masculin » comme discours.

La «vérité» du discours du «privilège masculin» comme système d'obligations (Foucault) se diversifie en rencontrant des subjectivités incarnées, qui s'y soumettent et/ou y résistent. Les entretiens que j'ai réalisés avec Keith, Sirius et Yoen montrent que la pluralité des expériences trans excède bien une lecture qui serait prisonnière des « axes de catégorisation quelque peu grossiers » dont parlait Sedgwick, et a fortiori une lecture prisonnière du seul cadre de pensée du « privilège masculin », qui réduit en apparence ces axes de catégorisation au seul axe du genre, tout en imposant ses prémisses racialisées et codées en termes de classe. Comment penser ensemble le discours du « privilège masculin », les rapports qu'il décrit/produit entre les hommes trans et les femmes trans à Brooklyn, et le *transféminisme* ? Quelles subjectivités et politiques transféministes peuvent émerger dans ce contexte ? Quelles subjectivités et politiques transféministes y sont au contraire *empêchées* ?

TROISIÈME PARTIE :
MASCULINITÉS FÉMINISTES,
MASCULINITÉS PERVERSES

Comment expliquer ce qui m'arrive ? Que faire de mon désir de transformation ? Que faire de toutes les années où je me suis définie comme féministe ? Quel genre de féministe suis-je aujourd'hui, une féministe accro à la testostérone, ou un transgenre accro au féminisme ? Je n'ai pas d'autre alternative que de réviser mes classiques, de soumettre les théories à cette secousse provoquée en moi par la pratique d'administration de testostérone. Accepter que le changement qui s'opère en moi est la mutation d'une époque.¹¹²

Du fait des parcours subjectifs et politiques des femmes trans, et du souci, en contrant les discours des féministes radicales transphobes, de « faire une place » aux femmes trans au sein du féminisme comme espace physique, théorique et politique, une frontière a été érigée qui n'autorise pas que des subjectivités d'hommes trans soient pleinement pensées comme des subjectivités féministes. Le trope du « privilège masculin » a voyagé au gré des vents féministes (transphobes), jusqu'à se fixer (provisoirement, sans aucun doute) sur le territoire nouvellement formé des subjectivités et des pratiques des hommes trans. À Brooklyn, en 2013, c'est *avec* le discours sur le « privilège masculin » que l'on se définit comme un homme (trans) ; et c'est inversement en refusant d'occuper (ou en renonçant à occuper) la catégorie d'« homme trans » que l'on parvient à se situer *en dehors* du discours sur le « privilège masculin ». Les hommes trans qui se pensent au travers des cadres imposés par le discours du « privilège masculin » ne se disent pas féministes, mais ils se positionnent comme des « alliés des femmes trans ». Pour que les femmes trans soient féministes, il faut que les hommes trans ne le soient pas. Il semble donc que le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans tel qu'il structure la communauté *queer/trans* de Brooklyn en dise long sur les rapports entre le féminisme, les trans et les catégories d'« homme » et de « femme ». Comment penser les *masculinités transféministes* à partir de ce travail ethnographique ? Le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans peut-il être enrayé par une désontologisation radicale de la catégorie d'« homme » et de « la » masculinité ? Si ce discours *enserme* les subjectivités d'hommes trans, a-t-il pour autant étouffé toute possibilité d'être un *homme trans féministe*, ou encore un *homme transféministe* ?

112 PRECIADO, *Testo Junkie, Sexe, drogue et biopolitique*, Paris : Bernard Grasset, 2008, p.21.

1/ Les paradoxes de la position d'« allié »

Sur le site internet d'une « transféministe radicale »¹¹³, très consulté et cité par les hommes trans de Brooklyn qui ont à coeur d' « assumer leur privilège masculin », le « transféminisme » est défini comme un courant de pensée et/ou un mouvement social qui intègre les femmes trans au féminisme, ou plutôt qui transforme radicalement le féminisme en y incluant les problématiques spécifiques des femmes trans. Les hommes trans, selon cette conceptualisation du « transféminisme », n'y ont aucune place ; ainsi dans la rubrique des FAQ (*Frequently Asked Questions*) du site, on trouve la question suivante : « Je suis un homme trans/cis », assortie de la réponse : « Mon temps et mon énergie ne sont pas pour toi. Passe ton chemin, s'il te plaît »¹¹⁴. Ici, aucune différence n'est faite entre les hommes trans et les hommes non-trans dans le type de rapport qu'ils sont encouragés à établir avec le « transféminisme ». La distinction entre « trans » et « cis » est donc subsumée par rapport à la catégorie d'« homme » qui est la seule catégorie opératoire pour décider de *qui* sera inclus·e dans le (ou exclu·e du) « transféminisme ». Dans la communauté *queer/trans* de Brooklyn, les hommes trans dont l'inclination politique les rapproche du féminisme ne se disent pas féministes mais « alliés des femmes trans » ; ils entreprennent souvent leur auto-critique en déclarant qu'ils travaillent pour être de « meilleurs alliés ». D'où vient cette catégorie d'« allié » et que signifie-t-elle ou qu'effectue-t-elle pour les hommes trans qui la portent comme une bannière ?

Dans son article intitulé « *The Education of Little Cis, Cisgender and the Discipline of Opposing Bodies* »¹¹⁵, A. Finn Enke analyse les notions d'« allié·e » et d'« alliance » à travers l'usage qu'en font ses étudiant·e·s pendant les cours. La position d'« allié·e » a été popularisée aux Etats-Unis par les ateliers qu'organisent les groupes et étudiant·e·s anti-racistes sur les campus des universités. En vertu du principe selon lequel « ce n'est pas aux opprimé·e·s qu'incombe la tâche d'éduquer les oppresseur·e·s », ces ateliers sont souvent animés par des personnes blanches pour d'autres personnes blanches, et portent sur le thème du « privilège blanc », dont les étudiant·e·s sont amené·e·s à prendre conscience et qu'ils/elles sont encouragé·e·s à « déconstruire » [*unpack*]. Pour beaucoup d'étudiant·e·s blanc·he·s, comme pour Sirius, ces ateliers marquent le début de leur appréhension politique du monde et viennent donc structurer leur activisme autour des notions d' « oppresseur·e », d' « opprimé·e », de « privilège » et d' « allié·e ». L'*allyship* ou la position d'allié·e correspond dans ce cadre à un apprentissage précis : écouter et respecter la parole des opprimé·e·s, épouser leur vision du monde et des situations, contester les rapports de pouvoir (ici le

113 Site consultable à l'adresse suivante : <https://radtransfem.wordpress.com/>

114 Voir cette page : <https://radtransfem.wordpress.com/frequently-asked-questions-faq/>

115 ENKE A. Finn, « The Education of Little Cis, Cisgender and the Discipline of Opposing Bodies », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z. (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 235-246.

racisme) en se signalant comme un·e allié·e et, à partir d'une position oppressive, oeuvrer pour le démantèlement des oppressions systémiques en rompant avec la communauté des oppresseur·e·s. La position d'« allié·e » s'est ensuite diversifiée: dans les universités états-uniennes, les étudiant·e·s arborent fièrement des badges et des pins qui les signalent comme « allié·e·s des gays et des lesbiennes », « allié·e·s des trans », etc. Enke analyse les effets de cette culture dans la salle de classe, lorsque « les étudiant·e·s font exister *cisgenre* [*cisgender*] comme une identité d'allié·e performative »¹¹⁶. Enke écrit que :

Certain·e·s – dans un effort pour ne pas être le type de « personne cissexuelle » transphobe ou trans-ignorante qui est critiqué dans le livre qu'on étudie – revêtent le manteau de l'allié·e et « reconnaissent » leurs privilèges en tant que personnes « cis ». ¹¹⁷

En tant qu'« identité » revendiquée, le fait de se dire allié·e de tel ou tel groupe opprimé dénote pour ces étudiant·e·s un certain « capital culturel »¹¹⁸, et leur permet d'« avouer [*confess*] leurs positions dans un monde de hiérarchies, de violences et de privilèges »¹¹⁹. Or, Enke critique la façon dont l'identité /performance de l'« allié·e cis » constitue et solidifie la dichotomie cis/trans : « cis et trans rétrécissent tous deux, comme toutes les choses vivantes quand elles se désèchent et s'ossifient »¹²⁰. En effet, la performance de l'« allié·e cis » ontologise, réifie, voire momifie les significations de « cis » et de « trans », de sorte qu'ils deviennent non plus des positions ou des positionnements dynamiques, mais des *identités* statiques :

Afin de préserver le statut de cis comme non-trans, il faut que trans n'ait jamais été et ne devienne jamais cis, mais soit trans de manière constante à travers tous les temps et à travers tous les espaces. [...] Alors que le mot *cis* circule, il rend « femme » et « homme » plus stables et normatifs qu'ils ne l'ont jamais été.¹²¹

Enke oppose à cette conceptualisation un cadre théorique dérivé des *Disability Studies*, et qui reconnaît que le statut du sujet (valide ou non-valide, cis ou trans) est éminemment contextuel, situationnel. Il faut, pourrait-on dire, se méfier de l'identité d'allié·e et de ce qu'elle produit de manière performative. Le rapport d'*alliance* entérine l'idée selon laquelle les deux termes qu'il réunit sont antérieurement et *ontologiquement* distincts :

