

Frontières queers

Hétérotopies, lieux/non-lieux et espaces frontaliers

Jorge Calderón et Domenic A. Beneventi

En 1967, Michel Foucault a présenté une communication intitulée « Espaces autres » au Cercle d'études architecturales. Dans cette communication, Foucault développe le concept d'hétérotopies. Ce concept répond aux problèmes d'emplacements et de relations qu'il identifie dans la culture contemporaine. Les réponses qu'il apporte à ces questions de position et de prise de position des individus dans certains endroits précis par rapport à d'autres possibilités offertes par l'espace concret et social qui leur est accessible mettent en évidence l'existence de lieux qui sont hors de tous les lieux.

Les hétérotopies répondent au fait que la vie des individus est « encore commandée par un certain nombre d'oppositions auxquelles on ne peut pas toucher, auxquelles l'institution et la pratique n'ont pas encore osé porter atteinte : des oppositions que nous admettons comme toutes données : par exemple, entre l'espace privé et l'espace public, entre l'espace de la famille et l'espace social, entre l'espace culturel et l'espace utile, entre l'espace de loisirs et l'espace de travail; toutes sont animées encore par une sourde sacralisation » (1573). Par sacralisation de l'opposition entre, par exemple, espace privé et espace public, nous pouvons comprendre que la vie des individus est irrévocablement fondée sur une acceptation de ce qui est défini sociopolitiquement comme étant de l'ordre du privé et de l'ordre du public. Toute transgression de cette norme a des conséquences sociales, politiques et même légales. Est donc vu comme transgressif le fait de poser un geste réservé à la sphère privée dans le cadre de la sphère publique.

À la prétention d'homogénéité collective, Foucault oppose plutôt l'hétérogénéité de l'expérience individuelle. Ce qui est mis ainsi en évidence est « un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables » (1574). Parce que nous

sommes des êtres de relation, des êtres toujours en relation les uns avec les autres, nos actions, nos expériences, nos existences génèrent une multitude de possibilités pour nous construire, pour construire les relations avec les autres et également pour construire les lieux que nous habitons.

Ces lieux, ces espaces, que Foucault préfère appeler des « emplacements », sont définis, d'une part, comme des utopies : « Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels » (1574). Et d'autre part, ces emplacements sont définis comme des hétérotopies :

Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies [. . .] (1574-75)

Les hétérotopies sont donc des lieux, des emplacements, qui permettent, entre autres, à des individus de se rencontrer, de se connaître et de se reconnaître, de vivre ensemble contre, tout contre ou d'une certaine manière, même à l'extérieur des normes dominantes et oppressives de la société à laquelle ils appartiennent. S'il y a un rapport d'opposition entre les utopies et les hétérotopies, il y a aussi une relation de complémentarité, de contiguïté et de continuité. Parfois, une utopie est à la source d'une hétérotopie, cette dernière devenant ainsi la réalisation de la première. L'hétérotopie peut ainsi être considérée comme une utopie devenue réalité. De plus, une nouvelle utopie peut naître des possibilités qu'ouvre une hétérotopie déjà existante.

L'hétérotopie peut d'un certain point de vue être aussi considérée comme un lieu queer, car elle peut être le résultat d'une déviation de la norme. Des individus qui rejettent et attaquent la norme mettront en place une hétérotopie à partir de leur engagement subversif. Leur déviation de la norme produira une hétérotopie qui leur offrira enfin ce lieu où ils peuvent se rencontrer, échanger entre eux et vivre ensemble, même si c'est de manière, éphémère et risquée. Nous pouvons considérer que des bars, des clubs, des saunas sont le résultat de cette quête de lieux queers.

Nous pouvons aussi considérer que des plages, des parcs, des toilettes publiques, des gares d'autobus et de trains, etc., peuvent devenir à des moments précis des hétérotopies. Foucault a bien expliqué que « [l]'hétérotopie a le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles » (1577). Cette juxtaposition joue sur l'invisibilité pour les uns et la visibilité pour les autres d'une hétérotopie. Des hommes et des femmes queers, parce qu'ils ont développé les connaissances nécessaires pour les percevoir et les reconnaître, verront que dans tel endroit public se rencontrent d'autres queers comme eux. Cet endroit devenant pour eux et seulement pour eux visiblement une hétérotopie. Les autres usagers de la gare, qui n'ont pas appris à discerner et distinguer ces hétérotopies, passeront à côté d'elles, les traverseront comme des aveugles, incapables de deviner ces lieux queers.

