



Le défilé des fiertés LGBTQ comme action culturelle autonome

Janik Bastien-Charlebois

Université du Québec à Montréal, Canada
 bastien-charlebois.janik@uqam.ca

La praxis de l'animation culturelle suppose souvent que l'animateur initie les actions culturelles en tant qu'agent de politiques d'État. Nous postulons cependant qu'il demeure possible pour certaines populations marginalisées d'être à l'origine de ces actions et en faisons la démonstration à l'aide d'une étude de cas, le défilé des fiertés LGBTQ. En opérationnalisant une action culturelle ouverte sur la capacité d'agir d'acteurs sociaux, nous examinons si les caractéristiques dégagées se retrouvent dans le défilé. Lieu de tensions, notamment entre les politiques d'assimilation et subversives, l'inclusion et l'homogénéité, le consumérisme et l'autonomie solidaire, nous relevons que malgré le risque de dépolitisation et d'entrée dans une logique consumériste, elle a néanmoins été initiée de façon autonome. Ceci nous invite à repenser la gamme des investissements possibles de l'animation culturelle.

Mots-clés : animation, praxis, marginalité, LGBTQ, action autonome

The praxis of sociocultural community development often posits that sociocultural community developers initiate cultural actions in their role as agents of State policies. I contend, however, that it remains possible for marginalized groups to be the source of these actions. I demonstrate this through a case study, the LGBT Pride parades. By operationalizing a cultural action that acknowledges social actors' capacity for action, we examine if the relevant traits can be found in the parades. Although they are a site of tensions, notably between assimilation and subversive politics, inclusion and homogeneity, consumerism and autonomous solidarity, and although there is indeed a risk of depoliticization and adoption of consumerist logic, they nonetheless were initiated autonomously. This invites us to rethink the range of possible involvement from cultural animation.

Keywords: sociocultural community development, praxis, marginality, LGBTQ, autonomous action

La praxis de la animation culturelle suppose généralement que los animadores culturales inician a acciones culturales en sus papeles de agentes del Estado. Afirmo, sin embargo, que se queda la posibilidad para ciertos grupos marginalizados desarrollar por si mismos a esa acciones. Lo demuestro con ayuda de un estudio de caso, la Marcha del Orgullo LGBTQ. Con la operacionalización de una acción cultural que reconozca la capacidad de actuar de actores sociales, averigo si las características así extraídas se encuentran o no en la Marcha. Aunque ella esta lugar de tensiones, sobre todo entre políticas de asimilación y políticas subversivas, entre inclusión y homogeneidad, entre consumismo y solidaridad autónoma, y aunque perfila el riesgo de una depolitización o de una adopción de una lógica de consumismo, ella fue iniciada de manera autónoma. Eso suele invitaros a repensar la variedad de roles que puede desempeñar la animación cultural.

Palabras clave : animación, praxis, marginalidad, LGBTQ, acción autónoma

S'ouvrir aux actions culturelles autonomes

L'action culturelle a longtemps été délaissée comme objet propre d'étude au profit de questionnements sur la portée de ses principales modalités, soit la démocratisation de la culture ainsi que la démocratie culturelle, ou encore sur les fonctionnements de certaines de ses méthodologies. On ne lui a consacré que de rares synthèses, telles que celles produites par Lamoureux (1996) et Midy (2002), derrière celles développées sur l'animation (Augustin et Gillet, 2000; Gillet, 1995, 2006; Lafortune *et al.*, 2010); ou les modalités de l'action culturelle (Arnaud, 2015; Fontan, 2007; Moulinier, 2012; Patriat, 1998; Rajotte, 2003; Romainville, 2014). Pourtant, le caractère praxéologique de l'animation (socio)culturelle requiert des retours réflexifs réguliers et renouvelés sur les outils conceptuels ainsi que les méthodes qu'elle développe et emploie (Gillet, 1995), ce qui devrait nous inciter à retenir notre attention sur un concept qui agit comme socle de la démocratisation de la culture et de la démocratie culturelle. Peut-être n'a-t-il pas épuisé son potentiel heuristique et mérite d'être alimenté d'analyses nouvelles.

Nous avons déjà relevé dans un article précédent une dimension jusque-là ignorée de l'action culturelle mais néanmoins contenue dans la manière dont on envisage les acteurs sociaux en animation socioculturelle (anonymisé). Si nous examinons la pensée de Gillet (1995, 2006), de Jeanson (1973) de Gaudibert (1977) et de Lamoureux (1996, 2001, 2005), ces auteurs reconnaissent et soulignent – parfois à grands traits – la capacité d'agir des populations avec lesquelles les animateurs travaillent. Or, bien que ceci implique le potentiel d'entreprendre des actions, y compris culturelles, l'action culturelle est ramenée et réduite à une initiative d'État, avec pour unique médiateurs les professionnel-le-s de l'animation (socio)culturelle, limitant de fait cette reconnaissance. Nous affirmons plutôt que ni l'État ni l'animation (socio)culturelle n'ont l'exclusivité sur le développement d'actions culturelles et qu'il faut envisager la possibilité que certaines soient autonomes. Celles-ci émergent sans le concours de l'État ou l'intervention d'animateurs qui « initieraient l'initiative culturelle » de populations marginalisées ou opprimées (anonymisé).

La réflexion que nous avons menée étant cependant d'ordre théorique, la mise à l'épreuve du concept d'action culturelle autonome par le biais de l'identification et de la soumission d'un cas empirique est requise. Un seul exemple suffit néanmoins, puisque l'objectif n'est pas de démontrer la fréquence de ce type d'action mais bien sa possibilité. Une piste à emprunter pour entamer cette démarche est d'explorer des initiatives culturelles entreprises par des groupes sociaux marginalisés ou opprimés avec lesquels l'animation (socio)culturelle n'a jusqu'ici pas ou peu travaillé.

L'animation (socio)culturelle ne s'est, justement, que rarement investie du côté des communautés gaie, lesbienne, bisexuelle, trans, queer et intersexe (LGBTQI), ni n'a porté son attention sur les initiatives et les mobilisations que celles-ci mènent¹. Pourtant, les initiatives culturelles qu'elles ont développées sont riches et diverses, que l'on pense à l'organisation souterraine et aux codes culturels du début du vingtième siècle, ainsi qu'à l'ébullition politique et

1. L'outil « Jeune et homo sous le regard des autres », produit par l'Institut national français de prévention et d'éducation pour la santé (INPES) en 2010 à l'attention des professionnels de la prévention, de l'éducation et de l'animation socioculturelle est une exception. Ce faible investissement vaudrait une réflexion sur les possibles préjugés à l'œuvre dans le domaine de l'animation (socio)culturelle. Si l'animation se préoccupe souvent de liaison sociale, elle s'interroge moins sur les processus par lesquels elle envisage ou n'envisage pas certains groupes sociaux comme sujets auprès desquels elle peut s'investir. Ceci devrait pourtant faire partie du processus réflexif.

culturelle qu'ont insufflée la révolte de Stonewall (McGarry et Wasserman, 1998)². Dans l'optique de bien cadrer notre réflexion sur l'action culturelle, nous allons ne sélectionner qu'une seule des manifestations culturelles LGBTQ comme objet d'étude de cas, soit le Défilé des fiertés.

Le défilé de la Fierté, appelé également Gay Pride ou Christopher Street Demonstration (Allemagne), fut initié en 1970 afin de commémorer la révolte de Stonewall, un an à sa suite. Elle marquait cette soif de rompre avec l'approche de la discrétion, qui semblait pour plusieurs ne pas avoir porté ses fruits. Inspiré des grandes luttes des mouvements sociaux des années 1960 et des transformations des codes culturels qu'elles opéraient, on misait désormais sur le fait d'être visible, de refuser la honte et l'infériorisation, de se rassembler pour célébrer sa différence dans un monde hétérocentré, de se déplacer en grand nombre pour souligner son existence et présenter des revendications politiques dans l'espace public (Federman, 2015; McGarry et Wasserman, 1998; Ménard, 2008). À la *Black Power* et la *Women Power* succédait maintenant la *Gay* et *Lesbian Power*. La Gay Pride sortit rapidement de New York et essaima dans d'autres grandes villes des États-Unis, puis du monde occidental où elle est bien implantée.

