

**JOUIR A TOUT PRIX.
L'EXPERIENCE DE LA PRATIQUE DE SOI CHEZ LES HOMMES GAYS.**

Yohan GICQUEL

Maître de conférences, Université de Reims, Regards
Université de Reims
Bureau R535
57 rue Pierre Taittinger
51096 Reims Cedex
+33 (0) 646 367 109
yohan.gicquel@univ-reims.fr

**JOUIR A TOUT PRIX.
L'EXPERIENCE DE LA PRATIQUE DE SOI CHEZ LES HOMMES GAYS.**

RESUME : L'utilisation des technologies de géolocalisation mobiles par les hommes gays est incontournable pour la recherche de partenaires sexuels et constitue une économie du sexe à la demande dont les effets sur le consommateur sont encore mal connus. Cette étude examine ce que ces technologies impliquent en termes de pratique de soi, c'est-à-dire de fonctionnements, de techniques, de stratégies, de tactiques et de savoirs sur soi et sur les autres. À partir d'une approche ethnométhodologique, cette étude explore d'abord l'expérience utilisateur. L'analyse nourrit par les travaux de Foucault sur le *souci de soi*, montre ensuite comment l'utilisateur pour atteindre ses objectifs de jouissance doit se (re)construire comme sujet brut capable de vérité sur ces capacités et de contrôle sur ses représentations. Finalement, l'étude pose la question des limites en termes éthiques.

MOTS CLES : Ethnométhodologie, pratique de soi, souci de soi, communauté gay

**ENJOY AT ALL COSTS.
THE EXPERIENCE OF THE SELF-PRACTICE AMONG GAY MEN.**

ABSTRACT: The use of geosocial networking applications by gay men has become essential for meeting sexual partners. And although it described henceforth a sex economy on demand, the effects on consumers are still poorly understood. This study examines the impact of these technologies in terms of self-practice, that is operations, technics, strategies, tactics and knowledge about oneself and others. From an ethnomethodological approach, this study explores the experience user's authority. Then the analysis from Foucault's work on self-concern, explains how the user is constraint to (re)building as crude subject capable of truth about these abilities and control over its representations, to achieve its enjoyments objectives. Finally, the study raises the question of limits in ethical terms.

KEYWORDS: Ethnomethodology, self-practice, self-concern, gay community

INTRODUCTION

L'accomplissement du désir sexuel a toujours cet aspect momentanément quelque peu transgressif parce qu'il libère la libido habituellement voilée qui fait que l'acte ne se situe plus dans l'habituel. Depuis les Anciens, la séparation public-privé fait que cet état jouissant ne devait pas être exhibé. Le montrer est en effet *obscène* au sens latin du terme, *obscenus*, de ce qui est de mauvais augure et de ce qui ne doit pas être montré sur scène. C'est donc en ces termes, le respect de l'Autre à travers le respect de soi, la vergogne, qui prohibait l'exhibition de la jouissance. Dès lors, si la jouissance devait être publicisée, elle ne devait pas l'être avec n'importe qui, car la jouissance partagée engage, au point qu'elle permet de sceller un pacte. Force est de constater que les marges qui donnaient corps à cette vision des choses se sont déplacées ou du moins qu'elles appellent à un rapport à soi et Autres plus brouillé même si elles préservent d'une certaine manière certains de ces aspects sensibles. Les différentes technologies de géolocalisation mobiles qui promettent de rencontrer de nouveaux partenaires sexuels, éclairent ce déplacement de la limite. Elles offrent la possibilité dans l'urgence d'une envie de jouissance, en quelques effleurements sur l'écran, de trouver le (la) partenaire et le chemin le plus rapide pour se rendre sans détours chez lui (elle).

Différemment donc de la prescription de Durkheim (1911, p. 40) selon laquelle la « vie sexuelle » doit être enveloppée « d'ombre et de mystère », ces technologies imposent une importante déculpabilisation de l'assouvissement sexuel du sujet. Elles exigent qu'il s'extirpe de la moralité. Et d'une certaine manière, elles facilitent cette opération car elles le placent dans une sorte d'entre-deux, de lieu-frontière, où il n'est ni véritablement ici ni véritablement là et où il peut réaliser son envie de jouissance immédiate. En cela, ces solutions numériques et plus largement internet, incarnent des lieux tout à

fait propices pour des pratiques marginales qui peinent à asseoir leur légitimité (Combessie, 2010). L'homosexualité est l'une d'elles. Comme en témoigne l'actualité, elle est une catégorie marginale. Et d'une façon générale, la sexualité dans les sociétés occidentales constitue un élément central des assignations qui pèsent sur les sujets. Comme le rappelle Foucault, si la pratique sexuelle n'apparaît parfaitement conforme aux mœurs, elle amène la qualification du sujet *ipso facto* qui se voit représenté comme « pécheur », « criminel » ou « pervers ». Il est alors tout à fait probable que celui qui est frappé une telle sanction sociale, tente d'y échapper. Ces technologies dédiées au sexe à la demande ouvrent à cet autre rapport à la sexualité.

Le constat est donc qu'elles occupent désormais une place importante dans la « communauté » gay et qu'elles semblent aussi constitutives d'une nouvelle modalité de consommation au sein de ce groupe social. Plus finement, le sexe à la demande constitue la trame ordinaire de jouissance chez les hommes gays. Ce dont témoignent ces nouvelles solutions de rencontre, c'est que nous avons affaire à une mutation qui nous fait passer d'une économie organisée par le voilement à une économie organisée par la quête et l'exhibition du besoin de jouissance. C'est une véritable économie au sens où il s'agit d'une manifestation absolument collective¹.

Cette recherche s'intéresse spécialement à la pratique d'utilisation des applications de rencontre entre hommes gays et d'une manière plus affinée, à celles qui promettent du sexe à la demande, prêt-à-consommer, ou dans les termes de Kauf-

¹ Parmi les solutions disponibles, Grindr et Hornet sont les deux principales. Grindr dit dépasser les trois millions d'utilisateurs et Hornet les quatre millions (source disponible sur les sites internet des deux marques). En 2012, Grindr compte environ trois cent milles abonnés en France dont deux tiers à Paris (*Le Monde*, 3 août 2012).

mann (2010, p. 109-121) au « sexe loisir ». À l'arrière-plan, il s'agit de le comprendre comme une pratique, une pratique de soi au sens d'activité qui suppose l'existence de fonctionnements, de techniques, de stratégies, de tactiques et de savoirs qui l'actionnent. Il s'agit de fournir un regard sur ces applications de rencontre non pas au travers de la technologie elle-même, ce qu'elle a d'innovant ou ce qu'elle induit en termes de transformation dans la recherche de partenaires, mais plutôt sur ce qu'elle amène de différent dans le rapport à soi et aux autres.

