

**De la *Genèse* à *Une si simple passion*
de Roger Léveillé:
vers une théorie de la narration fondée
sur l'hétérosexualité**

par

Stephan Hardy
Winnipeg (Manitoba)

«[...] Perhaps it is possible that people have an identity that is unknown to them, that underwrites, so to speak, their demeanor or behavior [...] It may be their common demeanor and behaviors that bring a group of people together; but once their community is established, they may begin to think about those commonalities and formulate some awareness of their shared identity [...].»

(McWhorter, 1999, p. 81)¹

RÉSUMÉ

Cet article se divise en deux parties, l'une étant préalable à l'autre. D'abord, c'est l'histoire qui permet de définir au moins trois conceptions de ce qu'on a l'habitude d'appeler, depuis la fin du XIX^e siècle, l'hétérosexualité: les conceptions chrétienne, scientifique et transcendante. Retracer l'évolution des rapports intimes entre hommes et femmes, sans prétendre à un traitement exhaustif, s'avère un exercice indispensable à la question que nous posons dans la seconde partie de cette recherche: de quelle manière l'hétérosexualité influence-t-elle la façon dont on raconte des histoires? Nous montrerons que les conceptions chrétienne, scientifique et transcendante ont leur contrepartie dans les formes narratives où figurent des images, thèmes ou personnages hétérosexuels. C'est ce qui nous permet de conclure à l'existence d'un genre narratif distinct: le récit hétérosexuel. Mais nous insistons aussi sur la fonction «interactive» de ce type de récit: *Une si simple passion*

(1997) de Roger Léveillé servira à illustrer, de façon inédite, l'entente implicite qui lie l'auteur hétérosexuel à ses lecteurs.

ABSTRACT

This article is divided into two distinct but related parts. In the first, history allows us to describe at least three definitions of what we have come to call, since the 19th century, heterosexuality: the Christian, the scientific, and the transcendent. While not exhaustive, this look at the evolution of intimate relations between men and women is indispensable to the question I ask in the second part: in what way does heterosexuality influence the way in which we tell stories? I show that the Christian, scientific and transcendent definitions of heterosexuality can be found in narrative forms containing heterosexual images, themes or characters. This discovery is the basis on which I propose the creation of a separate literary *genre*: the heterosexual tale. But I also emphasize the "interactive" function of this type of storytelling: Roger Léveillé's *Une si simple passion* (1997) will illustrate, in a way that few others do, the implicit agreement that binds a heterosexual author and his readers.

Le mot identité provient du latin *idem*, «le même». En parlant d'identité nationale, on décrit sans hésitation en quoi les ressortissants d'un pays sont «les mêmes»: ils parlent la même langue, pratiquent la même religion et font la même cuisine. Or, si notre langage nous permet parfois d'y croire, l'identité exacte – en ce qui concerne les êtres humains du moins – est impossible; le Normand et le Breton, par exemple, sont aussi français l'un que l'autre, mais le Normand n'est pas un Breton. Dire son identité, semblerait-il, consiste en deux mouvements discursifs simultanés: celui de mettre en valeur un trait qui nous rattache à un groupe particulier, mais aussi, nécessairement, celui de taire les traits qui nous sont propres ou les traits qui nous rattachent à un autre groupe.

De même, il est possible d'affirmer que l'identité est une forme de métonymie: on prend la partie pour le tout. Dire son identité, c'est donc déployer toute la puissance discursive de cette figure: elle veut faire croire que «le même est une image complète, une description exacte, une structure immuable». En termes existentialistes, l'identité exerce son pouvoir sur

l'être humain en le renfermant dans une immanence. Simone de Beauvoir a très bien montré les conséquences de valoriser ce qui est le même chez certains êtres humains – dans le cas du *Deuxième sexe* (Beauvoir, 1965), la possibilité d'enfanter – aux dépens des autres traits auxquels ces êtres humains se reconnaissent ou pourraient se reconnaître. Or, comment sortir de cette immanence? Comment se défaire d'une identité?

De toutes les identités imaginables, nationale, ethnique, religieuse, linguistique ou raciale pour n'en nommer que quelques-unes, celle qui fait l'objet de cette étude, l'hétérosexualité, n'a intéressé qu'un petit nombre de chercheurs; il existe encore moins de travaux sur la littérature hétérosexuelle. Cette lacune est d'autant plus curieuse que l'hétérosexualité est devenue un trait identitaire auquel, au fil du dernier siècle, tant de gens se reconnaissent. Il est possible, comme le suggère Ladelle McWhorter dans la citation en exergue, que les hétérosexuels ne soient pas encore conscients de la communauté dont ils sont membres en vertu de ce comportement qu'ils ont en commun. Quoi qu'il en soit, la communauté hétérosexuelle peut se vanter d'une histoire très intéressante, laquelle éclaire la contestation dont leur identité fait de plus en plus l'objet.

Dans la première partie de cette recherche, nous esquisserons l'évolution très mouvementée de ces individus qui ont, à travers les âges, entretenu des relations intimes avec le sexe opposé. Il sera question, dans la deuxième partie, des effets de ces permutations sur la littérature. Nous verrons, en particulier, que les formes narratives où figurent des images, thèmes ou personnages hétérosexuels suivent un schème prévisible et, pour cette raison, méritent d'occuper une catégorie littéraire tout à fait distincte: le récit hétérosexuel. Enfin, l'œuvre récente de Roger Léveillé, *Une si simple passion* (1997), donne espoir qu'au lendemain du XX^e siècle, les hétérosexuels sortent enfin de l'immanence dans laquelle leur identité les renferme depuis si longtemps.

L'HISTOIRE DE L'HÉTÉROSEXUALITÉ

De prime abord, il n'y a rien de constant, de linéaire ou de chronologique dans l'histoire des rapports intimes entre

hommes et femmes. En comparaison des siècles dominés par la religion chrétienne, par exemple, la Grèce antique admettait largement l'adultère chez les hommes hétérosexuels (Bremmer, 1991). Tandis que le mariage entre cousins germains était pratique courante en France au début du XX^e siècle (Beauvoir, 1958); au Moyen-Âge, le mariage de couples consanguins fut considéré incestueux (et donc péché et criminel) entre cousins, non pas de premier ou de deuxième degré, mais de troisième degré (Jong, 1991). Alors qu'aujourd'hui, elle constitue le fondement de l'identité hétérosexuelle, la notion de *désir sexuel* fit son apparition seulement au milieu du XIII^e siècle et, encore là, ne pouvait être ouvertement associée à l'acte sexuel qu'à l'intérieur des rapports conjugaux visant la procréation (Hekma, 1989). Par quel fil l'hétérosexuel d'antan est-il lié à ses confrères et consœurs d'aujourd'hui?

Selon les historiens de la sexualité, l'Occident a toujours défini, voire réglementé ou réprimé, les rapports intimes entre hommes et femmes selon une conception dualiste. Comme dans peu d'autres domaines de la vie quotidienne, il n'a jamais existé, pour parler de la sexualité humaine, de terme neutre; un comportement sexuel est ou bien admis ou condamné, considéré normal ou anormal. Le dualisme selon lequel les civilisations anciennes répartissaient les rapports sexuels est d'autant plus intéressant qu'il tranche nettement avec ceux qui lui ont succédé:

[...] En ce monde, on ne classait pas les conduites d'après le sexe, amour des femmes ou des garçons, mais en activité ou passivité: être actif, c'est être un mâle, quel que soit le sexe du partenaire dit passif. Prendre du plaisir virilement ou en donner servilement, tout est là. La femme est passive par définition [...]
(Veyne, 1991a, p. 72)

L'idéologie patriarcale y est évidente. Cependant, le prestige et donc le pouvoir du citoyen romain ne procédaient nullement d'une donnée biologique, c'est-à-dire du fait de posséder un organe génital externe et non interne. Il serait par ailleurs abusif de parler ici d'«orientation sexuelle». Pour le citoyen romain, il n'y avait qu'un comportement sexuel admissible: celui d'être partenaire actif.

[...] la morale romaine variait selon le statut social: "L'impudicité (c'est-à-dire la passivité) est une infamie chez un homme libre", écrit Sénèque le Père; "chez un esclave, c'est son devoir le plus absolu envers son maître" [...] (Veyne, 1991a, p. 74)

Mentionnons en passant que la condition de la femme contre laquelle Simone de Beauvoir se révolte au XX^e siècle est certes analogue à celle des femmes romaines, mais aussi à celle des jeunes gens ou éphèbes, des concubines, des esclaves et des prostituées qui, tous, se doivent d'être passifs, soumis. L'activité et la passivité qui divisent la sexualité des Anciens ne semblent pas avoir, aujourd'hui, de contrepartie.

