



Bons à marier ? Rite d'institution et institution d'un rite

Baptiste Coulmont

► **To cite this version:**

Baptiste Coulmont. Bons à marier ? Rite d'institution et institution d'un rite. Bruno Perreau. Le choix de l'homosexualité, E.P.E.L., pp.173-165, 2007.

HAL Id: halshs-00600072

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00600072>

Submitted on 13 Jun 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

BAPTISTE COULMONT

Bons à marier ?

Rite d'institution et institution d'un rite

version préliminaire d'un texte paru dans : Perreau, Bruno (dir). *Le choix de l'homosexualité*, Paris, E.P.E.L., 2007, pages 173-195.

« *c'est le cas de l'aristocrate qui tape sur la croupe du palefrenier et dont on dira "Il est simple", sous entendu, pour un aristocrate* »¹

L'homoérotisme latent de l'exemple un peu étrange proposé par Pierre Bourdieu, où un accorte garçon d'écurie attire les mains d'un noble cavalier, est tout de suite oublié : de cet homme « on dira "Il est simple", sous entendu, pour un aristocrate », car il sait, de manière condescendante, transgresser certaines limites. C'est en effet l'étude de ces limites qui est au cœur du projet du sociologue : « [U]n des effets essentiels [des rites de passage est] de *séparer* ceux qui l'ont subi non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'*instaurer* ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas », écrit Bourdieu en renommant ces rites de passage « rites d'institution »². Les exemples qu'il offre concernent principalement les effets de consécration que produisent les institutions d'élite ainsi que certains rites instituant la différence des sexes. Dans ce texte de 1982, le mariage est cité, au détour d'une phrase, sans que Bourdieu ne s'y attarde.

Depuis, a été rendue plus visible la séparation radicale qu'opère le mariage entre ceux qui l'ont « subi » et ceux qui n'y sont pas autorisés. Différentes décisions de justice, des deux côtés de l'Atlantique, restreignent explicitement le mariage aux couples de sexes différents, contribuant en pratique à cristalliser la restriction du mariage *a priori* aux couples *hétérosexuels* de sexes différents : alors qu'en droit, c'est de différence des sexes que l'on disserte, c'est en fait, dans les débats publics, d'homosexualité et d'hétérosexualité, et plus largement de sexualités ou d'identité de genre « déviantes » que l'on parle.

Le mariage, aujourd'hui, participe à l'*institution* de l'hétérosexualité et l'aristocrate de l'exemple est probablement marié. Ce rite d'institution a toutefois la particularité d'être

¹ Pierre Bourdieu, « Les rites d'institution », *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 131

² Idem, p. 121

actuellement instable : la légitimité de la séparation instituée par le mariage est débattue. Tout en demeurant *rite d'institution* – malgré la mise en question de l'arbitraire qu'il légitime et naturalise – le mariage est en partie en cours d'institution, en cours d'ouverture aux couples du même sexe. La localisation de la limite et donc les populations séparées changent. Il n'est peut-être pas de meilleur « terrain » d'explicitation de cette proposition que celui des premières tentatives de cérémonies religieuses d'union de couples du même sexe.

Au début des années 1970 en effet, les conditions de possibilité de la célébration des unions gaies sont réunies. Les premières tentatives de cérémonies furent des bricolages, des constructions locales. Mais à chaque fois se posèrent des questions semblables. D'un côté l'on avait à faire l'institution d'un nouveau rite, et donc à son intégration à l'Église (la hiérarchie religieuse cherchait à contrôler les officiants, et les officiants à sélectionner un bon rite). De l'autre, l'on avait affaire à un rite d'institution (les officiants cherchaient à séparer le bon grain de l'ivraie).

Notre étude des formes de sélection et de leurs changements repose principalement sur l'exploitation de deux fonds d'archives ecclésiastiques et donc – il faut le souligner – plus sur les « institutions » faisant exister le mariage (les Églises et leur gestion de la nouveauté, leur *management* des unions homosexuelles) que sur le « passage » à l'état marié (les couples et leurs expériences). Le fonds d'archives le plus ancien concerne l'évêque épiscopalien³ Paul Moore (1919-2003), évêque de New York entre 1969 et 1989. Le deuxième concerne un pasteur méthodiste, Paul Abels (1937-1992) en poste à New York : à sa mort, ce pasteur homosexuel a légué une grande partie de ses papiers aux archives de l'Église méthodiste⁴.

Ces deux sources apportent un éclairage inédit sur l'ancrage local des unions religieuses dès le début des années 1970, alors que ces cérémonies n'étaient pas au cœur des revendications des mouvements gais et lesbiens. Mais si ancrage il y a, c'est toujours sous certaines contraintes. En premier lieu, des contraintes liées à la gestion de la nouveauté : les expressions, les habitudes lexicales, les « structures mentales »... ne permettent que

³ L'Église épiscopaliennne américaine est la version locale de l'Église anglicane. C'est principalement une Église de classes aisées et blanches, qui dispose encore d'un poids symbolique et culturel supérieur à son poids statistique (2,5 millions de fidèles à peine). J'ai pu consulter une partie des papiers de l'évêque Paul Moore (évêque adjoint entre 1969 et 1972, évêque en titre ensuite) et de son prédécesseur l'évêque Horace Donegan. Les papiers de Paul Moore ont été particulièrement bien conservés par son secrétariat et peu de documents semblent avoir été jetés. J'ai abrégé les références : PM124-13 signifie Archives of The Episcopal Diocese of New York, Paul Moore Papers, Box 124, Folder 13.

⁴ L'Église méthodiste unie (*United Methodist Church*) est la deuxième dénomination protestante américaine (entre 8 et 9 millions de fidèles). C'est une église peu ritualiste, de classes moyennes, plus fortement implantée au cœur des États-Unis, à la fois fortement impliquée dans des luttes sociales et majoritairement conservatrice en matières de mœurs. Nous nous sommes servis de la Paul Abels Collection, Drew University Methodist Collection, Drew University, Madison, New Jersey.

difficilement d'intégrer le couple homosexuel dans l'ensemble liturgique proposé par une Église. C'est tout l'intérêt des documents rassemblés par l'évêque Paul Moore que de montrer, presque jour après jour, l'*institution* de la nouveauté comme chose acceptable. En second lieu des contraintes liées à l'objet « mariage », à la fois liturgie et acte juridique civil : des compromis linguistiques se mettent rapidement en place pour ne pas parler de « mariage » mais d'unions, de bénédictions... Enfin, des contraintes liées à la sélection des candidats à la bénédiction, à la fois acceptés mais choisis, des candidats moyens ou conformistes, souvent en provenance des petites classes moyennes new-yorkaises et cherchant une reconnaissance publique religieuse.

Les homosexuels : communauté de « handicap » ou communauté de salut

Quelle est la place des homosexuels dans l'Église ?, se demandent, à l'orée des années 1970, de nombreux acteurs – qui se placent, souvent explicitement, du côté des hétérosexuels. Cette place leur ouvre-t-elle certaines cérémonies ? Les réponses aux deux questions sont liées, et les débats internes autour des formes de mariage le montrent bien. Quand les homosexuels sont décrits comme des individus « handicapés » alors une certaine tolérance leur est promise, comme aux alcooliques – à condition de rester discrets. L'organisation publique de certains gais va modifier cet arrangement, il semble alors qu'institution et reconnaissance d'une « communauté » et institution d'un rite aillent de pair.

Paul Moore ne « découvre » pas les homosexuels en 1969 quand il est élu évêque de New York. Dans la série d'événements qui, à l'adolescence, l'amène vers une conversion, un prêtre homosexuel joue un rôle critique. Ce prêtre, qui sera un moment défroqué, sera réinstallé dans la prêtrise par Moore et sera l'un des deux clercs à l'assister lors de sa consécration comme évêque auxiliaire de Washington.

« Je me demande ce que sa carrière de prêtre aurait été si son cas avait été traité avec plus de compréhension »⁵, écrit Moore en 1979. De cette expérience, il en vient à considérer l'homosexualité comme une infirmité psychique qu'il ne faut pas soumettre à un traitement policier, mais traiter avec compréhension, car cette sorte de handicap (privé) ne constitue pas un empêchement à la prêtrise.