Dans cet ordre d'idées, Foucault précise que « [l]es hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables. En général, on n'accède pas à un emplacement hétérotopique comme dans un moulin. Ou bien on y est contraint, c'est le cas de la caserne, le cas de la prison, ou bien il faut se soumettre à des rites et à des purifications. On ne peut y entrer qu'avec une certaine permission et une fois qu'on a accompli un certain nombre de gestes » (1579). Par ces remarques, nous revenons au fait qu'on ne naît pas queer, on le devient — pour reprendre une idée existentialiste de Simone de Beauvoir en la déplaçant quelque peu. En d'autres mots, les hétérotopies queers sont bien sûr générées par des pratiques, des projets, des manières de vivre propres à des hommes et des femmes qui rejettent, renversent, subvertissent et transforment les règles et les normes hétéronormatives de la société dominante dans laquelle ils évoluent. Ne trouvant pas de place pour eux dans un espace sociopolitique homogénéisant, discriminatoire et homophobe, ils construisent des hétérotopies où ils peuvent survivre, peut-être vivre et parfois s'épanouir. Dans ces lieux queers se développe une culture particulière. Cette culture, comme toute culture, n'est pas naturelle. Pour la connaître et surtout la comprendre, il faut en avoir appris les caractéristiques et le fonctionnement. C'est ce rite de passage, lequel est en fait un processus d'apprentissage culturel, qui est demandé à ceux qui veulent entrer dans l'espace occupé par ces hétérotopies queers.

Nous pouvons nous demander, à la suite de certains anthropologues, si ces hétérotopies queers sont des lieux ou des non-lieux. Au sujet de la définition d'un lieu anthropologique, Marc Augé écrit :

Nous réservons le terme de « lieu anthropologique » à cette construction concrète et symbolique de l'espace qui ne saurait à elle seule rendre compte des vicissitudes et des contradictions de la vie sociale mais à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place, si humble ou modeste soit-elle. C'est bien parce que toute anthropologie est anthropologie de l'anthropologie des autres, en outre, que le lieu, le lieu anthropologique, est simultanément principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour celui qui l'observe. (68)

Il n'est pas évident que l'hétérotopie queer soit un lieu dans le sens où l'entend Augé parce que, même si cette dernière est une « construction concrète et symbolique », on n'y assigne pas nécessairement une place à des individus. En entrant dans une hétérotopie queer, un individu peut peut-être s'assigner une place; par contre une place ne lui est pas assignée comme telle. S'il est possible que l'hétérotopie en tant que telle soit un « principe de sens » pour les individus qui y pénètrent, il n'est pas du tout certain qu'elle puisse être un « principe d'intelligibilité » pour toute autre personne qui n'en faisant pas partie voudrait l'observer de l'extérieur, car comme nous l'avons remarqué auparavant, certaines hétérotopies ne peuvent pas être perçues par des non-initiés. Là où un initié voit clairement une hétérotopie, un non-initié ne voit rien de différent de l'espace social en général. Si l'hétérotopie est sans aucun doute localisée dans le temps et l'espace, elle n'est pas facilement localisable par tous.

Si les hétérotopies queers ne sont pas des lieux, sont-elles pour autant des non-lieux? À ce sujet, Augé avance ce qui suit : « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu » (100). Étant donné que les hétérotopies sont des lieux, ou dans le vocabulaire de Foucault plutôt des « emplacements », où des relations entre des individus prennent place, et sans oublier que dans les faits les hétérotopies émergent de ces relations elles-mêmes; étant donné en outre qu'elles sont le produit et qu'elles produisent des identités particulières; et enfin étant donné qu'elles s'inscrivent dans un espace et un moment historique précis, alors les hétérotopies ne sont pas tout à fait des non-lieux. Augé lui-même admet que « [d]ans la réalité concrète du monde d'aujourd'hui, les lieux et les espaces, les lieux et les non-lieux s'enchevêtrent, s'interpénètrent. La possibilité du non-lieu n'est jamais absente de quelque lieu que ce soit » (134). Les hétérotopies queers sont donc à la frontière entre des lieux et des non-lieux. S'opposent ainsi une vision hétéronormative de l'espace sociopolitique et une vision subversive et transgressive qui conteste l'imposition oppressive de cette hétéronormativité.