116 ENKE A. Finn, article cité, p. 235.

117 ENKE A. Finn, article cité, p. 238.

118 ENKE A. Finn, article cité, p. 239.

119 ENKE A. Finn, article cité, p. 240.

120 ENKE A. Finn, article cité, p. 240.

121 ENKE A. Finn, article cité, p. 242.

Allié·e est une identité paradoxale, qui signale en même temps la proximité et la distance par rapport à celles/ceux dont l'on devient l'allié·e. L'une des limitations de la production discursive de *cisgenre* est le manque d'attention aux hiérarchies multiples dont dépend le statut cis.¹²²

Dans leur hâte de « reconnaître leur privilège cis », les étudiant·e·s dont parle Enke procèdent, à travers leur usage de la performance de l'allié·e cis, à une *fermeture* prématurée et désastreuse des catégories sur lesquelles repose l'identité cis : « cis » et « trans », « homme » et « femme ». Le passage de l'une à l'autre de ces catégories se trouve compromis, et les mélanges entre elles prohibés. Enke préconise donc une approche contraire :

En tant que professeur·e et militant·e transféministe, je suis extrêmement désireux·se de laisser les catégories femme, homme et trans* grandes ouvertes, afin que leurs morphologies flexibles se mélangent les unes aux autres et deviennent accessibles de plus de manières que l'on peut en imaginer.¹²³

Or, il me semble que la critique de l'identité de l'allié·e cis telle que la développe Enke peut enrichir ma critique du discours du « privilège masculin » et de la position d' « allié des femmes trans » qu'il impose aux hommes trans. Reprenons le raisonnement : si les hommes trans se soumettent ou re-produisent la position d' « alliés des femmes trans » qui leur est assignée, alors la dichotomie hommes trans/femmes trans se trouve paradoxalement renforcée (ce qui peut se traduire, en termes de dynamiques communautaires, par ces « divisions » dont parlent tou·te·s mes interviewé·e·s). Or, la dichotomie hommes trans/femmes trans repose sur et réitère la dichotomie homme/femme, et les expressions-mêmes d'« homme trans » et de « femme trans » se composent d'un substantif *majoré* (homme/femme) et d'un adjectif *minoré* (trans). De plus, la rhétorique de *l'allyship*, appliquée aux rapports entre hommes trans et femmes trans, impose de concevoir les hommes trans comme des oppresseurs, et les femmes trans comme les opprimées *de ces oppresseurs*. En d'autres termes, le rapport social hommes/femmes se substitue au rapport entre les hommes trans et les femmes trans. De ceci résulte que les femmes trans sont opprimées *par* les hommes trans de la même façon que, dans un cadre de pensée qui ne prend pas en compte l'existence des trans, les femmes (en tant que groupe) sont opprimées par les hommes (en tant que groupe). Cette oppression est conçue comme un système qui n'est autre que le système patriarcal. Ce que signifie donc la position d' « allié des femmes trans » à laquelle nombre d'hommes trans à Brooklyn *s'identifient*, c'est qu'ils sont des *acteurs de l'oppression des femmes trans*. « Allié » masque, sous des apparences valorisantes, la soumission au discours du *transpatriarcat* et produit l'identité d'homme trans, de manière univoque et définitive, comme une identité

122 ENKE A. Finn, article cité, p. 240.

123 ENKE A. Finn, article cité, p. 244.

d'opresseur.

L'analyse d'Enke fournit des outils théoriques pour critiquer le discours du « privilège masculin », que j'appelle aussi discours du *transpatriarcat*. Si les catégories que la position d'allié·e constitue en les opposant sont par là-même rendues plus « stables », plus « normatives », si les « hiérarchies multiples » disparaissent au profit d'une lecture binaire et « ossifiante » des statuts d'homme trans et de femme trans, on voit bien en quoi le discours du « privilège masculin » est problématique, et en quoi il peut être problématique, pour un sujet *queer* ou trans, d'avoir à s'y conformer. Judith Butler écrit :

Dans la mesure où nous disons la vérité, nous nous conformons à un critère de la vérité, et nous acceptons ce critère comme une contrainte [*binding*]. Accepter ce critère comme une contrainte, c'est supposer que la forme de rationalité dans laquelle nous vivons est première et indubitable. Donc le fait de dire la vérité sur soi-même a un coût, et ce coût est la suspension d'une relation critique au régime de vérité dans lequel on vit.¹²⁴

Je fais l'hypothèse que le « coût » du discours du « privilège masculin » en tant que forme de rationalité des rapports entre hommes trans et femmes trans correspond au renoncement à voir et à faire émerger des *subjectivités transmasculines féministes*. Ce coût est un coût psychique (pour les hommes trans qui, faute de pouvoir se dire féministes, se positionnent comme des « alliés des femmes trans »), et un coût politique (pour les politiques trans, féministes et transféministes). Concevoir le discours du transpatriarcat comme un « régime de vérité » au sens foucauldien permet de comprendre que c'est à travers ce discours que les hommes trans de Brooklyn peuvent se (re-)connaître en tant que tels. Si les hommes trans ne sont pas *entièrement* déterminés par la *vérité* du « privilège masculin », ils ne sont pas non plus libres d'exister, en tant qu'hommes trans, à Brooklyn, dans l'indifférence absolue vis-à-vis de cette *vérité*. Comme je l'ai montré en analysant le *récit de soi* de Keith, celui-ci investit la position d'homme trans comme détenteur du « privilège masculin » et « allié des femmes trans » d'une façon qui, si elle lui permet dans une certaine mesure de *s'inventer* (ce que Foucault appellerait *poiesis*), porte la marque manifeste de son *assujettissement* à une vérité ; vérité qui l'*oblige* à ordonner son expérience autour de la notion de « privilège ». Sirius, quant à lui, tente d'ajuster le discours du « privilège masculin » à une expérience sociale structurée par le clivage entre l'*intérieur* de la communauté *queer/trans*, et le monde *extérieur* : il revendique le statut d'homme trans tout y en introduisant une nuance, nuance qui révèle qu'il préfère renoncer à être pleinement un homme (trans) plutôt que de renoncer tout à fait au féminisme (puisque les deux termes sont strictement opposés). Keith et Sirius ne sont pas *impuissants* mais *contraints*. Enfin, Yoen semble, pour employer une métaphore filmique, se situer *hors champs* par rapport au cadre défini par le discours du « privilège masculin ». Or, Butler écrit :

124 BUTLER Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005, p. 102

[...] remettre en question les normes de reconnaissance qui gouvernent ce que je peux être, se demander ce qu'elles laissent de côté, [...] cela revient, en relation au présent régime, à risquer l'inreconnaissabilité en tant que sujet.¹²⁵

Yoen ne se *reconnaît* pas dans l'identité d'homme trans telle qu'elle est disponible au sein de la culture transmasculine de Brooklyn, et en même temps iel n'est pas *reconnu·e* par cette culture. Iel invente donc sa propre identité (« androgyne »), ce qui ne signifie pas qu'iel a le pouvoir de reconfigurer les normes de la communauté *queer/trans*, mais que ses pratiques subjectives lui permettent de donner une signification nouvelle (et positive) à son rapport de distance vis-à-vis de la communauté. Ce que le discours du transpatriarcat dit aux hommes trans de Brooklyn, c'est : « Voici ce que vous êtes, ce que vous serez ». Butler écrit que l'injonction à être, ou même le fait de dire « je sais ce que tu es » marque le moment où « je cesse de m'adresser à toi, et d'être adressé·e par toi »¹²⁶. Le transpatriarcat produit des hommes transpatriarcaux qui reconnaissent leur « privilège masculin » et s'efforcent d'être de « bons alliés » pour les femmes trans. Parce que se raconter, c'est survivre¹²⁷, et que le discours du « privilège masculin » est le discours le plus reconnaissable, le plus acceptable et le plus valorisé à Brooklyn, les hommes trans l'y *adoptent* dans leur grande majorité, tout en demeurant inventifs et créatifs dans les manières dont ils l'*adaptent* à leur expérience subjective. Ce qui est en jeu, c'est ni plus ni moins leur identité d'hommes trans : le discours du « privilège masculin » constitue un chemin sûr, balisé et éclairé qui mène à la *reconnaissance* de cette identité.

Si certain·e·s savent me « lire » alors que d'autres ne le peuvent pas, est-ce simplement parce que celles/ceux qui savent me lire ont des talents personnels que les autres n'ont pas ? Ou est-ce plutôt qu'une certaine pratique de lecture devient possible en relation avec certains cadres et certaines images qui, avec le temps, produisent ce que l'on appelle « capacité » ?¹²⁸

La dépendance vis-à-vis de « celles et ceux qui savent me lire » est peut-être ce qui définit le mieux la communauté *queer/trans* de Brooklyn. Pour être lus, pour être vus, les hommes trans doivent composer avec les « cadres » et les « images » qui sont celles du discours du transpatriarcat : « Je serai un homme, dussé-je devenir un oppresseur ». Quels cadres concurrents, quelles images concurrentes de l'identité et de l'expérience d'homme trans permettraient-ils de renouer avec la possibilité d'une conscience de soi et d'une politique trans, masculines et féministes, transmasculines et féministes, ou masculines et transféministes?

125 BUTLER Judith, *Op. Cit.*, p. 27.

126 BUTLER Judith, *Op. Cit.*, p. 41.

127 « *narration has some propitious relation to survival* », BUTLER Judith, *Op. Cit.*, p. 55.