En fait, les trois systèmes dualistes dont les hétérosexuels sont aujourd'hui en Occident héritiers remontent seulement au Moyen-Âge². On les distingue le plus facilement en les rattachant aux événements historiques qui les ont fait naître. Ainsi pourrait-on nommer *théologique* ce dualisme qui s'est imposé du XIII^e siècle jusqu'au XVIII^e siècle³ sous l'influence du christianisme. À la différence des civilisations anciennes, l'Église chrétienne prévoit une morale sexuelle qui vaut pour tous (Veyne, 1991b). Le dualisme théologique répartit les comportements sexuels selon qu'ils rapprochent l'être humain de Dieu ou qu'ils l'en éloignent. Si, en général, la chair est considérée comme une chose basse – tout ce qui entretient la vie terrestre réduit l'Homme à l'état des espèces inférieures –, la sexualité pose le problème épineux d'être nécessaire à la procréation et donc un bien, mais, en même temps, d'être «toujours entaché[e] de concupiscence (recherche de la jouissance) qui, elle, est un mal» (Sot, 1991, p. 194). Compte tenu de l'exigence de gagner ou préserver sa place au ciel, l'hétérosexuel chrétien renonce le plus souvent au désir et au plaisir sexuels: ceux-ci sont en fait considérés péché et donc réprimés. Effectivement, depuis le XIII^e siècle à peu près, l'Église n'admet qu'une seule conduite sexuelle: le coït procréateur à l'intérieur du mariage⁴.

Le schisme épistémologique qu'a ouvert le siècle des Lumières eut, comme ailleurs, une incidence incontestable sur la façon que l'on voyait les relations entre hommes et femmes. Bien que les philosophes aient insisté sur la légitimité du désir charnel (à l'intérieur du mariage, bien sûr) et ne condamnaient

plus le libertinage (Hekma, 1989), ce n'est que l'autorité décroissante de l'Église au courant des deux prochains siècles qui permettra enfin de concevoir l'hétérosexualité autrement qu'une épreuve piégée en vue d'obtenir la vie éternelle. C'est le dualisme *scientifique*, énoncé d'abord dans la théorie de l'évolution darwinienne et confirmé par les disciplines naissantes des sciences humaines: l'anthropologie, la sociologie, la biologie et la psychologie surtout, qui fera en sorte que les rapports intimes entre hommes et femmes seront jugés selon leur utilité à la survie de l'espèce.

Le dualisme qui prend son essor avec la révolution scientifique est donc celui qui approuve les seuls comportements ou actes sexuels en accord avec la biologie, c'est-à-dire avec le présumé destin biologique de chaque être humain⁵. On oppose ainsi aux comportements biologiques (mot composé du grec *bios* voulant dire «vie» et *logie*, «théorie» ou «discours») les comportements pathologiques (du grec *pathos*: «qui amène la maladie, la mort»). Les sciences ont donc fini par classer les rapports hétérosexuels selon qu'ils favorisent, ou non, la valeur suprême du *bios*, «la vie». Or, contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette valeur est moins la vie elle-même, mais beaucoup plus le fait d'avoir une descendance (Chisholm, 1999).

Paradoxalement, si la science a pu écarter Dieu de la Nature et de l'Univers, elle aura finalement très peu d'effet sur les comportements hétérosexuels: c'est que la survie de l'espèce ne semble pas requérir – pas plus que l'accès au paradis – le désir ou le plaisir sexuels. En réalité, on pourrait facilement confondre le classement des comportements sexuels prévu par le dualisme scientifique avec celui prévu par le dualisme théologique; c'est seulement au niveau des justifications qu'ils se distinguent l'un de l'autre. Prenons l'exemple de l'adultère. Les rapports sexuels à l'extérieur du mariage, puisqu'ils peuvent conduire à la procréation, sont à première vue admissibles par la science. Or, l'évolutionnisme condamne l'adultère non pas parce qu'il transgresse une loi religieuse ou morale, mais parce qu'il contrecarre, à plus long terme, la vitalité de ses gènes; l'espèce humaine exige non seulement que les hétérosexuels aient des rapports intimes visant la procréation, mais qu'ils fondent, entretiennent et

élèvent une famille et, de cette manière, optimisent la survie de leurs rejetons (Chisholm, 1999). Ainsi retrouve-t-on le dualisme chrétien, presque intégralement, dans le privilège que la science accorde à un seul type de rapport intime entre hommes et femmes: le coït procréateur à l'intérieur du mariage (le mariage civil, puisqu'il a force de loi). D'autre part, la pathologie à laquelle la science associe les autres comportements hétérosexuels rappelle, comme le péché, la menace d'une mort éternelle: la science n'y entrevoit aucunement les ténèbres dont parle la *Bible*, mais plutôt la mort absolue d'un code génétique particulier qui, faute de descendants, s'éteindra à jamais (Chisholm, 1999). La lexicalisation du mot «hétérosexuel» en 1894⁶ présage la montée d'un troisième dualisme qui s'imposera au XX^e siècle: le dualisme *transcendant*. Regardons d'abord les circonstances entourant cet événement marquant de l'histoire de l'hétérosexualité qui consiste à *nommer* une conduite sexuelle qui, permise, autorisée, naturelle ou même sacrée, jamais auparavant n'avait eu besoin de justification, c'est-à-dire d'être dite, d'être l'objet d'un regard plutôt qu'être immanent au regard lui-même.

En effet, les premiers siècles de la révolution scientifique ont porté leur regard exclusivement sur les cas de sexualité anormale. Au XVIII^e siècle, on attribuait tantôt à la mauvaise éducation, tantôt à la folie l'origine de l'onanisme et d'autres formes de sodomie (alors le terme général pour désigner des actes sexuels non procréateurs). Du moment où l'on s'interrogeait sur les *causes* de ces actes, on cessa peu à peu de les considérer comme strictement criminels: la folie, le crime et la perversion étaient chez certains individus innés et donc, d'une certaine manière, naturels (Hekma, 1991). Lorsque le XIX^e siècle tire à sa fin, les sexologues (dont Freud) se chargent de classer toutes les aberrations sexuelles. Dans la myriade des perversions, le désir sexuel entre hommes suscite énormément d'attention; il sera lexicalisé dès 1891 comme «l'inversion» de celui, apparemment «à l'endroit», entre hommes et femmes, c'est-à-dire le contraire exact de la sexualité normale. Créé en quelque sorte par besoin scientifique de symétrie, le concept d'hétérosexualité ne tarda pas cependant à poser des problèmes.

Le dilemme des sexologues, c'est que les recherches de plus en plus poussées sur les origines psychologique et physiologique de la sexualité *anormale* rendaient nécessaires une certitude absolue quant aux origines de la sexualité *normale* (Hekma, 1991). La prostitution, la pornographie, l'onanisme, le viol, la pédophilie peuvent être hétérosexuels, mais sont-ils pour autant normaux? Naît-on hétérosexuel, c'est-à-dire normal, ou le devient-on? La psychanalyse, une variante importante du dualisme biologique, aborde de front la question de la sexualité normale.

En effet, Freud permettra au XX^e siècle de *normaliser* certaines perversions hétérosexuelles: le désir et le plaisir sexuels, par exemple, à condition qu'ils aboutissent au coït procréateur (à l'intérieur du mariage), peuvent être considérés normaux; mais les sanctions habituelles s'appliquent aux perversions que Freud a appelées *pathologiques*, c'est-à-dire aux rapports intimes entrepris sans égard au devoir biologique (Foster, 1997). Mais pourquoi Freud insiste-t-il pour garder une définition si étroite de l'hétérosexualité? Pourquoi conserve-t-il la catégorie des «perversions» si, de toutes façons, la psychanalyse les «normalise»? Dennis Foster entrevoit l'explication suivante: le raisonnement qui fonde le prétendu destin biologique de l'Homme, celui donc qui est au cœur du dualisme scientifique (et de la psychanalyse), repose entièrement sur un tour de passe-passe:

[...] The perverse for Freud [...] lies in actions pursued without regard to a productive outcome, to duty, though such perversities do not become "pathological" to Freud so long as actual copulation results (the "normal" outcome). Normal sexuality, then, is constituted by the submission of normal perversity to the law of good works, reproduction. The problem with this formulation, as Freud well knows, is that reproductive sex is the last link to be generated in sexuality, the recruitment of enjoyment by an agentless development we call evolution, for the dissemination of the species. Without the perverse, nothing happens, at least as far as the world of human sexuality is concerned (Foster, 1997, p. 155)⁸.

Ce que Dennis Foster propose, en d'autres mots, c'est que l'hétérosexualité normale – le coït procréateur à l'intérieur du mariage – *requiert*, malgré tout, l'intervention du

pathologique, c'est-à-dire du plaisir. En un mot, sans le *pathos*, il n'y a point de *bios*.

Or, pourquoi Freud considère-t-il comme perversion quelque chose qui est nécessaire à la survie de l'espèce humaine? Pourquoi la science ne revendique-t-elle pas la place naturelle, normale et essentielle du plaisir sexuel, au même titre qu'elle revendique comme naturelle, normale et essentielle l'union du spermatozoïde et de l'ovule? L'Église, devant ce même dilemme au XIII^e siècle, se tire d'affaire en employant un tour de passe-passe logique bien à elle: le plaisir dans l'acte conjugal est un péché (celui de la concupiscence) qui, comme tout péché, se rachète au moyen de pénitences (Le Goff, 1991; Sot, 1991). Au milieu du XX^e siècle, ces contradictions passent de moins en moins inaperçues.

C'est donc dans une faille épistémologique commune aux conceptions dualistes théologique et scientifique que le dualisme transcendant prendra son essor. Les rapports intimes entre hommes et femmes cessent d'être considérés en fonction du seul but de la procréation; la procréation ne sera plus la seule activité en Occident qui permette à l'hétérosexuel d'être heureux, de plaire aux autres, de faire sens de son passé ou de prévoir son avenir, bref de *transcender son existence*. Ainsi, ce qui constitue le «normal» du dualisme transcendant, c'est la quête même de cette transcendance; ce qui est «anormal», c'est l'absence de transcendance ou l'incapacité de transcender, de trouver un sens à la vie. La vie éternelle et la descendance biologique perdent, chez les partisans du dualisme transcendant, leur statut particulier et se confondent parmi d'autres façons que l'être humain s'imagine et justifie sa place dans l'Univers.