L'implication de Moore ne se limite pas à l'aide personnelle à un prêtre homosexuel. Si ce dernier a éveillé son intérêt pastoral pour l'homosexualité, cet intérêt trouve au même moment

⁵ Paul Moore, *Take a Bishop Like Me*, New York, Harper and Row, 1979, p. 62. Traduit par mes soins, ainsi que les autres citations de ce texte.

un ancrage institutionnel. Dans les années 1950, Moore est en effet membre du comité directeur de la George Henry Foundation, une association chargée d'aider les homosexuels à surmonter leurs « problèmes » et dirigée par un ancien séminariste épiscopalien homosexuel tourné vers la psychothérapie. Moore rédigea le compte-rendu d'un de ses ouvrages en 1962. À ce moment là, il compare l'homosexualité à un ensemble de problèmes (névroses, alcoolisme, problèmes matrimoniaux), mais cette infirmité particulière est assez commune pour que les prêtres l'aient rencontrée au cours de leur travail pastoral et puissent bénéficier des résultats d'un travail collectif. En bref, si Moore, à son arrivée à New York, considère que les homosexuels font partie d'une communauté, c'est uniquement parce qu'ils partagent un commun handicap⁶.

Mais par une nuit de juin 1969, suite à une descente de police dans un bar, le Stonewall, situé au cœur de Greenwich Village, à New York, plusieurs gais, lesbiennes, *drag queens* et autres clients répliquent et s'opposent à la police pendant plusieurs heures. Suite à ces émeutes se forment de multiples mouvements gais : des *Gay Liberation Fronts*, des associations dans les *colleges*... En 1973, près de huit cents associations existaient, et plusieurs milliers à la fin des années 1970, selon les historiens John D'Emilio et Estelle Freedman⁷.

Ces mouvements reposent sur la création volontariste d'une communauté : sur le *coming out*, la revendication publique d'une identité gaie. Le terme *coming out*, qui signifiait avant les années 1970 soit l'entrée dans le monde homosexuel, soit l'acceptation de son orientation sexuelle, devient, dans les années 1970, une revendication publique. « Une avancée critique sur la route de la liberté, le *coming out* impliquait le rejet des significations sociales négatives attachées à l'homosexualité en faveur de la fierté et de l'acceptation de soi-même. »⁸ Le concept et la pratique du *coming out* furent très importants pour la constitution d'une communauté homosexuelle. D'un côté, « le *coming out* fournit au mouvement une armée de recrues permanentes. En refusant la protection qui va avec la dissimulation, gais et lesbiennes

⁶ PM124-13 (compte rendu d'un ouvrage du directeur de la George Henry Foundation). Sur cette fondation, voir l'ouvrage de Henry L. Minton, *Departing from Deviance: A History of Homosexual Rights and Emancipatory Science in America*, Chicago, University of Chicago Press, 2001. Sur l'implication de Moore voir Paul Moore, *Presences: A Bishop's Life in the City*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 1997, p. 259. On consultera aussi avec intérêt James C. Waller « "A Man in a Cassock is Wearing a Skirt": Margareth Bowers and the Psychoanalytic Treatment of Gay Clergy », *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 4, n°1, 1998, pp. 1-15

⁷ Martin Duberman, *Stonewall*, New York, Dutton, 1993 ; John D'Emilio, Estelle Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, New York, Harper and Row, 1988

⁸ John D'Emilio, *op.cit.* pp. 322-323.

s'investirent fortement en vue du succès de leur lutte »⁹. De l'autre, le *coming out* permit de fonder une identité bâtie sur la centralité de la sexualité comme emblème de la personne.

Le monde religieux n'est pas étranger à la diffusion de cette technique. Les exemples de *coming out* ecclésiastique au cours des années 1970 sont légion, à commencer par celui du Révérend Troy Perry, qui publie en 1972 *The Lord Is My Shepherd and He Knows I'm Gay*. À la fin de l'année 1969, le révérend unitarien Mark Stoll révèle son homosexualité au cours de la convention nationale d'une organisation de jeunes chrétiens. En 1971, le prêtre épiscopalien Malcolm Boyd publie un recueil de prières dont l'une s'intitule « *I have masqueraded as many things, Jesus* » et joue sur le double sens et les sous-entendus :

N'était-il pas plus facile, quand j'étais sur le devant de ma porte, de pourvoir aux besoins des autres en devenant ce qu'ils voulaient que je sois ? J'étais triste, j'étais gai [...] Nous avons tous joué des rôles pendant tellement longtemps¹⁰.

Ce n'est que dans les années 1980, avec *Take off the Masks* (1984) et *Gay Priest* (1986), que Boyd annoncera publiquement son homosexualité.

Pour l'évêque Moore, c'est sur un point précis, celui des unions des couples du même sexe, que ces deux sens de « communauté » se rencontrent.

La *Church of the Holy Apostles* est une église épiscopaliennne située dans la moitié sud de Manhattan, au pied d'un ensemble de logements sociaux construits dans les années soixante. En 1968, le révérend Robert O. Weeks (ordonné en 1959) y est choisi recteur. « *A rather excentric fellow* », Weeks est un jeune père de famille débordant d'énergie : au milieu des années 1960, il s'est investi dans la lutte pour les droits civils¹¹ ; et quelques années après en faveur des droits des squatters¹² et de ceux qui refusent la guerre du Vietnam. En cela, il ne diffère pas du clergé local, qui se mobilise alors en faveur de la réhabilitation du quartier. Il bouscule le fonctionnement routinier de sa congrégation et accueille de nombreux groupes, en

⁹ John D'Emilio, *idem*. Sur les changements de l'acceptation de *coming out*, voir George Chauncey, *Gay New York* (1993), traduit de l'américain par Didier Éribon, Paris, Fayard, 2004. Sur la structuration du champ des associations gaies autour du *coming out*, voir Elizabeth A. Armstrong, *Forging Gay Identities*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002

¹⁰ Mark Oppenheimer, « "The Inherent Worth and Dignity" : Gay Unitarians and the Birth of Sexual Tolerance in Liberal Religion », *Journal of the History of Sexuality*, 1996, vol.7, n°1, pp. 73-101 ; Malcolm Boyd, *Human Like Me, Jesus : Prayers with notes on the humanistic revolution*, New York, Simon and Schuster, 1971, p. 27.

¹¹ La citation est de Moore, *op.cit.*, 1979, p. 40. Weeks est aux côtés de James Meredith lorsque ce dernier, en juin 1966, mène une marche publique à travers le Mississippi et est blessé par un tireur embusqué : voir Roy Reed, « Meredith Begins Mississippi Walk to Combat Fear », *The New York Times*, 6 juin 1966, p. 1 ; Roy Reed, « Meredith is shot in back on walk into Mississippi », *The New York Times*, 7 juin 1966, p. 1 ; Douglas E. Kneeland, « Meredith to Resume March June 16 in Mississippi », *The New York Times*, 10 juin 1966, p. 34.

¹² Il est arrêté au cours d'une action. Voir Michael Stern, « Police in Chelsea Evicts Squatters », *The New York Times*, 22 juillet 1970, p. 42.

particulier, des groupes que l'on commence à appeler « gais ». En 1969 par exemple, quelques temps après sa création, le *Gay Liberation Front* (GLF), un groupe anticapitaliste, se réunit dans cette église. En conséquence, « sa petite paroisse urbaine était en état permanent de crise, voire de chaos »¹³.

À la fin de l'été 1970, un autre personnage le père Robert Clement (1925-...) vient demander à Weeks l'autorisation de louer l'église le dimanche après-midi. Visiblement inspiré par l'exemple de Troy Perry, qui fonde une église gaie en 1968 à Los Angeles, Clement vient de fonder la *Church of the Beloved Disciple*, une église à destination spécifique de la communauté homosexuelle. L'évêque Moore, prévenu, donne un accord de principe. En 1979, il écrit :

J'avais vraiment la prémonition de troubles à venir, mais étant intraitable sur les droits civils, je trouvais qu'ils [les homosexuels] avaient un droit au culte, quels que soient leurs préférences. J'ai même rencontré leur pasteur, à la suggestion de Bob, et je me suis senti rassuré quand il me dit qu'ils n'étaient pas intéressés par la publicité¹⁴.

Ce texte de 1979 laisse voir l'évolution de l'évêque, qui considère alors la question gaie comme une question de droits civils, mais en 1970, c'est plutôt le bon ordre du diocèse qu'il cherche à protéger.

De son côté Weeks considère le travail de Clement comme une forme de mise en pratique de valeurs évangéliques :

Le ministère exercé sur une base honnête par le Fr. Clement en direction de sa congrégation largement homosexuelle est un très bon exemple du genre de chose que faisait Notre Seigneur. Qu'il ait été critiqué pour s'être "associé avec des inspecteurs des impôts, des accros, des alcoolos et des pédés" est certainement compréhensible et on devrait grandement se réjouir, car ainsi furent persécutés les prophètes, à cause de leur compassion et leurs soucis pour les intouchables et les pauvres d'esprit¹⁵.

En jouant sur l'image d'un Jésus proche des déclassés ou des intouchables, des « alcoolos », des junkies et des inspecteurs des impôts¹⁶ Weeks a en tête une communauté de destin dans l'économie du salut : c'est l'ostracisme dont souffrent les homosexuels qui leur confère une place spécifique, et cette place leur donne droit au mariage.