128 BUTLER Judith, *Op. Cit.*, p. 31.

2/ Féminisme et masculinités trans

Comment le féminisme moderne, dont Marie-Hélène Bourcier souligne la « tendance moniste » et « l'idéal monogéné »¹²⁹, appréhende-t-il la question des masculinités trans ? Cressida Heyes écrit dans «*Feminist Solidarity after Queer Theory, The Case of Transgender* »¹³⁰: « Quelques uns des moments dans les façons dont les féministes non-trans ont théorisé *transgender* sont: l'hostilité, la construction de l'Autre, l'objectification, l'homogénéisation, et le déni de la capacité d'agir »¹³¹. Comme David Valentine l'a remarqué dans son analyse de la formation de la catégorie *transgender*, Heyes souligne que le conflit premier entre le féminisme non-trans et les trans (qu'ils/elles revendiquent ou non une place au sein du féminisme) repose sur la double signification du concept de « genre » :

Le genre est plus adéquatement compris, non pas simplement comme un attribut des individus, mais plutôt comme un ensemble de relations souvent hiérarchiques entre les sujets différemment genrés. Par conséquent, tout projet qui s'engage dans une éthique de la transformation du soi sera nécessairement lié aux questions concernant la responsabilité vis-à-vis des autres qu'il m'importe de poser.¹³²

Heyes critique l'approche de Feinberg dans *Trans Liberation: Beyond Pink and Blue* (1998)¹³³, qui considère qu'une politique féministe devrait tolérer toutes les « expressions de genre », et qu'il serait inepte et contraire à l'objectif de « libération » des trans que de classer les féminités et les masculinités selon un critère de compatibilité avec le féminisme. Heyes écrit que cette compréhension du genre, qu'elle qualifie d'« esthétique » et de « dépolitisée », élude la question de la valeur féministe ou anti-féministe des masculinités trans.

Il est probablement difficile de conjuguer les exigences qu'implique une identité d'homme trans publique et viable avec un engagement féministe. Comment consolide-t-on une masculinité vivable

129 BOURCIER Marie-Hélène, *Queer zones, politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris : Editions Balland, 2001, p. 119.

130 HEYES Cressida, « Feminist Solidarity after Queer Theory, The Case of Transgender », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z. (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 200-211.

131 HEYES Cressida, article cité, p. 211.

132 HEYES Cressida, article cité, p. 202.

133 FEINBERG Leslie, *Trans Liberation : Beyond Pink and Blue*, Boston : Beacon Press, 1998.

sans participer au sexisme ? [...] Cela soulève une série de questions éthiques qui ne porte pas plus sur les hommes trans que sur n'importe quel type d'homme engagé dans une politique féministe.¹³⁴

La question de la possibilité des masculinités féministes, ou de la compatibilité entre une identité d'homme et un engagement féministe, est donc élargie aux hommes non-trans. La masculinité est-elle nécessairement une itération des normes oppressives ? Ou peut-on aussi la penser, par exemple, de manière plurielle, contextuelle, anti-essentialiste, et peut-être re-sémantisée ? Heyes remarque que ces interrogations ne concernent pas spécifiquement les trans, mais tou-te-s les féministes :

En prenant des décisions à propos des hormones, de la chirurgie, du *passing* et de la conformité de genre, les personnes trans – en particulier si elles sont féministes – sont confrontées à des dilemmes éthiques et politiques. Ces dilemmes, il faut les comprendre comme situés à l'extrémité d'un spectre qui inclut d'autres dilemmes auxquels sont confronté-e-s les féministes non-trans.¹³⁵

Malgré l'intention que professe Heyes de désenclaver les questions trans pour les concevoir comme faisant partie d'un continuum (incluant par exemple des pratiques telles que le régime amincissant, la chirurgie esthétique, etc), ce raisonnement comprend univoquement les « hormones », « la chirurgie » et le « *passing* » des trans comme des *questions de genre*. Or, le seul axe du genre ne permet pas de saisir la complexité des pratiques et des expériences trans. L'image d'un continuum (spectre) propose une alternative à celle de la séparation (entre pratiques féministes et pratiques trans) dans la mesure où elle place les pratiques des trans, au même titre que d'autres pratiques corporelles, dans un espace ambigu offert aux interprétations et aux ré-interprétations. *Ce que font les trans* reste néanmoins l'objet d'une attention et d'une méfiance féministes (élargies certes à des pratiques non-spécifiquement trans) qui sont en définitive réitérées plus que contrées par le recadrage qu'effectue Heyes. En effet, c'est peut-être non pas en « prenant des décisions à propos des hormones, etc », mais en prenant des décisions à propos de leur usage du terme « féministe » que les personnes trans sont confrontées à « dilemmes éthiques et politiques », et ce précisément en raison de l'infatigable théorisation féministe des identités trans. Rompre entièrement avec cette tradition théorique signifie peut-être changer de question, et, au lieu de se demander « Comment peut-on être trans ? Comment peut-on être trans et féministe ? A quelles conditions peut-on se dire féministe quand on est trans ? », renverser les termes du débat : « Comment peut-on ne pas être trans ? Comment ose-t-on être féministe quand on n'est pas trans ? A quelles conditions peut-on imaginer une politique féministe non-trans ? » Voilà qui, à mon sens, éclairerait d'un nouveau jour les rapports entre trans et féminisme. Il faut, autrement dit, partir de ce que veut être/dire le féminisme plutôt que de partir de ce que font les trans.

134 HEYES Cressida, article cité, p. 206.

135 HEYES Cressida, article cité, p. 209.

De plus, il serait utile de distinguer entre les identités trans et les politiques trans(féministes), de la même façon que le féminisme ne confond pas l'identité sociale de « femme » avec un positionnement politique « féministe ».

En effet, décrocher l'évaluation (féministe/anti-féministe) des hommes trans en tant que groupe social de la question de la compatibilité de l'identité d'homme trans avec une politique féministe, c'est se donner les moyens de comprendre que, quelles que soient les manières dont se développent les « cultures transmasculines » là où elles existent (par exemple à Brooklyn), rien ne permet d'affirmer que c'est en regardant les dynamiques qui s'y créent que l'on pourra déterminer s'il est *possible* d'être un homme trans féministe. On peut déplorer, comme je le déplore chaque jour, que ces cultures ne soient pas profondément infléchies et structurées par le féminisme, mais on peut aussi le comprendre (pour peut-être essayer de le changer). D'abord, il faut prendre en compte le fait que la culture transmasculine de Brooklyn existe dans la société globale et y puise nombres de ses références. Ainsi :

Bien qu'il soit important pour le mouvement féministe de s'intéresser aux masculinités trans, cela ne signifie pas que toutes les masculinités trans soient féministes. Etant donné que, selon les discours hégémoniques sur le sexe/genre, la masculinité consolide son privilège en opprimant la féminité, l'un des moyens les plus rapides, pour les personnes trans masculines, de valider leur masculinité est de participer à la misogynie comme l'exige le système de sexe/genre. Cependant, tous les individus peuvent participer à la misogynie.¹³⁶

De plus, l'impératif culturel du *passing* est tel que les *passing tips* partagés entre hommes trans aboutissent à la réitération collective des normes esthétiques de la masculinité traditionnelle, ce que Dean Spade critique :

Cela [les *passing tips*] impose d'être encore plus « normal » que les « gens normaux » en termes de présentation de genre, et décourage les comportements qui déstabilisent le genre. L'image qui en résulte, un groupe uniforme de FTMs « réussis » qui ressemblent à des clones de mecs hétéros habillés en khaki, laisse les *trannies* genderqueer féministes se demander : À quoi bon ?¹³⁷

Ainsi, on pourrait dire que le genre dans les deux sens du terme (attribut de la personne et rapport de pouvoir) est soutenu plus que destabilisé par la culture transmasculine telle que la décrivent Simpkins et

136 SIMPKINS reese, « Feminist Transmasculinities », in SCOTT-DIXON Krista (dir.), *Trans/forming Feminisms, Trans-Feminist Voices Speak Out*, Toronto : Sumach Press, 2006, pp. 79-85. (Citation p. 85)

137 SPADE Dean, « Mutilating Gender », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 318-329. (Citation p. 323)

Spade, et telle que j'ai pu la découvrir à Brooklyn en 2013. Cependant, il me semble que l'ethnographie que j'y ai réalisée met en lumière le fait que le discours du « privilège masculin » produit une logique oppositionnelle entre hommes trans et féminisme, logique oppositionnelle qui est elle-même héritée du conflit entre les femmes trans états-uniennes et les féministes radicales transphobes. J'irais même jusqu'à dire que le fait que la culture transmasculine de Brooklyn se désintéresse du féminisme, voire participe à des formes de misogynie/sexisme, sert les intérêts des femmes trans féministes qui revendiquent l'inclusion dans le féminisme comme espace physique, politique et conceptuel *au nom de leur appartenance à la catégorie « femme »*. Dans ce contexte, le « transféminisme » émerge aux Etats-Unis comme le féminisme des femmes trans. C'est donc (paradoxalement) un « transféminisme » dépendant de la binarité homme/femme et de la catégorie « femme » comme localisation politique du sujet du féminisme, auquel s'oppose un « transféminisme » plus européen¹³⁸, pour lequel la binarité homme/femme est à dissoudre, et les catégories « homme » et « femme » à abolir. Mais si la possibilité du « féminisme » dépend du sujet « femme », alors on ne s'étonnera plus que certains hommes trans prennent leurs distances par rapport au féminisme, afin de réaliser leur identité d'homme. Patrick Califia écrit :

Alors que je me demandais si j'allais continuer ou non à prendre de la testostérone [...], je suis tombé sur un puits insondable de honte par rapport à la masculinité [*maleness*] et d'antipathie à son égard. Si je ne suis plus une gouine, plus une Amazone, que ou qui suis-je ? Les hommes servent-ils à quoi que ce soit ?¹³⁹

Or, une telle conception de la masculinité ou du fait d'être un homme conduit, pour l'homme trans que devient Patrick Califia, à des raisonnements sur les « différences entre les sexes »¹⁴⁰ qu'une analyse féministe pourrait juger désastreux. Il me semble que Califia incarne le contre-modèle de ce que serait une politique transféministe. J'en déduis que la signification du fait « d'être un homme » gagnerait à être travaillée et complexifiée par les mouvements et les travaux féministes. C'est ce qu'ont entrepris, entre autres, Henry Rubin et Jacob Hale.