Latéralement, ce projet est supporté par trois principaux intérêts. Le premier est que si l'on connaît bien le rôle des sites internet dans les rencontres hétérosexuelles (e.g. Rosen et al., 2008 ; Chanévas et Paraschiv, 2011) et leur importance chez les gays et les lesbiennes (Chauvin et Lerch, 2011), on estime moins bien l'impact des technologies mobiles dédiées aux rencontres entre hommes alors même qu'elles impliquent un grand nombre d'utilisateurs. Notons cependant que la recherche de Rivière et al. (2015) fait exception et montre ce qu'elles impliquent dans la manière de rechercher de nouveaux partenaires.

Le second intérêt tient à l'urgence de la situation décrite par les constats épidémiologiques récemment dressés par Beymer et al. (2014). Ces solutions augurent un impact sanitaire important dans la mesure où elles participent corrélativement à l'augmentation des maladies sexuellement transmissibles au sein de la « communauté » gay. Un constat inquiétant que nous saurions ni ignorer ni séparer de l'effet de la démocratisation des multithérapies et à ce qu'elles ont modifiées en termes d'appréhension des risques. En cela, elles se lient à la fois à l'idée que l'on peut vivre avec le VIH et à celle de l'importance particulière de la sensualité et du plaisir produit par les dangers liés à la sexualité.

Le troisième intérêt de ce projet est qu'il permet de compléter utilement les recherches existantes en science du consommateur. Jusque là, les chercheurs se sont intéressés à la question de la sexualité comme limite d'accès au marché (e.g. Kates 2002, 2001) et au corps comme objet de représentation (e.g. Thompson et Hirschman, 1995) ou comme espace de transition (e.g. Roux, 2014 ; Schouten, 1991). Aucune recherche ne s'est donc *a priori* intéressée à la pratique du sexe à la demande et au processus qu'elle engendre et qui est de l'ordre de la (re)construction de soi – de son corps et de sa sexualité – en marchandise prête-à-consommer. À l'arrière-plan, cette proposition induit la mise en œuvre d'un *marketing de soi* afin d'être mieux en mesure de solliciter la demande et d'être capable de lui répondre dans une perspective de satisfaction. Cela dit, le problème est donc de savoir, d'identifier, quelles sont les méthodes mises en œuvre par les utilisateurs pour entreprendre une telle pratique de soi.

Pour répondre à cet objectif, je présenterai d'abord la méthodologie ethnographique utilisée. Je rendrais particulièrement compte de mon rapport au terrain ainsi que du travail d'« *écriture de soi* » auquel j'ai dû me prêter pour entrer dans la communauté de pratique. Ensuite, je développerai deux axes d'analyse. Le premier « *Le façonnage du sujet brut* » montre comment l'utilisation de ces solutions façonne un sujet qui n'est plus un sujet divisé entre désirs et moralité parce qu'elles participent à libérer ses libidos. Prolongeant cette analyse, le second axe « *La pratique de soi & le pharmakon* » dévoile comment la pratique de soi, de son corps et de sa sexualité, que l'on pourrait décrire comme les expressions concrètes de formes de conscience de consommation de soi et le savoir qui les explique et les actionne, crée tout autant qu'elle s'alimente et découle de la mise en œuvre d'une économie du signe. Latéralement, il s'agit de montrer comment cette économie et ces signes qui sont à la fois l'origine de

l'activité de l'utilisateur et l'élément de confection de la pratique de soi, imposent une exigence de transparence au sujet ou de présentation de soi. Finalement dans ce second axe, à travers la métaphore du *pharmakon*, je tire les conclusions de cette analyse.

Latéralement, ces deux axes permettent de montrer comment l'utilisateur de ces solutions de rencontre se construit comme un sujet brut au sens de sujet contraint à produire non pas une représentation de lui-même qui lui soit fidèle mais une présentation de lui qui soit authentique.

1. METHODE

Pour mener cette recherche, l'approche ethnométhodologique définie et décrite par Garfinkel, était à même de révéler à travers les interactions et les activités des utilisateurs, les règles et les structures associées aux méthodes mises en œuvre dans la construction du rapport à soi et du rapport aux autres utilisateurs. L'approche ethnométhodologique a été peu utilisée en science du consommateur alors même, comme le montre Ladwein dans son *Voyage à Tikidad* (2002), qu'elle permet de révéler la composante praxéologique qui organise l'expérience de consommation. Spécialement, l'ethnométhodologie a permis d'attirer l'attention sur l'ordre vécu du point de vue des utilisateurs qui est, selon le point de vue de la méthode, le bon ordre de la vie sociale comme expérience, telle qu'elle se construit et qu'elle est utilisée à l'intérieur du contexte et de l'activité au regard des normes qui l'entourent, la traversent et conditionnent la pratique.

Spécialement, cette méthode a été mise en œuvre par le biais d'une approche principalement basée sur l'observation participante non structurée de la pratique. Par ailleurs, ces moments d'utilisation ont été complétés avec une importante activité de prise de notes. Ces notes liées aux ob-

servations et aux réflexions lors de la présence sur le terrain ont été de cinq types : des notes d'observation portant sur la description du lieu et des faits, des notes conversationnelles reproduisant certains des échanges avec les utilisateurs, des notes théoriques constituant des interprétations provisoires, des notes analytiques présidant à des voies d'analyse possibles, et des notes réflexives rendant compte des sentiments liés à la participation.

Par ailleurs, ayant à l'esprit les enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes (Broqua, 2000) et quelques expériences antérieures de « terrains sur la brèche » (Gicquel, 2013ab), j'ai entrepris l'utilisation régulière durant onze mois des principales solutions mobiles dédiées aux rencontres entre hommes. Celles-ci ne présentant pas de différences significatives dans leur fonctionnement ou leur ergonomie, je ne les distinguerai pas dans la restitution des résultats présentés dans ce compte rendu.

Durant toute la durée de cette expérience d'observateur participant, je n'ai pas dévoilé aux utilisateurs mon intention d'étudier leur pratique. Puisque ma participation s'est exécutée sans que les utilisateurs n'en aient eu connaissance, je ne présenterai pas les habituelles informations identitaires des individus rencontrés. Puis, différemment d'autres auteurs qui ont étudié ces applications, je fais le choix de ne pas montrer d'illustrations visuelles de l'environnement de ces solutions au risque de livrer des indices sur l'identité des personnes qui y sont présentes. Ce principe de confidentialité est d'autant plus central que la pratique étudiée concerne la sexualité, et qui plus est, la sexualité entre hommes. Simplement sachons qu'il ne s'agit que d'hommes et que tous sont venus pour une même chose, « le sexe à la demande », même si cette demande se camoufle parfois par honte, pudeur ou timidité derrière d'autres justifications.