Soulignons que le dualisme transcendant ne jaillit pas d'un courant philosophique particulier, mais d'une compréhension du fonctionnement des grands dualismes dont l'Occident est l'héritier: s'il est vrai que l'Église et la science contribuent à réglementer et à réprimer les rapports intimes entre hétérosexuels, elles *présentent tout de même des possibilités de transcendance*. Ces possibilités sont d'autant plus alléchantes qu'elles sont offertes sur un plateau d'argent: les promesses de vie éternelle – dans l'au-delà ou dans les gènes de sa

progéniture – baignent dans la lumière irrésistible de livres, d'institutions et de mythes et légendes millénaires.

Dennis Foster rend compte justement de la complexité de cette opération qui consiste à renoncer au syllogisme (dans le cas qui le préoccupe) du dualisme scientifique:

Just as Freud imagines that sexuality rises above the pathological when it is turned to the making of children, we imagine ourselves free, transcendent (in Sartre's terms), fully human only when we abjure the temptations of ancient songs and make our own lives. Depending on the particular historical context, the noble man is likely to find women, children, blacks, tropical peoples, slaves, and /or dogs too stigmatized by their perverse refusal or inability to rise above their bodies: bound to secret sources of enjoyment, he might say, *those people* are pathological and perverse, while *I* create myself [...] Just as Freud could overcome his evident distaste for (and fascination with) perverse sexuality by placing what is fundamentally ungoverned an aspect of design, so we obscure the perverse in our public lives (Foster, 1997, p. 158-159)⁹.

Créer sa vie, c'est-à-dire décider pour soi-même ce qui est source de vie ou de mort, choisir la transcendance particulière permettant de dépasser ses besoins d'humain, de mortel, mais surtout camoufler le tour de passe-passe que requiert cette opération afin d'asseoir solidement ses convictions, afin de ne pas perdre espoir, afin de chasser le néant, voilà les enjeux du dualisme transcendant. Lorsqu'on prend la décision – comme le feront beaucoup d'Occidentaux au XX^e siècle – que le plaisir et le désir sexuels entre hommes et femmes sont normaux et naturels, cela exige d'inventer non seulement une nouvelle façon de concevoir les comportements hétérosexuels, mais également un nouveau cadre philosophique qui la justifie et qui, surtout, puisse suppléer au vide laissé par Dieu ou par Darwin. La liberté de transcender autrement l'existence humaine se paie donc d'un prix intellectuel assez lourd: on doit articuler une nouvelle conception du monde et la place que l'être humain y occupe. Ensuite, il faut y croire.

Ce que les historiens s'accordent pour appeler la «modernisation de la sexualité» (Ullman, 1997) – période qui chevauche les XIX^e et XX^e siècles – correspond très exactement à l'essor d'une des possibilités de transcendance les plus

répandues chez les hétérosexuels de nos jours: la jouissance. La quête du plaisir devient source de vie et donc preuve de normalité; renier cette quête, inversement, devient pathologique, anormal. Comme le chrétien prétend à l'universalisme de sa transcendance en affirmant «qui ne voudrait pas la vie éternelle?», celui qui transcende son existence par la jouissance justifie son choix en se disant «qui n'aime pas le plaisir?»

Or, l'inconvénient de cette transcendance particulière ne tarda pas à apparaître: que faire de la variété infinie des formes de plaisir et de désir? Deviennent alors admissibles l'adultère, le viol, la prostitution, l'onanisme? Ou, pour reprendre la formulation de Dennis Foster, quel dessein donner à quelque chose de «foncièrement ingouvernable»? Comme le pervers chez Freud, la jouissance comme transcendance exige un compromis intellectuel de la part de ses adeptes: chez eux, tous les plaisirs sont considérés normaux, seulement certains sont «plus normaux que d'autres». De même, le problème épistémologique du plaisir comme transcendance – à savoir sa subjectivité inhérente – sera obscurci de nouveau dans le classement des rapports intimes entre hommes et femmes: bien qu'on reconnaisse à chacun son droit au désir, il ne sera donné en réalité qu'à certains individus d'en parler ouvertement, d'*exister* en tant qu'être sexué.

Effectivement, l'émergence des médias de masse, du cinéma et des revues populaires concourent pour monter dans la société occidentale du XX^e siècle une barrière étanche entre deux types de comportements hétérosexuels: le désir «moins normal» est chose *privée*, dont on ne parle pas; le désir normal est une affaire *publique*, on doit en parler. Dans son ouvrage sur l'évolution de la sexualité aux États-Unis, l'historienne Sharon Ullman maintient que cette culture

[...] encouraged heterosexual men and women to proclaim their desires openly, proudly to acknowledge their sexual needs. It insisted that sexual desire should be a part of one's personal identity and that it should be visible to the community at large [...]

The rules of this new public sexual culture promoted and confirmed a specific heterosexuality. They both contained and expanded previously accepted principles

of public behavior. Only certain women and men had access to and permission for public displays of desire; those who fell outside the bounds faced ferocious consequences. Older single women, effeminate men, and people of color served as very sharp edges to the world of public heterosexuality, terrible fates to be avoided [...] (Ullman, 1997, p. 137-138)¹⁰

On peut se demander si le silence que l'on imposait à certains hommes et femmes n'est peut-être pas aussi onéreux que la «visibilité exigée des autres». Car, pour les jeunes gens, les hommes blancs, les vedettes du cinéma ou de la musique populaire, entre autres, on se demande si le fait d'éprouver un désir authentique envers le sexe opposé n'était pas subordonné à l'évidence d'un tel désir, à l'exigence d'afficher un désir normal en tout temps afin qu'il soit reconnu et confirmé par autrui. Ce qui est certain, c'est que la quête du plaisir devient un trait observable rattachant l'individu à un groupe particulier: en un mot, le plaisir que produisent les rapports intimes entre hommes et femmes – aussi variable, subjectif et «ingouvernable» qu'il soit – sert à fonder une identité, celle de l'hétérosexualité.

LA NARRATION HÉTÉROSEXUELLE

Quel lien y a-t-il entre l'hétérosexualité et la littérature? De quelle manière l'hétérosexualité – ou plutôt l'idée que l'on se fait d'elle – influe-t-elle sur l'écriture romanesque? Dans une entrevue, on demande justement à l'auteur hétérosexuel Roger Léveillé de justifier la place, démesurée selon certains¹¹, qu'il accorde à l'érotisme dans ses livres. Sa réponse est catégorique: la question de la sexualité sous-tend non seulement l'écriture, mais tout aspect de la vie humaine. Il s'exprime ainsi:

[...] En fait, quand je regarde avec un certain recul les œuvres que j'ai publiées, je n'utiliserais jamais le terme "pornographique", ou même "sexuel" pour en décrire le contenu. Il reste que ce sont des éléments importants parce que l'univers est quand même sexué. Le sexe est le prétexte par excellence [...] D'ailleurs on utilise l'expression *big bang* pour expliquer l'origine de l'univers. Il n'y a pas de plus belle expression; et tout le monde aime l'orgasme... L'univers est donc en condition d'orgasme. Bien sûr, dans le monde, il y a beaucoup de choses qui ne se passent pas très bien [...]

mais je ne pense pas non plus qu'on puisse écrire un livre sans aborder ou sans se poser la question sexuelle [...] (Dubé, 1996, p. 81)

En ce qui concerne le rôle de la sexualité dans la littérature, la pensée de Roger Léveillé est originale sur deux points très importants. D'abord, il reconnaît comme Dennis Foster que l'orgasme – le plaisir sexuel – précède le mécanisme biologique qui assure la survie de l'espèce: le plaisir *permet* la vie, est source de vie. En un mot, la biologie est subordonnée au plaisir et non l'inverse. Deuxièmement, si le plaisir sexuel figure dans ses œuvres, c'est que ses œuvres – comme tout ce qui procède de l'être humain – doivent leur existence, du moins symboliquement, à ce «plaisir original»: un *big bang* orgasmique qui aurait fait naître l'Univers. Le sexe serait donc un «prétexte» au sens très concret: c'est le texte qui précède tout autre texte, c'est le *Urtex*, l'écriture originale par rapport à laquelle toutes les autres font sens.

Or, il y a peu d'auteurs hétérosexuels qui «se posent la question sexuelle» de manière aussi franche que Roger Léveillé. Si le sexe est vraiment le «prétexte par excellence», qu'en font (ont fait) d'autres romanciers? Est-il possible, dans des œuvres où il semble être peu ou pas question de plaisir ou de désir sexuels, de repérer malgré tout une réponse à la «question sexuelle»? En fait, les trois conceptions dualistes que nous avons décrites – la théologique, la scientifique et la transcendante – ont leur contrepartie dans les œuvres littéraires où figurent images, personnages et intrigues hétérosexuels.