Henry Rubin se définit comme un « homme féministe » [*male feminist*] et revendique une place au sein du féminisme en tant que son sujet a été, d'une part, fragmenté selon l'axe racial par les féministes *of color*, et d'autre part remis en question *en tant que tel* par la critique de Judith Butler. S'il ne faut plus « être

138 Voir notamment SOLA Miriam et URKO Elena (dir.), *Transfeminismos : Epistemes, fricciones y flujos*, Tlalapatra, 2013.

139 CALIFIA Patrick, « Manliness », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 435-437. (Citation p. 435)

140 « Life is more here-and-now, more about bodies and objects, less about thoughts and feelings. Casual sex has changed. When I want to get off, my priority is to find somebody who will do that as efficiently as possible, and while I would certainly rather have a pleasant interaction with that person, I don't think a lot about how they were doing before they got down on their knees, and I don't care very much how they feel after they get up and leave », CALIFIA Patrick, article cité, p. 437.

une femme » pour être féministe, alors Rubin se pense comme un « homme (transsexuel) féministe »¹⁴¹. Bien que le féminisme lui ait au départ « permis de [s'] identifier comme un homme transsexuel »¹⁴², Rubin écrit qu'une logique oppositionnelle ne tarde pas à se mettre en place entre son féminisme d'un côté et son identification transsexuelle de l'autre. L' « imagination féministe » connaît trois récits possibles de la transition FTM : l'homme trans comme « le meilleur des deux mondes », l'homme trans comme héroïne féministe, et l'homme trans comme traître au féminisme. Si les deux premiers récits envisagent la transition FTM d'une manière positive, c'est au détriment d'une compréhension de l'homme trans comme étant « réellement un homme ». Quant au troisième récit, il prend au sérieux l'identité d'homme de l'homme trans, et lui dénie par conséquent tout statut féministe. Rubin écrit donc que « ces trois idéal-types des transsexuels FTM préservent l'idée paradigmatique selon laquelle un-e féministe ne peut être qu'une femme »¹⁴³. Rubin oppose deux paradigmes : le paradigme de l'identité, pour lequel les femmes sont le seul sujet possible du féminisme, et le paradigme de l'action, pour lequel la pratique politique est le seul critère du féminisme. Ce second paradigme pourrait rendre compatibles le fait d'être « réellement un homme » et le fait d'être « réellement féministe ». À travers le déploiement d'une « identité perverse »¹⁴⁴, l'homme féministe choisit la marginalité, et refuse les injonctions culturelles et les « privilèges » qui accompagnent l'identité sociale d'homme. Rubin écrit que pour les hommes trans, cette « identité perverse » relève d'un *paradoxe* : « refuser les bénéfices politiques et culturels de la position à laquelle [ils ont] aspiré »¹⁴⁵. Adopter une « identité perverse », cela signifie donc lutter contre l'ordre hégémonique du genre à partir d'une position d'homme. Rubin établit une continuité entre la position d'homme trans et la position d'homme « pervers », puisque ces identités sont toutes deux *en décalage* avec les catégories de femme et d'homme à travers lesquelles son corps a été successivement compris :

Mon refus d'accepter mon corps tel qu'il était et de laisser le monde me définir m'avait préparé à savoir refuser les exigences structurelles et les tentations quotidiennes du privilège qui m'est désormais accordé.¹⁴⁶

Tout se passe donc comme s'il y avait, pour Rubin, une tension entre l'identité d'homme et la pratique du féminisme, tension pour laquelle son expérience trans l'a adéquatement équipé. Ce modèle théorique accorde une valeur féministe à l'aptitude au *décalage* et au *décentrement* par rapport à la catégorie de genre hégémonique qu'est la catégorie d'homme. Je pense qu'il est tout à fait intéressant de lire le parcours de Sirius, et notamment ses efforts pour « aller vers plus de confusion », à travers la notion d'*identité perverse*.

141 RUBIN Henry S., « Reading Like a (Transsexual) Man », in DIGBY TOM (ed.), *Men Doing Feminism*, New-York : Routledge, 1998, pp. 462-487.

142 RUBIN Henry S., article cité, p. 474.

143 RUBIN Henry S., article cité, p. 464.

144 Rubin utilise ici les analyses de Bonnie Zimmerman. RUBIN Henry S., article cité, p. 470.

145 RUBIN Henry S., article cité, p. 471.

146 RUBIN Henry S., article cité, p. 485.

Pourtant, pour Rubin (et d'ailleurs pour Sirius), cette stratégie n'a été possible qu'au prix d'un certain renoncement au féminisme : « Le féminisme, qui m'avait porté si loin, semblait incapable de m'emmener jusqu'au bout du chemin, jusqu'à chez moi »¹⁴⁷. Le rapport au féminisme peut être re-trouvé, re-construit et renouvelé une fois qu'une portion du « chemin » a été parcourue, seul. Il semble qu'une dimension du féminisme ait été sacrifiée par la transition FTM : sa dimension collective.

En effet, il n'y a pas de projet *collectif* qui consisterait à développer des masculinités trans et féministes (ou transféministes). À Brooklyn en 2013, le discours sur le « privilège masculin » des hommes trans fait obstacle à l'émergence d'un tel projet. Les hommes trans y sont dans une situation typique de *double-contrainte* : le « privilège masculin » est ce qu'on leur reproche, en même temps que le critère qui mesure la *réalité* de leur identité d'homme. De plus, les *identités perverses* que certains d'entre eux explorent, testent et/ou découvrent sont lourdement policées par cette nouvelle *police du genre* que constitue le site Facebook : « Depuis quand les garçons nous ont-ils volé la féminité ? », s'indigne une femme trans sur le Mur du groupe *Queer Exchange*. Quelques jours plus tard, une autre :

Quand les gens vont-ils comprendre qu'un mec-mec patriarcal [*patriarchal dudebro*] qui se trouve être un garçon trans féminin [*femmey trans boy*] ne cesse pas pour autant d'être un mec-mec patriarcal ? Ça fait juste de lui un mec-mec patriarcal qui se trouve être un garçon trans féminin !

Un tel commentaire sera *liké* par plusieurs centaines de personnes. Dans ces conditions, Sirius et les autres ne peuvent entreprendre aucun projet collectif de réflexion sur leurs pratiques de genre : l'invention des masculinités trans féministes est, à Brooklyn, une entreprise individuelle, voire solitaire. Pourtant, comme le remarque Jacob Hale :

Pendant les périodes où notre genre est ambigu, nous avons tendance à développer des observations extrêmement précises sur la façon dont fonctionne l'attribution d'un genre, sur notre degré de capacité à manipuler les significations culturelles de nos corps genrés, et nous faisons l'expérience de l'abjection qui frappe celles et ceux qui se situent au-delà des frontières de genre établies.¹⁴⁸

Comme Rubin, Hale entend dessiner « politiquement, ontologiquement et épistémologiquement »¹⁴⁹ l'espace d'une « position de sujet » qui soit à la fois FTM et féministe : pour ce faire, Hale considère qu'il faut à la fois déstabiliser la catégorie d' « homme » et résister aux compréhensions totalisantes de la catégorie

147 HALE Jacob C., « Tracing a Ghostly Memory in My Throat: Reflections on Ftm Feminist Voice and Agency », in DIGBY TOM (ed.), *Men Doing Feminism*, New-York : Routledge, 1998, pp. 165-193. (Citation p. 169)

148 HALE Jacob C., article cité, p. 170.

149 HALE Jacob C., article cité, p. 170.

« FTM ». La théorisation d'une position de sujet FTM féministe part de la différence entre les hommes trans et les hommes non- trans : les premiers disposeraient d'un « avantage épistémologique » sur les seconds, qui leur permettrait d'inventer des masculinités *queer*, féministes, caractérisées par « le mouvement, le déplacement, et la reconstruction créative »¹⁵⁰. L'avènement des « masculinités non-oppressives » dépend aussi du fait que les hommes trans puissent continuer à évoluer dans des « mondes féministes », ce qui s'avère difficile étant donnée la dominance du modèle de la rupture entre communautés féministes et subjectivités FTM. Les hommes trans doivent, selon Hale, contrer ce modèle en s'identifiant *plus* aux féministes, aux lesbiennes et aux femmes qu'aux hommes ou à la masculinité : en privilégiant une identification « morale et politique » par rapport à une identification en termes de genre. L'heure est grave : il s'agit de ne pas « trahir les vies des femmes »¹⁵¹. Hale invite les hommes trans à redéfinir la catégorie d'homme « de l'intérieur » : ils ont donc une capacité d'agir féministe qui consiste à travailler leur position d'homme de manière à la rendre compatible avec un idéal de « libération du genre ». À terme, la position de sujet de l'homme *genderqueer* sera devenue :