Au-delà de l'identification du Défilé comme action culturelle autonome, nous n'ignorons pas les interrogations que peuvent soulever une reconnaissance de leur existence au sujet de la pertinence et des rôles de l'animation (socio)culturelle. Loin d'invalider sa pertinence, elle invite à élargir la gamme des rôles et fonctions que l'animation peut adopter et des compétences qu'elle peut offrir au-delà de celle d'« initier l'initiative culturelle ». Il y a lieu d'explorer, par exemple, les façons par lesquelles l'animation professionnelle pose son attention sur des groupes marginalisés et celles par lesquelles elle peut se joindre à des initiatives déjà entamées par ces groupes. Ceci exige à son tour de poursuivre l'analyse des rapports de pouvoir au sein desquels ces groupes s'inscrivent et dans lesquels se situent animateurs-trices et acteurs sociaux de ces groupes. L'arrimage se doit d'être sensible et de respecter l'autodétermination de groupes sociaux marginalisés, plutôt que de reproduire ce que Freire (1974) critiquait déjà il y a plus de cinquante ans et que Gillet reprend pour l'animation (1995), soit la reproduction du rapport de domination par la mainmise sur les fonctions d'élucidation et les prises de décision. Si l'action culturelle autonome se confirme, ce sont de beaux défis que l'animation pourra relever.

Opérationnalisation de l'action culturelle autonome

Pour mener à bien la mise à l'épreuve du concept d'action culturelle autonome, nous devons dans un premier temps opérationnaliser l'action culturelle, soit relever les caractéristiques par lesquelles elle se reconnaît, et faire de même pour l'autonomie. Dans un second temps, nous devons évaluer si ces caractéristiques se retrouvent dans le Défilé. Toutefois, comme le concept d'action culturelle est peu défini et plus souvent évoqué, nous devons nous y attarder quelque peu pour pouvoir l'opérationnaliser.

Les auteurs qui s'attachent à produire une définition théoriquement ancrée de l'action culturelle sont rares. Ainsi, certains y sont allés d'un approfondissement théorique (Gaudibert, 1977; Ion, Miège et Roux, 1974; Jeanson, 1973), tandis que d'autres ont tenté une synthèse

2. La révolte de Stonewall est un moment pivot du mouvement LGBT. Alors que les communautés homosexuelles et trans encaissent la vive répression policière des années 1950 et 60 dans la peur et la honte, la descente du 28 juin 1969 dans le bar Stonewall Inn connaît un dénouement inusité. Un attroupement rapidement développé à l'extérieur ainsi qu'une colère accumulée amène les clients à résister et à se retourner contre les policiers, qui se barricadent à l'intérieur du bar pour se protéger. À noter, une émeute moins connue mais importante pour le mouvement trans est celle de la cafétéria de Compton, survenue en 1966, et ciblant principalement des personnes trans.

d'écrits antérieurs (Fontan, 2007; Lamoureux, 1996; Midy, 2003) ou l'ont résumée à partir de pratiques, au point parfois de la confondre avec la démocratisation de la culture ou la démocratie culturelle (Fourcade, 2014; Patriat, 1998; Poujol, 1983). Les auteur-e-s qui évoquent l'action culturelle s'attardent plutôt sur ce qui l'a rendue possible, sur ce qu'elle requiert, sur les politiques étatiques qui lui sont associées, sur les modalités par lesquelles elle se décline (développement culturel, démocratisation de la culture, démocratie culturelle), sur ses agents ou ses acteurs. Si nous estimons qu'il soit fort probable que l'action culturelle autonome ait une plus grande affinité avec la démocratie culturelle, il nous apparaît important de poursuivre un travail de conceptualisation qui marque une différence conceptuelle entre les modalités de l'action culturelle et l'action culturelle elle-même. Cette définition devrait demeurer ouverte à chaque modalité³.

Comme dans tout projet définitionnel, des variantes se côtoient. Quelques différences s'expriment dans le degré d'autonomie ou de détermination dont disposent ou sont imprégnés les acteurs sociaux. Ou dans le degré d'abstraction ou de collectivisation requis pour constituer une action. Suivant notre réflexion antérieure, nous ne pouvons nous appuyer sur des définitions déterministes de l'action culturelle telle que celle produite par Ion, Miège et Roux (1974) : « Nous définirons l'Action Culturelle comme un appareil idéologique d'État (A.I.E.) » (p. 17). Nous ne pouvons non plus adopter l'intégrité de la définition que Gaudibert (1977) proposait de l'action culturelle développée à son époque, qui est centrée sur les pratiques d'État :

L'action culturelle se veut une intervention consciente, délibérée, globale, voire planifiée, des pouvoirs publics, au premier chef de l'État, pour protéger, promouvoir et diffuser la culture dans les couches les plus larges de la population, en prenant appui sur quantité d'organismes publics, parapublics et privés. (Gaudibert, 1977, p. 7)

Plus récemment, la définition de Fourcade (2014), offerte dans un lexique de Culture pour tous, sous-tend une action culturelle émanant non seulement de l'État, mais correspondant avec la démocratisation de la culture :

Vision de la politique culturelle développée à partir des années 1960, l'action culturelle articule l'ensemble de moyens mis en œuvre pour établir un rapprochement du milieu culturel et artistique avec la population. L'action culturelle vise à réduire les inégalités d'accès à la culture en permettant aux individus de maîtriser davantage la réalité culturelle qui les entoure et de donner un sens social aux interventions culturelles et artistiques. Les Maisons de la culture, nées dans ce contexte, en sont les figures emblématiques. (p. 3)

Malgré le fait que nous soyons critique d'une association obligée avec l'État, il nous apparaît important de respecter le regard collectif sinon structurel de l'action qu'elle induit. Il faut reconnaître qu'« (...) aucune activité (culturelle) n'est en soi une action culturelle » (Miège *et al.*, 1974, p. 12). Une simple activité culturelle produite par un animateur, par un groupe, par une organisation ou par une ville ne peut être désignée comme action culturelle. Elle peut devenir par contre une composante de l'action culturelle (Jeanson, 1973).

La reconnaissance de la capacité d'action transformatrice menée par des acteurs sociaux ou des sujets collectifs n'est pas explicitement énoncée dans une définition de l'action culturelle, mais est contenue dans la façon d'envisager ses méthodologies et ses finalités⁴. Par exemple, Gaudibert (1977), qui a fortement critiqué les politiques d'État, entrevoit néanmoins comme possible une :

3. Nous ne pouvons cependant entreprendre une telle démarche dans ce texte.

4. Voir à ce titre Gaudibert (1977), Gillet (1995), Jeanson (1973) ou Lamoureux (2001).

(...) politique globale d'action culturelle qui vise à redonner aux individus comme aux groupes l'initiative culturelle [l'expression est de Hugues de Varine dans « La culture des autres », Paris, Seuil, 1976], entendue comme la capacité d'inventer des réponses à une situation, de confirmer ou d'affirmer une identité culturelle, de participer créativement à l'élaboration continue du mode de vie quotidien comme de l'organisation sociopolitique. (p. 167)

Cette « politique globale » n'a ni à dépendre des structures étatiques ni à l'exclure. Il s'agit *du* politique, qui s'anime de stratégies d'action (« inventer des réponses à une situation »), d'exploration, de resignification et d'expression des identités culturelles dans une visée de reconnaissance sociale (« confirmer ou affirmer une identité culturelle »), de production de codes culturels invitant à une modification des rapports sociaux et politiques (« élaboration du mode de vie et de l'organisation sociopolitique »). L'action culturelle y est sous-tendue comme un levier ou vecteur de changement de situations, d'affirmation et de reconnaissance identitaire, puis de reconfiguration des rapports sociaux et politiques. Les sphères de changement envisagées par Gaudibert (1977) comprennent le culturel comme le matériel. Sur le plan culturel, il est possible d'imprégner le mode de vie quotidien avec ses mœurs et habitudes, mais aussi les représentations identitaires qui y circulent, de même que les codes qui régissent l'organisation sociopolitique⁵. Le culturel qui est canalisé dans l'action, cependant, participe d'une « intervention consciente » et relève davantage de la dimension expressive de la culture, celle avec laquelle on explore et exprime délibérément ses expériences, ses sensibilités et de ses affinités identitaires. (Lamoureux, 1996). Ceci rejoint la compréhension qu'a Jeanson (1973) de l'action culturelle, qui requiert une « exigence de sens » et une « action transformatrice » pour se qualifier telle et dont l'« unique fin » est de: « fournir aux hommes (sic) le maximum de moyens d'inventer ensemble leurs propres fins » (p. 25)⁶.