Marilyn Farwell (1996) propose une définition de la narration qui permet justement de faire ressortir le «prétexte» sexuel dont parle Roger Léveillé. Elle affirme d'abord que la narration n'est pas un rassemblement arbitraire de personnages et d'actions mais plutôt un mécanisme qui, en établissant *d'avance* les attentes du lecteur, sert à produire un sens. Elle précise par ailleurs que ce mécanisme se déploie au niveau de l'intrigue selon deux modes: début, milieu et fin, ou problème, obstacle et résolution; ensuite, l'intrigue est organisée de façon chronologique ou logique, et cela en tenant compte d'une «détermination téléologique», c'est-à-dire en vue d'une conception de la finalité, des fins et des moyens

(Farwell, 1996, p. 29). Au lieu de concevoir le texte comme une chose inerte ou neutre, Marilyn Farwell reconnaît à la narration son pouvoir de participer activement au monde extérieur, de séduire le lecteur en sachant d'avance la fin (ou la résolution) à laquelle celui-ci s'attend et, jusqu'à un certain point, le sens qu'elle va produire.

L'art de narrer ressemblerait ainsi à l'art de cuisiner: en tenant compte des goûts de ses invités, le cuisinier choisit soigneusement des ingrédients qu'il transforme – au moyen de techniques définies mais secrètes – en un mets délicieux; sa réussite consiste autant à assouvir la faim qu'à démontrer une originalité, qu'à plaire. Or, il lui serait *possible* de faire tout le contraire: le cuisinier pourrait tout aussi bien employer des aliments contaminés ou pourris, préparer ses recettes dans une cuisine malpropre et faire abstraction des allergies ou des convictions religieuses de ses convives. De la même manière, nous avançons l'hypothèse selon laquelle le narrateur, devant la multitude de possibilités narratives à sa disposition, tend à préférer celles qui lui permettront de plaire à ses lecteurs. Cette tendance correspond, à notre avis, au critère chez Marilyn Farwell d'une «détermination téléologique»: entre le narrateur et le lecteur, il y a une entente implicite sur la *finalité* de leur interaction. Il est entendu que le but ultime d'un repas – et donc la fin qui engage toutes les activités du cuisinier – est celui d'entretenir les fonctions du corps, c'est-à-dire de prolonger la vie. Serait-il raisonnable de conclure à une entente semblable entre narrateur et lecteur? Regardons quelques exemples.

Quelles seraient les attentes du lecteur chrétien en ce qui concerne la narration des rapports hétérosexuels? Autrement dit, sur quelle téléologie s'entendent le narrateur chrétien et le lecteur chrétien? Les rapports intimes entre hommes et femmes chrétiens, comme nous l'avons vu, se répartissent en deux catégories selon la fin qu'ils visent. On peut affirmer sans trop d'hésitation que cette finalité est la vie éternelle. Plus que la vie elle-même, le lecteur chrétien souhaite gagner ou conserver sa place au paradis, et c'est là où ses intérêts rejoignent les efforts du narrateur chrétien. Le lecteur chrétien, lorsqu'on lui raconte une histoire où figurent une femme et un homme hétérosexuels, s'attend à ce que la résolution du récit

confirme cette finalité. Ce que l'on pourrait nommer le *récit hétérosexuel théologique* mettrait-il en scène uniquement des rapports intimes admis par l'Église, soit le coït procréateur à l'intérieur du mariage? Une analyse du récit hétérosexuel théologique par excellence – la *Genèse* – révèle le contraire: ce sont les rapports défendus et le péché qui font avancer l'intrigue du récit hétérosexuel.

La *Genèse* constitue un exemple de narration qui dépend, pour faire ce que tout mythe de création doit faire, d'une interprétation *chronologique*. Le premier chapitre de l'*Ancien Testament*, en précisant l'ordre dans lequel la lumière, la Terre et tout le reste ont été tirés du néant, se veut le record véridique du commencement de l'existence humaine. Si l'interprétation habituelle du récit du «premier couple humain» exige que les lecteurs chrétiens se considèrent eux-mêmes comme constituant le milieu et que, de plus, la fin est encore à venir (Bottéro, 1991), une interprétation téléologique donne un résultat tout autre. Lorsqu'on choisit de considérer les événements d'Éden en fonction de la finalité qui préoccupe le lecteur chrétien (plutôt qu'en fonction de la cosmogonie qu'ils établissent), on tend à être d'accord avec Jean Bottéro pour qui

[...] la matérialité de la "faute" d'Ève et d'Adam: la consommation du fruit interdit [...] est tout à fait secondaire. L'essentiel – et ce point, exégèse et théologie traditionnelle l'ont fort bien vu –, c'était la transgression de la volonté divine que cet acte constituait [...] (Bottéro, 1991, p. 148-149)

Ainsi, le lecteur chrétien comprendrait-il que l'obstacle à son désir de gagner le paradis, c'est moins le Mal comme tel (fruit défendu, concupiscence ou autre péché) mais le fait de contredire la volonté de Dieu. Le châtement tragique qu'attire cette désobéissance – Dieu maudit le couple humain en les chassant du jardin – revêt une résolution, subtile mais sans équivoque, à la grande préoccupation du lecteur chrétien: la vie éternelle s'offre à qui obéit à Dieu. Sous l'influence des institutions chrétiennes, cette consigne sert à renforcer un classement théologique de l'ensemble des comportements humains, y compris – et surtout – des rapports intimes entre hommes et femmes. En montrant les conséquences désastreuses que s'attirent les hétérosexuels qui font ce qu'il *ne faut*

pas faire, la structure narrative du récit hétérosexuel théologique confirme la finalité du lecteur chrétien en lui rappelant implicitement les seuls comportements admissibles en vue d'obtenir la vie éternelle.

La fable *Hansel et Gretel* tient compte des impératifs de la finalité chrétienne dans sa mise en scène d'hommes et de femmes. Dans une famille autrement normale et heureuse, des ennuis financiers deviennent le prétexte d'une série de problèmes dont la résolution repose entre les mains des personnages principaux, Hansel et Gretel. Le lecteur chrétien voit d'un œil sympathique l'obéissance totale dont les enfants font preuve envers leurs parents méchants; il approuve même leur meurtre de la sorcière, qui, vieille célibataire, ne peut être source de vie; enfin, le péché du père s'étant payé de la mort de son épouse, de sa culpabilité et de sa solitude, le lecteur chrétien trouve juste que le père puisse se remettre à la tâche de gagner son salut et de préparer celui des jeunes héros: la possibilité de grandir, de se marier et d'enfanter – bref, d'obéir à Dieu – devient de nouveau possible à Hansel et à Gretel.

Soulignons que la fin heureuse de cette fable respecte autant que la fin tragique du premier couple humain la téléologie chrétienne. Dans le récit hétérosexuel théologique, seule compte la leçon que l'on en tire. Peu importe donc la formulation qu'on lui donne – une fin heureuse ou une fin tragique – la résolution qui montre le chemin de la vie éternelle est la condition indispensable du récit hétérosexuel théologique. C'est peut-être pourquoi l'œuvre du Marquis de Sade divise toujours autant les critiques littéraires. Moins la présence du péché – ou, pour l'esprit scientifique, la présence du pathologique – c'est l'absence de châtement qui dérange et confond. Sade eût-il conclu *Les 120 journées de Sodome* en infligeant à ses protagonistes des punitions à la hauteur de leurs crimes, on s'en souviendrait en disant qu'il y avait au moins une narration complète, c'est-à-dire une résolution de l'intrigue qui satisfasse aux attentes du lecteur hétérosexuel chrétien.

L'art de cuisiner se démarque donc de l'art de narrer à un phénomène près. Tandis que le cuisinier fait son possible pour cacher les détails de ses préparatifs – pour des raisons évidentes lorsqu'il s'agit d'une coupure au doigt, d'une cuiller

qui est tombée par terre ou d'un gâteau dont le coin brûlé a été amputé –, le narrateur du récit hétérosexuel sait que la séduction du lecteur *requiert* l'intervention du mal: peste, maladie, malédiction, guerre, mort, *pathos* ou autre obstacle. Dans son livre *Sex Ed: Film, Video and the Framework of Desire*, Robert Eberwein fait l'analyse d'un *récit hétérosexuel scientifique* – on remplace la téléologie chrétienne par la téléologie biologique, soit d'avoir une descendance – qui, comme l'œuvre sadienne, ne respecte pas ce modèle. Cette fois, ce n'est pas l'absence d'une résolution qui se fait sentir, mais celle d'un obstacle. Robert Eberwein résume le récit de cette manière:

[...] During the displays of animated material, the narrator explains that the “physical changes make the boy feel more manly and the girl feel more womanly”; in boys thirteen to sixteen years of age “the testes produce sperm cells [that are] expelled on mating and sometimes during dreaming”; and [...] “Human growth can only occur when sperm cells of the father pass into the ovum of the mother.” Then animation is used to show the development of a baby and birth of a baby, which ends the interior film [...] (Eberwein, 1999, p. 114)¹²

Si le film *Human Growth* (1948), ainsi que la plupart des films pédagogiques sur l'hétérosexualité, n'a jamais remporté d'Oscar, c'est précisément parce qu'il ennue terriblement en racontant chronologiquement ce que les hommes et les femmes doivent faire pour assurer leur descendance¹³. Tandis que les lecteurs chrétiens se laissent séduire par une intrigue où le péché pose un empêchement au salut, les adeptes du dualisme scientifique s'émeuvent uniquement lorsque le héros ou l'héroïne affronte un obstacle l'éloignant de son destin biologique. Tel est le cas de *Damaged Goods* (1937) où, dans le résumé qu'en fait Robert Eberwein, on remarquera l'intérêt dramatique que crée l'intervention du pathologique et, en même temps, l'importance, toute darwinienne, accordée au mariage:

The story concerns George Dupont (Bennett), who, after a series of sexual experiences, seems ready to settle down with a virtuous woman, Henriette Locke (Olive Templeton). A bachelor party before the wedding results in an encounter with a prostitute from whom

George contracts syphilis. Ignoring the orders of his doctor to wait two years while getting a full treatment for the disease, he follows instead the dangerous advice of a quack and marries Henriette. Their baby is born with syphilis, and the film ends with the distraught George apparently about to commit suicide (Eberwein, 1999, p. 17)¹⁴.