Ce type d'étude soulève nécessairement la question de ma relation avec terrain, qui plus est parce qu'elle entraîne celle de la sexualité et de l'engagement sexuel du chercheur sur son terrain. Cette question implique à l'arrière-plan « l'éventuel exercice d'une sexualité sur le terrain [...] mais aussi ce que le chercheur engage en tant qu'individu sexué » (Broqua, 2000). En cela, au-delà du fait qu'il soit inscrit dans l'ordre symbolique de l'expérience en tant que partie prenante de l'expérience, « ces éléments font de lui un agent et objet potentiel de désir » (*op.cit.*). Cette question est donc parfaitement légitime et prolonge le débat initié en sociologie de l'homosexualité depuis la fin des années soixante. Disons simplement, à la suite de Martin (2013), que différemment de l'homosexuel chercheur passionné d'architecture qui étudie l'architecture homosexuelle ou l'homosexuel architecte, qu'il ne s'est pas agit par cette étude de vivre une « expérience manico-dépressive » qui aurait consisté à faire l'ethnographie participante de ma « communauté », de ma propre pratique ou de ma propre sexualité. En d'autres termes, il s'est agit de faire preuve d'une *méthodologie de l'attention*, c'est-à-dire de conjuguer observation, participation et « bonne distance » comme j'ai pu déjà le mettre en œuvre dans des recherches antérieures (Gicquel, 2013ab). À l'arrière-plan, ceux-là devrait être à même de permettre une distinction dans la méthode de l'observation participante, entre l'observation en tant que participant, et l'observation en tant que participant consommant. Et dans ce cas, il était bien simplement question d'observation participante.

1.1. *L'écriture de soi : l'entrée dans la pratique*

Le point de départ de mon expérience d'utilisateur participant sur les offres mobiles de rencontre gays, commence par le téléchargement des applications. Avant de me lancer, j'ai pris le temps d'étudier les commentaires de ceux

qui m'avaient précédé. Les propos sont teintés d'urgence. Ils s'inquiètent des dysfonctionnements liés à l'utilisation des solutions. Selon les utilisateurs, elles nuisent à une consommation optimale des services. D'une manière générale, ces commentaires dévoilent la place centrale qu'elles occupent. Comme si finalement, elles étaient devenues en quelque sorte une nécessité, une forme d'obligation, la seule solution ou la solution unique pour rencontrer de nouveaux partenaires.

S'inscrire est simple. Il suffit de renseigner son adresse électronique et de se créer un mot de passe. Par la suite, je comprends que ce mot de passe n'a pas d'utilité en soi, si ce n'est peut-être dans le cas bien précis où l'utilisateur supprimerait l'application de son smartphone et viendrait éventuellement à l'installer de nouveau dans son téléphone mobile. Toute la question est alors de savoir pourquoi la supprimer ? Est-ce parce que la satiété a été atteinte ? Par culpabilité ou aveu de perversion une fois l'acte de jouissance consommé ? Est-ce tout simplement parce qu'il ne faudrait pas qu'un autre découvre les conversations débridées qui y ont eu cours ? Autant de questions qui resteront finalement en suspens même si les échanges avec les autres utilisateurs augurent un peu de tout cela en même temps.

J'accepte les conditions d'utilisation : avoir dix-huit ans ; ne pas utiliser de photographies ou de textes à caractère pornographique ; utiliser un langage courtois ; ne pas faire la promotion de contenus illégaux ; ne pas avoir de comportements ou de propos harcelants, abusifs ou menaçants ; et ne pas proposer de services commerciaux. En accord avec ces conditions, je peux désormais renseigner mon profil. Différents champs sont proposés. Ils permettent une description de soi relativement exhaustive : pseudonyme, âge, taille, poids, statut marital, origine ethnique, signes physiques particuliers, résultat du dernier test HIV, pra-

tiques sexuelles et associées, objet de la recherche. Toutes ces informations une fois renseignées deviennent instantanément accessibles à tous les autres utilisateurs. J'ai aussi la possibilité d'ajouter quelques lignes dans un champ libre pour en dire un plus sur moi et ma recherche. La majorité des utilisateurs y précisent leur pratique sexuelle. Pour ma part, je ne l'ai pas renseigné. Je choisis ensuite la photographie qui sera associée à mon profil et qui sera visible des autres utilisateurs. J'en ajoute également d'autres qu'ils ne pourront pas voir à moins de les autoriser ou après qu'ils m'en aient formulé la demande. Pour les autres utilisateurs, elles resteront symbolisées par des petits cadenas.

Latéralement, tous ces détails anatomiques et identitaires textuels et visuels produisent une sorte de script ou de support à une scénarisation fantasmagorique de l'Autre car ils seront autant d'indices disponibles pour se l'imaginer. Mais, ce travail d'écriture de soi impose à l'utilisateur de se débarrasser de toutes tentations d'illusions car celles-ci sont toujours susceptibles d'être mises au jour si les sujets venaient à se rencontrer physiquement. À l'arrière-plan, cette tâche impose donc un *examen de soi* à mesure duquel plus l'utilisateur dévoile la vérité sur lui-même, plus il est amené à renoncer à soi. À mesure qu'il témoigne de lui-même, tous ces détails intimes ne lui appartiennent plus vraiment en devenant publics. Ce travail est donc en quelque sorte un aveu, une obligation de confession ou de vérité, imposée à tous ceux qui veulent pratiquer. Il y a toujours quelque part dans ces mots et ces photographies l'obligation de tenir pour vrai le script que l'on a rendu public.

Je peux désormais entamer mes premiers échanges et être contacté par les autres utilisateurs.

2. LE FAÇONNAGE DU SUJET BRUT

Les solutions de rencontre entre hommes sont des espaces frontiérisés qui fonctionnent comme un entre-deux ou un non-lieu, un espace réel où je suis mais où fondamentalement, je n'existe pas en réalité². Le privé devient public au sens où l'intimité de chacun se dévoile dans l'espace public communautaire ; le public devient privé en prenant place dans l'intimité du téléphone mobile.