[...] un endroit depuis lequel lancer de nouveaux discours et de nouvelles façons d'être, afin qu'en un mot, nous puissions participer à la restructuration d'un monde dont l'ontologie sociale permettra notre existence.¹⁵²

Ce qui est perceptible chez Rubin comme chez Hale, c'est, me semble-t-il, la tentative d'accommoder les subjectivités d'hommes trans à des discours et des paradigmes féministes qui ont été conçus *sans* les trans et *sans* les questions trans. Ainsi la domination patriarcale demeure localisée chez *les hommes* et la position de sujet *homme* reste constituée comme une position dominante. On retrouve ici, au niveau épistémologique, le marécage dans lequel sont embourbés les discours sur les hommes trans dans la communauté *queer* de Brooklyn. Parce que le motif de la « trahison » continue à informer le rapport entre les hommes trans et le féminisme, les hommes trans qui théorisent leurs subjectivités comme des subjectivités féministes semblent avoir à coeur de démontrer leur *loyauté* vis-à-vis des cadres de pensée élaborés par le féminisme ; cette *performance de la loyauté* les empêche, à mon sens, de rompre pleinement avec une analyse du patriarcat qui localise la domination chez les hommes, ce qui a pour conséquence l'émergence d'un sujet féministe pur, les « femmes », dont le rapport au féminisme n'est pas interrogé puisqu'il est tenu pour évident. Or, une approche plus foucaldienne permettrait de penser le genre comme rapport de pouvoir d'une façon radicalement différente, où le dualisme entre « oppresseurs » et « opprimées » laisse la place à une pensée du pouvoir comme éminemment productif : il n'y a pas de *dehors* de la domination sexiste, et la position de sujet « femme » n'est pas une position *innocente*. Ainsi la mobilité entre les catégories d'homme et de femme

150 HALE Jacob C., article cité, p 184.

151 HALE Jacob C., article cité, p. 191.

152 HALE Jacob C., article cité, p. 193.

ne signifie plus le passage de statut d'opprimé·e au statut d'opresseur (ou inversement) ; et il est des formes de mobilité au sein du genre comme rapport de pouvoir qui ne sont pas des transitions *de genre* (comme masculin/féminin). Les expériences trans, libérées de ce cadre loyal vis-à-vis d'un certain féminisme, mais infiniment contraignant aux niveaux subjectif, politique et conceptuel, pourraient donc être théorisées autrement que dans leur rapport toujours problématique à la domination patriarcale (ce que, me semble-t-il, nous souffle Sandy Stone depuis plus de vingt ans).

3/ Masculinités *queer*, masculinités *foirées* ?

Et si les masculinités trans étaient des lieux à partir desquels les rapports de genre pouvaient être transformés ? Et si les hommes trans, non pas *en dépit* du fait qu'ils sont des hommes (trans), mais *en raison* du fait qu'ils sont des hommes trans, avaient la possibilité de participer à la dis-location du genre comme rapport de pouvoir ? Cela nécessiterait une compréhension de l'expression d' « homme trans » qui ne tiendrait pas l'adjectif *trans* comme subordonné au substantif *homme*, mais accepterait que *trans* vienne modifier « homme » en tant qu'identité, en tant que groupe social et en tant que catégorie conceptuelle. Or, une telle conceptualisation irait complètement à rebours de ce qui est communément admis au sein de la communauté *queer* de Brooklyn, à savoir que les hommes trans sont de « vrais hommes » (donc de vrais oppresseurs). Parce que « c'est le groupe qui est porteur de la masculinité »¹⁵³, le discours du « privilège masculin », en tant qu'il structure et définit la communauté transmasculine, l'éloigne de l'exploration des masculinités *perverses* ou des masculinités *queer*, et solidifie une version de la masculinité trans comme masculinité conventionnellement masculine, masculinité-*clone* comme disait Dean Spade, masculinité virile. Le projet de genre¹⁵⁴ dans lequel sont engagés les hommes trans de Brooklyn est un projet collectif.

La pratique construit un monde. En agissant, nous convertissons des situations initiales en nouvelles situations. La pratique constitue et reconstitue des structures. La pratique humaine est, si on utilise le terme certes bizarre mais évocateur du philosophe tchèque Karel Kosik, onto-formative. Elle crée la réalité dans laquelle nous vivons. Les pratiques qui construisent la masculinité sont, en ce sens, onto-formatives.¹⁵⁵

153 CONNELL Raewyn (ed. HAGEGE Meoïn et VUATTOUX Arthur), *Masculinités, Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris : Editions Amsterdam, 2014, p. 114.

154 CONNELL Raewyn, *Op. Cit.*, p. 67.

155 CONNELL Raewyn, *Op. Cit.*, p. 57.

La masculinité trans telle qu'elle est générée par le discours du « privilège masculin » à Brooklyn est « onto-formative » en tant qu'elle est produite et re-produite par des vies individuelles, singulières, au travers desquelles se forme un monde social. Ce monde social est la « réalité » (au sens de Rancière, c'est-à-dire la fiction dominante¹⁵⁶) avec laquelle doivent composer les subjectivités de ceux *s'engagent dans* ou *sont engagés par* la catégorie d'homme trans. On peut donc faire l'hypothèse qu'au-delà des pratiques et des discours individuels des hommes trans qui appartiennent à cette communauté, c'est d'un *groupe* différent que pourront émerger des discours concurrents à celui du « privilège masculin ». Or, l'organisation communautaire et politique *bklyn boihood*¹⁵⁷, fondée en 2010, se donne pour but de rassembler les brown bois de Brooklyn. *BBH* construit et propage un discours de l'amour de soi [*self-love*] radicalement différent du discours du « privilège masculin ». Les *BBH* ont notamment inventé un langage qui travaille la question de la masculinité sans passer par la catégorie d'homme trans :

Par exemple, des personnes utilisent des termes comme *two-spirit*, *AG* (agressif/ve), *dom* (dominant·e), *stud*, *macha*, *boi*, trans* et *butch* pour décrire leurs identités de genre et sexuelle. C'est pourquoi B. Cole a créé *masculine of center* comme un terme qui chapeaute et inclut toutes les personnes *of color* masculines au genre non-conforme [*gender nonconforming*]. Ce terme est défini par la mission du projet *BBH* telle qu'elle apparaît sur leur site internet : « *Masculine of Center* (*MoC*), dont la définition évolue, reconnaît la profondeur et la diversité culturelles des identités des femmes [*womyn*] lesbiennes/*queer* et des personnes au genre non-conforme/trans qui penchent plutôt vers le côté masculin du spectre du genre ».¹⁵⁸

La nécessité de créer un nouveau langage pour aborder la question de « la » masculinité est reliée à la question de la race. Les « *brown* » bois, parce qu'ils/elles ne se *reconnaissent* pas dans le modèle de la masculinité trans blanche porté par la communauté queer de Brooklyn et le discours du « privilège masculin », ressentent le besoin *politique* de nommer *leurs masculinités* (plurielles) autrement, ce qui passe à la fois par une célébration de la diversité des identités masculines *queer*, qui est comme on peut le voir une diversité raciale, culturelle et linguistique, et par l'invention d'un terme global (*masculine of center*) qui chapeaute et, pourrait-on dire, *dirige* cette diversité vers un objectif politique clair : l'émancipation individuelle et collective par rapport aux modèles de la masculinité blanche.

Le terme *masculine of center* dépasse l'identification et le commun et constitue un appel à l'action sociale et au changement social. L'action sociale et le changement social sont nécessaires pour ré-

156 RANCIÈRE Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris : Editions La Fabrique, 2008.

157 Site internet de l'organisation : <http://bklynboihood.com/>

158 BAILEY Van, « Brown Bois », in Keyword, *Transgender Studies Quarterly*, Volume 1, 2014, pp. 45-47. (Citation p. 45)

apprendre aux *brown bois* une relation à la masculinité qui soit saine. Comprendre la santé comme holistique et déconstruire la masculinité aident les *brown bois* à progresser vers un idéal de changement social et de justice de genre.¹⁵⁹

J'interprète cette description de l'usage du terme *masculine of center* comme un appel à une *politisation* des masculinités qui prend en compte leur dimension collective d'une part, et d'autre part le fait qu'elles peuvent faire l'objet d'un apprentissage. S'il s'agit de « ré-apprendre » un rapport « sain » à la masculinité, c'est peut-être parce que le discours du « privilège masculin » a comme empoisonné le rapport des *brown bois*, c'est-à-dire des personnes *queers* masculines *of color*, à leurs masculinités. *BBH*, en tant qu'organisation, se donne pour but d'offrir aux personnes masculines non-blanches une compréhension possible d'elles/eux-mêmes qui ne passe pas par le seul angle du « privilège ». *L'amour de soi* [*self-love*] est donc un outil politique qui provient de la nécessité, pour les personnes non-blanches, de construire des subjectivités qui ne sont pas *captives* de la culpabilité qu'instille le discours du « privilège masculin ». De plus, *BBH* entend lutter contre la fracture hommes trans/femmes trans qui divise la communauté queer (blanche) de Brooklyn :