Même si *Damaged Goods*, avec sa forte dose de didactisme, se destine à un public restreint (au personnel militaire américain), l'intrusion du pathologique – la syphilis – transforme l'histoire banale du coït procréateur à l'intérieur du mariage en un drame shakespearien. La syphilis pose un obstacle à l'accomplissement du destin biologique du héros; la résolution tragique de l'histoire – l'enfant malade suggère que la descendance de George est loin d'être assurée – rencontre parfaitement les attentes du spectateur hétérosexuel, partisan du dualisme scientifique. Notons par ailleurs que le spectateur chrétien s'y retrouverait difficilement. Ni les liaisons illicites ni la syphilis ne se posent comme véritables obstacles pour le protagoniste; c'est la situation périlleuse de sa progéniture qui rend tragique l'histoire de George. Le héros du drame biologique ne se fait pas de soucis pour la vie dans l'au-delà (la mort physique étant moins problématique, chez les chrétiens, que la mort éternelle), mais pour la vie terrestre.

LE RÉCIT HÉTÉROSEXUEL TRANSCENDANT

Ayant pour cadre historique les derniers moments de l'Empire romain, *The Sign of the Cross* (1932) du réalisateur Cecil B. DeMille est un exemple de narration hétérosexuelle très intéressante. Une mise en scène de la persécution des chrétiens sous le règne de Néron est le prétexte d'une juxtaposition des trois dualismes qui, au XX^e siècle, plus qu'au III^e siècle, se font concurrence. Le désir impossible qui lie le destin d'un citoyen romain à celui d'une femme chrétienne devient l'obstacle auquel le narrateur propose tour à tour trois résolutions. La première, celle qui revêt les éléments d'un dualisme transcendant, est rejetée par l'héroïne lorsqu'elle refuse de participer aux plaisirs d'une orgie. En dépit de la condamnation à mort qui lui pèse, elle rejette ce statut de concubine, geste qui ne fait qu'augmenter le désir du Romain. S'étant décidé à la posséder à n'importe quel prix, celui-ci lui offre ensuite une vie de couple et des enfants... à la seule

condition qu'elle renie publiquement sa foi. L'intrigue culmine ainsi devant un choix entre la vie terrestre et la vie éternelle, c'est-à-dire entre la finalité biologique et la finalité chrétienne. Une trame sonore joyeuse, triomphale, signale dans les derniers moments du film une résolution heureuse en faveur de la finalité chrétienne: le héros se convertit au christianisme, et les deux protagonistes, main dans la main, souriant, sortent d'un pas confiant dans l'arène, remplie de lions affamés, de l'amphithéâtre romain.

Sign of the Cross, malgré la lumière qu'il jette sur d'autres possibilités de transcendance, ne saurait rencontrer les attentes du spectateur adepte du dualisme transcendant. Il contraste avec la narration contenue dans *Todo sobre mi madre* (*Tout sur ma mère*) (1998) du réalisateur espagnol Pedro Almodovar qui dote chacun de ses héros d'une quête transcendantale particulière mais *égale*. Celle de l'héroïne, Manuela, devient évidente lorsqu'au début du film, son fils qu'elle a élevé toute seule meurt suite à un accident de voiture. Le désarroi que sa mort lui cause est total; ne sachant comment pallier sa souffrance, elle part à la recherche du père biologique de son fils. Les personnages qu'elle rencontre pendant sa recherche attirent chacun la sympathie du spectateur, adepte du dualisme transcendant: à une exception près, ils sont tous aux prises avec un obstacle qui les sépare d'une transcendance donnée. Parmi d'autres personnages, il y a une religieuse, Rosa, qui, lorsqu'elle tombe enceinte et contracte le sida, bouleverse le monde de sa mère ultraconservatrice; on pourrait citer aussi les déboires d'une transsexuelle qui cherche par tous les moyens à se sortir de la pauvreté.

Le dualisme chrétien se résout lorsque la mère de Rosa décide qu'elle s'acquitte mieux de son devoir chrétien en acceptant sa fille telle qu'elle est plutôt qu'en la rejetant; la transsexuelle pourra enfin gagner sa vie convenablement et de façon légale – la finalité du matérialisme y est visée – au sein d'une troupe de théâtre; et enfin, le dualisme biologique dont Manuela est partisane connaît une résolution heureuse lorsqu'elle adopte l'enfant de la religieuse (qui, par coïncidence, l'a conçu avec le père biologique que recherchait Manuela...).

Enfin, si la mort de Rosa ne semble chagriner personne (y compris les spectateurs), c'est que, à l'exception de tous les autres, ce personnage ne se pose pas de questions existentielles; or, l'effacement dont elle est victime dans *Tout sur ma mère* – ainsi que, de façon générale, le châtement réservé au personnage du récit hétérosexuel transcendant qui *ne s'engage pas* dans une quête transcendante quelconque – résulte de ce que sa vie n'apprend rien aux spectateurs, que les décisions qu'elle a prises n'aident en rien les spectateurs dans leur quête transcendante à eux. C'est là, justement, l'entente téléologique entre le narrateur et le lecteur: le récit transcendant, à la différence du chrétien et du biologique, met en valeur les moyens de transcendance – les obstacles particuliers qui s'y opposent et la façon qu'on les contourne – plus que la transcendance elle-même.

Comme on pourrait le deviner, Roger Léveillé est auteur de romans qui visent la transcendance dans la quête du plaisir. Ainsi *Tombeau*, *La disparate* et *Plage*, publiés entre 1968 et 1984 (Léveillé, 1995), ont-ils en commun leur rejet catégorique de la finalité des dualismes chrétien et biologique. Mais ils possèdent une seconde particularité: il n'y a, dans *Tombeau*, *La disparate* et *Plage*, aucune narration reconnaissable. Il ne semble y avoir de mise en scène, ni de personnage à qui on pourrait reconnaître une psychologie, pour qui on éprouverait de la sympathie ou même de l'antipathie. L'auteur va jusqu'à se moquer de la chronologie de la narration traditionnelle en faisant supprimer la pagination de *La disparate*, geste qui, selon l'avertissement qui apparaît en exergue, «suffira à indiquer, quant à la lecture, la mobilité des feuillets» (Léveillé, 1995, p. 70). Mais ces feuillets, peu importe la façon dont on les ordonne, ne renferment aucune intrigue selon les modes de Marilyn Farwell: début, milieu et fin, ou problème, obstacle et résolution. De toutes les caractéristiques narratives, il n'y a que la détermination téléologique que l'on puisse repérer sans hésitation. La place que ces trois premiers romans accordent à *l'hétéro-érotisme*, prépondérante, exagérée même, confirme que la finalité sur laquelle Roger Léveillé s'entend avec ses lecteurs est celle de la jouissance. En voici un extrait:

Traces d'écume sur l'intérieur de ses cuisses.
La vague qui éclate entre ses jambes.

Ses petits sauts. Ses petits cris. Et elle s'enfonce de plus en plus dans le liquide qui monte, qui couvre toute la page, la plage, le lit, l'azur, ciel, soleil, le vent et la vague et le mouvement de la vague, l'eau, le clapotis, et l'écume qui rejaillit, la plage qui crie, qu'on ne cesse d'entendre, les coups répétés des vagues, et les mots, dans la page, dans la phrase qui ne s'achève pas, qui ne sort pas, submergée, le vent, la vague et le mouvement de l'eau et le mouvement de l'air.

Où en étais-je? (Léveillé, 1995, p. 129-130)

Si la question sexuelle se pose de façon plus franche chez Roger Léveillé, la réponse qu'on lui donne ne manque pas de subtilité: c'est à travers l'emploi ingénieux d'images, de rythme et d'autres outils poétiques que l'auteur évoque «l'orgasme» qui serait préalable à notre existence.

Or, *Tombeau*, *La disparate* et *Plage* sont-ils encore des récits? Car, en plus de l'absence d'intrigue et de personnages psychologiques, ces œuvres se «racontent» par un narrateur qui se livre constamment à des réflexions sur le texte que, nous, les lecteurs, sommes en train de lire. Son emprise, on le sent, est totale: qu'il s'adresse à lui-même, à une amante ou bien à même son lectorat, qu'il récite mot à mot une brique de conversation, une citation de Philippe Sollers ou de Rimbaud, ou qu'il remémore des soirées de passion, ce narrateur autocrate s'amuse à nous attirer jusqu'au seuil d'un univers fictionnel – esquisse d'un lieu et de personnages, mention d'un événement passé ou d'un problème à résoudre – pour ensuite déjouer l'illusion; le narrateur, surgissant abruptement, s'empresse de nous rappeler que c'est lui qui est en train de construire ce monde, que c'est lui qui est auteur de ces textes.