¹³ Voir David Wilson, « Institutions and urban revitalization : the case of Chelsea », *Urban Geography*, vol. 8, 1987, p. 138 ; Dudley Clendinen et Adam Nagourney, *Out for Good: The Struggle to Build a Gay Rights Movement in America*, New York, Simon and Schuster, 1999, p. 41. La citation est de Moore, *op.cit.*, 1979, p. 40.

¹⁴ Moore, *op. cit.*, 1979, p. 41.

¹⁵ PM75-11.

¹⁶ Weeks joue sur l'image du Christ à table avec des publicains (Matthieu 9:10-13 ou Luc 19:1-10).

Les inquiétudes de Moore redoublent en mars et avril 1971, quand plusieurs quotidiens new-yorkais consacrent des articles à la toute nouvelle *Church of the Beloved Disciple* en la confondant légèrement avec l'église qui l'accueille¹⁷. Moore se retrouve coincé : alors qu'il pensait aux homosexuels comme à des éclopés qui pouvaient se réunir comme se réunissent les alcooliques anonymes, il s'aperçoit que, au contraire, gais et lesbiennes recherchent la publicité de leur infirmité. Entre la fin mars et la mi-juillet 1971, six articles¹⁸ associent *Holy Apostles* et *Beloved Disciple*. Ils décrivent les cérémonies d'union comme des éléments naturels dans une vie de couple ou l'éventail des rites offerts par une église. Que ce soit dans le *Times*, considéré comme le quotidien américain le plus influent, ou le *Post*, quotidien populaire qui insiste sur le traitement spectaculaire des informations, le « mariage » (pour respecter leur emploi des guillemets) des homosexuels n'est pas considéré comme un acte révolutionnaire, mais comme l'ouverture à un public nouveau d'une pratique traditionnelle. De même à l'intérieur des Églises le mariage des couples du même sexe n'est pas encore matière à un large débat. Les archives de Moore – très bien tenues – ne conservent en effet qu'une seule lettre de protestation, en provenance d'une connaissance, un cadre laïc de l'église qui s'inquiète de l'étendue d'une confusion.

Cher Paul

Je joins à cette lettre la copie d'un article inquiétant paru dans le *Evening Post* d'hier soir. [...] J'aimerais avoir votre opinion sur les points suivants, si ce que dit l'article est correct.

1. Quelle est votre attitude face à un prêtre qui a évidemment (*sic*) « sa propre église » mais qui utilise *Holy Apostles* dans ce but ?
2. Quelle est votre attitude envers le père Robert Weeks qui célèbre ces services ? [...]

Moore demande une explication à Weeks, qui semble perdre le contrôle de la situation. Il tente d'expliquer que les articles ont pour cause une erreur involontaire de Robert Clement, et souligne la réussite de l'entreprise de ce dernier :

À mon avis notre mission envers la subculture homosexuelle a été remplie de succès et nous fait franchir une nouvelle étape, et pourrait causer de la gêne à nombre de nos fidèles épiscopaliens. Le Fr. Clement n'est pas à la recherche de publicité, et j'ai découvert en lui un bon pasteur pour son peuple, qui assiste en masse à ses services.

¹⁷ Une interview dans *The Echo of Sappho* (août 1972), un éphémère magazine lesbien de Brooklyn (conservé aux *Lesbian Herstory Archives* de Brooklyn, fichier « *Relationship – Marriages* »), montre l'étendue de cette confusion : il n'est fait allusion qu'à la *Church of the Holy Apostles*.

¹⁸ Barbara Trecker, « Gay "Marriages" Catching On », *New York Post*, 14 avril 1971, p. 3 ; Barbara Trecker, « 2 Women are joined in "Holy Union" at Church », *New York Post*, 19 avril 1971, p. 3 ; Barbara Trecker, « City Down on the Gay "Weddings" », *New York Post*, 22 avril 1971, p. 54 ; Barbara Trecker, « After 12 Years, Gay Couple Gets to the Church on Time », *New York Post*, 19 juillet 1971.

Nos églises sont étonnamment réticentes à entreprendre une mission envers les groupes homosexuels, alors que les groupes représentant des intérêts spécifiques pour n'importe quelle nuance de couleur, d'opinion politique, etc. peuvent trouver des églises pour s'y réunir, on dirait que les églises reculent devant toute assistance à donner aux groupes homosexuels.

Robert Weeks est aveugle au fait que Clement, pour survivre dans l'espace religieux, doit se faire « *publicity seeker* », que pour constituer une communauté religieuse, il doit se faire activiste. Les dépliants produits par la *Church of the Beloved Disciple*¹⁹ au même moment présentent avec fierté les articles parus dans le *New York Times*, le *New York Evening Post* ou *Time Magazine*.

Paul Moore peut alors répondre au protestataire quelques jours plus tard :

Cher M.

Merci de ta lettre concernant ce qui se passe à *Holy Apostles*. Je trouve que la publicité est bien dommage et, pour le dire gentiment, de très mauvais goût. Je trouve de mon côté que ce qui s'y passe s'approche de la névrose.

Cela dit, je crois que la communauté homosexuelle tout autant que d'autres communautés dans notre société, y compris, par exemple, les patients des hôpitaux psychiatriques, les prisonniers, les vieux, les alcooliques, les drogués, les groupes [ethniques] minoritaires – tous ces groupes ont leurs propres éventails de problèmes dans notre société – ont un droit au culte, ont droit à un ministère de l'Église, et ont un droit à exprimer leurs croyances religieuses à leur manière.

[au sujet des unions de même sexe] Je sais que c'est une chose très difficile et embarrassante, et je peux tout à fait comprendre tes sentiments sur ce point. J'en partage moi-même de nombreux. Personnellement, je préférerais de loin que ces choses ne se soient pas passées et qu'au moins, il n'y ait pas de publicité à leur sujet.

Cette lettre laisse voir comment la célébration religieuse des couples du même sexe pouvait être condamnée au tout début des années 1970 : au nom du bon goût et non pas au nom de principes. C'est ce que souligne Moore : « *extremely bad taste* », « *neurotic* », « *embarrassing* », « *feelings* »... Les unions homosexuelles sont condamnables car elles heurtent le bon goût. Elles sont publiquement condamnables quand elles sortent de l'espace privé de la congrégation (dans laquelle un prêtre épiscopalien a une grande latitude).

L'homosexualité ne constitue pas un problème pastoral ou théologique spécifique mais institue un nouveau public : les homosexuels, appartiennent au même registre que les fous, les

¹⁹ Quelques-uns sont conservés à la New York Public Library, IGIC Collection, dossier « Religion – Church of the Beloved Disciple ». On trouve aussi quelques éléments dans le roman de Patricia Nell Warren, *La dernière course* (1974), traduit de l'américain par Guillaume Desaint, Paris, Presses de la Renaissance, 1981.

prisonniers, les alcooliques, les vieux et les drogués : en tant que tels, sur la base de leur handicap, ils constituent une communauté. La description est certes misérabiliste, mais elle est aussi pragmatique : constitués en communauté de par la similarité de leur douleur, les homosexuels ont un droit de culte (*right to worship*).

Toutefois avec l'émergence d'associations et de mouvements homosexuels cherchant à faire entrer l'orientation sexuelle dans le jeu politique et social, Moore semble prendre conscience d'une autre réalité de l'expression communautaire. En associant les homosexuels non plus seulement aux alcooliques, mais aussi aux *minority groups*, il leur reconnaît un droit qui ne découle plus de leur handicap, mais de leur capacité à se rassembler et à formuler une revendication collective.

Quelques mois plus tard, en juillet et en août 1971, une série d'articles associe de nouveau les églises de Clement et Weeks. Dans un article du *New York Times*, sur deux colonnes accompagnées d'une photographie, une journaliste décrit la cérémonie de consécration de trois novices d'une communauté formée par le rev. Clement, les *Oblate Companions of St. John* et l'union de Clement et de son partenaire. Le rev. Weeks écrit au *New York Times* pour remercier la journaliste :

J'aimerais vous faire part de ma gratitude concernant votre couverture de l'implication de *Holy Apostles*, et du ton général de l'article. Il va aider *Beloved Disciple* et va assainir quelque peu l'ambiance pour *Holy Apostles*. Merci !

Pour le rev. Weeks, qui envoie en copie cette lettre à l'évêque Moore, l'article du *Times* est pain béni : la photo du quotidien ne représente pas une *holy union* et le ton de l'article est descriptif. L'évêque Moore est cependant loin de penser la même chose et sursaute à la lecture :

Cher Bob,

Je suis plus qu'affligé par cette nouvelle publicité. C'est au dessus de mes forces et je ne sais pas quoi faire. Je pensais que Fr. Clement comprenait notre problème. Que ce soit dans l'église ou non, l'identification avec *Holy Apostles* est évidente et les photos dans le journal dépassent les bornes. Il faut envisager de mettre fin aux relations. Je suis bouleversé. Je veux apporter mon soutien, mais c'est vraiment trop.