L'organisation s'efforce de générer un cadre inclusif qui favorise la masculinité non-oppressive enracinée dans l'amour de soi, le sens de l'honneur et de la communauté, et la collaboration avec des personnes féminines, en particulier des femmes et des filles. L'organisation désire susciter des conversations à propos du genre dans les communautés *of color*. [...] Les *bois of color* qui sont autorisés à reconnaître leurs forces peuvent en retour accepter leurs privilèges à travers l'exploration de leurs individualités et le dialogue avec leurs mentors et avec leur communauté. L'amour de soi permet de désarmer la stigmatisation du privilège [*the shaming around privilege*] et pousse ainsi les *brown bois* à adopter une attitude responsable par rapport à leurs privilèges.¹⁶⁰

Comme on le voit, la question du ou des « privilège(s) » est elle-même abordée à travers la notion d'amour de soi, qui s'oppose donc à une conception du « privilège » comme ce dont on doit se sentir coupable ou honteux/se. L'expression-même de « *boi* » signale par son orthographe une distance politique par rapport à l'identité de « garçon » [*boy*]. En ceci les *bois of color* marquent fortement leur différence d'avec le paradigme de l'« homme trans » implicitement blanc, et reconnaissent que le genre (comme masculin/féminin et comme rapport de pouvoir) est toujours-déjà racialisé. C'est ici la position de personnes *of color* qui est la condition et la raison d'être d'une prise de distance par rapport à certains discours communautaires jugés « malsains ». Le discours de l'organisation *BBH* confirme l'analyse de la communauté

159 BAILEY Van, article cité, p. 46.

160 BAILEY Van, article cité, p. 47.

queer de Brooklyn comme une communauté structurée par « l'identification » (hommes trans/femmes trans), où la « collaboration » n'a pas sa place et où le modèle blanc de l'accès au « privilège masculin » des hommes trans est aliénant pour nombre de personnes *queers* masculines, et tout particulièrement pour les personnes non-blanches. Bien que cet argumentaire soit spécifiquement *of color*, les outils qu'il propose sont, me semble-t-il, tout à fait transposables à une position masculine blanche anti-raciste et féministe. La démarche personnelle et politique entreprise par Bobby Noble y fait d'ailleurs écho.

Bobby Noble se définit comme un « homme transsexuel blanc, ayant vécu dans un milieu ouvrier et se situant dans le mouvement féministe »¹⁶¹. Il théorise sa masculinité *queer* et féministe comme une masculinité d'homme « raté »¹⁶² :

Devenir un homme transsexuel revient à occuper un espace permanent de devenir incohérent. Pour moi, cet état de devenir permanent signifie aussi que l'on échoue forcément à devenir le type d'homme ignorant de ses privilèges qui caractérise notre culture. J'ai vécu pendant presque trente ans comme lesbienne féministe et cette formation sur le terrain a fait de moi le meilleur homme hétérosexuel raté que vous puissiez trouver. Et c'est stratégique.¹⁶³

« Échouer » à devenir un homme qui « ignore ses privilèges », c'est ne pas en « bénéficier » comme le voudrait le discours du « privilège masculin ». Noble considère occuper un « espace pré-masculin »¹⁶⁴, espace critique vis-à-vis de la masculinité pleine, traditionnelle de l'« homme » adulte que « Bobby » (et non pas Robert) se refuse à devenir. Cette masculinité se situe aux antipodes de la virilité, de l'« homme hégémonique » :

Ce que je recherche en tant qu'homme trans est une modulation et une indétermination catégorielle radicale plutôt qu'un privilège catégoriel. L'espace trans de la masculinité a besoin d'être reconfiguré à l'aide du concept d'espace négatif, et l'espace négatif en tant que concept n'est efficace qu'en fonction des choses qui l'entourent. Au niveau de la pratique critique, nous pouvons donc incarner un espace femme désidentifié, oui, mais cet espace de désidentification n'a de sens qu'à partir du moment où il alimente à la fois et au même moment le refus de devenir un homme hégémonique.¹⁶⁵

161 « Masculinités *queer*, trans et post-trans : les rejets du féminisme. Entretiens croisés avec : Carine Boeuf, Mort Y Diamond, Jin Haritaworn, Vincent He-say, Jean Bobby Noble et Stephen Whittle », propos recueillis par Marie-Hélène Bourcier et Pascale Molinier, *Cahiers du genre*, 45/2008, L'Harmattan, pp. 86-124. (Citation p. 89)

162 Article cité, p. 90.

163 Article cité, p. 90.

164 Article cité, p. 90.

165 Article cité, p. 91.

Je comprends le concept d' « espace négatif » comme une sorte d'espace non-masculin qui se creuserait, *s'incrusterait* dans l'espace du masculin. Dans cet espace négatif, la (non-)masculinité n'a plus pour référent l'« homme », il s'agit d'une masculinité contre- culturelle, déconstruite et reconfigurée. Dans ces conditions, la recherche *queer* sur la masculinité n'est pas seulement féministe, mais essentielle au féminisme :

Je veux dire très clairement qu'au lieu d'imaginer que les ftm sont le cheval de Troie du féminisme, si nous parlons de mouvement féministe, nous devons le repenser de manière à comprendre que les hommes trans sont en réalité dans le ventre de la bête quand nous quittons les espaces féministes. Nous sommes, comme beaucoup d'autres hommes, des fils de ce mouvement et le féminisme a beaucoup à gagner s'il revendique ses rejetons masculins.¹⁶⁶

Ainsi, Noble s'oppose frontalement au discours du « privilège masculin » pour lequel les hommes trans ne peuvent pas se dire ou se vivre féministes. Il démontre d'ailleurs la *blanchité* implicite de ce modèle théorique :

Si notre modèle de la pratique critique féministe privilégie une identité singulière seulement monolingvistique (le genre), alors qu'il en soit ainsi. Que les hommes transsexuels ftm trahissent la cause. Mais dans le cadre d'un modèle de l'identité intersectionnel - dans lequel le pouvoir se répartit simultanément dans une matrice d'identités - alors cette critique adressée aux ftm ne tient plus. Ce que nous voyons comme un privilège masculin ftm transsexuel relève plutôt du fait que la blanchité modifie la masculinité dans le sens d'un gain de pouvoir.¹⁶⁷

Ainsi le discours du « privilège masculin » des hommes trans décrit (et produit) un pouvoir qui est celui de la blanchité, bien qu'il se manifeste *via* le genre (masculin). Le fait que ce discours soit hégémonique dans la communauté *queer* de Brooklyn, et ce malgré les discours concurrents élaborés par des groupes comme les *Brooklyn Brown Bois*, en dit long sur la blanchité politique de cette communauté constituée d'une grande majorité de *gentrifiers* venus d'ailleurs. Dans « *Our Bodies Are Not Ourselves, Tranny Guys and the Racialized Class Politics of Incoherence* »¹⁶⁸, Noble se positionne comme un « traître à sa race » [*race traitor*], préconisant une approche des questions trans qui « ne les considère pas simplement

166 Article cité, p. 94.

167 Article cité, p. 116.

168 NOBLE Bobby, « Our Bodies Are Not Ourselves, Tranny Guys and the Racialized Class Politics of Incoherence », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z. (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 248-256.

comme des questions de genre, mais aussi comme des questions de race et de classe »¹⁶⁹. Puisque sa transition FTM féministe lui a appris à « occuper la catégorie du normal de façon anormale »¹⁷⁰, à être toujours conscient de la manière dont son corps est socialement interprété et du pouvoir qui lui est attribué ou non, tout en creusant cet espace négatif du non-masculin au coeur même de la masculinité blanche et (en apparence) hétérosexuelle, Noble se demande si son statut de personne blanche peut être travaillé de façon similaire :

S'il est possible de rendre ma masculinité anti-hétéronormative, alors serait-il aussi possible de rendre ma blanchité, non pas nécessairement uniquement consciente d'elle-même, mais aussi incohérente de la même manière que l'est ma masculinité ? J'ai suggéré que les hommes trans risquent l'incohérence ; est-ce que la masculinité blanche peut aussi risquer l'incohérence comme une stratégie politique, une stratégie qui consisterait à refuser les avantages qu'offre la masculinité trans blanche ?¹⁷¹

Ainsi le refus du discours du « privilège masculin » s'accompagne d'une réflexion féministe sur les questions de race, réflexion qui aboutit à un positionnement que je qualifierais de *transféministe* ; dans cette acception du terme, le préfixe « trans » ne désigne pas simplement les trans (encore moins la catégorie des seules femmes trans), mais il signifie une approche *trans*, dans le sens que donnent Stryker, Currah et Moore à ce concept : c'est-à-dire les « travaux féministes qui explorent les traversées catégorielles, les fuites et les glissements de toutes sortes »¹⁷². Réinvestir les outils élaborés à travers la *masculinité foirée* pour re-travailler et re-signifier sa position de personne blanche, c'est pour Noble « articuler [son] corps contre ce que lui proposent les discours hégémoniques [afin de ne pas devenir] l'Homme »¹⁷³.