“Publics are queer creatures,” argues Michael Warner in *Publics and Counterpublics* (2002), not only because they are ambiguous and ever-shifting in their individual constituents, but their only requirement *as* publics is that a set of strangers pay some form of attention, even passive attention, to a message or discourse—to particular ways of reading, understanding, interpreting, and being interpellated by that discourse. “To address a public or to think of oneself as belonging to a public,” Warner writes, “is to be a certain kind of person, to inhabit a certain kind of social world, to have at one’s disposal certain media and genres, to be motivated by a certain normative horizon, and to speak within a certain language ideology” (10). While the mainstream public is an almost invisible aspect of the social landscape in its hegemonic ubiquity, it also elides certain activities and forms of address that remain at its peripheries. Warner suggests that it is in the appropriation of material, social, and symbolic landscapes that queers constitute a counterpublic, itself defined by “their conflict with the norms and contexts of their cultural environment, and this context of domination inevitably entails distortion. Mass publics and counterpublics, in other words, are both damaged forms of publicness, just as gender and sexuality are, in this culture, damaged forms of privacy” (63).

Warner argues that conceptions of public and private have varied greatly throughout history and have invariably been tied to spatial constructs. For instance, the *res publica* of the Roman Empire envisioned the public as defined by the space outside of the home, while distinctions between public and private shifted in the nineteenth century, as these were expressed not only architecturally—for instance, in the creation of public spaces within the home itself, and the spatial and symbolic separation of the private sphere to bedrooms away from common areas—but also in the development of notions of a public and private *self*, where the spatial quality of public and private are ascribed to both the body and the psyche, to public acts and private thoughts and desires. As such, public and private are not spatially bounded but rather forms of recognition, which come to describe “social contexts, kinds of feeling, and genres of language” (27). Public and private are not mutually exclusive spatial, social, or psychological categories, but rather two modes of being that are constantly interacting with and modifying one another. This is especially relevant in terms of queer identities, subjectivities, and geographies.

If the modern era has enabled a more complex intermingling of public and private through various acts of disclosure and spatial practices of

appropriation, these are largely defined and regimented by a bourgeois public sphere that assumes an unproblematic correspondence between public and private identities and the social spaces, roles, and acts ascribed to each. If the public sphere is defined against a form of privacy hinging on domesticity and the traditional family structure, counterpublics, according to Warner, both make public and politicize that which the bourgeois public sphere seeks to hide away in private space: the bonds of affect, desire, and the gendered, desiring body. Counterpublics are therefore, by definition, “at tension with a larger public . . . their participants are marked off from persons or citizens in general. Discussion within such a public is understood to contravene the rules obtaining in the world at large, being structured by alternative dispositions or protocols, making different assumptions about what can be said or what goes without saying . . . it maintains at some level, conscious or not, an awareness of its subordinate class” (56). Counterpublics are in effect forms of public engagement—speech acts by disenfranchised and self-organized individuals and communities that have been excluded from the public sphere and from public space, lingering at the margins or frontiers of “normalized” social space.

Les problématiques du rapport entre des emplacements utopiques et hétérotopiques, des lieux qui sont des non-lieux ainsi que des non-lieux qui sont des lieux, des frontières et surtout des espaces frontaliers qu’elles génèrent peuvent être mieux explorées à l’aide de la réflexion que Gloria Anzaldúa a proposée dans *Borderlands/La Frontera*. Anzaldúa commence son livre en écrivant que :

The actual physical borderland that I’m dealing with in this book is the Texas-U.S. Southwest/Mexican border. The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest. In fact, the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy. (19)

Si, d’une part, il y a des frontières qui nous séparent, d’autre part, ces frontières génèrent des zones limitrophes ou en d’autres mots des espaces frontaliers où des queers entre autres se réfugient, vivent ou survivent, se rencontrent et ensemble créent d’autres formes d’existence.