D'une action culturelle théorisée dans une perspective althusérienne, on passe à une action culturelle ouverte aux acteurs sociaux. Fontan (2007) et Midy (2002) l'inscrivent dans le sillon d'une sociologie de l'acteur et de l'action collective telle que réfléchi par Touraine (1984). Bien que nous n'adhérions pas à l'entièreté de la pensée de Touraine, cet arrimage est cohérent avec la praxis de l'animation : il offre la possibilité d'abstraire et de situer sociologiquement une pratique, puis celle d'entreprendre des actions menant au changement social. L'action culturelle ainsi située requiert des acteurs sociaux ou des sujets collectifs, c'est-à-dire un assemblage complexe et non-homogène d'individus qui ensemble produisent un « nous » et des stratégies politiques parfois intra-confliktuels. Les actions collectives que ces sujets collectifs déploient s'engagent aussi sur le terrain du conflit avec d'autres groupes sociaux, institutions ou structures sociales auprès desquels ils défendent leurs intérêts collectifs (Gillet, 1995; Touraine, 1984) ou recherchent des changements sociaux (Fontan, 2007). L'autonomie s'y manifeste par le fait que les acteurs sociaux ne soient pas surdéterminés, qu'ils soient en mesure de trouver leurs propres solutions et qu'ils initient leurs projets et actions politiques. Ils vont malgré tout souvent interpeller l'État pour obtenir des changements législatifs, une voix dans ses processus décisionnels ou du soutien financier à l'action, ce qui donne naissance à des tensions internes au sujet des risques et potentiels de l'institutionnalisation (Lamoureux et Lamoureux, 2009; Neveu, 2002). Ceci n'efface ni n'invalide d'office l'autonomie du sujet collectif si certaines de ses composantes maintiennent des actions autonomes.

5. Ceci ne dit rien par contre sur la portée d'un changement social prenant l'action culturelle comme vecteur. Cette réflexion, qui loge à l'enseigne du long et vigoureux débat matérialisme-culture, requiert plus de développement. Nous nous en tenons à affirmer que le culturel et le matériel ne peuvent exister et se déployer l'un sans l'autre

6. De façon plus sommaire, d'autres auteurs vont situer l'action culturelle en la comparant avec l'action politique ou syndicale (Charpentier, 1966; de Certeau, 1974). Pour une synthèse, voir Midy (2002).

Au final, pour se qualifier comme action culturelle autonome, une action devrait présenter les caractéristiques suivantes :

- Dépasser la simple activité pour se situer sur une échelle sociale;
- Avoir pour fin 1) le changement de situations; 2) l'affirmation et l'atteinte d'une reconnaissance identitaire; 3) la modification des rapports sociaux et de l'organisation politique;
- Utiliser sciemment la dimension expressive de la culture pour parvenir à ces fins;
- Mobiliser des acteurs sociaux ou des sujets collectifs;
- S'inscrire dans des rapports intra et inter-confliktuels;
- Être initiée hors de l'État ou de l'assistance externe;

À partir de la littérature examinant les motivations et dynamiques internes du Défilé de la fierté, nous allons examiner s'il possède ces caractéristiques. Cette démarche pose un défi intéressant à l'analyse, puisqu'il s'agit d'une action complexe mue de tensions sur ses orientations, ses pratiques et ses effets. Dans l'optique de saisir de façon inductive les propriétés et traits du défilé, nous ne suivons pas dans l'ordre chacune des caractéristiques de l'action culturelle autonome énumérée ci-dessus, mais étudions plutôt ses grandes tensions afin de vérifier si elles s'y trouvent. Nous offrons ainsi l'occasion de mieux connaître et cerner cet événement central pour les communautés LGBTQ. En outre, comme l'action culturelle a pour finalité les changements sociaux, il nous apparaît important d'explorer la capacité de cette action d'accroître la reconnaissance sociale ou de contribuer à la transformation des rapports sociaux, dimension fortement mise en doute par ceux qui le critiquent.

Un Défilé des fiertés LGBTQ manifestif au croisement de tensions

Les Défilés de la fierté sont des événements hauts en couleurs qui rassemblent des milliers de personnes à travers le monde. Des individus, des collectifs, des groupes communautaires ou associatifs (défense de droits, soutien, clubs, création culturelle, loisirs, associations sportives, etc.), des commerces desservant la communauté (bars, librairies, cafés, boutiques), des figures publiques, ainsi que certaines corporations y prennent part. Tandis que des personnes de diverses orientations sexuelles (gais, lesbiennes, bisexuelles, pansexuelles, queer et parfois hétérosexuelles), identités de genre (cis et trans/femme, homme, non-binaire, etc.), pratiques sexuelles (queer/BDSM) ou de genre (drag queen, personnificateurs, etc.) et diversité corporelle (intersexes) en sont le cœur. Les organisations qui y participent représentent certaines ou plusieurs de ces appartenances, en plus d'être souvent croisées avec d'autres axes de diversité. À titre d'exemple, des groupes jeunesse LGBTQ, des groupes pour personnes réfugiées gais, des groupes de lesbiennes et femmes bisexuelles féministes, des groupes pour personnes vivant avec le VIH/sida, des groupes Queers de couleur, des groupes de personnes LGBTQ âgées, des groupes de parents LGBTQ ou de parents et amis de personnes LGBTQ. Sur le plan de la présentation de soi et des actions, certaines personnes y arrivent vêtues comme au quotidien, d'autres incluent quelques signes et symboles produits par les communautés (bijoux, drapeaux, écussons, t-shirts arborant l'arc-en-ciel, le triangle rose, le drapeau bisexuel ou trans, la licorne arc-en-ciel, etc.), certaines sont peu vêtues et d'autres sont flamboyantes. Certaines revêtent des costumes ou déguisements qu'elles ont confectionnés depuis près d'une année. D'autres préparent et décorent des chars allégoriques, sinon des pancartes et des banderoles. Certaines y présentent des performances, mises en scènes, chants et chorégraphies, ainsi qu'animations pour la foule. Quant

au ton, il peut passer de l'allégresse à la sobriété, sinon de la colère à la célébration. Initié par une volonté de rupture avec l'invisibilité et la honte, il porte rapidement une diversité de sensibilités et de revendications politiques. Les contenus des Défilés sont mouvants et renouvelés selon les contextes et conjonctures.

S'il y a une caractéristique sur laquelle il y a absence de débat, c'est que le Défilé est plus qu'une simple activité. La multiplicité voire la multitude des acteurs et groupes qui y sont impliqués produit plutôt un amalgame de projets créatifs, chacun avec leurs propres visions, procédés et structures organisationnelles. Le Défilé est une action. Reste à la qualifier ou non de collective et d'autonome, suivant la composition et les orientations de ses acteurs. Participants comme observateurs entretiennent des idées bien variées sinon divergentes sur ses objectifs, ses formes ou sa pertinence même. Les finalités du défilé se déploient sous mode de tension entre la fête et la politisation, les politiques réformistes et radicales, l'inclusion de la diversité et l'homogénéité internes, puis entre communautés solidaires, institutionnalisation et commercialisation.

Entre fête et politisation

Une action collective s'engage délibérément et de façon planifiée dans le changement social. Aussi, une action qui n'a qu'une portée festive ne peut s'y qualifier. Les motifs de participation au défilé ne sont cependant pas univoques. Tel que le relèvent Browne (2007) et Enguix (2009), les personnes qui y prennent part n'ont pas toutes une conscience politisée, ne veulent pas toutes s'y investir de façon militante ou ne le considèrent pas toutes comme une arène de revendications politiques et d'action citoyenne (Browne, 2007; Enguix, 2009). Bien qu'il soit courant de voir, parmi les participants, des personnes et des associations communautaires réclamant l'adoption de mesures législatives consacrant l'égalité juridique aux minorités sexuelles et de genre, elles sont également côtoyées, tel que nous l'avons vu, par des groupes de loisirs, par des associations sportives, par des organismes d'entraide, par des commerces desservant la communauté tels que les bars, ou par des personnages costumés qui investissent le carnavalesque⁷.