Alors que le discours du « privilège masculin », en attribuant aux hommes trans un « pouvoir » au sein de la communauté *queer* qui se transformerait magiquement en pouvoir social au-delà des limites de ladite communauté, produit et légitime une fracture entre les hommes trans et les femmes trans, ainsi que la blanchité globale de la communauté et de ses modèles, les *Brooklyn Brown Bois* et Bobby Noble proposent à l'inverse de partir de la question des masculinités *queer* pour aborder et travailler d'autres questions d'égale importance pour une politique féministe ou transféministe. D'autres modèles, d'autres *hommes trans*, d'autres *masculinités trans* sont donc possibles, ce à quoi ma position d'étranger à Brooklyn m'avait rendu attentif : à défaut d'être en mesure de rivaliser avec le discours du « privilège masculin » dont la dominance est écrasante et presque totalisante, ils ont le mérite d'être disponibles pour qui les cherche et les appelle de ses

169 NOBLE Bobby, article cité, p. 249.

170 NOBLE Bobby, article cité, p. 254.

171 NOBLE Bobby, article cité, p. 254.

172 STRYKER Susan, CURRAH Paisley et MOORE Lisa Jean, « Introduction: Trans-, Trans, or Transgender? The Stakes for Women's Studies », *Women's Studies Quarterly*, Volume 36, 2008, pp. 11-21. (Citation p. 11)

173 NOBLE Bobby, article cité, p. 256.

voeux. Réalisée une quinzaine d'années après l'ethnographie de David Valentine à New York, mon ethnographie de la communauté *queer* de Brooklyn révèle que, comme le sociologue l'avait analysé et prédit, les enjeux trans et les enjeux de race y ont coagulé ensemble d'une façon qui constitue les catégories d'homme trans et de femme trans comme des catégories éminemment blanches (quels que soient les efforts de certaines personnes non-blanches pour s'en accommoder), fondamentalement normatives et désespérément éloignées du transféminisme. Le discours du « privilège masculin », dont j'ai montré certains ressorts sociaux et psycho-sociaux, fait office de garde-frontière dans cette dissociation toujours plus complète entre les hommes trans et le féminisme. Pour qu'une parole d'homme trans féministe, ou d'homme transféministe émerge à Brooklyn, il faudra sans doute qu'à la faveur d'un changement de paradigme, le discours du « privilège masculin » cesse de peser de tout son poids sur les subjectivités, les pratiques et les politiques trans.

CONCLUSION

Pendant les premiers mois de mon séjour à Brooklyn, je me suis fait beaucoup d'ennemi·e·s avec une seule et, croyais-je, innocente plaisanterie : j'avais pris le pli de mentionner, au détour d'une conversation, le privilège raton-laveuresque [*raccoon privilege*] dont je bénéficiais, socialement, au même titre que du « privilège masculin ». En effet, expliquais-je à mes interlocuteurs/trices méfiant·e·s, puisqu'il suffit de s'*identifier* à un garçon pour jouir, subitement et en toute situation, des bienfaits du « privilège masculin », et qu'il se trouve d'ailleurs que je m'identifie beaucoup plus à un raton laveur qu'à un garçon, alors ne peut-on pas dire que le pouvoir que j'exerce, incontestablement, dans la rue, à la piscine ou encore au sein de mon cercle familial est tout autant le résultat de mon identification trans-espèce que celui de mon identification transgenre ? Hélas, ce raisonnement ne fit pas mouche, et j'appris qu'il était de très mauvais goût à Brooklyn d'ironiser publiquement sur le discours du « privilège masculin ». De fait, après en avoir constaté les manifestations les plus consternantes (de mon point de vue transféministe), je fus moi-même lassé de cette approche sarcastique.

Ce travail ethnographique a été doublement transformatif : d'abord parce que j'ai compris, intimement, la façon dont les subjectivités se composent et se re-composent en fonction du contexte culturel et politique dans lequel elles sont produites en tant que telles ; également parce que certaines des analyses féministes que je prenais pour acquises ont été, à travers ma réflexion sur le « privilège masculin », déconstruites, puis ré-articulées et finalement consolidées. Ainsi, le fait de m'intéresser à l'histoire du « privilège masculin » comme concept, et d'en faire en quelque sorte un baromètre des relations entre le féminisme, les trans et les catégories « homme » et « femme » dont dépendent un certain féminisme et une certaine politique trans, m'a permis d'apercevoir une continuité/déviations entre un premier moment, et un second moment (qui d'ailleurs, se superposent dans le temps plus qu'ils ne se succèdent). Le premier moment correspond à l'exclusion des femmes trans de la catégorie « femme » et donc du féminisme, par les féministes radicales états-uniennes, au motif qu'elles détiendraient le, ou (toujours) trop de « privilège masculin ». Le second moment, le *ricochet*, c'est l'utilisation, par un certain féminisme inclusif et soucieux des femmes trans, du « privilège masculin » comme outil descriptif *et prescriptif* qui produit les hommes

trans comme d'*impossibles féministes*. Dira-t-on qu'il est difficile de se débarrasser des « outils du maître », et en particulier quand on en connaît la puissance et l'efficacité, parce qu'on en a fait l'expérience dans sa chair ?

Je fais l'hypothèse que le discours du « privilège masculin » *fonctionne* si bien à Brooklyn pour deux raisons principales. La première, c'est que beaucoup d'hommes trans qui *passent* ont développé une conscience d'« *outsider within* »¹⁷⁴, c'est-à-dire une hyper-conscience des privilèges qui leur sont accordés lorsqu'ils sont socialement considérés comme des hommes. Cette conscience aigüe des rapports de genre est bien ce qui les distingue des hommes non-trans, ou en tout cas des hommes non-trans paradigmatiques, c'est-à-dire qui n'ont aucune connaissance des enjeux du sexisme et du féminisme. Or, une *hyper*-conscience de ses privilèges peut très aisément se traduire par le sentiment d'être *hyper*-privilegié (c'est, à mon sens, ce que l'on perçoit dans l'entretien que j'ai réalisé avec Keith). Ce qui pourrait être théorisé comme une position féministe devient à la place, et à travers le discours du « privilège masculin », une position d' « oppresseur » coupable (et rongé par le sentiment de culpabilité). Je dirais donc, schématiquement, que les trajectoires de certains hommes trans les rendent très prompts à *s'en vouloir*, et donc à adopter la grille de lecture du « privilège masculin ». Ces hommes trans sont souvent, comme Keith, très audibles au sein de la communauté, et, mus par la « culpabilité » et par le désir d'être de « bons alliés des femmes trans », ils projettent pour ainsi dire leur expérience sur d'autres hommes trans, sans nuance et sans attention au fait que pour beaucoup (notamment non-blancs), être « devenu un homme » n'a pas une signification claire et univoque ; Jin Haritaworn écrit à ce propos : « J'ai échangé mon *privilège* d'être lu comme une gouine ou une pute contre celui de pouvoir être lu comme un voleur, un terroriste ou un pédé »¹⁷⁵. La seconde raison, c'est qu'il existe véritablement une culture transmasculine à Brooklyn (contrairement, par exemple, à Paris où la présence transmasculine ne permet en aucun cas d'imaginer des dynamiques culturelles de cette ampleur), et que cette culture, étant fondée sur une identité collective d'« hommes (trans) », n'est pas une culture féministe (c'est le moins que l'on puisse dire). Par conséquent, le discours du « privilège masculin », qui oppose les hommes trans et le féminisme, se trouve renforcé, justifié, et re-produit – on pourrait d'ailleurs inverser le propos, et dire que cette culture transmasculine est non pas le résultat mais la cause de l'élaboration du discours du « privilège masculin » ; pourtant, je crois qu'elle en est *à la fois* la cause et la conséquence, et que le discours du « privilège masculin » trouve son origine (ou du moins l'une de ses origines) dans l'histoire du conflit entre les femmes trans et les féministes transphobes aux Etats-Unis, et de la nécessité tragique de penser les femmes trans comme de « vraies » femmes pour justifier leur inclusion au sein des espaces et mouvements féministes. En empêchant les subjectivités d'hommes trans d'être des subjectivités féministes, le discours du « privilège masculin » efface *des lieux depuis lesquels parler*. Mais en révéler l'historicité, c'est peut-être aussi préparer un *changement de cap*, et poser les bases d'un transféminisme... transféministe.

174 SHILT Kristen, article cité, p. 466. Le concept d'« *outsider within* » a d'abord été théorisé par Patricia Hill Collins.

175 « Masculinités *queer*, trans et post-trans : les rejets du féminisme. Entretiens croisés avec : Carine Boeuf, Mort Y Diamond, Jin Haritaworn, Vincent He-say, Jean Bobby Noble et Stephen Whittle », article cité, p. 92.

BIBLIOGRAPHIE

ABELSON Miriam, « Dangerous Privilege : Trans Men, Masculinities, and Changing Perceptions of Safety », *Sociological Forum*, Volume 29, Issue 3.

ABELSON Miriam J., « Men in Context : Transmasculinities and Transgender Experiences in Three US Regions », Dissertation, University of Oregon, 2014.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres : Verso, 1983.

BAILEY Van, « Brown Bois », in Keyword, *Transgender Studies Quarterly*, Volume 1, 2014, pp. 45-47.

BOURCIER Marie-Hélène, *Queer zones, politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris : Editions Balland, 2001 ; *Sexpolitiques, Queer Zones 2*, Paris : La Fabrique, 2005.

BOYD Nan Alamilla, « Bodies in Motion, Lesbian and Transsexual Histories », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 420-431. (Propos cité p. 428.)

BUTLER Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005.