Dans ce qui s'apparente donc en quelque sorte à un espace marginal, le sujet se façonne comme sujet brut au sens où ce non-lieu impose à chacun l'expression de ses désirs pour trouver son partenaire. Comme le sont également les

² La distinction entre Réel et Réalité, fait référence dans la théorie Lacanienne à l'idée que le Réel n'est pas à confondre avec la Réalité, accessible à nos sens. Le Réel est ce qui échappe à la Réalité, et qui n'a pas de Réalité concrète. Cette conception peut être rapprochée de la théorie *Des Espaces Autres* de Foucault, et de la définition qu'il propose de l'utopie et de l'hétérotopie. « Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies. » Par prolongement, les solutions de rencontre entre hommes fonctionnent comme le miroir. Le miroir, après tout, c'est une utopie, puisque c'est un lieu sans lieu. Dans le miroir, je me vois là où je ne suis pas, dans un espace irréel qui s'ouvre virtuellement derrière la surface, je suis là-bas, là où je ne suis pas, une sorte d'ombre qui me donne à moi-même ma propre visibilité, qui me permet de me regarder là où je suis absent - utopie du miroir. Mais c'est également une hétérotopie, dans la mesure où le miroir existe réellement, et où il a, sur la place que j'occupe, une sorte d'effet en retour ; c'est à partir du miroir que je me découvre absent à la place où je suis puisque je me vois là-bas. À partir de ce regard qui en quelque sorte se porte sur moi, du fond de cet espace virtuel qui est de l'autre côté de la glace, je reviens vers moi et je recommence à porter mes yeux vers moi-même et à me reconstituer là où je suis ; le miroir fonctionne comme une hétérotopie en ce sens qu'il rend cette place que j'occupe au moment où je me regarde dans la glace, à la fois absolument réelle, en liaison avec tout l'espace qui l'entoure, et absolument irréelle, puisqu'elle est obligée, pour être perçue, de passer par ce point virtuel qui est là-bas. » Michel Foucault, *Des espaces autres* (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), Architecture, Mouvement, Continuité, 5, octobre 1984, pp. 46-49.

lieux de dragues physiques, cet espace est incarné par une puissante dimension fantasmatique qui fait qu'il devient un espace de transgression, d'acceptation de soi et de conquête liberté (Pollak, 1988) ou d'une certaine forme de créativité³. Cependant cette liberté n'est pas autre chose qu'une *liberté conditionnée*. Elle demeure sans relâche incarcérée dans des normes communautaires spécifiques à la culture gay qui sont celles de la valorisation constante des stéréotypes de virilité (Levine, 1998) et de la jeunesse.

Latéralement, tout cet espace est donc un lieu où la libido se trouve libérée. Le sujet n'est donc plus un sujet divisé entre ces désirs et la morale mais un sujet brut qui se montre tel qu'il est véritablement. Nous n'avons pas affaire à une économie organisée par le refoulement du désir mais à une économie organisée pour l'exhibition de ses désirs. Le travail d'*écriture de soi* qui précède toutes interactions, dit aussi cela. Le sujet est brut parce que nous avons affaire à une exigence de présentation plutôt que de représentation, et donc du même coup à une exigence de transparence. Il s'agit là d'un impératif pour pouvoir arriver à ses fins.

La *libido* qui décrit à la fois l'envie, le désir, le caprice, la sensualité et le désir amoureux, est selon un point psychanalytique l'énergie qui englobe les désirs, les envies, les pulsions de vie du sujet, et plus généralement, toute son activité sexuelle concrète ou imaginaire. Selon la théorie freudienne, elle peut s'investir aussi bien sur le Moi (libido du Moi) que sur un objet extérieur (libido d'objet) qui prend tout son sens dans la question du narcissisme (Freud, 1914).

De manière plus affinée encore, l'analyse de Saint Augustin dans le livre *X des Confessions*, est tout à fait éclairante. En dépassant, le cadre restrictif de la dimension sexuelle, elle permet de montrer quelles sont les autres dimensions qui réalisent le commandement de la jouissance dans ce lieu de rencontre. L'analyse de la libido de Saint Augustin se situe dans la droite ligne des trois concupiscentes décrites par Jean : la convoitise des yeux, la convoitise de la chair et l'orgueil de la vie (Première épître de Jean, 2 :16). Suivant une construction analogue, Saint Augustin distingue trois types de désirs, la *libido sentiendi* qui décrit le désir sensuel et de la chair, la *libido dominandi* qui découle du désir de dominer et de posséder toujours plus, et la *libido sciendi* qui est le désir de connaissances, de tout voir et de tout savoir, mais qui, par effet de miroir, ne saurait être considérée sans le désir de tout montrer et de tout dire.

Dans cette section, j'apporte des éclairages sur la construction du sujet brut à partir de ces trois dimensions libidinales.

2.1. *Libido sentiendi*

La mise en scène du corps répond une codification précise dans la culture gay. D'une façon générale, cette publicisation du corps, parfaitement consumériste, se voue au culte du corps beau et fasciné par le souci d'une image idyllique et narcissique. Ce souci de soi, c'est la figure du *beefcake*, jeune éphèbe présenté par la presse dédiée à la culture physique des années 1940-1960, devenu un véritable modèle stéréotypique gay (Maréchaux, 2013, 160). En se rapprochant de cette représentation, l'homme gay tente à sa manière d'échapper au sens commun et à l'image de l'homosexuel au corps fluet et à l'allure efféminée. Il en résulte depuis que le corps dans la culture gay doit être un corps maîtrisé. Par contraste, le corps non maîtrisé (Gontijo, 1998) est un corps « *gras* », « *gros* », « *pas musclé* », « *petit* », « *effémi-*

³ Au sens de Foucault, c'est-à-dire au sens où il oppose la « créativité » dans la « sous-culture SM » aux limites normatives de l'identité homosexuelle. Foucault M., *Michel Foucault, un interview : sexe, pouvoirs et politique de l'identité*, In Michel Foucault, *Dits et Ecrits, 1954-1988*, volume IV, 1980-1988, Paris Gallimard, 1994, 735-746, Texte 358.

né » et « *vieux* »⁴. Cette passion du corps esthétique ne peut être détachée de la passion des sens et de la chair, la *libido sentiendi*. Celle-ci apparaît très nettement dans le rôle central de la photographie dans les solutions de rencontre entre hommes.

Bien que chacun puisse rendre public la photographie qu'il estime mieux le représenter, une certaine logique se dégage de l'ensemble des choix des utilisateurs en la matière. D'une manière générale, la majorité des photographies présentées aux autres utilisateurs sont essentiellement des parties de corps : un visage, un torse, des pieds, etc. Elles traduisent à la fois les atouts des participants, ce qu'ils veulent mettre en avant, mais également leurs attentes, ce qu'ils recherchent et donc ce qu'ils exigent de ceux qui seraient tentés de les contacter. L'affichage d'un torse sculpté par exemple, produit cet effet. Il attire l'attention et suscite le désir, mais il marque également la limite précise de la recherche : « ni gros ni vieux, seulement des mecs comme moi ». En contrepartie, ceux qui ne parviennent pas à se projeter dans cette représentation imposée par l'utilisateur, ne tentent que très rarement d'entrer en contact avec cet Autre. En cela les normes subjectives propres à chacun (Ajzen et Fishbein, 1975) projettent par anticipation les sanctions négatives qui pourraient découler de l'action. Cela pourrait amener à devoir affronter son jugement, ses commentaires ou pire, son indifférence. L'absence de réactions de l'objet de désir crée une frustration intense. Elle se déguise le plus souvent en doute. « A-t-il bien reçu mes messages ? ». Dans l'incertitude, s'en suit souvent une rafale de messages pour tester sa réactivité, « *t là ?* », « *allô ?* », « *tu reçois pas mes messages ?* ». Sans réponse, il faut se rendre à l'évidence : « *si je réponds pas mec c'est que je suis pas intéressé. Arrêtes d'insister ou je te bloque* ». Rendre visible publiquement son

image c'est donc aussi faire le choix d'accepter de se confronter à soi à travers le miroir de l'Autre qui (ré)agit comme une sorte d'acte de vérité sur soi. On comprend donc pourquoi ces photographies sont stratégiquement choisies : elles ne doivent pas susciter l'indifférence et donc correspondre au mieux aux attentes du plus grand nombre.