Un an plus tard, le départ de Clement et de son église de *Holy Apostles* est consommé. Par la suite, au cours des années 1970, le rev. Clement (qui s'est ordonné évêque puis archevêque de sa propre église) réessaiera d'obtenir l'usage temporaire de l'église *Holy Apostles* mais ne

recevra que des refus explicites. Weeks, qui quittera la *Church of the Holy Apostles* en 1975, commence en 1972 un trajet qui l'amènera vers l'aile évangélique et conservatrice de son église : il quitte l'activisme de gauche au moment même où celui-ci se trouve sur la pente descendante. En avril 1972, dans une lettre à Moore, il déclare qu'il « aimerai[t] tant les pousser à la faillite, ces « églises gaies » » car elles n'existent qu'à cause du manque d'intérêt des églises établies envers les homosexuels. En février 1973²⁰, Weeks « a été baptisé dans l'Esprit Saint » et se considère « *born again* » : « J'ai découvert que [...] la manière avec laquelle j'aidais la communauté gaie était toujours dans *ses* termes, à l'opposé d'un ministère né de la prière personnelle et de l'étude des Écritures. » En arrivant à *Holy Apostles*, Weeks, par son volontarisme et ses opinions politiques, s'était aliéné une partie de la congrégation ; en se rapprochant du mouvement charismatique et en adoptant une théologie conservatrice, il s'aliène une autre partie des fidèles, ceux-là mêmes qu'il avait recherchés et attirés²¹. En 1975, nommé dans une église rurale à Darien, Connecticut, il coupera tout lien avec la communauté homosexuelle et s'opposera publiquement à Moore quand, en 1977, il ordonnera Ellen Barrett, ouvertement lesbienne²². À l'opposé, Paul Moore va de manière progressive percevoir les homosexuels en tant que membres d'une communauté de plein droit et ne va plus fonder son action sur un handicap supposé : reconnaissance d'une communauté et institution d'un rite vont de pair.

Marier : un apprentissage soumis à de fortes contraintes

Le rite qui s'institue, au début des années 1970, est une forme bien particulière de mariage : les élaborations liturgiques sont bricolées et elles sont dépourvues de toute reconnaissance civile. Soumises à de fortes contraintes, ces unions ne sont jamais décrites comme des mariages : au moment même où semble s'ouvrir le rite du mariage, il est de plus en plus explicitement décrit comme une forme restreinte aux couples de sexes différents.

Entre 1968 et 1975, années où il fut recteur de *Holy Apostles*, Weeks célébra environ dix-huit services de *holy unions* : trois couples d'hommes noirs, un couple de femmes noires et quatorze couples blancs ou hispaniques. Pour certaines personnes, ces bénédictions étaient une « distorsion » ou une « moquerie » du mariage. Le cadre laïc qui écrit à l'évêque auxiliaire Moore déclare :

²⁰ Je m'appuie ici sur ma correspondance avec le rev. Weeks (lettre du 25 septembre 2002).

²¹ Sa conversion est moins subite que Weeks ne veut le faire croire. À partir de février 1973 et jusqu'en 1975, la première synagogue gaie de New York se réunit dans les locaux de la *Church of the Holy Apostles*. Voir à ce sujet Moshe Shokeid, *A Gay Synagogue in New York*, New York, Columbia University Press, 1995.

²² Entretien avec Paul Moore, novembre 2002.

[...] Je suis certain que vous comprenez que mon objection n'était pas dirigée contre l'aide de l'Église envers tous ceux qui ont des problèmes spécifiques, mais contre le fait que le service très saint du mariage puisse devenir un sujet de raillerie, et que la publicité était nuisible à notre image publique. [...]

Et un autre protestataire s'insurge :

Ce que je questionne, c'est l'ouverture par l'Église épiscopaliennne d'un sanctuaire dans lequel ces tristes sires peuvent distordre les sacrements de l'Église et, simultanément, répandre un vrai scandale.²³

La publicité, le scandale, la description publique de ce qui devrait rester privé, est au centre des protestations : les homosexuels ont un droit d'accès à l'église, tant qu'ils restent invisibles. Le mariage, qui les « visibilise », est de ce fait scandaleux : le scandale ne naît pas de la pratique, qui peut être décrite en terme de mauvais goût, il naît de ce que les scandalisés conçoivent comme une atteinte portée contre eux-mêmes.

Le rev. Weeks semble être conscient du risque de « distorsion », et, dans ses lettres, insiste sur la préservation du mariage. Tout d'abord, préserver le sens du mot mariage : il tente de distinguer radicalement ce que fait le rev. Clement de ce qu'il fait lui-même. Si Clement célèbre des *holy unions*, Weeks célèbre des *services of friendship*, euphémisant la relation sexuelle sous la relation d'amitié.

Je ne considère pas ça comme un mariage, mais simplement comme la bénédiction publique de deux personnes qui désirent s'aimer, se soutenir, se pardonner et s'aider l'une l'autre. Comme vous noterez dans le service, il y a un vœu pour la vie qui est entre parenthèses, car toutes les personnes ne souhaitent pas faire ce genre de vœu – même si la plupart le font.

Il est aussi conscient du risque de moquerie :

Je ne peux permettre l'usage de déguisements (travestisme [*sic*]), car je ne les trouve pas de bon goût pour un service religieux public. Et l'on ne trouvera pas dans le service des phrases qui seraient plus appropriées pour le sacrement du mariage²⁴.

Mais il tente aussi de montrer que le mariage préserve. Il s'enquiert du sérieux de la demande de célébration au moyen de sessions de préparation chargées de vérifier que le couple désire une relation fidèle (*faithful relationship*). La fidélité doit montrer l'intérêt des services religieux : « J'ai trouvé que les personnes homosexuelles ainsi bénies sont restées fidèles l'une à l'autre (ceux que j'ai été en mesure de suivre), et je recommanderais que ce genre de service soit plus fréquemment offert par nos églises comme un moyen de reconnaître l'amour

²³ Lettre adressée au prédécesseur de Moore, dossier « Holy Apostles » des Archives du diocèse épiscopalien de New York.

²⁴ Le terme utilisé pour déguisement est « *drag* ».

que se portent deux personnes (non hétérosexuelles) ». Contre l'opposition au mariage des homosexuels, qui s'appuie sur l'écart à une norme (deux sexes pour un mariage), Weeks met en valeur son respect d'une autre norme, la fidélité. Cette différence de conception souligne deux des manières d'envisager le rite : d'un côté comme une succession de gestes à accomplir en déférence au divin, de l'autre comme une action procurant un bénéfice personnel (une sorte d'aide psychologique à la stabilité).

Les premiers articles du *Times* ou du *Post* ne font pas état d'une opposition au mariage extérieure aux mouvements gais organisés. Mais quelques jours après, le *city clerk*²⁵ de New York déclare au *Post* que les services des rev. Clement et Weeks enfreignent le code pénal local. Ces deux pasteurs louent alors les services d'un avocat et cherchent à calmer la situation. Dans une lettre au *city clerk*, après avoir rappelé les actions de Clement et Weeks, cet avocat tente de préciser que leurs services ne sont pas des mariages :

Le Père Clement m'informe que les [...] cérémonies ne prétendent pas être des mariages, et que nulle part, dans la cérémonie, n'est utilisé le mot "mariage". La cérémonie suit clairement un format à certains égards similaire à celui d'une cérémonie de mariage, mais prétend seulement lier dans un "amour sacré" ou une "union sacrée". Il serait juste de qualifier cette cérémonie de reconnaissance ecclésiastique et de bénédiction de la relation entre deux homosexuels.

Le rev. Weeks se révèle donc pris entre l'Église et l'État. Ses services ne sont des mariages ni au sens religieux du terme ni au sens civil.

Ces contraintes pèsent sur le langage utilisé dans le rituel, qui évite à la fois le légal et le sacramentel. Les exemples de liturgies conservées dans les archives de Moore (des formes écrites) permettent de remarquer comment Weeks, devant éviter mariage religieux et mariage légal, essaye de se frayer un chemin qui mobilise l'appel à la tradition : si, *a posteriori*, il est possible de dire que le rite marche car il procure un bénéfice psychologique, *a priori* il lui semble préférable de proposer un rite qui présente tous les caractères de la tradition²⁶.