Selon Browne (2007), bien que le défilé soit né d'une oppression hétérosexiste, tous les participants ne problématisent pas l'universalisme hétérosexuel et les inégalités sociales qui demeurent. Cependant, cette auteure ne considère pas que le « party » et la politique soient antithétiques ou mutuellement exclusifs. Analysant les propos de participantes aux défilés de Dublin, Brighton et Hove, que certaines décrivent d'emblée comme une « fête avec de la politique », Browne (2007) conclut :

(...) le plaisir pouvant être tiré des espaces de fierté s'avère être central à leur attrait ainsi que leur itération collective. Ainsi, en négociant les espaces entre la politique et le plaisir, la place qu'occupe l'hédonisme dans l'union des collectivités lesbienne, gaie, bisexuelle, trans et queer (LGBTQ) se range aux côtés de l'importance matérielle et discursive de la marginalisation subie sur la base de la « déviance » de genre ou de sexualité, qui continue toujours de joindre ces groupes potentiellement disparates. (p. 81, traduction libre)

Le plaisir de partager un espace commun dans une ambiance festive est une forte motivation au rassemblement des collectivités LGBTQ. Toutefois, ceci ne se limite pas strictement au festif. Une dimension politique de fond est exprimée par la simple mais puissante affirmation culturelle d'une fierté gaie – entendue comme le désir d'affirmer une identité positive contre la honte ou l'infériorisation socialement produite, transmise et intériorisée – de même que par la mise de

7. Certains groupes de loisirs et associations sportives ont néanmoins une analyse politique de leur émergence. Par exemple, dénoncer et lutter contre l'homophobie dans le sport en participant occasionnellement à des ligues sportives hétérosexuelles à partir d'équipes gaies.

l'avant du *coming out*. Au-delà du besoin de partager des expériences qui sont au centre d'une vie (Bohan, 1996; Fish, 2006; Ryan, 2003), le *coming out* représente un défi aux injonctions à l'hétérosexualité ou à la cisnormativité, suivant lesquelles les institutions sociales et l'univers culturel ne devraient mettre en valeur que l'hétérosexualité ou le cisgenrisme, renvoyant les sexualités non-hétérosexuelles et les identités trans au second ordre du ridicule, du carencé, de l'inférieur ou du menaçant, ou à l'absence du paysage social et culturel (McGarry et Wasserman, 1998; Warner, 1991)⁸. Indépendamment des objectifs personnels, affirmer une identité positive et s'engager dans des *coming outs* sont deux outils ou pratiques questionnant les conventions et les conformismes établis au sujet du sexe, du genre et de la sexualité (Enguix, 2009), puisqu'ils ne suivent pas les enchaînements attendus de la matrice sexe/genre/désir (Butler, 2006; Rubin, 1998).

De plus, la célébration des identités LGBTQ mise de l'avant dans le défilé ainsi que dans les événements l'entourant contribue à redéfinir positivement la façon dont les participants se conçoivent, ce qui peut se traduire en aval par le développement d'attentes plus élevées en matière de reconnaissance sociale (Browne, 2007). Il demeure cependant que la conscience politique ou la politisation ne sont pas requises de l'ensemble des participants pour assurer la capacité d'innovation et de transformation culturelles du défilé, ou encore même pour lui accorder le potentiel d'imprégner le politique. Sous cette tension, on voit que le Défilé mobilise et déploie la dimension expressive de la culture, et ce à minima pour affirmer son identité, sinon aspirer à la reconnaissance sociale et à la modification des rapports sociaux.

Entre politiques réformatrices et radicales

Lorsqu'il est dûment le centre de l'attention, le politique n'est toutefois pas lieu de consensus, ni sur le plan des objectifs, ni sur celui des méthodes ou du ton. La principale fracture qui s'y dessine est la préférence stratégique pour l'égalité ou la radicalité, selon le degré d'adhésion aux idéaux promus et au paradigme entretenu par la majorité hétérosexuelle et selon les convictions à l'égard de l'efficacité respective d'approches conciliatrices ou provocatrices (Enguix, 2009; Kates et Belk, 2001; Smith, 1995). Ainsi peut-on aspirer à la reproduction de l'idéal de la famille monogame et réclamer l'accès égal au mariage ou désirer mettre à bas cette institution (Bourcier, 2007; Federman, 2015). Ou encore peut-on également estimer qu'il est « trop tôt » pour mettre de l'avant une telle revendication et craindre un retour de bâton qu'on jugerait « compréhensible » sinon « légitime » de la part du groupe dominant. Dans une perspective égalitariste de type assimilationniste ou homonormative (Duggan, 2002; Stryker, 2008), on veut s'assurer de présenter une image respectable et on reprend à son compte certaines critiques émanant de la majorité hétérosexuelle⁹. Selon Kerrell (1992), c'est à partir des années 80 qu'une quête de normalité s'est exprimée à travers le défilé gai, présentant la communauté : « (...) comme composée de familles, d'églises et de ligues de sports, de clubs et d'associations professionnelles, de tout ce qu'il y a de normatif dans la société, à l'exception du comportement sexuel » (p. 233, traduction libre). Le radicalisme des années soixante-dix a cédé le pas à des revendications de droits et d'égalité

8. Sedgwick (2008) avance plutôt que les personnes homosexuelles font face à une injonction paradoxale, soit le voilement et le dévoilement de l'homosexualité, et met en garde contre l'idée qu'une simple pratique de *coming out* transforme les perspectives et attitudes des personnes hétérosexuelles à l'endroit des personnes qui ne le sont pas. Elle a développé cette position dans un contexte de crise du SIDA, où le retour du bâton s'est fortement abattu sur la communauté après quelques gains initiaux. Cependant, les changements sociaux effectués à travers les dernières décennies indiquent que la visibilité a bel et bien pavé la voie à la reconnaissance juridique et sociale, bien que celle-ci ne soit pas aboutie et comporte des risques.

9. Les tenants de la radicalité reprochent souvent à ceux du réformisme d'être assimilationnistes, cependant, faire équivaloir les deux est un raccourci.

juridique avec les personnes hétérosexuelles, le fléau du sida ayant non seulement exacerbé la condamnation de la sexualité homosexuelle et accru les épisodes de discrimination dans l'emploi et le logement, mais également mis en relief le dénuement des conjoints éprouvés (Chamberland, 2006; McGarry et Wasserman, 1998; Federman, 2015).

Toutefois, ce qui pour certaines personnes ou sous-groupes des communautés LGBTQI peut sembler être qu'une répétition des codes culturels dominants constitue néanmoins pour certains pans de la société une réécriture fondamentale et inadmissible de ceux-ci. À témoin les campagnes de mobilisation contre le mariage égal et la crainte de l'effritement des structures familiales et des repères (hétéro)sexués. En France, le contre-mouvement s'opposant au mariage égal a été particulièrement fort, mobilisant des centaines de milliers de personnes dans le cadre de ses « Marches pour tous ». Aux États-Unis, les opposants de la droite religieuse y ont répondu en soumettant un nombre record de projets de lois accordant le droit de discriminer les personnes non-hétérosexuelles et trans sur la base de la conviction religieuse¹⁰. Accorder l'accès au mariage de couples de femmes ou d'hommes constitue une reconnaissance d'ordre à la fois juridique et social.

La radicalité ne s'est cependant pas éteinte avec des revendications reprenant ou réinterprétant des institutions dominantes. Si l'épidémie du vih/sida a mis en relief l'absence de protection des conjoints en deuil, elle a aussi donné naissance à des approches anti-assimilationniste et de confrontation, telles qu'*ACT UP* et *Queer Nation*. Ces groupes en viennent à la conclusion qu'adopter des attitudes conciliantes n'améliore pas les rapports sociaux, politiques et culturels, et estiment qu'il faut déranger pour forcer le changement social (Hubbard et Schuman, 2012; *Queer Nation*, 2012). Si la coalition *Queer Nation* n'existe que brièvement, les perspectives et actions *queers* essaient dans son sillon. Des groupes tels que les Panthères roses, « Queers unis contre l'Apartheid » et le Pink Bloc troublent et critiquent les positions qu'elles dépeignent comme assimilationnistes, de même que l'homonormativité ou l'homonationalisme (Collectif Pervers/cité, 2012; Puar, 2012).