L'image, l'image esthétisée de soi, fait partie intégrante du style gay en même temps qu'elle est aussi une réponse à l'exigence de mise en scène de soi qui traverse la culture globale. C'est ce dont témoigne la manière dont sont prises ces photographies. Le plus souvent prises avec le téléphone mobile, le même vraisemblablement qui fait le lien entre les pratiquants et sert de média aux échanges. Se prendre en photo est un acte qu'il faut rapprocher de celui de se regarder dans le miroir. Il y a quelque chose d'analogue dans ces deux pratiques et en même temps quelque chose de fondamentalement différent. Se regarder dans le miroir ce n'est jamais que se regarder de son propre point de vue. Or, se prendre en photo impose d'imaginer ce que les autres utilisateurs verront et en penseront. En se montrant en train de se prendre en photo, l'utilisateur expose sa démarche : il se montre naturel, en train de se regarder, et attend une reconnaissance des autres utilisateurs. C'est en quelque sorte une manière d'accéder aux regards de la communauté par le biais des autres utilisateurs. Cette procédure est parfaitement mesurable à partir du nombre de participants qui entrera spontanément en contact avec l'utilisateur. Ces photographies ont une seconde fonction. Elles sont comme des « instants présents » et agissent comme un espace intermédiaire entre la chambre à coucher et le moment de la discussion. Pour les plus jeunes, et sans doute aussi pour ceux qui sont moins familiers avec les codes de la culture gay, c'est aussi une manière de les acquérir. En cela, chacun apprend en regardant les autres faire. Chacun apprend à esthétiser son image pour être mieux à même de se

⁴ Les expressions entre guillemets et en italique sont tirées de discussions avec des utilisateurs.

présenter selon les bons codes à la « communauté » gay, comme on se préparerait à un entretien d'embauche.

Le plaisir de la chair ne passe uniquement par la photographie. Dans la plupart des cas, ce portrait photographique est aussi associé à un titre, un pseudonyme, choisi par l'utilisateur. Comme il existe une véritable stratégie de l'image, il existe aussi une stratégie des mots. Tandis que certains utilisent leur prénom, d'autres usent de termes ou de pictogrammes qui ont pour effet de fournir des indications supplémentaires sur leurs attentes en termes de pratiques sexuelles. En trame de fond, celles-ci sont souvent très explicites et laissent peu de place au doute, et ouvrent la voie à une représentation en mouvement fantasmée médiée par l'image. Cette technique de titrage de soi peut être appréhendée comme une *réinvention de soi* car elle nécessite une mise en examen pour être capable d'identifier un élément précis qui constituera la promesse offerte aux autres utilisateurs, et dans laquelle le sujet devra tenir son rôle.

Associé à une marque ou à un slogan, chaque portrait devient ainsi une sorte de marchandise soigneusement réfléchi. Un marketing de soi en quelque sorte avec un packaging et une marque évocatrice dont l'objectif sera de susciter l'attention, de l'intérêt et du désir. Cela amène à considérer un phénomène de désincarnation du sujet afin qu'il soit à même de pouvoir se projeter lui-même et de pouvoir projeter l'Autre comme un objet de fantasme.

2.2. *Libido dominandi*

Depuis les premiers travaux en médecine légale jusqu'aux recherches dédiées à la sexualité dont celle de Foucault, et à l'épidémie du Sida⁵, la description et

l'analyse des sexualités homosexuelles dévoilent la place centrale d'une sexualité anonyme pour bon nombre des individus. À l'arrière-plan, cette activité met au jour une relation sans investissement affectif, sans autre fonction que la pure satisfaction immédiate du désir. Alors même que cette pratique n'est pas le propre des hommes homosexuels, elle paraît toutefois jouer un rôle tout à fait important sinon central dans la manière de concevoir le style de vie homosexuel dans son rapport à la sexualité. En trame de fond, cette logique sous-tend un phénomène de désincarnation de soi et de l'Autre qui procède de la passion de dominer et de posséder toujours plus : la *libido dominandi*.

Ce phénomène est rendu particulièrement visible dans les séquences d'interactions entre utilisateurs. Il montre que le dialogue n'est pas l'objectif de l'échange mais qu'il n'a que pour seule finalité la jouissance expresse. Tous les échanges suivent donc un script précis dont il est relativement difficile de sortir. La nature de ces échanges est de quatre sortes. Il s'agit séquentiellement d'échanges de politesse « *salut ça va ?* », d'échanges informationnels « *tu cherches quoi ?* », d'échanges pratiques « *t actif ou passif ?* » et d'échanges organisationnels « *t'es où ?* », « *tu fais quoi ?* », « *t'es dispo quand ?* ». Certaines fonctionnalités offertes par ces applications permettent d'enregistrer ces phrases pour éviter d'avoir à les réécrire. Latéralement, ces conventions permettent de rester dans une sorte de script et ont pour effet que l'utilisateur n'est ni amené à en savoir plus sur l'Autre ni à en dire davantage sur soi. Trop en savoir ou trop en dire, c'est-à-dire trop s'investir ou trop investir dans l'Autre, amènerait à incarner l'Autre alors qu'il n'est au départ par autre chose qu'un objet de fantasme. Par ailleurs, cette con-

⁵ Le lecteur pourra se référer pour une synthèse aux travaux de C. Broqua et R. Mendès-Leite, À propos des lieux de rencontre homosexuels, In ANRS-Le Jour-

nal du sida-transcriptase, Genève, XII Conférence internationale sur le Sida, Numéro spécial, Automne 1998, 16-20.

vention de l'échange permet aussi de répondre à l'urgence de la situation mais également de gagner du temps ou au moins de ne pas trop en perdre pour multiplier les discussions et ainsi espérer maximiser ses chances de réussite. Un autre effet de ces conventions, c'est que l'écriture et la lecture de ces phrases courtes et simples, qui utilisent le plus souvent des abréviations et la forme interrogative, participent à créer et à renforcer l'atmosphère de virilité et d'érectilité recherchée par les hommes gays (Levine, 1998 ; Méreaux, 2002). En étant parfaitement détachée de toute émotionnalité, cette joute procure le sentiment d'un face à face étrange. Il s'agit d'une sorte de sentiment de lutte dont l'objet serait que l'un finisse par prendre l'ascendant sur l'Autre. Cette idée devient plus nette et se renforce lorsque l'un des utilisateurs demande quel est le rôle de l'Autre dans l'acte sexuel : « *actif ou passif ?* ». Répondre à cette question entérine l'ascendant et amène à une autre forme de discours où celui qui domine prendra le pas, exposera ce qu'il fera de l'Autre. Finalement, c'est aussi à lui que reviendra la décision de rencontrer ou non cet Autre.