Anzaldúa rappelle qu’elle vit entre les cultures. Elle est d’origine amérindienne et mexicaine. Elle est une anglophone des États-Unis, mais elle parle et écrit également en espagnol. Son écriture est de plus influencée par des mythes, la religion, l’histoire et les langues amérindiennes. En d’autres

mots, elle est une femme de la frontière et des espaces limitrophes, qui sont séparés malgré leur proximité. « It's not a comfortable territory to live in », écrit-elle, « this place of contradictions. Hatred, anger and exploitation are the prominent features of this landscape » (19).

Son expérience du métissage lui ouvre la possibilité d'explorer de multiples identités, ce qui est pour elle une chance unique, même s'il n'est pas toujours facile de vivre entre les frontières, de vivre dans les espaces limitrophes des frontières. La frontière entre les États-Unis et le Mexique peut être envisagée comme une blessure qui divise un pays industrialisé riche d'un pays du tiers-monde. De ce rapport inégal entre les deux pays naît un espace problématique marqué par une culture de la frontière. Une culture difficile à définir et à saisir. Une culture métissée qui semble impossible à justifier ou à légitimer. S'identifier avec cette culture de la frontière, être identifié à cette culture est perçu et vécu comme une forme de condamnation sociale. Il n'y a aucune fierté à faire partie de cette culture qui émerge de la rencontre inégale des États-Unis et du Mexique parce que « [b]orders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition » (Anzaldúa 25).

Espace de la transition, du déséquilibre, du bouleversement constant, qui peut bien y habiter ? Pour Anzaldúa, toute une faune surprenante, stigmatisée et marginale fait partie des espaces frontaliers : « The prohibited and forbidden are its inhabitants. *Los atravesados* live here : the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the "normal" » (25). Dans cette énumération de la population des zones limitrophes, il n'y a aucun éloge apparent du métissage, de la créolisation, de l'hybridité engendrés par la proximité de langues, de cultures, de communautés diverses. Peut-être parce qu'il n'y a aucune raison d'en faire l'éloge. Anzaldúa constate plutôt la dure réalité, la douleur de la division, la souffrance de ne pas appartenir au monde d'un côté de la frontière ou de l'autre côté. À toujours être situé dans l'entre-deux, toute tentative d'identification avec l'autre, avec tout autre, devient plutôt une épreuve identitaire qui se solde en une impasse.

Aux questions ethniques, raciales, culturelles, nationales, Anzaldúa ajoute la question sexuelle :

For the lesbian of color, the ultimate rebellion she can make against her native culture is through her sexual behaviour. She goes against two moral prohibitions: sexuality and homosexuality. Being lesbian and raised Catholic, indoctrinated as straight, I *made the choice to be queer* (for some it is genetically inherent). It's an interesting path, one that continually slips in and out of the white, the Catholic, the Mexican, the indigenous, the instincts. In and out of my head. It makes for *loquería*, the crazies. (41)

Le lesbianisme complexifie encore plus les problèmes liés à la situation sociale, à l'appartenance, à la communauté, à l'identification et aux lieux qu'elle tente d'habiter.

Est-ce qu'être une lesbienne c'est trahir les traditions et l'histoire, les luttes et les aspirations, la famille et la culture, l'honneur et la communauté des Chicanos pour Anzaldúa? C'est du moins reconnaître qu'il y a une peur de ne pas pouvoir retourner un jour à la maison, parmi les siens, parce qu'elle est devenue une autre, une étrangère, en étant une femme lesbienne. Au sujet de cette peur, Anzaldúa écrit :

We're afraid of being abandoned by the mother, the culture, *la Raza*, for being unacceptable, faulty, damaged. Most of us unconsciously believe that if we reveal this unacceptable aspect of the self our mother/culture/race will totally reject us. To avoid rejection, some of us conform to the values of the culture, push the unacceptable parts into the shadows. Which leaves only one fear—that we will be found out and that the Shadow-Beast will break out of its cage. (42)

L'autre choix qui s'est offert à elle, comme il s'offre pour toute femme dans la même situation qu'elle, c'est de ne plus avoir peur de trahir et de se trahir en traversant la frontière, une autre frontière, une fois de plus. En confrontant sa différence, elle a aussi réussi à s'épanouir plus profondément. En osant vivre et explorer sa sexualité, ses désirs sexuels, elle a pris conscience que de l'autre côté de la frontière elle n'avait rien à craindre : « on the face of the Shadow-Beast we have seen not lust but tenderness; on its face we have uncovered the lie » (42). Cette traversée des frontières queers se traduit finalement par la découverte d'un lieu nouveau, d'une hétérotopie pourrions-nous dire, où Anzaldúa trouve ou retrouve un autre fragment d'identité, un autre fragment de qui elle est dans ses multiples différences : une *mestiza*, toujours un peu plus une *mestiza*.