De manière évidente, le projet de création d'un rituel a été laissé à un « bricoleur » plutôt qu'à un « ingénieur » pour reprendre les deux figures opposées par Claude Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*²⁷. Pour le bricoleur, tout se vaut et tout se voit. Un traditionalisme de bric et de broc permet d'éviter d'utiliser le mot « mariage », interdit, et de le laisser cependant en creux un peu partout.

²⁵ Le *city clerk* est la personne en charge des documents administratifs de la ville.

²⁶ Une note à la fin de ce rituel indique l'origine des formules utilisées par un laïc catholique pour mettre en place ce rituel : deux éditions du *Book of Common Prayer* (édition de 1549 et édition américaine du début du XX^e siècle), rituel catholique romain du mariage, rituel orthodoxe grec du mariage, et une cérémonie de mariage juif.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 28.

Mais même s'il s'agit de bricolage, rapidement, l'entreprise s'institutionnalise. Les archives de Paul Moore laissent percevoir comment, au quotidien, des mouvements gais et lesbiens viennent à s'insérer dans la vie de l'Église. De fait, Moore, connu pour abriter des unions gais, devient une sorte d'expert pour d'autres évêques :

Mon cher Paul.

Un jeune homme d'ici nommé R[...] P[...] se fait le héraut de l'identité de la "communauté gaie". Certains suggèrent que nous pourrions être poussés à célébrer certains actes cérémoniels entre couples de cette communauté. Aurais-tu l'amabilité de me dire quelle est ton expérience avec (a) la communauté gaie en tant que telle et (b) les mariages ou d'autres cérémonies d'union entre individus ?²⁸

Moore répond en deux parties à cette requête. Il souligne tout d'abord que l'Église a une « responsabilité pastorale » envers les homosexuels et c'est pour cette raison que la *Church of the Beloved Disciple* peut se réunir dans une église épiscopaliennne. Mais il souligne immédiatement après :

Personnellement, j'ai des problèmes avec ces soi-disant mariages, mais le prêtre en charge de cette congrégation (*sic*) répond. « Qu'est-ce qu'il y a de mal à bénir une amitié ? » Cependant, ils utilisent des expressions venues de la cérémonie du Mariage et ça me met les nerfs en boule. C'est certainement un domaine tout neuf sans directions mais avec d'énormes réactions émotionnelles, et il est bien difficile d'exclure les préjugés de la théologie. J'ai bien peur que ces remarques ne soient pas d'une grande aide, mais je ne peux rien proposer de mieux en ce moment.

La question prend donc rapidement corps. Ce à quoi est confronté Paul Moore est selon toutes probabilités assez proche de ce que d'autres évêques épiscopaliens ont rencontré dans d'autres villes à quartiers homosexuels (San Francisco, Los Angeles, Chicago...), mais aussi, dans des diocèses beaucoup moins « cosmopolites ». Au même moment en effet, à différents endroits des États-Unis, des prêtres épiscopaliens sont confrontés à des demandes d'union puis à l'existence d'associations d'homosexuels chrétiens revendiquant une présence au sein des Églises.

Vers 1972, le rev. R. F., alors en poste dans une église épiscopaliennne de Las Vegas, reçoit un couple de lesbiennes demandant une union²⁹. Ayant effectué ses études à New York, il est au courant des unions célébrées par certaines églises. Même si les deux femmes souhaitent garder l'union privée, il en discute avec son évêque, qui lui donne l'autorisation.

²⁸ Cette citation et la suivante sont issues du dossier PM166-35.

²⁹ Entretien avec le rev. R. F., prêtre gai ordonné en 1972.

En 1973, loin de Manhattan, mais toujours dans l'État de New York, l'évêque épiscopalien Robert Spears charge un jeune prêtre homosexuel, Walter Szymanski, d'un travail pastoral en direction de la communauté homosexuelle. De manière plus large, l'évêque met en place un programme d'éducation :

Nous avons formé un groupe composé de laïcs et du clergé pour aider les paroisses à comprendre ce que signifie l'homosexualité, et j'ai demandé à toutes les paroisses d'entreprendre une réflexion formelle, avec l'aide de la *Task Force* du diocèse. [...] L'église épiscopalienne n'était pas la seule dans ce domaine, les méthodistes et les presbytériens locaux étaient engagés dans les mêmes activités.³⁰

À la suite de ces études, plusieurs prêtres reçurent des demandes d'union. La *Task Force* rédigea alors des brouillons de cérémonie. Spears demanda que ces services ne reçoivent pas de publicité, qu'ils ne soient pas intitulés *marriage* et que ceux qui allaient être unis fassent partie de la vie paroissiale. Cette expérience fut petit à petit révélée, mais ne fut jamais perçue comme une remise en cause radicale du mariage : Rochester, petit diocèse excentré, n'est pas au centre des regards. Mais cette expérience, conduite sous l'initiative de l'évêque, a permis l'accumulation de pratiques. En 1984, une communication lors du colloque de l'*Association for Marriage and Family Therapy*, à San Francisco, présentera les conclusions d'une dizaine d'année de pratique³¹.

En 1974, un jeune professeur d'anglais de Géorgie, Louie Crew, fonde *Integrity*, une association d'homosexuels épiscopaliens qui va s'employer à capter une partie du discours sur l'homosexualité dans leur Église. Les membres d'*Integrity* vont se présenter comme les énonciateurs autorisés, non pas en raison d'une expertise scientifique, mais en raison de leur orientation sexuelle. Cette association connaît une croissance rapide et va modifier la manière dont l'homosexualité va pouvoir être gérée par les évêques. La naissance d'associations du type « gai + 1 » (association des motards gais, gais et lesbiennes du parti démocrate, etc.) qui tentent d'insérer une identité sexuelle à une autre identité sociale, se répand aussi dans les Églises³².

Couples, religion et familles, ou comment sélectionner les bons candidats

Les archives, les souvenirs et les mémoires de l'évêque Moore nous donnent accès aux modalités du contrôle et de l'accompagnement institutionnels de l'union des couples du même

³⁰ Lettre de Robert Spears, 28 septembre 2001.

³¹ Archives personnelles du rev. Walter Szymanski, déposées aux archives du diocèse de Rochester.

³² Elizabeth A. Armstrong, *Forging Gay Identities: Organizing Sexuality in San-Francisco, 1950-1994*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

sexe, au tout début des années 1970, à certaines des formes qu'a prises l'institution d'un nouveau rite. Mais ils révèlent peu de chose du travail du pasteur, des relations entre le pasteur et le couple. Marier un couple suppose pourtant que ce couple ne soit pas perçu comme deux individus qui ne peuvent espérer de vie commune : il doit être perçu comme un embryon de famille. Cette sélection a toute chance de rester cachée au regard : la confidentialité des tête-à-tête entre le pasteur et le couple reste impénétrable. C'est pourquoi sont fort intéressantes les archives personnelles du Révérend Abels qui ont gardé – pour certaines raisons – les traces extensives de ces colloques singuliers. Ces archives montrent bien que l'institution d'un nouveau rite (la routinisation du mariage gai) tient à l'institution d'une frontière entre ceux qui y ont accès et ceux qui, pour diverses raisons, n'y ont pas accès. L'homosexualité de Paul Abels est révélée au grand public dans un article du *New York Times*³³ de 1977. Né dans l'Ohio en 1937, il est nommé en 1973 pasteur de la *Washington Square Church*, une « paroisse » méthodiste de gauche située au cœur du *Village*. En 1975, il participe à la fondation de ce qui deviendra *Affirmation*, une association regroupant des pasteurs et des laïcs gais méthodistes. Le discours sur l'homosexualité dans les Églises n'est plus le fait de personnes extérieures à la religion ou à l'homosexualité, mais devient le fait de pasteurs (hommes ou femmes) ou de fidèles revendiquant leur orientation sexuelle, insérés dans un réseau d'associations dotées de lettres d'informations, de conférences plus ou moins régulières et de porte-parole.

C'est à peu près au même moment que, dans un sermon, Abels annonce son homosexualité :

En 1974, Abels fit un sermon à sa congrégation, dans lequel il accomplit son *coming out* et raconta son « trajet personnel ». Son trajet incluait plusieurs années de mariage, un divorce à l'amiable quand il prit conscience qu'il était gai et finalement « l'acceptation complète d'être un homme gai ».

La réaction de sa congrégation à son *coming out*, selon Abels, « fut simplement un grand bâillement. L'attitude fut : "Et alors ? Au travail !" Ce fut, genre, une acceptation naturelle ».³⁴

En 1977, Paul Abels organise dans son église une conférence intitulée « Homosexuality and the United Methodist Church », et c'est à cette occasion que le *New York Times* publie un article sur les « rituels homosexuels ».