Aujourd'hui, cette tension entre assimilationnisme et confrontation, qui se décline en fait en une multitude de positions plus ou moins réformatrices, plus ou moins radicales, demeure une composante des défilés. Cette absence de consensus politique est non seulement compatible, mais indicatrice d'une action qui dépasse la simple « activité », car elle réunit en elle une variété d'acteurs sociaux qui leur accordent tous de la valeur malgré leurs différends. Ceci est le propre de l'action collective et des mouvements sociaux, où la diversité des parcours expérientiels nourrit des lectures divergentes des positions occupées, des changements à espérer, des objectifs politiques à atteindre et des manières d'agir. Qui plus est, même si les perspectives radicales ne voient dans les approches dites assimilationnistes ou réformatrices aucune transformation du statu quo, les vastes énergies déployées par les contre-mouvements pour résister à l'égalité nous indiquent que toutes ces orientations politiques ont pour fin l'affirmation et la reconnaissance de leur identité, de même que la modification des rapports sociaux et de l'organisation politique. Sans compter que chacune y va de réflexions stratégiques et de productions de discours et de symboles, de même que d'interventions délibérées et planifiées.

10. Les personnes trans sont particulièrement ciblées par ces projets de lois et lois qui ont été adoptées et qui leur interdisent d'employer la toilette correspondant à leur identité de genre.

Entre inclusion de la diversité et homogénéité internes

Au vu de l'acronyme LGBTQI, une diversité de sujets sociaux pourrait en soi participer à l'événement en tenant compte de plusieurs intersections possibles avec le sexe, l'appartenance culturelle, la capacité physique, l'âge, la religion ou la classe sociale – pour ne nommer que celles-ci. Cependant, bien que des personnes ayant des appartenances à chacune de ces intersections soient présentes, une surreprésentation démographique des hommes (cis) gais blancs de classe moyenne et aisée persiste¹¹. Une tension existe entre la pleine inclusion et l'homogénéité interne, souvent objet de débats et critiques (Crichlow, 2006; Puar, 2012; Ryan, 2003).

Certains font face à des obstacles structurels limitant leur accès aux espaces et événements LGBTQ, tandis que d'autres sont considérés comme non-bienvenus ou trop « dérangeants » pour participer au Défilé. Malgré le statut marginalisé des hommes gais blancs et des autres membres des communautés LGBTQ, il y a tout de même reproduction en leur sein de rapports de pouvoir transversaux à la société. C'est le cas notamment avec les hommes gais et femmes lesbiennes, entre personnes blanches et personnes racisées, entre personnes cis et trans, puis entre personnes riches et pauvres, pour ne nommer que celles-ci (Binnie, 1995; Oswin, 2008). Le sexisme, le racisme, le classisme, la transphobie ou le cissexisme s'y réfracte, faisant en sorte que plusieurs personnes cumulant les oppressions ne s'y soient pas et ne s'y sentent pas les bienvenues. Ces obstacles peuvent aussi opérer en amont, rendant la pratique du *coming out* plus vulnérabilisante et risquée. S'y ajoutent des réserves à l'égard des modes d'expression et affinités personnelles de chaque participant, notamment en ce qui concerne la flamboyance et la nudité. Certaines personnes gaies et lesbiennes aspirent à un défilé épuré de ces personnages « trouble-fête » qui gâcheraient leur image collective, notamment les personnes peu vêtues, efféminées, drag queen ou trans (Bergling, 2001; Namaste, 2000). Ainsi se pose régulièrement la question de qui peut ajouter sa voix à cette manifestation.

Si du travail d'inclusion doit encore être mené sur plusieurs fronts, ceci ne signifie pas que le Défilé soit un événement pleinement homogène. Malgré la persistance du racisme dans les communautés LGBTQ, des organisations rassemblant des personnes de la diversité culturelle y sont présentes. Il en va de même pour la transphobie ou le cissexisme et la présence de personnes trans. Ces acteurs sociaux sont engagés dans des discussions, débats et conflits internes où ils poussent à revoir les contours du « nous », de même que les dynamiques de pouvoir internes. Si ce travail est coûteux pour les personnes invalidées, il est fréquent dans tout mouvement social et sujet collectif.

Entre communautés solidaires, institutionnalisation et commercialisation

La dernière tension s'exprime entre les idéaux d'autodétermination, de redistribution communautaire et sociale des ressources, la stabilité qu'offre le financement d'État, puis la reconnaissance que laisse miroiter la courtoisie économique des grandes et moins grandes corporations (Binnie, 1995; Browne, 2007; Enguix, 2009; Kates et Belk, 2001). Constituant des populations longtemps stigmatisées, les communautés LGBTQ ont dû initier des actions

11. Nous invitons cependant à la prudence dans la caractérisation de ce groupe comme privilégié. S'il connaît certes des avantages sociaux devant d'autres groupes des communautés LGBTQ, le dépeindre comme « favorisé » traduit des carences dans la compréhension de l'histoire récente qui a marqué les trajectoires personnelles de plusieurs d'entre eux, qui demeuraient également exposés à la persécution de l'État, de la religion et des sciences, de même qu'à la discrimination, le rejet familial et la violence physique. La crise du VIH/SIDA des années 1980 a constitué une hécatombe où plusieurs ont également perdu amoureux et amis.

culturelles et politiques visant à transformer les rapports sociaux. Pendant les premières décennies, l'État et les corporations se sont tenues à l'écart de la communauté en général, et du Défilé en particulier, ce dernier faisant l'objet de critiques plus acerbes que l'offre de services de soutien. Ainsi, on peut statuer du fait que le Défilé a bien été initié et organisé de façon autonome sur les deux à trois premières décennies.

Au cours des années quatre-vingt-dix, où le mouvement LGBTQ a connu un nouvel essor et obtenu plusieurs gains législatifs, l'intérêt du milieu des affaires s'est cependant éveillé, estimant pouvoir construire un lien privilégié avec cette population sans mettre à mal sa réputation auprès des consommateurs hétérosexuels. L'« argent rose » qu'il convoitait a contribué à sa participation active au sein du défilé ainsi que dans les journées communautaires, à grand renforts de logos, de kiosques et de chars publicitaires (Gluckman et Reed, 1997). À son tour, l'État s'est également engagé dans le soutien financier de cet événement, dans l'espoir de mousser le tourisme ou de contribuer au développement culturel des villes où les grands Défilés se tiennent. Cependant, le désengagement étatique des dernières années a motivé les organisateurs de certains Défilés à rechercher plus activement les commandites d'entreprises privées et de corporations pour assurer une partie des coûts de l'organisation.



Si cet investissement privé plaît à plusieurs membres des communautés LGBTQ ou les laissent indifférents, d'autres en sont critiques ou y sont opposés (Binnie, 1995; Enguix, 2009; Kates et Belk, 2001). Selon Kates et Belk (2001), ils y voient une cooptation opportuniste de la communauté par les intérêts commerciaux, lui retirant de son authenticité et minant son caractère politique. Binnie (1995) rapporte quant à lui que des personnes LGBTQ estiment que cet accueil de la commercialisation constitue une capitulation devant des intérêts corporatistes qui produisent des inégalités et des fractures au sein même de la communauté. Sur le plan du défilé même, de grands contrastes s'affichent entre les chars d'entreprises privés et les moyens réduits d'organismes communautaires desservant des groupes vulnérables¹². Qui plus est, la présence visuelle corporative fait parfois compétition avec les symboles mêmes de la communauté. Depuis quelques années, le logo du défilé de Montréal met en évidence celui de la banque Toronto Dominion, soulevant des interrogations sur l'appartenance de la fierté qui y est soulignée, de même que sur l'autonomie de la communauté.