Ce rapport de pouvoir entre les utilisateurs apparaît également dans les modalités d'utilisation et d'échange de photographies. Si la solution de rencontre laisse le choix à l'utilisateur de diffuser ou non sa photographie publiquement, il existe toutefois une certaine obligation communautaire qui pèse sur cette opération. La plupart du temps, ceux qui n'ont pas fait le choix de se montrer sont aussi ceux qui généralement soit n'ont pas rempli leur profil, soit ont indiqué qu'ils étaient « *discrets* » ou « *hors milieu* ». À l'arrière-plan, soit ces derniers craignent de voir leur homosexualité révélée au grand jour, soit par honte ou par pudeur de leur présence, ils préfèrent ne pas être reconnus, soit ils redoutent d'être pris par leur compagnon officiel qui n'a sans doute pas connaissance de cette pratique. Si ce dernier cas ne nécessite pas d'explications

particulières, les premiers sont révélateurs du poids de l'idéologie politique normative qui pèse encore sur l'homosexualité. Au-delà de ces justifications, les participants qui feraient le choix de ne pas s'exposer sont diminués dans leurs actions avec les autres utilisateurs. Car, eux s'affichent publiquement. Cet autre groupe a donc développé une position très claire et incitative à leur égard : « *no pics no dial* ». Cette posture dominante sur les « *sans photo* » s'entend d'abord au sens où le premier critère pour entamer l'échange avec un autre utilisateur est un critère purement visuel, esthétique. Cette répartition des rôles s'entend aussi dans le sens où ne pas se montrer apparaît comme une rupture anthropologique par rapport au rôle prévu par la solution. Rupture qui est également sociologique, avec les autres utilisateurs, eu égard au fait qu'ils se soient eux engagés vis-à-vis de cette règle au point qu'elle soit devenue une règle communautaire. Cette dimension contractuelle s'entend aussi en termes de rapport de confiance. Afficher publiquement un morceau de soi est aussi une manière de se mettre en gage. L'envoi de messages érotiques ou pornographiques à l'autre participant joue également ce rôle de rite d'engagement. Ces messages comme les photographies anatomiques intimes, tiennent cette valeur du risque que l'utilisateur prend à les envoyer. Dans ces actes, le risque de réputation est important même si les conséquences ne sont pas bien connues de l'utilisateur. S'il ne joue pas le jeu, s'il ne s'affiche pas ou de ne répond pas sur le même registre que l'autre utilisateur, il n'existe aucune de raison valable apparente de lui faire confiance. Cette dimension s'illustre précisément dans l'échange de photographies anatomiques entre les utilisateurs qui fait suite à l'injonction de l'un des participants : « *pics ?* ». Ne pas répondre à cette demande crée aussitôt un risque important pour l'utilisateur. Potentiellement, celui-ci pourrait mettre fin en retour à l'échange alors même que s'il est arrivé à ce stade, tout semble présager que la rencontre

pourrait avoir lieu. Et lorsque cet échange a lieu, il se déroule systématiquement selon une modalité de don, contre-don, « *en replay* ». À l'arrière-plan, il est possible de saisir la manière dont l'un et l'autre se donnent en gage mutuellement et tout le jeu des obligations qui se met en place à travers l'échange de photographies anatomiques. En cela, le refus de donner ou de rendre rompt le rapport social, c'est dans les termes de Mauss « refuser l'alliance et la communion » (Mauss, 1973, 163). Ne pas pouvoir rendre – ou ne pas rendre à la hauteur de ce que l'on a reçu – c'est aussi se maintenir dans une position d'infériorité vis-à-vis du donateur (op.cit.). Et vu sous un autre angle, ne pas pouvoir donner suffisamment, entraîne aussi le risque de voir le désir que l'utilisateur à placer dans cet Autre, s'estomper voire disparaître.

D'une certaine manière donc, livrer des détails anatomiques par le biais de photographies n'alimente pas seulement le fantasme du rapport sexuel futur, mais permet plus finement de sceller la relation de confiance et de pouvoir entre les utilisateurs.

2.3. *Libido sciendi*

L'espace central de l'application présente les profils de tous les utilisateurs sous la forme de petites vignettes sur lesquelles leur nom et leur statut de connexion sont indiqués. Alignées les unes à côté des autres, sur des dizaines et des dizaines de lignes, elles s'organisent selon la distance approximative qui sépare le sujet des autres utilisateurs dans le territoire physique. Ainsi, tous les utilisateurs s'organisent du plus proche au plus éloigné par rapport à Moi qui endosse le rôle de marqueur de localisation. L'utilisateur devient le centre géographique de la communauté et plus il y a de personnes connectées et plus le sentiment que cette communauté se concentre autour de lui augmente. De la sorte, le téléphone mobile devient une sorte de radar égocentré qui permet de voir la communauté au-delà

des frontières réelles de la rue, du quartier, de la ville et du pays pour finalement faire fit des murs de l'habitation où se trouve l'Autre. En d'autres termes, cet espace principal, répond au désir de tout voir et de tout savoir sur son voisinage : la *libido sciendi*.

Prolongeant la proposition de Bentham reprise par Foucault (1975), cette architecture permet à tout un chacun une surveillance permanente des autres et de leur activité sans être véritablement vu. Chaque vignette forme une sorte de petite cage ou de petit théâtre, où le sujet est essentiellement seul, assigné à cette place parfaitement fixe parce qu'il demeure toujours premier de la première ligne et de la première colonne quel que soit le lieu où il se trouve. Du côté des autres utilisateurs, il est aussi parfaitement et constamment visible, repérable et potentiellement examinable.

Ce lieu est un lieu clos, découpé, dont chacun peut donc surveiller la globalité et la moindre parcelle. Paradoxalement, cette distribution confectionne un espace à la fois étendu et totalement compact. Étendu parce qu'il ne présente pas de limite en termes de nombre de partenaires potentiels visibles. Compact parce qu'il demeure dans l'espace du téléphone mobile. Tout cela produit en quelque sorte une jouissance intime et scopique, une vue « panoptique » sur le voisinage. L'utilisateur devient omnivoyeur. Il lui suffit d'être à cette place pour jouir d'une vue panoramique sur les envies de jouissance des autres utilisateurs.

Toujours disponible, ce dispositif permet de voir sans arrêt les moindres mouvements de la « communauté ». En retour donc, cela induit chez l'utilisateur un état conscient et permanent de visibilité et de surveillance. Faire que ce sentiment soit permanent et toujours disponible alors qu'il est discontinu dans les faits. Mais en retour, tout cela donne un profond sentiment d'« omniscience invisible ».