Si ce sont les *covenant services* qui constituent le cœur de l'article, c'est l'homosexualité d'Abels qui est perçue par certains de ses collègues comme un problème. La même année, en janvier, l'évêque Moore avait ordonné une lesbienne, ce qui avait causé un scandale

³³ George Vecsey, « Minister Sponsors Homosexual Rituals », *The New York Times*, 27 novembre 1977, p. 53.

³⁴ Peter Freidberg, « A Gay Pioneer in the Pulpit: Rev. Paul Abels Retires », *The Advocate*, 30 octobre 1984, pp. 30 sq.

ecclésiastique de grande ampleur. Toujours la même année, Anita Bryant, une chanteuse de Floride, fonde *Save Our Children*, une association luttant contre le « recrutement » des enfants par les homosexuels. Cette mobilisation constitue le premier mouvement social anti-gai, directement opposé aux avancées obtenues par les organisations gaies et lesbiennes dans la première moitié des années 1970. Et c'est une mobilisation explicitement chrétienne, soutenue notamment par la Convention baptiste du Sud, qui marque l'entrée de l'homosexualité dans le registre de la droite religieuse³⁵.

L'homosexualité est dorénavant perçue comme un problème aigu et les papiers du rev. Abels en gardent une trace. Suite à l'article du *Times*, l'évêque méthodiste de New York demande en effet au pasteur puis à la commission chargée du contrôle des pasteurs de le mettre en congé sans solde. Mais après plusieurs réunions, et devant le soutien important des membres de la *Washington Square Church*, le *Board of Ordained Ministry* refuse de sanctionner Abels.

Le rev. David Houston de Poughkeepsie, NY, président du conseil des pasteurs, déclara : « J'ai une valise remplie de lettres de membres (de la Washington Square Church) qui le soutiennent, et il n'y en a pas une seule de négative. »³⁶

Le soutien de sa congrégation se répète au long des trois années suivantes, au cours desquelles chaque assemblée générale méthodiste de la région de New York remet sur le tapis la possibilité de sanctionner le rev. Abels en raison de son homosexualité. En juin 1980 un pasteur méthodiste ulcéré porte officiellement plainte contre Abels en envoyant une lettre au *Board of Ordained Ministry*.

À la suite de l'inaction de la nuit dernière en ce qui concerne Paul Abels, un homosexuel confirmé, qui est aussi notre pasteur à *Washington Square Church*, moi, J. H., membre à part entière de la Conférence Annuelle de New York, charge par la présente le rev. Paul Abels de conduite non-chrétienne comme spécifié dans le paragraphe 2542 de la Discipline de l'Église Méthodiste Unie de 1976, en raison de sa conduite continue et de son plaidoyer public en faveur de l'homosexualité (sic) comme style de vie chrétien. Cette action n'est entreprise qu'après une longue étude du problème et de nombreuses heures de prières. Je ne cherche pas à détruire Paul Abels, j'espère seulement qu'il va se repentir de ses péchés et être sauvé.

Votre serviteur en Jésus-Christ.³⁷

³⁵ Tina Fetner, « Working Anita Bryant: The Impact of Christian Antigay Activism on Lesbian and Gay Movement Claims », *Social Problems*, vol. 48, 2001, pp. 411-428.

³⁶ George Vecsey, « United Methodists Vote to Allow homosexual Minister to Keep Job », *The New York Times*, 18 juin 1978, p. 50.

³⁷ Pauls Abels Collection, « Committee on Investigation », lettre du rev. J. H., 7 juin 1980.

Une enquête exonère Abels, mais en 1984, à la veille du vote d'un règlement interne interdisant aux homosexuels déclarés tout poste dans l'Église méthodiste, il prend une retraite anticipée :

« Je n'ai simplement pas maintenant l'énergie nécessaire pour entrer dans la tempête [...] Je suis fatigué », ajouta Abels. « J'avais la volonté de me battre, mais pas l'énergie. Alors j'ai décidé de prendre la possibilité de changer, de ma propre initiative, avant de devoir être forcé de le faire. »³⁸

Le processus ecclésiastico-judiciaire engagé contre Abels montre que les questions tournent autour de son homosexualité, pas autour des cérémonies d'union qu'il célèbre entre 1977 et 1983, cérémonies qui restent « sous le radar » des opposants³⁹. Les cérémonies d'union n'apparaissent pas comme un danger pour l'institution du mariage. L'assemblée générale des méthodistes déclare par exemple en 1972 : « Nous ne recommandons pas le mariage entre deux personnes du même sexe. » En 1976, cette phrase devient : « Nous ne reconnaissons pas une relation ou un accord entre deux personnes du même sexe comme constituant un mariage ». La pratique est presque avalisée, elle n'est plus régulée.

Ces cérémonies semblent cependant n'avoir pas été prises à la légère par le rev. Abels. Dans ses archives personnelles, plusieurs dossiers sont consacrés aux *covenant services*, les services d'alliance, et donnent une image vive et colorée d'un travail quotidien réfléchi et prudent. Se sachant surveillé, il a conservé les preuves de son application à bien sélectionner les couples du même sexe (ses archives ne conservent pas de trace de la préparation aux mariages hétérosexuels).

Dans ses papiers se trouve un guide d'entretien de préparation aux *Holy Covenants*, les alliances sacrées. Sur ces deux feuilles griffonnées peut-être à l'attention de son successeur, il recommande de faire un écrémage lors du premier contact téléphonique, et précise d'emblée que cette cérémonie n'est pas un contrat légal mais un témoignage religieux. Il se réserve le droit de refuser de célébrer l'alliance. Les entretiens avec le couple doivent durer entre quarante-cinq minutes et une heure, toutes les trois semaines. Ils consistent à chercher les indices de mutualité (mêmes buts, mêmes conceptions du mariage...) et de maturité ; à chercher à comprendre pourquoi les relations précédentes se sont terminées, et ce que chacun attend de l'autre. Enfin, il aborde les questions légales et financières, et la nature de la cérémonie : en quoi elle diffère d'un mariage.

³⁸ Freidberg, *op. cit.*

³⁹ Cela ne sera plus le cas dans les années 1990. Voir Baptiste Coulmont, « Entre droit, norme et politique, un procès ecclésiastique contemporain », *Droit et société*, vol. 59, 2005, pp. 139-163.

Abels a suivi d'assez près ce guide. Dans ses archives, les matériaux les plus intéressants sont constitués des notes prises au cours des entretiens de préparation à la cérémonie – réalisés avec la majorité des trente-cinq couples dont il reste une trace, entre 1977 et 1983. Ces notes schématiques donnent à voir certaines des caractéristiques sociales des couples recherchant une cérémonie d'union à l'église, le travail réalisé par Abels autour de ces unions ainsi que certaines formes d'*entendement pastoral*.

Pierre Bourdieu, dans un article de 1975 repris dans *La Noblesse d'État*⁴⁰, s'appuie sur ce qu'il appelle lui-même « un document exceptionnel », méthodiquement construit, lui permettant de mettre à jour « l'entendement professoral » : cent cinquante-quatre fiches sur lesquelles une professeure de khâgne a consigné notes, appréciations, date de naissance, profession du père et adresse de ses élèves. Ce matériel permet au sociologue d'établir la « machine cognitive » du classement scolaire, comme « forme neutralisée de la taxinomie dominante ». Les papiers d'Abels ne permettent pas véritablement de reconstituer une série cohérente et organisée. De plus, alors que l'entendement professoral étudié par Bourdieu est une machine routinisée observée hors d'une période de crise, les notes laissées par Abels datent d'une période où est *en train de se fabriquer* le traitement pastoral des couples du même sexe.

Les papiers de Paul Abels laissent ainsi entrevoir comment s'est constituée une taxinomie, la catégorie de famille gaie et lesbienne dans les années 1970, par l'intermédiaire des cérémonies d'union. Dans un ouvrage rapidement devenu classique, *Families We Choose*, l'anthropologue Kath Weston décrit la mise en place du concept de *gay family*, dans les années 1980. Travaillant à partir d'entretiens, d'observations et de fréquentation de longue durée des enquêtés, Weston montre qu'au contraire des discours rejetant les gais et lesbiennes hors de la famille et de la parenté, les pratiques indigènes s'attachent à intégrer famille et orientation sexuelle. Selon elle, avant les années 1980, gais et famille sont des catégories antinomiques : d'un côté les homosexuels sont présentés comme une menace pour « la famille », de l'autre, les associations gaies et lesbiennes se voient comme membre d'une communauté capable de créer des alternatives à la famille.

Weston insiste sur l'émergence interne du concept de *gay family*, né à la fois de l'usage du *coming out* aux parents et de la désillusion face à la communauté homosexuelle. Le *coming out* aux parents réinscrit la personne dans le réseau familial en tant que gai ou lesbienne, et

⁴⁰ Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État, Grandes Écoles et esprit de corps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989 (chapitre 2, « Méconnaissance et violence symbolique »)

inscrit l'homosexualité au cœur de la famille. La désillusion que les individus éprouvent face à la communauté gaie – traversée des mêmes divisions de classe, de genre et de race que la société américaine – fait accepter l'idée que la libération gaie n'a pas créé d'alternative viable à la famille⁴¹.