12. Un exemple probant est la présence, durant quelques années (1998-2000), du char allégorique de l'entreprise Coca-Cola au défilé montréalais, tandis que participait également l'organisme Jeunesse Lambda, qui disposait alors d'un budget annuel d'environ cinq cent dollars.

Suivant l'émergence du mouvement altermondialiste, une partie de la communauté dresse des liens entre l'oppression hétérosexiste, raciste et capitaliste, ainsi que souligne l'importance de mobilisations solidaires. Ces personnes sont d'avis qu'on ne peut réclamer la solidarité sur la base de l'orientation sexuelle et cautionner un système économique néolibéral qui vulnérabilise les femmes, les personnes racisées, les Premières nations, les personnes en situation de handicap ou les étudiant-e-s (Chamberland, 2006). Parmi ses principaux acteurs se trouvent des groupes radicaux comme le Pink Bloc¹³, les Panthères roses ou PolitiQ, avec pour événements, à Montréal, la Radical Queer Semaine. Les personnes organisant le festival Perversité le présentent ainsi :

Depuis 2007, Pervers/Cité a organisé un mélange de partys de danse, d'interventions politiques et de pratiques artistiques alternatives pour tisser des liens entre les mouvements pour la justice sociale et les communautés queers. Dans un climat où prévalent l'agenda corporatif gai et l'aseptisation homogénéisée des queers, Pervers/Cité tâche de fournir des activités destinées à réanimer les fondements radicaux du mouvement de la Fierté LGBT.

(...) [il y a un criant besoin d'un festival] ou (sic) le politique aurait sa place et les préoccupations principales seraient la construction de communautés et la résistance radicale par la création d'espaces réflexifs qui prennent en compte la grande diversité présente au sein de nos communautés (...). En effet, de plus en plus de personnes ont le sentiment que les festivals LGBT des dernières années ne sont devenus qu'une suite de pubs pour promouvoir des commerces, des corporations et leurs événements à leur public cible favori : les hommes gais cis blancs de la classe moyenne. (Collectif Pervers/cité, 2016, « À propos »)

Ces groupes et ces événements ne se distinguent pas que par leur positionnement politique. Ils investissent également fortement la dimension expressive de la culture par la mise en scène, par la performance du genre, par la récitation de poésie/slam, par les expositions, par la publication de zines et par la production musicale. Ainsi sont-ils un lieu foisonnant d'explorations culturelles élargissant la gamme des sensibilités visibles et audibles au sein de la communauté, tout particulièrement celles de sous-groupes davantage marginalisés tels que les personnes trans*, les personnes dérogeant aux normes du genre, les personnes racisées, les personnes LGBTQ pauvres et les travailleurs-ses du sexe.

Cette diversité d'intérêts ne met pas non plus en péril l'existence d'un acteur collectif « capable d'inventer ensemble [ses] propres fins ». Malgré les vifs désaccords, les acteurs sociaux partisans d'une pleine autonomie, désirant un support de l'État ou souhaitant le soutien privé ont tous à cœur l'existence du Défilé et le projet d'affirmation identitaire qu'il porte. Cependant, bien que le politique n'ait pas été évacué du Défilé, son déclin à la suite d'importants gais politiques et juridiques conjugué au soutien étatique ou privé comporte le potentiel d'en éroder la portée. L'État comme le privé vont investir sous certaines conditions d'acceptabilité. Des événements « trop dérangeants » ou « trop politiques » ne reçoivent pas de soutien. Néanmoins, nous pouvons envisager un moment futur où le Défilé perdrait son caractère autonome, il n'en est pas encore là. Ces marges qui rouspètent sont toujours présentes en son sein et suscitent des échanges et des débats intracommunautaires qui donnent vie à cet acteur collectif, en plus de le maintenir actif et enclin à l'innovation créative.

Un défilé contre-productif?

Parmi les principales perspectives circulant sur la portée du défilé se trouve un doute quant à sa dimension positive, supposant plutôt qu'elle aurait des répercussions négatives en raison de la

13. À noter, le Pink Bloc n'est pas une structure formelle. Il apparaît comme stratégie employée par un groupe affinitaire d'allégeance queer participant à des manifestations anticapitalistes ou altermondialistes.

« mauvaise image » qu'elle donnerait de la communauté à la majorité hétérosexuelle et cisgenre (Brickell, 2000; Smith, 1995). Des personnes hétérosexuelles comme non-hétérosexuelles partagent cette perspective, appelant à une abolition ou à une normalisation de cet événement. Ainsi lui reproche-t-on d'être superflue et de nourrir l'idée que la non-hétérosexualité est supérieure à l'hétérosexualité, puisque celle-ci n'est pas célébrée par un défilé où sa fierté serait affirmée haut et fort (Brickell, 2000). On lui reproche également son caractère ostentatoire et hypersexualisé, où les dérogations aux genres normatifs et la nudité seraient de mise (Brickell, 2000; Kates et Belk, 2001; Smith, 1995).

Cette lecture dérive d'une lecture universaliste de l'hétérosexualité, où celle-ci est à la fois le référent central et une réalité non-marquée (Brickell, 2000; Smith, 1995). L'hétérosexualité étant déjà célébrée dans une multiplicité d'allusions et de pratiques culturelles quotidiennes, sans compter sa (sur)représentation au sein des produits culturels que sont les chansons, les romans, les BD, les films, les dessins animés, les peintures et illustrations, ainsi que les pièces de théâtre – pour ne nommer que ceux-ci –, les personnes hétérosexuelles n'ont pas besoin d'organiser d'action collective pour obtenir une validation de leurs sensibilités. La méconnaissance des expériences des personnes LGBTQ pourrait également infléchir la compréhension qu'ont certaines personnes hétérosexuelles du défilé. Par exemple, elles pourraient prendre au mot des affiches sur lesquelles est écrit « We recruit », utilisé de façon sarcastique par la communauté. Ceci illustre les limites du potentiel de subversion accordé par certaines personnes lesbiennes, bisexuelles, gaies, trans* ou queer à ces parodies colorées et aux déconstructions du genre. Selon Brickell (2000):

Mais le contrôle, le fier contrôle des représentations et non simplement du processus d'attribution convertit ces images stéréotypées en mécanismes puissants qui questionnent le binarisme de sexe et de genre. Toutefois, il faut être un expert pour être en mesure de lire ces représentations, tandis que leur effet sur une audience inexpérimentée peut être exactement le contraire de celui qui est désiré, c'est à dire le renforcement des figures stéréotypées. (p. 37, traduction libre)

La communauté dispose de codes culturels lui permettant de situer ses gestes, qu'elle a construits à travers des décennies de développement autonome. Cependant, la diffusion de ses affinités et référents auprès de la population hétérosexuelle n'est pas aisée, bien qu'elle ait connu des avancées à travers les deux dernières décennies. En vertu des dynamiques de pouvoir encore en cours, les outils de diffusion et de production des idées et de la culture sont majoritairement possédés par des personnes hétérosexuelles, qui y font principalement circuler leurs propres affects et référents (Young, 1990). À tout le moins, l'irruption de membres des communautés LGBTQ dans l'espace public de la rue a, selon Brickell (2000), pour effet d'« envahir l'espace privé de l'esprit hétérosexuel et questionner son hégémonie »¹⁴. Il a aussi pour effet de transformer progressivement la lecture et la production des espaces. Browne (2007) affirme que la dimension festive ainsi que ses performances culturelles offrent la possibilité de (re)construire les espaces sexualisés – dominés pour la plupart par l'hétérosexualité –, dans la mesure où l'occupation transgressive d'espaces permet leur resignification culturelle. Le bris de cette hégémonie culturelle est peut-être ce qui choque réellement derrière le malaise à l'égard de la nudité, puisque les émotions que suscitent d'autres moments festifs explicites et hétérosexuels tel que le Mardi Gras et le Carnaval de Rio sont positives (Enguix, 2009). De plus, la démonstration publique de leur

14. Traduction libre. Brickell (2000) reprend les propos de personnes qui s'opposent à la visibilité gaie au sein de l'espace public en prétendant qu'elle s'impose à elles de façon tyrannique.

existence et de leur nombre a aussi pour effet de forcer la discussion politique et les questionnements sur la place qu'elles devraient occuper au sein de la société (McGarry et Wasserman, 1998).