Cependant, ce système impose à l'utilisateur s'il veut en tirer plein bénéfice, d'être mobile. Car, seuls les Autres sont véritablement mobiles autour de lui, ou plutôt devant lui puisqu'il est premier de la liste. L'utilisation sédentaire, chez soi, est peu rentable car il voit « *toujours les mêmes* » et finit par retirer peu d'intérêt de l'utilisation de la solution de rencontre. Pourtant ce type d'utilisation chez soi est fréquent. Aussi, dès que la photo d'un utilisateur encore inconnu dans le secteur apparaît, celui-ci se trouve rapidement enseveli sous les sollicitations. L'une des stratégies optimale de la solution consiste donc à se connecter en mouvement dans l'espace physique, hors de chez soi, pour scanner de nouveaux territoires en vue d'accumuler de nouveaux contacts. Toutefois, cette stratégie nécessite la possibilité d'être disponible pour une consommation immédiate ou de pouvoir revenir sur les lieux d'ici peu car la préoccupation est rarement de s'étendre dans des « *dials* » qui s'éternisent. C'est donc un sentiment d'urgence qui gagne l'utilisateur et qui se renforce d'autant plus que la mobilité des autres utilisateurs confère une péremption très rapide à ce catalogue qui incite à agir dans l'immédiat. Ne pas réagir ou ne pas agir assez rapidement, c'est donc prendre le risque de perdre la trace d'un partenaire sexuel potentiel sur lequel une quelconque forme de désir aurait déjà pris forme.

Ce catalogue n'est donc pas une simple liste de partenaires potentiellement disponibles, il est aussi un moyen de surveillance dans lequel tous les utilisateurs sont incarcérés dans la mesure où chacun garde un œil sur l'activité de l'Autre. Tout cet achalandage fait que chacun peut s'informer de l'état de tous, un par un, mais aussi que chacun paraît totalement enfermé dans son espace dont il ne peut sortir que sur invitation d'un autre. Dans ce « quadrillage » dans lequel il n'existe finalement pas un surveillant mais des surveillances, les utilisateurs sont donc ainsi tous parfaitement isolés parce qu'il

ne s'agit là que d'une apparente socialité. Et l'on comprend que la question n'est alors plus de savoir qui surveille qui mais plutôt de savoir comment ou de quelle manière l'individu est investi par la présence des autres utilisateurs.

3. LA PRATIQUE DE SOI & LE PHARMAKON

L'examen praxéologique de l'expérience des utilisateurs de ces technologies de géolocalisation mobiles montre que, d'une logique de représentation (Thompson et Hirschman, 1995), on passe avec ces solutions à une exigence de présentation de soi qui implique une pratique de soi, au sens de manière de faire, de se dire et de se penser. Latéralement, cet examen signale les mécanismes de son élaboration.

D'abord, il faut considérer le moment d'utilisation de l'application mais aussi ce à quoi elle mène à l'issue de son utilisation et en l'occurrence ici, dans le meilleur des cas, à un acte sexuel dans la réalité. Il apparaît qu'il ne peut exister aucune division de soi entre l'existence numérique et l'existence réelle. Les deux deviennent la continuité l'une et de l'autre. Ces applications fonctionnent comme des lieux-frontières. Elles sont des lieux précis où le sens de l'ici et du là-bas se rejoignent et qui transforment dans un même temps l'utilisateur en objet-frontière. En ce sens, il devient un objet de désir sur et avec lequel des personnes agissent et dont la matérialité provient de l'action qu'ils entreprennent avec lui dans la réalité et non d'un sens qui le précéderait. Ce passage du réel à la réalité, ou du numérique au physique, fait qu'il serait inconcevable de donner à voir ou à lire une représentation de soi aux autres utilisateurs. Le dispositif exige au contraire une présentation de soi qui soit fidèle dans les deux mondes et au véritable rôle que le consommateur est capable de jouer et de tenir. C'est donc un sujet brut qui est produit par ces solutions numériques. Dire qu'il s'agit d'un sujet

brut ne dit pas qu'il est un sujet authentique mais plutôt qu'il s'agit d'un sujet qui doit nécessairement prendre soin de lui. Prendre soin de soi, consiste non seulement « à prendre la mesure de ce dont on est capable » (Foucault, 1984, 87), mais aussi à discriminer, sélectionner et contrôler les représentations. En d'autres termes, être un sujet brut, c'est être capable de présentation.

L'examen des méthodes mises en œuvre par les utilisateurs pour construire cette présentation de soi permet de décrire certaines des caractéristiques de la pratique de soi qui en découlent. D'abord, elle doit être répétée, régulière, voire ritualisée. Elle nécessite une constante pour éviter les faux-semblants au risque de ne jamais pouvoir satisfaire ses envies de jouissance. Il y a donc dans un langage foucauldien un *jeu de vérité* qui s'instaure, un *souci de soi* qui sous-tend l'exécution de la pratique de soi. À l'arrière plan, cela dit qu'il n'est pas possible de se soucier de soi sans connaître. C'est d'une part, la connaissance de soi mais c'est aussi la connaissance des règles qui conduisent les prescriptions au sein de la communauté de pratique. En d'autres termes, se soucier de soi, c'est s'équiper de ces deux formes de vérité. La place qui est faite à la connaissance de soi-même est importante car elle nécessite que l'individu soit à même d'identifier ce dont il est capable dans le réel. Cela implique la tâche de s'éprouver, de s'examiner, de se contrôler dans une série d'exercices incarnés par la multiplication des interactions avec les autres utilisateurs. Cette tâche place au centre de la pratique de soi, la question de la vérité, de ce que l'on est et de ce que l'on est capable de faire en tant que sujet moral pris dans une moralité globale qui est celle de la communauté et/ou celle de la société. Ensuite, comme l'indique en fond cette idée, il existe une torsion entre ce qu'ils sont réellement et ce qu'ils doivent être pour se mettre en accord avec les principes de la communauté et tenter de maximiser leur chance de réussite. D'une manière plus

fine, un tel usage de soi invoque des « arts de l'existence », c'est-à-dire des « pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et répondent à certains critères de style » (Foucault, 1984, 16).

En définitive, ce qui ressort de cette analyse c'est que la quête de jouissance qui supporte la pratique de soi, n'est pas une jouissance totale au sens où elle s'extirperait par ces solutions numériques, de la réalité et de la morale. Il s'agit d'une jouissance partielle parce qu'elle s'exécute sous différentes moralités même si elle apparaît débridée, indépendante, libre et anarchique en quelque sorte. Car paradoxalement, elles s'alimentent aussi d'une *logique de compensation* qui se situe bien au-delà d'une simple réponse à un besoin de consommation. Elles permettent de faire ou d'être ce que la morale dans la société globale n'autorise pas ou ne légitime pas. Ces applications rendent particulièrement visibles cet aspect au regard du débat et de la nature politique de l'homosexualité dans les sociétés occidentales modernes (Foucault, 1976). Différemment de la société qui blâme, ces technologies promettent de jouir de sa condition.