Quand Paul Abels commence à bénir les unions de couples du même sexe, en 1977, il se trouve face à une absence relative de modèles ou de concepts pour penser des familles gaies. Il dispose cependant d'esquisses de théologie du couple homosexuel, en constitution depuis une petite dizaine d'années et qu'il va mettre en pratique à de nombreuses reprises. Il sera de plus mis en face de couples et de familles qui l'obligeront à penser famille et homosexualité comme catégories conjointes.

Tout l'intérêt des papiers d'Abels est de révéler que la demande de cérémonies de mariage religieux n'émane pas seulement d'hommes au niveau d'instruction élevé. Sous les demandes politiques de reconnaissance des couples homosexuels (peu actives entre 1977 et 1988) se cachent des demandes qui n'accèdent pas à l'espace public et qui ne sont pas le fait de piliers de la communauté. Ces couples formés d'anciens hétérosexuels ou de mères de familles, de jeunes étudiantes ou d'employées de l'épicerie familiale, ne sont pas des couples isolés mais bien plutôt insérés dans les mêmes réseaux familiaux que leurs frères et sœurs (dont on peut remarquer parfois qu'ils assistent au service d'union que préside Abels). Les couples qu'Abels – un pasteur – eut face à lui laissent à la fois percevoir qu'une partie des gais et des lesbiennes recherchaient des formes plutôt conformistes de reconnaissance publique et que face aux institutions commerciales (les bars...), l'Église et la famille ont pu servir de substrat d'une forme identitaire à première vue non politique⁴².

Entre 1977 et 1983, le rev. Abels prépara au moins vingt-et-un couples de femmes et quatorze couples d'hommes au mariage. Ces couples semblent être issus en grande partie des classes moyennes et populaires new-yorkaises. Parmi les professions relevées :

⁴¹ Kath Weston, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, New York, Columbia University Press, 1991.

⁴² Je cherche ici à nuancer les propos de Michael Warner dans son introduction (p. XVI) à *Fear of a Queer: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Tableau 1 : Profession connue des membres des couples interviewés par Abels (1977-1983)

Femmes	Hommes
Caissière, chauffeur, secrétaire, mécanicienne, technicienne de santé, agent d'assurance, chômeuse, garde nationale, fleuriste, employée de cantine, vendeuse dans une supérette, à l'aide sociale depuis 17 ans, étudiante à Columbia, informaticienne	Comptable, prend des cours pour être acteur, garde de sécurité, employé de banque, employé au bureau de l'aide sociale à l'enfance, facteur d'orgue, comptable, instructeur à temps partiel dans un gymnase

La plupart des couples sont originaires de New York ou du New Jersey. Ils sont relativement jeunes : la femme la plus jeune a dix-huit ans au moment de l'entretien avec Abels. Quelques personnes sont plus âgées : un homme a quarante-neuf ans, une femme quarante-cinq ans.

Tableau 2 : Âge des membres des couples interviewés par Abels (quand l'âge est connu)

Composition du couple	Nombre de couples (archives Abels)
Au moins un membre du couple a plus de 40 ans	4
Au moins un membre du couple a entre 30 et 40 ans	9
Les deux partenaires ont moins de 30 ans	12

Mais les notes des entretiens ne nous livrent pas qu'une image fixe, au moment de la discussion. La méthode employée par le rev. Abels pour connaître les couples – une série d'entretiens – l'amène à les insérer dans une histoire, ou, en termes sociologiques, une « carrière ». Le concept de carrière a d'abord été utilisé dans l'étude sociologique des professions pour décrire à la fois la succession des positions et l'ensemble des événements qui affecte cette succession. Il a été ensuite repris et retouché par des sociologues comme Howard Becker qui étudiaient, dans les années 1960, la déviance, comme transgression des normes d'un groupe social. Dans ces études, le concept de carrière permet de comprendre la déviance dans le temps, dans une succession d'actes⁴³.

Abels s'intéresse principalement à l'histoire relationnelle et amoureuse des individus. Par exemple, il demande et note le nombre de relations homosexuelles et hétérosexuelles qui ont précédé la mise en couple. D'après les notes qu'il a laissé, une petite dizaine de personnes (sur les cinquante-deux personnes interviewées) a été mariée, a eu des enfants ou a eu une relation hétérosexuelle de longue durée. C'est plus souvent le cas des femmes que des

⁴³ Howard S. Becker, *Outsiders* (1963), traduit de l'américain par Jean-Pierre Briand et Jean-Michel Chapoulie, Paris, Métailié, 1985, pp. 47-48.

hommes, mais certains entretiens sont lacunaires sur ce point. La célébration que les couples demandent à Abels arrive donc bien après l'entrée dans une carrière gaie ou lesbienne.

Le pasteur de *Washington Square Church* ne semble pas avoir demandé aux couples dont il célébrait l'union de devenir membres de son Église. Mais il s'intéresse à la religion ou à l'église d'appartenance des personnes, et, surtout, à leur désaffiliation des institutions religieuses. Désaffiliation toute relative : ces couples recherchent quand même une bénédiction. Il a gardé la trace de vingt-six réponses : treize catholiques romains, quatre baptistes, deux presbytériens et deux épiscopaliens, un juif... Aucun méthodiste. Les individus semblent parfois impliqués dans la vie de leur église : plusieurs ont enseigné à l'école du dimanche, l'une a été membre d'un chœur. Mais le plus souvent, la mention d'une éducation religieuse est liée à la mention d'une réticence envers les institutions ecclésiastiques. Quand il reçoit Cheryl W. et Joanne T. en avril 1983, elles font part de leur éducation pentecôtiste pour la première, catholique romaine pour la seconde, mais aussi de leur croyance en une religion universelle. Lori B., 26 ans en 1979, a voulu plus jeune entrer dans les ordres (catholiques), mais, au moment de l'entretien, se considère humaniste et n'assiste plus aux offices religieux.

Il s'intéresse enfin à l'étendue du *coming out* : est-ce que les parents sont au courant de l'homosexualité de leur enfant, sœur, ex-mari... Cet élément semble lui tenir à cœur. Par exemple, lors de l'entretien avec Manuel G. et son partenaire, Abels note que Manuel « en a parlé à sa mère » à vingt ans, et que « d'autres dans sa famille savent et ne condamnent pas »⁴⁴. On s'aperçoit que si certains cachent leur orientation à leurs parents, un grand nombre ne considère pas l'homosexualité comme un secret honteux. La célébration de l'union apparaît alors comme un deuxième *coming out*, notamment pour les personnes habitant encore chez leurs parents.

Toutes ces informations donnent alors naissance à des portraits souvent intimistes et pointillistes, mais qui laissent aussi entrevoir des tendances plus générales, à la fois en terme de socialisation à l'orientation sexuelle, et en terme de différences de classe.

Quelques individus sont venus à New York dans le cadre d'une socialisation homosexuelle : Tom H., 23 ans en 1981, travaillait sur un bateau à Columbus, Mississippi. En 1978, il rencontre un New Yorkais et il le suit à New York, mais cette relation ne dure que quatre mois. Pendant un an et demi, il vit dans un meublé. Il rencontre Harvey Y. (25 ans) en 1980,

⁴⁴ Paul Abels Collection, dossier « *Covenant services* », Manuel G.

et, un peu plus d'un an après, Tom et Harvey demandent au Rev. Abels une bénédiction de leur union⁴⁵.

D'autres sont de « pures » new-yorkaises insérées dans une culture lesbienne de classes moyennes : Evelyn R. (vingt-trois ans en 1982) et Eva C. (dix-neuf ans) se sont rencontrées dans la banque où travaillait Evelyn, avant son licenciement. Elles se connaissent depuis environ six mois quand elles prennent contact avec Abels. Evelyn est originaire du Bronx, elle est l'aînée, a deux sœurs et un frère. Sa famille sait qu'elle est lesbienne mais ses parents ne veulent pas en discuter : globalement, Evelyn dit qu'il n'y a aucun problème. Son amie Eva est la bienvenue dans la maison familiale. Originaire du Queens, Eva, qui travaille dans une compagnie d'assurance à Manhattan, a plus de problème avec sa famille. Son père lui a affirmé qu'il la déclarerait mentalement incapable si elle continuait à être lesbienne : Evelyn est bannie de la maison et n'a pas le droit de téléphoner. Au moment de l'entretien avec Abels, Eva dit que ses parents sont persuadés qu'elle « a arrêté » d'être lesbienne.