CALIFIA Patrick, « Manliness », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 435-437.

CHAUNCEY George, *Gay New York : Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York : BasicBooks, 1994.

CONNELL Reawyn (ed. HAGEGE Meoïn et VUATTOUX Arthur), *Masculinités, Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris : Editions Amsterdam, 2014.

CROMWELL Jason, *Transmen and FTMs: Identities, Bodies, Genders and Sexualities*, Champaign : University of Illinois Press, 1999.

DEVOR Aaron H., *FTM : Female-to-male Transsexuals in Society*, Bloomington : Indiana University Press, 1997.

DIGBY TOM (ed.), *Men Doing Feminism*, New-York : Routledge, 1998.

ENKE A. Finn, « The Education of Little Cis, Cisgender and the Discipline of Opposing Bodies », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z., *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 234-247.

FEINBERG Leslie, *Trans Liberation : Beyond Pink and Blue*, Boston : Beacon Press, 1998.

FOUCAULT Michel, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France. 1980-1981.*, Paris: Seuil/Gallimard, 2014.

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité, Tome 1, La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976.

GIESEKIND Jen Jack, « Visualizing 'Queer Exchange' Friendships », article visible à l'adresse suivante : <http://jgieseking.org/visualizing-queer-exchange-friendships/>

GREEN Jamison, *Becoming a Visible Man*, Nashville, Tennessee : Vanderbilt University Press, 2004.

GREGORY Steven, *Black Corona : Race and the Politics of Place in an Urban Community*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1998.

GUILLOT Julie, « Entrer dans la maison des hommes. De la clandestinité à la visibilité : trajectoires de garçons trans'/FtM », 2008, consultable sur le site suivant : <https://hal.archives-ouvertes.fr/>

HALBERSTAM Judith, *Female Masculinity*, Durham : Duke University Press, 1998. HALE Jacob C., « Tracing a Ghostly Memory in My Throat: Reflections on Ftm Feminist Voice and Agency », in DIGBY TOM (ed.), *Men Doing Feminism*, New-York : Routledge, 1998, pp. 165-193.

HALE Jacob, « Consuming the Living, Dis(re)membering the Dead in the Butch/Ftm borderlands », *GLQ*, volume 4, numéro 2, 1998, p.321.

HALE Jacob C., « Leatherdyke Boys and their Daddies, How to Have Sex without Women or Men », *Social Text* 52/53, Volume 15, Numéros 3 et 4, Automne/Hiver 1997, pp. 224.

HARAWAY Donna, « A Cyborg Manifesto, Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp.103-118.

HEYES Cressida, « Feminist Solidarity after Queer Theory, The Case of Transgender », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z. (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 200-211.

KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Epistémologie du placard*, Paris : Editions Amsterdam, 2008.

KOYAMA EMI, « Whose Feminism Is It Anyway ? The Unspoken Racism of the Trans-Inclusion Debate », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 699-704.

MOUFFE Chantal, « Quelques remarques au sujet d'une politique féministe », in *Les rapports sociaux de*

sexe (dir. BIDEF-MORDREL Annie), Paris : Presses Universitaires de France, 2010, pp. 142-151.

NAMASTE Viviane K., *Invisible Lives : The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, Chicago : University of Chicago Press, 2000.

NATAF Zachary I., « Lesbians Talk Transgender », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 439-448.

NOBLE Bobby, « Our Bodies Are Not Ourselves, Tranny Guys and the Racialized Class Politics of Incoherence », in STRYKER Susan et AIZURA Aren Z. (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013, pp. 248-256.

PFEFFER Carla A., « Women's work ? Women Partners of Transgender Men Doing Housework and Emotion Work », *Journal of Marriage and Family*, 2010, pp. 165-183.

PRECIADO Beatriz, *Testo Junkie, Sexe, drogue et biopolitique*, Paris : Bernard Grasset, 2008.

RANCIERE Jacques, *Aux bords du politique*, Paris : Editions La Fabrique, 1998.

RANCIÈRE Jacques, *Le spectateur émancipé*, Paris : Editions La Fabrique, 2008.

RAYMOND Janice, *The Transsexual Empire : The Making of the She-Male*, Londres : The Women's Press, 1979.

RUBIN Henry S., *Self-made Men : Identity and Embodiment Among Transsexual Men*, Nashville, Tennessee : Vanderbilt University Press, 2003.

RUBIN Henry S., « Reading Like a (Transsexual) Man », in DIGBY TOM (ed.), *Men Doing Feminism*, New-York : Routledge, 1998, pp. 462-487.

RUBIN Gayle, « Of Catamites and Kings, Reflections on Butch, Gender, and Boundaries », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 471-481.

SCOTT Joan W., « Experience » in BUTLER Judith et SCOTT Joan W., ed., *Feminist Theorize the Political*, New York : Routledge, 1992.

SCOTT-DIXON Krista (dir.), *Trans/forming Feminisms, Trans-Feminist Voices Speak Out*, Toronto : Sumach Press, 2006.

SERANO Julia, *Whipping Girl, A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal Press, 2007.

SHILT Kristen, « Just One of the Guys ? How Transmen Make Gender Visible at Work », *Gender and Society*, 2006, pp. 465-490.

SIMPKINS reese, « Feminist Transmasculinities », in SCOTT-DIXON Krista (dir.), *Trans/forming Feminisms, Trans-Feminist Voices Speak Out*, Toronto : Sumach Press, 2006, pp. 79-85.

SOLA Miriam et URKO Elena (dir.), *Transfeminismos : Epistemes, fricciones y flujos*, Txalapatra, 2013.

SPADE Dean, « Mutilating Gender », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 318-329.

SREEDHAR Susan et HAND Michael, « The Ethics of Exclusion : Gender and Politics at the Michigan Womyn's Music Festival », in SCOTT-DIXON Krista, *Trans/Forming Feminisms, Trans- Feminist Voices Speak Out*, Toronto : Sumach Press, 2006, pp. 161-169.

STONE Sandy, « The *Empire* Strikes Back, A Posttranssexual Manifesto », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp.221-235.

STONE Sandy, « Guerilla », Keyword, *Transgender Studies Quarterly*, Volume 1, 2014, pp. 92-95.

STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006.

STRYKER Susan et AIZURA Aren Z. (dir.), *The Transgender Studies Reader 2*, New York et Londres : Routledge, 2013.

STRYKER Susan, « (De)Subjugated Knowledges, An Introduction to Transgender Studies », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen (dir.), *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp.1-17.

STRYKER Susan, CURRAH Paisley et MOORE Lisa Jean, « Introduction: Trans-, Trans, or Transgender? The Stakes for Women's Studies », *Women's Studies Quarterly*, Volume 36, 2008, pp. 11-21.

TOMPKINS Avery Brooks, « “There's No Chasing Involved”: Cis/Trans Relationships, “Tranny Chasers,” and the Future of a Sex-Positive Trans Politics », *Journal of Homosexuality*, 61:766–780, 2014, p. 768.

VALENTINE David, *Imagining Transgender, An ethnography of a Category*, Durham et Londres : Duke University Press, 2007.

WHITTLE Stephen, « Where Did We Go Wrong ? Feminism and Trans Theory – Two Teams on the Same Side ? », in STRYKER Susan et WHITTLE Stephen, ed., *The Transgender Studies Reader*, New York et Londres : Routledge, 2006, pp. 194-202.

WILLIAMS Colin J., WEINBERG Martin S., ROSENBERG Joshua G., « Trans Men : Embodiments, Identities, and Sexualities », *Sociological Forum*, Volume 28, Numéro 4, 2013, pp.719-741.

« Masculinités *queer*, trans et post-trans : les rejetons du féminisme. Entretiens croisés avec : Carine Boeuf, Mort Y Diamond, Jin Haritaworn, Vincent He-say, Jean Bobby Noble et Stephen Whittle », propos recueillis par Marie-Hélène Bourcier et Pascale Molinier, *Cahiers du genre*, 45/2008, L'Harmattan, pp. 86-124.

FANZINES

- *Transistor*, tome 1 : *Des FtM, FtX parlent de leurs rapports aux institutions*, de Trans Terriblement Féministes
- *Pink and Black* zine #6

SITES INTERNET

- A Radical Transfeminist : <https://radtransfem.wordpress.com/>
- Original Plumbing : <http://www.originalplumbing.com/>
- bklyn boihood : <http://bklynboihood.com/>

ARTICLES EN LIGNE

« Trans Women, Male Privilege, Socialisation, and Feminism » :

<http://roygbiv.jezebel.com/trans-women-male-privilege-socialisation-and-feminis-472949124>

« On the "male privilege" that trans women allegedly enjoy prior to transition », :

<http://valintime.blogspot.fr/2013/02/on-male-privilege-that-trans-women.html>

« No, Trans Women Don't Have Any of the Privilege » :

<https://feministchallengingtransphobia.wordpress.com/2014/10/28/no-trans-women-dont-have-any-of-the-privilege/>

« Trans Women's Male Privilege » :

<http://fakecisgirl.tumblr.com/post/73780699126/trans-womens-male-privilege>

« On The Loss of False Male Privilege » :

<http://freethoughtblogs.com/zinniajones/2014/02/on-the-loss-of-false-male-privilege/>

« Trans Women and Male Privilege » :

<http://amydentata.com/2014/02/18/nothing-to-lose-trans-women-and-male-privilege/>