Dans quel but écrirait-on des romans qui s'autodétruisent, pour ainsi dire? Quel sens un roman peut-il produire en se refusant si obstinément aux procédés narratifs vieux de deux millénaires? Un des derniers romans de Roger Léveillé, *Une si simple passion* (1997), renferme la clé de cet énigme: affichant intrigue, développement logique sinon chronologique et personnages possédant une psychologie, ce véritable récit transcendant se raconte par une voix tout à fait inédite chez Roger Léveillé, une narratrice.

Marilyn Farwell (1996), en insistant sur le mécanisme narratif qui conçoit *d'avance* les attentes du lecteur, souligne aussi l'importance de la subjectivité dans la narration traditionnelle. Elle suggère que l'instance narrative qui raconte, qui voit et qui interprète – en un mot, le sujet – reproduit forcément, dans l'univers fictionnel, les relations de pouvoir du monde réel. Comme la détermination téléologique, on pourrait dire que le concept de narration chez Marilyn Farwell prévoit une entente entre narrateur et lecteur semblable, au niveau du point de vue, du *regard* narratif: comme une lentille, ce regard obligerait le lecteur à voir les actions et les personnages du récit d'une manière particulière.

Le fait que, dans le cas de *Tombeau*, *La disparate* et *Plage*, le regard est sans exception celui d'un sujet masculin n'explique pas entièrement l'absence de narration dont ces romans souffrent. Nous avançons l'hypothèse selon laquelle cette absence résulte de la conflagration, dans les romans de Roger Léveillé, du désir de transcender l'existence par le plaisir et du besoin d'affirmer une identité hétérosexuelle. Autrement dit, du moment où, historiquement, la quête du plaisir devient un trait que l'on doit afficher afin d'être reconnu et confirmé par autrui, c'est-à-dire du moment où l'hétérosexualité devient une identité, le regard narratif doit lui aussi afficher son désir. Et ce désir s'exerce ou bien sur les femmes (ce qui veut dire qu'il s'agit d'un sujet masculin), ce qui est le cas de Roger Léveillé; ou bien sur les hommes (ce qui veut dire qu'il s'agit d'un sujet féminin). Ni Roger Léveillé, ni aucun autre auteur hétérosexuel ne peut s'en empêcher. Comme le suggère Marilyn Farwell, le regard hétérosexuel doit afficher haut et fort, sans équivoque, que l'objet de ce regard est le sexe opposé:

[...] The female function as the boudary figure, the frontier or the object from which the narrative subject must separate himself, encodes violence and oppression as part of the structural apparatus of narrative. He, the desiring subject, must not only define himself as a knower who is separate from the desired object of knowledge [...] but he must also pass through a figure or space that will secure his identity [...]
(Farwell, 1996, p. 31)¹⁵

Le besoin d'une séparation nette entre le sujet et l'objet est d'autant plus nécessaire chez Roger Léveillé que ses romans

ont pour but de mettre en valeur, explicitement, la jouissance comme transcendance.

Or, l'obligation de figer ainsi le regard du sujet a pour conséquence de détourner l'intérêt de bon nombre de lecteurs, ou plutôt lectrices dans le cas de Roger Léveillé. Par exemple, lorsqu'une femme hétérosexuelle ouvre *La disparate*, ses attentes, en termes du regard narratif, ne sont pas rencontrées. Le sujet narratif, qui rapporte que «les petits seins de Marianne qui, elle le craint, n'allaitent jamais, n'apparaissent que comme parure, immense luxe! délicatement enfermés dans le soutien-gorge de dentelle» (Léveillé, 1995, p. 77), tente de rejoindre très vraisemblablement les attentes d'un lecteur, et non pas d'une lectrice, hétérosexuel. À moins de s'imaginer lesbiennes, les lectrices se lassent rapidement de la quête transcendante dont les trois premiers romans de Roger Léveillé chantent l'éloge. Il se peut qu'elles s'en lassent peut-être pour une autre raison. Ainsi, pour certaines femmes hétérosexuelles, la jouissance ne serait jamais considérée comme une transcendance. Ladelle McWhorter parle de l'expérience de sa grand-mère qui, née en Alabama, en 1905, n'aurait jamais acquis d'identité hétérosexuelle très forte. Autrement dit, elle ne s'est jamais considérée *sujet de désir hétérosexuel*:

[...] according to the tradition in which she was raised and which she and others of her generation tried to impart to my generation, adult females (at least those of the white race) were not the subjects of heterosexual desire. Boys and men were. Boys and men wanted sex. Girls, however, only wanted men. According to that tradition, for girls, sex, like good culinary skills, was merely a means to an end, and that end was primarily social, economic and emotional – that end was marriage [...] (McWhorter, 1999, p. 102)¹⁶

Si l'on transpose cette réalité sur le plan de la narration, on comprend pourquoi peu de narratrices auraient choisi la jouissance comme transcendance. D'un autre côté, on ne peut s'empêcher de voir les avantages littéraires de ne pas se poser comme sujet de désir hétérosexuel. Le mariage s'inscrivant dans les dualismes chrétien et biologique, les obstacles susceptibles d'opposer une telle finalité sont, comme on l'a vu, d'autant plus intéressants qu'ils sont infiniment variables:

peste, maladie, péchés divers, catastrophes naturelles, pour n'en nommer que quelques-uns.

En comparaison des empêchements dramatiques que connaissent Cendrillon, Blanche-Neige et la Sainte Vierge – et cela nous ramène à notre propos original –, quels obstacles affrontent les narrateurs de Roger Léveillé qui cherchent la transcendance dans la jouissance? Étant donné que l'homme hétérosexuel – l'homme réel autant que le sujet de désir fictionnel – est obligé de confirmer son désir pour le sexe opposé, il serait nuisible à son identité de soulever des obstacles qui pourraient l'y opposer. Les trois premiers romans de Roger Léveillé ne contredisent pas cette notion. Reste la narration chronologique. Encore une impasse: varier le début, le milieu et la fin traditionnels de la jouissance semble, à notre sens, aller à l'encontre des attentes du lecteur. Bref, sans obstacle à franchir, condamné à une chronologie cliché et à un regard narratif hostile envers une partie importante de son lectorat, le récit transcendant qui vise la finalité du plaisir – comme la pornographie en général – ne pourra jamais rivaliser avec la narration complète, satisfaisante que permettent d'autres récits hétérosexuels.

Y a-t-il, aujourd'hui, des sujets féminins de désir hétérosexuel qui trouvent un sens à leur vie dans la jouissance? C'est la question à laquelle *Une si simple passion* (1997) tente de formuler une réponse. Il est vrai que le quatrième de couverture résume de façon chronologique la narration de Roger Léveillé:

Un beau jour de printemps, Montréal devient la capitale de l'univers, et une jeune Française – elle est photographe – fait la rencontre d'un écrivain de New York. Leur aventure devient l'apologie d'une merveilleuse insouciance où la grâce de vivre est aussi absolue que le récit qu'il rédige.

Or, nous proposons que ce résumé passe sous silence une intrigue subtile qui sert à contester l'identité hétérosexuelle. Après la description d'un orgasme dans les menus détails, l'instance narrative – on ne sait pas encore s'il s'agit d'un homme ou d'une femme – pose la question du sujet féminin du désir hétérosexuel. En annonçant par la suite son adhérence à la notion de Roger Léveillé (Dubé, 1996) selon

laquelle l'orgasme est à la condition de l'Univers, l'instance narrative poursuit en affirmant:

[...] qui y entre en connaissance de cause renverse les clichés de peur, d'abêtissement et de moralité. Depuis ce moment, j'ai le sentiment de ne plus rien attendre. Je termine la lecture d'un livre que j'avais commencé. Une femme attend un homme. Inlassablement. Cela me paraît soudainement insensé, incompréhensible [...] (Léveillé, 1997, p. 12)

L'instance narrative ne perd pas de temps à remédier à cette situation: elle déclare dans le paragraphe qui suit – et au grand soulagement des lecteurs hétérosexuels qui, depuis le début, attendent avec impatience de savoir le sexe de la voix qui décrit cet orgasme – que son désir porte sur les hommes: «Je rencontre un homme. Je fixe un rendez-vous. Je l'invite chez moi» (Léveillé, 1997, p. 12). Ainsi naît, sous la plume d'un auteur masculin, un sujet féminin de désir hétérosexuel qui part à la quête du plaisir.

Or, si la transcendance que propose *Une si simple passion* est identique à celle des romans antérieurs de Roger Léveillé, c'est la narration – problème, obstacle, résolution – que les lecteurs transcendants recherchent. Avec *Une si simple passion*, l'auteur éprouve moins le besoin de mettre en valeur le plaisir, de justifier cette transcendance par rapport aux autres; de plus, en choisissant, dans *Une si simple passion*, de voir le monde par les yeux d'une femme, il fait découvrir que la quête du plaisir peut poser des difficultés réelles aux femmes. En fait, comme dans *Tout sur ma mère*, ce roman réussit sur le plan narratif à juxtaposer des parcours transcendants différents: on y retrouve ainsi les enjeux uniques de la femme hétérosexuelle mais aussi, par une révélation inattendue, ceux d'un homme.