Evelyn et Eva ont pris conscience de leur homosexualité peu après leur puberté. « À quatorze ans, elle savait qu'elle était gaie », note le rev. Abels. Evelyn rencontra sa première amie à l'université, et elles vécurent ensemble quatre ans. Elle déclare à Abels qu'elle est persuadée que son orientation sexuelle est ferme et permanente. Eva, avant dix-neuf ans, a déjà eu une amie homosexuelle. Elle fréquente d'ailleurs les bars lesbiens de Manhattan, et notamment le *Butchers*, ce que note consciencieusement Abels. Le pasteur ne semble pas considérer que son travail soit de constituer une alternative au monde des bars gais et lesbiens. Il semble apprécier – pour autant qu'on puisse le déduire de ses notes – une intégration communautaire faite de participation à diverses institutions.

Eva et Evelyn ont toutes les deux été élevées dans la religion catholique. Evelyn a reçu sa confirmation à douze ans et continue d'aller à la messe pour Pâques. Toutes les deux sont allées à la messe de Noël 1981 à la cathédrale Saint-Patrick et y ont échangé en privé des vœux de mariage. Lors du dernier entretien, Abels, Eva et Evelyn fixent la date du service au mois d'octobre. Abels leur distribue des exemples de cérémonies d'union et elles lui donnent une copie des vœux qu'elles se sont échangées. La famille d'Evelyn (parents, oncles et tantes) va assister à la cérémonie.

⁴⁵ Il est aussi possible de citer le cas de ce couple uni par Abels en 1979, Robert Voorheis et Michael Sabatino, qui cherche en 2003 à être marié au Canada. Voir Keith Eddings, « Yonkers Gay Couple To Marry in Canada », *The [Westchester, NY] Journal News*, 28 septembre 2003.

Ces deux jeunes femmes promises à la classe moyenne et socialisées dans la communauté lesbienne de New York peuvent représenter l'un des pôles, l'un des types de couples auxquels Abels est confronté. L'autre pôle pourrait être constitué par le couple suivant :

Grace S. a 42 ans et Doris R. a 32 ans quand elles contactent Abels, en 1981. Grace et Doris ont toutes les deux des enfants : Doris est mariée et a un garçon de 13 ans. Grace a eu plusieurs enfants. Elles se connaissent depuis environ dix ans mais ne sont ensemble que depuis un an. Grace est divorcée, Doris ne l'est pas encore. Grace et Doris se trouvent à la limite du seuil de pauvreté : depuis trois ans, Grace vit de l'aide sociale, Doris a été alcoolique pendant plusieurs années et est maintenant standardiste pour une compagnie de taxis. Leur relation semble ne pas être bien vue d'Abels, qui souligne que Grace est jalouse et possessive.

Grace et Doris diffèrent radicalement d'Eva et Evelyn. Eva et son amie sont deux jeunes lesbiennes diplômées attirées par l'activité religieuse qui souhaitent réaliser une union impliquant une figure ecclésiastique. Grace et Doris, au contraire, font clairement partie des classes populaires, ont été socialisées hétérosexuelles, mariées et mères de famille. Elles n'avancent pas de raisons religieuses à leur union : « Elles veulent une alliance parce qu'elles sont heureuses ensemble », note Abels. L'une d'entre elles, de plus, n'est pas encore divorcée. Le devenir de leur demande d'union est incertain : Abels ne mentionne ni d'autre entretien ni de cérémonie.

Les couples ayant passé cette sélection ont accès à la cérémonie. Les archives personnelles d'Abels n'ont pas gardé de trace de services d'alliance antérieurs à 1977. Les documents les plus anciens concernent le premier couple à s'être uni dans le sanctuaire, Tom et Victor, qui inaugurent les séances de préparation au mariage à l'été 1977. Mais c'est quelques temps avant que le pasteur méthodiste rencontre des demandes d'union :

Abels commença à célébrer les alliances du même sexe après que deux lesbiennes de Bridgeport, dans le Connecticut, eurent sonné à sa porte un jour. « Elles ne connaissaient rien sur moi. Elles m'ont dit qu'elles voulaient une bénédiction sur leur relation » se souvient Abels. « Je leur ai dit pourquoi pas, ça fait partie des raisons de ma présence ici. Elles l'ont dit à certains de leurs amis et depuis, j'ai un flux ininterrompu de couples. »⁴⁶

Avant 1977, donc, la réputation de la *Washington Square Church* se diffuse dans les réseaux d'interconnaissance. Après 1977 et l'article du *New York Times*, Abels reçoit un plus grand nombre de demandes. Au fur et à mesure des célébrations, Abels semble avoir abouti à une

⁴⁶ Freidberg, *op. cit.*

forme rituelle plus ou moins fixe qui ressemble très fortement au rite méthodiste du mariage. Les livrets de cérémonies conservés dans les archives sont presque tous très proches les uns des autres, ne serait-ce que parce que les cérémonies se déroulent dans le même contexte (seule une cérémonie s'est déroulée pendant l'office du dimanche, les autres furent des cérémonies *ad hoc*, probablement d'une durée comprise entre quinze et trente minutes). Au cours de sa préparation, Abels diffuse les liturgies utilisées dans des cérémonies précédentes. Lors du deuxième entretien avec Carol T. et Toni F., il note : « Elles répondent positivement aux vœux échangés par Doreen et Debbie. » Ailleurs, il note que tel couple va utiliser le service de tel autre couple.

Le pasteur se réserve un droit de correction. Au moins à une reprise, il corrige les vœux de deux personnes (intitulés *Wedding Vows*) en remplaçant « *We have chosen to marry because we belong not to each other but with each other* » par « *We have chosen to join together...* »⁴⁷. De plus, aucun rite, aucun livret de cérémonie d'union ne porte, par exemple, le mot *marriage* ou *wedding*. Tous portent comme titre « *The Celebration of Covenant* » ou « *Covenant Service* ». De même, les personnes, dans la cérémonie, ne s'adressent pas l'une à l'autre en utilisant le terme *spouse* mais celui de *companion* ou *partner*, comme le montre une des formules utilisées par plusieurs couples :

Je te prends, Thomas, pour être mon compagnon en amour à partir de ce jour, pour me joindre à toi et partager tout ce qui est à venir, et, avec l'aide de Dieu, je passe aujourd'hui cette alliance avec toi, aussi longtemps que Dieu nous prête vie ensemble.⁴⁸

Au cœur du service est parfois incluse la signature d'un certificat d'union par le couple, le pasteur et deux témoins. Abels a gardé une petite quinzaine d'exemplaire, sorte de preuve matérielle de l'union reprenant des caractéristiques étatiques⁴⁹.

J'ai essayé, au travers de ces pages, de faire descendre le modèle des « rites d'institutions » au plus près du travail concret des pasteurs cherchant à inventer une manière d'institutionnaliser des rites d'union pour des couples du même sexe. Alors que Pierre Bourdieu avait en tête des rites fortement routinisés et peu flexibles, séparant de manière immémoriale ceux qui y ont accès de ceux qui n'y auront jamais accès, j'ai choisi de m'intéresser au caractère malléable

⁴⁷ Paul Abels Collection, « *Covenant Papers 1977-1983* », document « *Wedding Vows* ».

⁴⁸ Paul Abels Collection, « *Covenant Papers 1977-1983* », document « *The Celebration of Covenant of James B. and Thomas W.* ».

⁴⁹ Pour un exemple plus récent du jeu des *officiants* avec les formes concrètes des catégories d'État, voir Kathleen Hull, « The Cultural Power of Law and the Cultural Enactment of Legality: The Case of Same-Sex Marriage », *Law and Social Inquiry*, vol. 28, n°3, 2003, pp. 629-657.

du même rite, qui va certes continuer à instituer une différence, tout en faisant bouger la frontière.

Au cours des premières tentatives d'institution d'un nouveau rite, force est ainsi de constater que perdure le rite d'institution de départ : le mariage est laissé de côté, et la séparation radicale qu'il instaure entre ceux qui y ont accès et ceux qui n'y ont pas accès. Mais force est aussi de constater que ce rite en cours d'institution a constitué la première strate d'un millefeuille maintenant bien solide⁵⁰. Toutes les précautions des pasteurs n'y ont rien fait, leur acte qui reprenait la routine du mariage, était vu comme tel, et petit à petit s'élabore l'institution d'une nouvelle séparation entre ceux qui ont accès au « nouveau » mariage et ceux – mais qui ? – qui n'y auront jamais accès.

⁵⁰ Dans la *Church of the Holy Apostles*, des cérémonies d'union ont lieu depuis trente-cinq ans, et elles s'appellent désormais *wedding* : la catégorie utilisée est la même pour les couples de sexes différents et les couples du même sexe.