Le revers de la médaille, car il y en a un, est symbolisé par ce concept ancien que notre pharmacopée a oublié, le *pharmakon* sur lequel Derrida décrit *La pharmacie de Platon* (1968). Avec le *pharmakon*, on a d'un côté une solution qui compense localement, individuellement et communautairement, le manque de légitimation de l'homosexualité dans la société globale et de l'autre un poison. C'est entre autre chose, mais c'est peut être le plus important, le résultat de l'étude de Beymer et al. (2014) sur la corrélation entre l'augmentation des maladies sexuellement transmissibles et l'utilisation de ces solutions numériques. Cela pose évidemment

question. Elle se traduit très bien dans la proposition de Kant selon laquelle « tout a *ou bien* un prix, *ou bien* une dignité » et prend corps dans la suggestion de Platon selon laquelle, là où il n'y a plus de dignité, c'est la *pléonexie* qui prend le pas, c'est-à-dire la volonté de posséder toujours plus. C'est d'un côté la responsabilité du gestionnaire qu'il convient d'interroger et de l'autre, ce que ce manque de questionnement éthique produit en termes d'effets sur le consommateur. C'est d'un côté toute la discussion de Bergadaà (2004) concernant la morale, la déontologie et la respon-

sabilité du gestionnaire qui « doit interroger sa conscience avant de s'engager dans des actions qui auront un impact sur les consommateurs » et de l'autre, celle de la question du poids de l'idéologie morale qui pèse sur les individus et qui appelle à toujours plus de liberté – par la consommation. Aussi, suivant l'idée de Foucault selon laquelle le pouvoir ouvre nécessairement à une possibilité de résistance pour plus d'autonomie, il pourrait être utile de s'interroger sur le caractère ou la nature résistante qui traverse ce type de pratique de soi.

BIBLIOGRAPHIE

- Bergadaà M. (2004), Evolution de l'épistémè économique et sociale : proposition d'un cadre de morale, de déontologie, d'éthique et de responsabilité pour le marketer, *Recherche et Applications en Marketing*, 19, 1, 55-72.
- Beymer M.R., Weiss R.E., Bolan R.K., Rudy E.T., Bourque L.B., Rodriguez J.P., Morisky D.E. (2014), Sex on demand: geosocial networking phone apps and risk of sexually transmitted infections among a cross-sectional sample of men who have sex with men in Los Angeles county, *Sexually Transmitted Infections*, 90, 7, 567-572.
- Broqua C. (2000), Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes, *Journal des anthropologues*, 82-83, 129-155.
- Chauvin S., Lerch A. (2011), *Sociologie de l'homosexualité*, Paris, La Découverte.
- Chenavaz R. et Paraschiv C. (2011), processus de rencontre sur internet : une étude empirique de la perception du risque, *Management & Avenir*, 44, 4, 124-146.
- Combessie P. (2010), Le pluripartenariat sexuel : une communauté interstitielle ?, in Sainsaulieu I., Salz-brunn M. et Amiotte-Suchet L. (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 89-101.
- Durkheim E. (1911), Débat sur l'éducation sexuelle, *Bulletin de la Société française de philosophie*, in Karady V. (1975), *Durkheim Textes II. Religion, morale, anomie*, Paris, Editions de Minuit, 241-251.
- Fishbein M et Ajzen I (1975) *Belief, attitude, intention and behavior: an introduction to theory and research*. Reading: Addison-Wesley.
- Foucault M. (1984), *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1976), *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- Freud S. (1914), *Pour introduire le narcissisme*, Paris : Payot.
- Gicquel Y. (2013), Entre norme et déviance : une exploration de l'espace liminal de consommation, Thèse de doctorat, Université Paris-Est.
- Gicquel Y. (2013), Où s'approvisionne la déviance ? Le graffiti au prisme d'un commerce de bombes de peinture, *Terrains et Travaux*, 22, 1, 135-152.
- Gontijo F. (1998), *Corps, apparences et pratiques sexuelles. Socio-anthropologie des homosexualités sur une plage de Rio de Janeiro*, Lille, Éditions Gai-Kitsch-Camp, Collection « Question de Genre ».
- Kates S.M. (2002), The protean quality of subcultural consumption: an ethnographic account of gay consumers, *Journal of Consumer Research*, 29, 1, 383-399.
- Kates S.M. et Belk R.W. (2001), The meanings of lesbians and gay pride day: resistance through consumption and resistance to consumption, *Journal of Contemporary Ethnography*, 30, 1, 392-429.
- Kaufmann J.C. (2010), *Sex@mour*, Paris, Armand Colin.
- Ladwein R. (2002), Voyage à Tikidad. De l'accès à l'expérience de consommation, *Décisions marketing*, 28, octobre-décembre, 53-63.
- Levine M.P. (1998), *Gay macho: The life and death of the homosexual clone*, New York, New York University Press.
- Martin E. (2013), *Voyage en terres bipolaires. Manie et dépression dans la culture américaine*, Paris, Editions Rue d'Ulm.
- Maréchaux P. (2013), *Hercules de toujours. Construction et culte du corps dans les sociétés antiques et modernes*, Nantes, Éditions Cécile Defaut.
- Mauss M. (1973), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Méreaux J. (2002), La codification de la beauté chez les homosexuels masculins parisiens, *Champ psy*, 26, 2, 67-80.
- Pollak M. (1988), *Les Homosexuels et le sida : sociologie d'une épidémie*, Paris, Métailié.
- Rivière C.A., Licoppe C. et Morel J. (2015), La drague gay sur l'application mobile Grindr. Déterritorialisation des lieux de

- rencontres et privatisation des pratiques sexuelles, *Réseaux*, 189, 1, 153-186.
- Rosen L., Cheever N., Cummings C. et Felt J. (2008), The impact of emotionality and self-disclosure on online dating versus traditional dating, *Computers in Human Behavior*, 24, 2124-2157.
- Roux D. (2014), Revisiting (not so) commonplace ideas about the body: topia, utopia and heterotopia in the world of tattooing, in Belk R., Martin D., Schouten J. (dir.), *Consumer Culture Theory. Research in Consumer Behavior*, 16, 4, 59-80.
- Schouten J.W. (1991), Selves in transition: symbolic consumption in personal rites of passage and identity reconstruction, *Journal of Consumer Research*, 17, 4, 412-425.
- Thompson C.J. et Hirschman E.C. (1995), Understanding the socialized body: a poststructuralist analysis of consumers' self-conceptions, body-images, and self-care practices, *Journal of Consumer Research*, 22, 2, 139-153.