Compte tenu de sa rareté (McWhorter, 1999) et de son passé suspect (Ullman, 1997), le sujet féminin de désir – malgré qu'il coïncide avec le regard de la lectrice hétérosexuelle – serait pour celle-ci en même temps source d'angoisse. La narratrice reconnaît dans cette angoisse, qu'elle appelle non seulement «[la] peur, [l']abêtissement et [la] moralité» (Léveillé, 1997, p. 12), mais aussi «une anesthésie» (Léveillé, 1997, p. 19), l'obstacle principal pour celles qui

rejetent la finalité chrétienne ou la finalité biologique. Cette angoisse peut résulter également d'une préoccupation du passé et de l'avenir, de ce que pensent les autres et, surtout, du refus d'assumer sa subjectivité. Les moyens de surmonter ces obstacles, pour la narratrice, c'est de miser sur le présent: «Mes activités, mes passions, mes pensées ne sont plus occupées à peser, à prévoir, à pallier. Je suis liée à un homme... je devrais dire: libre à un homme» (Léveillé, 1997, p. 13). C'est aussi en cessant d'attendre les hommes, c'est-à-dire de tout faire en fonction d'eux:

[...] Possibilité qu'il soit en retard. Pas de soupçon. Pas d'attente. Pas de doute. Ni pensée. Ni désir. Il vient ou il ne vient pas [...] J'oublie, je ne sais pas, que j'attends quelque qu'un [...]

La suite, c'est la suite. Il arrive et nous sommes ensemble. S'il ne peut venir pour plusieurs jours, je n'ai aucun dégoût de ce qui m'entoure [...] Pas d'accrochage. Pas d'amertume [...]

[...]

Cela ne dure pas. On le sait. Du moins tout le monde le dit. Mais je ne m'agrippe pas. À quoi bon? [...]

[...] Il part dans dix minutes ou dans une heure? Je pars dans une heure ou dans deux? Je ne me demande jamais: Qu'est-ce que le présent? [...] (Léveillé, 1997, p. 15-17)

Enfin, elle suggère de rejeter tout rôle qui les empêche de s'actualiser:

[...] Parmi d'autres femmes au supermarché, je me demande si celles qui sont enthousiastes le sont parce qu'elles ont quelqu'un dans leur vie, ou si elles sont heureuses parce qu'elles sont ce qu'elles sont, dynamiques dans leur existence [...] (Léveillé, 1997, p. 20-21);

et, surtout, d'assumer leur subjectivité en rendant parfois les hommes objet de *leur* regard:

[...] J'aime la représentation des corps d'hommes et de femmes. Mais je me dis que les femmes n'ont pas façonné suffisamment de représentations d'hommes. Si elles cessaient de toujours jouer aux mères et particulièrement de vouloir modeler leur fils, on aurait peut-être quelque chose comme Camille Claudel à cheval sur la glaise virile d'un homme. Je demande à Lawrence de s'étendre, offert, exhibé. Gloria! Il accepte! [...] (Léveillé, 1997, p. 40)

Quant aux lecteurs masculins, acculés ainsi à voir le monde à travers les yeux d'une femme, *objet* justement d'un regard plutôt que sujet du regard, nous nous imaginons qu'ils ressentiront peut-être pour la première fois les conséquences de cette position discursive. Lorsque ce regard se pose sur un autre homme: «son odeur, sa peau, son regard, ses cuisses» (Léveillé, 1997, p. 19), les lecteurs hétérosexuels peuvent-ils apprécier ce qui excite une femme? Sont-ils prêts à mettre de côté, même provisoirement, les comportements qui les rattachent aux autres hommes hétérosexuels? Survivront-ils à cette crise identitaire? S'ils arrivent à tenir le coup jusqu'à la page 40, la narratrice propose le moyen de contourner cet obstacle: à l'instar de l'auteur, Roger Léveillé, qui crée une narratrice pour résoudre le problème du sujet de désir féminin, la narratrice résout l'angoisse du lecteur hétérosexuel en révélant qu'elle est, en réalité, un narrateur.

Ou presque. Voici ce qu'elle dit: «Gloria! Il accepte! pourvu que je promette de lire cette histoire qu'il rédige qui est la mienne» (Léveillé, 1997, p. 40); et plus loin, pour s'assurer que l'on a bien compris:

Je viens de recevoir une lettre. Il dit qu'il continue d'écrire l'histoire de notre rencontre. Il dit qu'il écrit cela comme si c'était moi qui racontais, et qu'il rédige à partir de ce que je lui dis de moi, de lui, de nous, de ce que je photographie [...] (Léveillé, 1997, p. 46)

En un mot, *Une si simple passion* serait écrite, non pas par une jeune Française, par un sujet féminin de désir hétérosexuel, mais par un narrateur implicite, Lawrence; ainsi, c'est le regard de Lawrence qui voit, interprète et apprécie *mais à travers les yeux d'une femme*. Plutôt qu'un regard ambigu, c'est la possibilité d'un regard double que Roger Léveillé tente d'ouvrir à ses lecteurs. À notre sens, il propose une résolution précise au dilemme que pose la subjectivité dans les récits ayant pour transcendance la jouissance: le plaisir serait une véritable transcendance qu'en acceptant de s'affirmer à la fois comme sujet et objet de désir. La narratrice (et narrateur) de Léveillé le formule ainsi: «Je suis dans la totalité de mes désirs et de mes sensations qui n'ont pas à s'appuyer sur aucun objet car ils sont l'objet même» (Léveillé, 1997, p. 18). Par ailleurs, *Une si simple passion* remet en question l'identité hétérosexuelle en libérant la jouissance du classement qu'on lui a

imposé au XX^e siècle. De même, le plaisir et le désir sexuels entre hommes et femmes ne seraient plus normaux ou anormaux, admis ou réprimés, à afficher ou à cacher; ils seraient exactement ce qu'ils sont: le plaisir et le désir sexuels entre hommes et femmes. Point.

En somme, en retraçant les circonstances historiques qui auraient vraisemblablement donné lieu à des conceptions diverses des rapports intimes entre hommes et femmes, nous avons pu décrire une catégorie littéraire distincte: le récit hétérosexuel. En effet, le fait d'appartenir à un groupe d'individus qui ont en commun une attitude et des comportements donnés a forcément une incidence sur les formes narratives auxquelles ce groupe s'adonne. Les rapports intimes entre hommes et femmes – le «prétexte par excellence», pour reprendre l'expression de Roger Léveillé – sous-tendent ainsi toutes les œuvres issues d'écrivains hétérosexuels. En fait, le récit hétérosexuel – chrétien, scientifique ou transcendant – ne saurait être complet, satisfaisant, qu'en répondant à la «question sexuelle» conforme à l'entente téléologique entre narrateur et lecteur. En vertu de cette entente, ces récits constituent autant de stratégies de vie que les lecteurs pourront mettre à profit. On pourrait dire que la fonction du récit hétérosexuel est analogue à celle de la parabole et du conte: en montrant, en prévenant ou même en menaçant, les récits hétérosexuels ont pour visée la vitalité de l'âme (le cas de la finalité chrétienne), celle d'une descendance (la finalité biologique) ou celle d'une quête existentielle (la finalité transcendante).

NOTES

1. «[...] Il est peut-être possible que des individus aient, sans le savoir, une identité, laquelle souscrit en quelque sorte leur attitude ou leur comportement [...] Il est possible que le seul fait d'avoir en commun une attitude et des comportements amène ces individus à se rassembler; mais une fois que leur communauté est fondée, ils commenceront peut-être à songer à ce qu'ils ont en commun et à devenir conscients de cette identité qu'ils partagent [...]». (Nous traduisons)
2. À la différence de l'Occident sous le christianisme, le monde antique admettait un dualisme à ce point varié que la notion d'hétérosexualité, comme mode de vie ou comme identité, n'aurait pas de sens. Il était normal, c'est-à-dire permis et légal,

que dans la Grèce antique le père de famille circule librement entre le lit de sa femme, celui de son amant et celui de sa concubine (Sartre, 1991). Les Romains reconnaissent aux prostituées la «fonction essentielle de préserver la famille en évitant aux hommes les dangers de l'adultère et en les poussant vers les plaisirs sans lendemain» (Salles, 1991, p. 80). Le dualisme de l'Antiquité, généralement, était une question de pénétration: celui qui pénétrait s'opposait à celui ou celle (homme, femme, esclave ou concubine) qui se laissait pénétrer.