Le caractère dérangeant d'une action collective et culturelle ne signifie pas qu'elle est un échec. Toute action collective visant le changement dérange, puisqu'elle remet en question le statu quo auquel certains groupes sociaux sont attachés. Ainsi en est-il de tout mouvement social, à qui la légitimation d'avoir troublé l'ordre est graduellement accordée s'il fait des gains juridiques, sociaux et culturels. Or, bien que le défilé ne suscite pas le ralliement de tous, sa tenue offre justement l'occasion d'ouvrir des débats publics et des réflexions sur les situations sociales, culturelles et politiques des personnes LGBTQ, ce qui représente une possibilité de revoir les préjugés et modifier les rapports sociaux. De plus, la force du nombre présentée dans l'espace public pendant le Défilé offre du poids aux revendications politiques et juridiques que des membres de la communauté porte au cours de l'année.

Ce sur quoi s'attardent davantage plusieurs acteurs de la communauté est l'effet que comporte le défilé sur la communauté LGBTQ même. Selon Enguix (2009), les défilés illustrent l'importance que revêt l'accès à l'espace public pour la production de la visibilité et d'une communauté. Encore aujourd'hui, un grand nombre d'espaces ne sont pas accueillants et sécuritaires pour les personnes LGBTQ ou présumées l'être, particulièrement lorsqu'elles se témoignent des signes d'affection. La présomption d'hétérosexualité qui domine notre culture ainsi que les risques encourus dans sa transgression publique font en sorte qu'il est important, particulièrement pour les jeunes, d'avoir accès à des espaces discursifs et matériels qui permettent d'explorer, de formuler et de célébrer leur identité. Ces jeunes, après tout, ont grandi pour la plupart dans des univers familiaux et culturels hétérosexuels, ayant eu en moyenne peu d'accès à des produits culturels définissant les contours de leurs sentiments (Bohan, 1996; Ryan, 2003).

La possibilité de se rassembler de façon festive, créative et ludique, de célébrer comme valide et digne d'existence son orientation sexuelle ou son identité trans* rejoint beaucoup de participant-e-s au défilé (Browne, 2007; Enguix, 2009; Kates et Belk, 2001). Pour une rare fois, les participant-e-s ont le contrôle sur les moyens de leur visibilité (Enguix, 2009)¹⁵. Se retrouver et rompre l'isolement vécu dans l'espace public hétérosexuel à travers le quotidien tout au long de l'année est particulièrement nourrissant et représente une forme de répit exaltant où l'on peut consolider son identité (Browne, 2007; Kates et Belk, 2001). Pour Kates et Belk (2001), le défilé offre de l'énergie pour faire face aux défis qui s'annoncent pour la prochaine année. Nous avançons que cet espace d'exploration identitaire et culturelle consolide le sentiment de ne pas être seul dans l'affrontement des discriminations hétérosexistes de même qu'il diffuse des sens auxquels se rattacher et se construire dans un monde où domine les référents culturels hétérosexuels.

Conclusion : Élargir le champ de l'animation (socio)culturelle

Le Défilé affiche chacune des caractéristiques associées à l'animation culturelle autonome : 1) Il dépasse la simple activité pour se situer sur l'échelle sociale; 2) il a pour fin l'affirmation et l'atteinte d'une reconnaissance identitaire, ainsi que la modification des rapports sociaux et de l'organisation politique; 3) il utilise sciemment la dimension expressive de la culture pour parvenir à ces fins; 4) il mobilise des acteurs sociaux ou des sujets collectifs; 5) il s'inscrit dans des rapports intra et interconflictuels et 6) il est initié hors de l'État et de l'assistance externe. Il pourrait perdre

15. Comme l'a démontré à plusieurs reprises le traitement médiatique de l'événement, ce contrôle n'est pas absolu. Seulement, il s'agit d'une occasion où les modes d'apparition publique sont décidés par les participant-e-s.

un jour son caractère autonome, mais il a été initié et maintenu sur une longue période de façon autonome.

Par le biais de cette action culturelle, la communauté LGBTQ a émergé par elle-même dans l'espace public, a défini un sens positif d'elle-même, a créé ses propres mises en scène, puis invente ensemble ses propres finalités, et ce dans une conflictualité fertile. Elle explore et affirme une identité, qui se renouvelle et se complexifie avec l'apparition de groupes composés de personnes bisexuelles, trans, cuirs, LGBTQ racisées et *queers*, qui réclament tous une plus grande inclusion solidaire au sein de leur communauté et au-delà. Des sensibilités culturelles y sont exprimées, telles que la parodie et l'exagération des genres, l'adhésion, dans certains cas, à des institutions traditionnellement hétérosexuelles, la sexualité affirmée ou la célébration du caractère diversifié des sexes, des genres et des sexualités. Qui plus est, ce défilé est une action par laquelle les personnes LGBTQ existent au monde, s'inscrivent et s'investissent dans l'espace public, en bousculent les imaginaires jusqu'ici exclusivement hétérosexuels, contribuant à transformer la société à laquelle elles appartiennent.

Il est donc possible pour l'action culturelle de sortir de l'orbite du tutorat de l'État, de l'animateur ou du médiateur culturel, puis d'être pilotée de façon autonome par des groupes sociaux eux-mêmes. Qui plus est, ce potentiel n'est pas réservé aux groupes sociaux faiblement marginalisés, mais peut survenir chez ceux qui subissent une forte exclusion, à l'instar des gais, lesbiennes, bisexuels et trans* ayant participé aux émeutes de Stonewall et instauré la tradition des marches de la fierté LGBTQ à une époque où leur sexualité ou leur présentation de genre était criminalisée ou considérés comme des motifs légitimes de criminalisation ou de discrimination. Le risque premier d'une reconnaissance de l'action culturelle autonome, toutefois, serait de glisser vers son indistinction. L'enthousiasme envers un groupe social qui fait montre d'autonomie ne devrait pas conduire à la désignation de toute initiative qu'il conduit comme étant une action culturelle. Il faut s'assurer que les actions sous étude comportent les caractéristiques relevées plus haut.

Nous proposons que l'étude des mouvements sociaux soit mise à contribution pour étudier ces actions culturelles autonomes, puisqu'elle met déjà en relief les capacités créatrices des acteurs qui les composent, l'importance que revêtent pour eux le symbolique, la recherche de sens, l'affirmation identitaire et la dimension expressive de la culture. Qui plus est, la plupart des populations qui ont entamé des mouvements sociaux ont trouvé les moyens de s'organiser malgré le fait qu'elles disposaient de peu de ressources matérielles, étaient marginalisées et opprimées. Comprendre les ressorts de cette émergence sera utile non seulement pour la sociologie de l'action culturelle, mais également pour la pratique de l'animation culturelle.

Il faudra par ailleurs réfléchir aux rôles que peuvent jouer des animateurs se joignant aux actions culturelles autonomes. Ils peuvent offrir leurs compétences organisationnelles à des groupes qui ne les détiennent pas pleinement ou gagneraient à voir celles qu'elles détiennent déjà être renforcées. Ils peuvent appuyer et amplifier la diffusion de codes, de productions culturelles et de processus de médiation. Comme ils peuvent contribuer à approfondir l'inclusion interne. Ceci requiert l'apprentissage de sensibilités aux rapports de pouvoir au sein desquels ils se situent, de même que ceux qui se tendent entre les acteurs avec lesquels ils pourraient être appelés à travailler. Contrer la déliaison sociale ne peut se limiter à faire se côtoyer œuvres, productions et manifestations culturelles, d'une part, et publics ou populations, d'autre part, dans l'espoir que les liens se cimentent par proximité. Il faut aussi s'interroger et agir sur les effets délétères

de surreprésentations des sensibilités culturelles des groupes dominants (et non simplement de « l'élite »), et de sous-représentation culturelle voire d'invalidation de celles des groupes marginalisés. Ce qui implique pour l'animation culturelle de devoir s'intéresser davantage aux rapports de pouvoir qui produisent un accès inégal aux moyens d'interprétation et de communication.