C'est donc par le contexte théorique ouvert par Foucault dans « Espaces autres », par les réflexions de Warner sur la constitution des publics et des counter-publics, et par celles d'Anzaldúa sur les espaces frontaliers et le métissage que nous aimerions encadrer ce numéro spécial de *Canadian Literature* qui porte sur les « Frontières queers dans la littérature québécoise et canadienne ».

OUVRAGES CITÉS

- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands / La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco : Spinsters/Aunt Lute, 1987. Imprimé.
- Augé, Marc. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992. Imprimé.
- Foucault, Michel. « Espaces autres » *Dits et Écrits, II*. (1967). Paris : Gallimard, 2001 : 1571-81. Imprimé.
- Warner, Michael. *Publics and Counterpublics*. New York : Zone, 2005. Imprimé.

Please note that Tina Northrup's article is not part of Queer Frontiers.

New Editor of *Canadian Literature*, Laura Moss

We are proud to welcome Laura Moss as the new editor of *Canadian Literature* as of September 2015. Moss succeeds Margery Fee, who has served as editor of *Canadian Literature* for eight wonderful years. Fee welcomes our new editor. Dr. Moss is an associate professor of Canadian and postcolonial literatures at the University of British Columbia. She has had a long history of involvement with *Canadian Literature* and its related projects. Since 2004, she has worked as an associate editor at the journal and, since 2012, she has played a pivotal role as one of the contributing editors for the online teaching resource *CanLit Guides*. She also served as acting editor in 2009 and 2013-2014, overseeing a number of special and regular issues while contributing editorials and book reviews along the way.

In 2009, she and Cynthia Sugars co-edited the two-volume teaching anthology, *Canadian Literature in English: Texts and Contexts*. It set the standard for annotations and the inclusion of contextual material. Her edited collection, *Is Canada Postcolonial? Unsettling Canadian Literature*, foregrounded new questions about and new approaches to Canadian literature. Her postcolonial teaching and research will continue the high standards maintained by *Canadian Literature* as it moves into the era of transnational literary studies.

Moss's other publications include a scholarly edition of *The History of Emily Montague* and *Leaving the Shade of the Middle Ground: The Poetry of F. R. Scott*, as well as articles on subjects such as literary pedagogy, magic realism, Canadian broadcasting, narrative medicine, and public memorials in Vancouver's Downtown Eastside. She is currently working on

a monograph entitled *July 2nd: Tracking Public Policy, Contesting Cultural Nationalism, and Defending the Arts*, which studies the intersections of public policy and the history of arts culture in Canada.

In addition to her research and work with the journal, Moss has had an active presence in numerous university communities. She served as chair of the UBC Canadian Studies Program (2008-2011), director of the International Canadian Studies Centre (2008-2011), and leader of the UBC GRSJ-CWILA Research Network (2013-2014). She was also on the CWILA board of directors from 2012-2014. In 2013, she was awarded a Killam Teaching Prize.

Moss says:

I am honoured to be following in the footsteps of Margery Fee, Laurie Ricou, Eva-Marie Kröller, W. H. New, and George Woodcock. *Canadian Literature* has a long history of excellence and innovation in criticism. My goal is to have it also be the go-to place for discussions of issues that are vital to the study of literature and the humanities in Canada. Particularly in the age of neoliberalism, I think that the journal should have a loud voice on the arts and culture in this country. Whether we are publishing articles on issues of social justice or formal experimentation, I want to see the journal truly reflect the dynamic state of contemporary criticism in the field.

Moss brings a wealth of experience and a clear vision to *Canadian Literature*. We look forward to the new directions the journal will be taking under her guidance, and congratulate her once more on the appointment. Welcome to our new editor, Laura Moss!

—Margery Fee