3. Au cours du premier millénaire du christianisme, «il n'est pas allé de soi que le mariage dût être monogame, indissoluble et fondé sur le consentement réciproque de deux individus» (Sot, 1991, p. 193).
4. Certains sectes chrétiens ont depuis permis le désir sexuel, à condition qu'il conduise à la procréation et, bien sûr, qu'il ait lieu dans les confins du mariage.
5. En somme, les prémisses de la théorie de l'évolution darwinienne sous-tendent toutes les sciences biologiques et humaines. Cette hypothèse est la prémisse de *Death, Hope and Sex* du professeur d'anatomie et de biologie humaine, James Chisholm: «[...] because evolutionary theory is our only scientific theory of life, for me, literally everything about life is ultimately explainable in terms of evolutionary theory or terms compatible therewith [...]» (Chisholm, 1999, p. ix).
6. L'historien Jonathan Katz maintient que l'hétérosexualité, à sa genèse au XIX^e siècle, désignait non pas le désir entre hommes et femmes, mais plutôt le désir envers, à la fois, les hommes et les femmes, ce que l'on considère de nos jours comme la bisexualité. Le sens que l'on donne aujourd'hui à l'hétérosexualité se serait imposé, selon Jonathan Katz, au plus tôt en 1930, dans un article du *New York Times* (McWhorter, 1999, p. 37).
7. Justement, *Le Petit Robert* (1977) rajoute encore à la définition d'hétérosexualité un qualificatif qui laisse entendre que ceux qui «éprouve(nt) une appétence sexuelle pour les individus de sexe opposé ne sont pas universellement admis ou acceptés». Ce dictionnaire précise que l'hétérosexualité est la «sexualité normale de l'hétérosexuel» (Nous soulignons).
8. «[...] Le pervers pour Freud [...] repose sur des actions menées sans égard à l'utilité du résultat, au devoir, bien que de telles perversités ne deviennent "pathologiques" pour Freud tant que la copulation en demeure la conséquence ultime (le résultat "normal"). La sexualité normale, donc, consiste en la soumission de la perversité normale à la loi des bonnes actions, à la reproduction. Le problème que pose cette formulation, comme le sait très bien Freud, c'est que le sexe reproductif constitue le

dernier lien à s'accomplir dans la sexualité, le recrutement du plaisir par cette force sans agent qu'on appelle l'évolution qui veille à la dissémination de l'espèce. Sans la perversité, il ne se passe strictement rien, du moins en ce qui concerne la sexualité humaine». (Nous traduisons)

9. «Tout comme Freud s'imagine que la sexualité cesse d'être pathologique lorsqu'elle sert à faire des enfants, nous ne nous imaginons libres, transcendants (selon la conception sartrienne), pleinement humains qu'en abjurant la tentation des chansons ancestrales et en faisant nous-mêmes notre vie. Selon le contexte historique, l'homme noble aurait tendance à stigmatiser femmes, enfants, Noirs, peuples tropicaux, esclaves ou chiens puisqu'ils refusent ou sont incapables de dépasser leur chair: lié à des sources secrètes de plaisir, il dirait peut-être que *ces gens* sont pathologiques et pervers, tandis que *moi* je me crée [...] Tout comme Freud a pu surmonter son dégoût évident (et sa fascination) pour la sexualité perverse en l'insérant dans un contexte productif fondé sur des buts et des intentions, en rendant ce qui est foncièrement ingouvernable l'objet d'un dessein, ainsi obscurcissons-nous le pervers dans notre vie publique». (Nous traduisons)
10. «[...] encourage les hommes et femmes hétérosexuels à afficher leur désir, à reconnaître avec fierté leurs besoins sexuels. Elle insista pour que le désir sexuel fasse partie de leur identité personnelle et qu'il soit visible à toute la communauté [...] Les règles de cette nouvelle culture sexuelle promurent et confirmèrent une hétérosexualité spécifique. Elles maintinrent et élargirent les comportements publics déjà acceptés. Il n'y a que certains hommes ou femmes à qui la permission de s'afficher sexuellement fut accordée; ceux ou celles qui tombaient hors ces limites firent face à des conséquences néfastes. Des femmes célibataires âgées, des hommes efféminés et des non-Blancs délimitèrent le monde de l'hétérosexualité publique; de tels sorts, épouvantables, étaient à éviter [...]». (Nous traduisons)
11. On ne peut ne pas remarquer la sexualité dans l'œuvre de Roger Léveillé. Paul Dubé, dans son entrevue avec l'auteur, résume ainsi ce thème incontournable chez Roger Léveillé: «Il semble que dans votre œuvre, quand il n'y a pas de références directes à la sexualité [...] [qu']il ait toujours une sexualité latente, implicite, suggérée... En fait, la sexualité est omniprésente. On peut dire que vous êtes un écrivain qui a quelques obsessions, dont la sexualité...» (Dubé, 1996, p. 80).
12. «[...] Pendant qu'on présente des desseins animés, le narrateur explique que "des changements physiques donnent l'impression au garçon de se sentir plus masculin, à la fille de se sentir plus féminine"; que chez les garçons âgés entre treize et seize ans "les testicules produisent des spermatozoïdes [qui] seront évacués

pendant la copulation et parfois la nuit en rêvant"; et que [...] "l'espèce humaine fructifie seulement lorsque les spermatozoïdes du père se réunissent avec l'ovule de la mère". Ensuite, un dessein animé sert à raconter le développement d'un bébé et la naissance d'un bébé, sur quoi se termine le film intérieur [...]. (Nous traduisons)

13. Alors que Robert Eberwein (1999) n'en fait pas explicitement mention, on peut tenir pour acquis que le narrateur aurait souligné que le père et la mère en question sont également époux et épouse.
14. « L'histoire tourne autour de George Dupont (Bennett) qui, suite à une série de liaisons sexuelles, semble prêt à se lier définitivement avec une femme vertueuse, Henriette Locke (Olive Templeton). À la veille des noces, la fête traditionnelle avec des copains donne lieu à une liaison avec une prostituée de qui George contracte la syphilis. Faisant fi des ordres du médecin selon lesquels il doit patienter deux ans, le temps de traiter la maladie, George accepte l'avis d'un charlatan et se marie avec Henriette. Leur enfant est né atteint de la syphilis, et le film se termine en nous montrant George, en désespoir, apparemment sur le point de se suicider». (Nous traduisons)
15. «[...] La fonction de la femme en tant que personne limitrophe, c'est-à-dire en tant que limite ou objet dont le sujet narratif doit se séparer, assure l'inscription de la violence et de l'oppression dans la structure du mécanisme narratif. Il, le sujet qui désire, doit non seulement se définir en tant que celui qui *sait*, entité distincte de l'objet qu'il cherche à connaître [...] mais aussi il doit passer à travers une personne ou une espace qui va confirmer son identité [...]. (Nous traduisons)
16. «[...] selon la tradition dans laquelle elle a été élevée, tradition qu'elle et que d'autres de sa génération ont voulu inculquer à ma génération, les femmes adultes (du moins celles de race blanche) n'étaient point sujets de désir hétérosexuel. Les garçons et les hommes, si. Les garçons et les hommes voulaient du sexe. Les filles, cependant, ne voulaient que des hommes. Selon cette tradition, pour les filles, le sexe, comme des habiletés culinaires, n'était que le moyen par lequel on arrivait à un but, un but social, économique et émotionnel – ce but était le mariage [...]. (Nous traduisons)

BIBLIOGRAPHIE

BEAUVOIR, Simone de (1958) *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 359 p.

_____ (1965) *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2 vol.

- BOTTÉRO, Jean (1991) «Adam et Ève: le premier couple», *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, p. 145-163.
- BREMMER, Jan N. (1991) «Greek Pederasty and Modern Homosexuality», dans BREMMER, Jan N. (dir.) *From Sappho to de Sade: Moments in the History of Sexuality*, London, Routledge, p. 1-14.
- CHISHOLM, James S. (1999) *Death, Hope and Sex: Steps to an Evolutionary Ecology of Mind and Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 296 p.
- DUBÉ, Paul (1996) «Portrait d'auteur: J. Roger Léveillé», *Francophonies d'Amérique*, n° 6, p. 75-84.
- EBERWEIN, Robert (1999) *Sex Ed: Film, Video, and the Framework of Desire*, New Brunswick, Rutgers University Press, 267 p.
- FARWELL, Marilyn R. (1996) *Heterosexual Plots and Lesbian Narratives*, New York, New York University Press, 227 p.
- FOSTER, Dennis A. (1997) *Sublime Enjoyment: On the Perverse Motive in American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 180 p.
- HEKMA, Gert (1991) «A History of Sexology: Social and Historical Aspects of Sexuality», dans BREMMER, Jan N. (dir.) *From Sappho to de Sade: Moments in the History of Sexuality*, London, Routledge, p. 173-193.
- JONG, Mayke de (1991) «To the Limits of Kinship: Anti-incest Legislation in the Early Medieval West (500-900)», dans BREMMER, Jan N. (dir.) *From Sappho to de Sade: Moments in the History of Sexuality*, London, Routledge, p. 36-59.
- LE GOFF, Jacques (1991) «Le refus du plaisir», *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, p. 177-192.
- LÉVEILLÉ, J. R. (1995) *Romans: Tombeau, La disparate, Plage*, Saint-Boniface, Les Éditions du Blé, 170 p.
- _____ (1997) *Une si simple passion*, Saint-Boniface, Les Éditions du Blé, 57 p.
- McWHORTER, Ladelle (1999) *Bodies and Pleasure: Foucault and the Politics of Sexual Normalisation*, Bloomington, Indiana University Press, 260 p.
- SALLES, Catherine (1991) «Les prostituées de Rome», *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, p. 79-94.
- SARTRE, Maurice (1991) «L'homosexualité dans la Grèce antique», *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, p. 53-68.

- SOT, Michel (1991) «La genèse du mariage chrétien», *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, p. 193-206.
- ULLMAN, Sharon R. (1997) *Sex Seen: The Emergence of Modern Sexuality in America*, Berkeley, University of California Press, 176 p.
- VEYNE, Paul (1991a) «L'homosexualité à Rome», *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, p. 69-77.
- , (1991b) «Les noces du couple romain», *Amour et sexualité en Occident*, Paris, Seuil, p. 165-175.