Références

- Arnaud, L. (2015). Action culturelle et émancipation par la culture. Un éclairage sociohistorique. *Informations sociales* (190), 46-56.
- Augustin, J.-P. et Gillet, J.-C. (2000). *L'animation professionnelle : Histoire, acteurs, enjeux*. Paris : L'Harmattan.
- Bergling, T. (2001). *Sissyphobia : gay men and effeminate behavior*. New York : Southern Tier Editions.
- Binnie, Jon. (1995). Trading places : consumption, sexuality and the production of queer space. Dans D. Bell et V. Gill (dir.), *Mapping Desire* (p.166-181). New York : Routledge.
- Bohan, J. S. (1996). *Psychology and Sexual Orientation: Coming to Terms*. New York : Routledge.
- Bourcier, S. (2007). L'homosexus normaticus entre mariage unidimensionnel et droits sexuels. *Mouvements*, (49), 8-15.
- Brickell, C. (2000). Heroes and Invaders: Gay and Lesbian Pride Parades and the Public/Private Distinction in New Zealand Media Accounts. *Gender, Place and Culture*, 7(2), 163-178.
- Browne, K. (2007). A Party With Politics? (Re)Making LGBTQ Pride Spaces in Dublin and Brighton. *Social and Cultural Geography*, 8(1), 63-87.
- Butler, J. (2006). *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte/Poche.
- Chamberland, L. (2006). Diversité sexuelle et alternatives à la mondialisation. *Conjonctures* (41/42), 217-231.
- Collectif Pervers/cité. (2016). *Festival Perverscité: À propos*. Récupéré du site Pervers/cité / The Underside of Pride le 27 juin 2016: <http://www.perverscite.org/fr/about/>.
- Crichlow, W. (2006). Anti-Racism as Community Practice and Action : For Gays and Lesbians, Actes du colloque *Sortir ses couleurs* (p.47-61). Montréal : Association canadienne pour la santé mentale.
- Duggan, L. (2002). The new homonormativity : The sexual politics of neoliberalism, dans R. Castronovo et D. Nelson (dir.), *Materialising democracy : Towards a revitalized cultural politics* (p.175-194). Durham, NC : Duke University Press.
- Enguix, B. (2009). Identities, Sexualities and Commemorations : Pride Parades, Public Space and Sexual Dissidence. *Anthropological Notebooks*, 15(2), 15-33.
- Federman, L. (2015). *The Gay revolution : the story of the struggle*. Toronto : Simon & Schuler.
- Fish, J. (2006). *Heterosexism in Health and Social Care*. New York : Palgrave.
- Fontan, J.-M. (2007). De l'action à la médiation culturelle : une nouvelle avenue d'intervention dans le champ du développement culturel. *Cahiers de l'action culturelle*, 6(2), 4-14.
- Fourcade, M.-B. (2014). *Lexique : La médiation culturelle et ses mots-clés*. Médiation culturelle : Culture pour tous. Montréal.
- Freire, P. (1974). *Pédagogie des opprimés : Suivi de Conscientisation et révolution*. Paris : Maspero.
- Gaudibert, P. (1977). *Action culturelle : Intégration et/ou subversion*. Paris : Casterman.
- Gillet, J.-C. (1995). *Animation et animateurs: le sens de l'action*. Paris : L'Harmattan.
- Gillet, J.-C. (2006). *L'animation en questions*. Ramonville - Saint Agne : Éditions Érès.
- Gluckman, A. et Reed, B. (1997). The Gay Marketing Moment. Dans A. Gluckman et B. Reed (dir.), *Homo Economicus* (p. 3-11). New York : Routledge.
- Hubbard, J. et S. Schuman. (2012). *United in anger : A story of ACT-UP*. Documentaire. États-Unis. 1h30.
- Jeanson, F. (1973). *L'action culturelle dans la cité*. Paris : Seuil.
- Kates, S. M. et Belk, R. W. (2001). The Meanings of Lesbian and Gay Pride Day : Resistance through Consumption and Resistance to Consumption. *Journal of Contemporary Ethnography*, 30(4), 392-429.
- Kerrell, R. H. (1992). The Symbolic Strategies of Chicago's Gay and Lesbian Pride Day Parade. Dans G. Herdt (dir.), *Gay Culture in America. Essays from the Field* (p.225-253). Boston : Beacon Press.

- Lafortune, J.-M., Augustin, J.-P., Bélanger, P. et Gillet, J.-C. (2010). Vers un système d'animation socioculturelle : défis actuels et synergies internationales. *Animation, territoires et pratiques socioculturelles*, 1(1), 1-12
- Lamoureux, J. (1996). *Précisions sur le champ d'étude en animation culturelle: l'action culturelle*. Montréal, UQAM.
- Lamoureux, J. (2001). Marges et citoyenneté. *Sociologie et sociétés*, 33(2), 29-47.
- Lamoureux, J. (2005). « Citoyenneté et mouvement communautaire au Québec ». *Agora*, (39), 26-45.
- Lamoureux, J., et Lamoureux, D. (2009). Histoire et tensions d'un mouvement. *Revue Relations*, (731), 15-17.
- McGarry, M. et Wasserman, F. (1998). *Becoming visible : An illustrated history of lesbian and gay life in Twentieth-Century America*. New York : Pinguin Books.
- Ménard, J. (29 juillet 2008). Les gais sortent de l'ombre (1969-1979). *Tout le monde en parlait*. Radio-Canada. 22 min.
- Midy, F. (2002). Préalables à l'étude de l'action culturelle au Québec. *Cahiers de l'action culturelle*, 1(1), 7-22.
- Miège, B., Ion, J., et Roux, A. N. (1974). *L'appareil d'action culturelle*. Paris : Éditions universitaires.
- Moulinier, P. (2012). *La démocratisation culturelle dans tous ses états. Histoire des politiques de démocratisation culturelle*. Paris : Ministère de la culture et de la communication.
- Namaste, V. K. (2000). *Invisible lives : The erasure of transsexual and transgender people*. Chicago : University of Chicago Press.
- Neveu, E. (2011). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte.
- Oswin, N. (2008). Critical geographies and the uses of sexuality : deconstructing queer space. *Progress in Human Geographies*, 32(1), 89-103.
- Patriat, C. (1998). *La culture, un besoin d'État*. Paris : Hachette.
- Poujol, G. (1983). *Action culturelle/Action socio-culturelle, recherches*. Marly le Roi : INEP, Les documents de l'INEP.
- Puar, J. K. (2012 [2007]). *Homonationalisme : Politiques queer après le 11 septembre*. Paris : Amsterdam.
- Queer Nation. (2012 [1990]). *Queer Nation Manifesto*. [Trad. Anonyme]. New York. Récupéré du site Infokiosque le 27 juin 2016 : https://infokiosques.net/IMG/pdf/queer_nation_manifesto-20p-AS-cahier.pdf
- Rajotte, C. (2003). Pour une action culturelle non désespérée dans un monde désespérant. *Cahiers de l'action culturelle*, 2(1), 2-7.
- Romainville, C. (2014). Démocratie culturelle & Démocratisation de la culture. Observatoire des politiques culturelles. Fédération Wallonie-Bruxelles. *Repères : Politiques culturelles*, (4-5).
- Rubin, G. (1998). L'économie politique du sexe : Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre. *Cahiers du CEDREF*, 7, 3-80.
- Ryan, B. (2003). *Nouveau regard sur l'homophobie et l'hétérosexisme au Canada*, Société canadienne du sida/Canadian AIDS Society.
- Santerre, L. (2000). De la démocratisation de la culture à la démocratie culturelle. Dans L. Santerre et M. Boivin (dir.), *Démocratisation de la culture ou démocratie culturelle? Deux logiques d'action publique* (p. 47-63). Sainte-Foy : IRCQ.
- Sedgwick, E. K. (2008). *Épistémologie du placard*. Paris : Amsterdam.
- Smith, A. M. (1995). The Good Homosexual and the Dangerous Queer. Dans L. Segal (dir.), *New Sexual Agendas* (p. 214-231). New York : New York University Press.
- Stryker, S. (2008). Transgender history, homonormativity, and disciplinarity. *Radical history review*, (100), 145-157.
- Touraine, A. (1984). *Le retour de l'acteur : essai de sociologie*. Paris : Fayard.
- Warner, M. (1991). Fear of a Queer Planet. *Social Text*, (29), 3-17.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton : Princeton University Press.