Les festivals *queer*, lieux de formation de contre-publics transnationaux

Queer Festivals as Spaces for the Construction of Transnational Counterpublics

Konstantinos Eleftheriadis

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/12259>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.12259

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 135-152

ISBN : 978-2-8143-0519-9

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Konstantinos Eleftheriadis, « Les festivals *queer*, lieux de formation de contre-publics transnationaux », *Questions de communication* [En ligne], 33 | 2018, mis en ligne le 01 septembre 2020, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/12259> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.12259>

KONSTANTINOS ELEFTHERIADIS

Centre d'étude des mouvements sociaux

Institut Marcel Mauss

École des hautes études en sciences sociales

F-75006

konstantinos.eleftheriadis@sciencespo.fr

LES FESTIVALS *QUEER*, LIEUX DE FORMATION DE CONTRE-PUBLICS TRANSNATIONAUX

Résumé. — L'article examine la formation de contre-publics transnationaux en analysant les pratiques d'organisation et de communication des festivals *queer*. Les contre-publics sont généralement définis comme des entités discursives opposées aux idées dominantes de l'espace public. L'article élargit cette conception en soulignant l'importance des pratiques militantes dans la production des contre-publics. Les festivals *queer* constituent un cas exemplaire de cette approche. Au-delà des théories *queer* sur la fluidité des identités de genre, ils permettent d'appréhender les manières dont des publics sont formés à travers des dispositifs organisationnels et communicationnels spécifiques. On verra ensuite en quoi ces derniers renseignent sur la transnationalisation du mouvement *queer*, en écho avec la notion de dépassement des frontières (liées au sexe, à la sexualité, à la nation). L'enquête a été menée dans des festivals de cinq capitales européennes entre 2011 et 2013.

Mots clés. — contre-publics, transnational, espace public, *queer*, genre, pratiques militantes

Ces dernières années, les débats sur l'histoire du mouvement et de la théorie *queer*, des performances ou des productions culturelles *queer* ont proliféré tant dans l'espace académique anglophone (Crosby *et al.*, 2012 ; Hall, Jagose, 2012 ; Shepard, 2009 ; Puar, 2012 ; Floyd, 2009) où ils ont émergé, que dans le contexte francophone (Bourcier, 2011 ; Cervulle, Farges, François, 2015 ; Borghi, 2014). Ces recherches ont contribué à complexifier l'appréhension des identités sexuelles minoritaires et marginalisées ainsi qu'à penser l'hétérosexualité (et l'homonormativité) en tant que régime politique ayant une fonction de régulation sociale (Wittig, 1992). Elles s'appuient sur une démarche de dénaturalisation des binarismes homme/femme et homosexuel/hétérosexuel et visent à reconceptualiser le sujet politique à partir du dépassement de ceux-ci.

Cependant, les études empiriques sur le mouvement *queer* actuel, ses espaces, ses répertoires d'action et ses cadres cognitifs peinent à trouver place dans ces débats, ce qui amène souvent à réduire le mouvement *queer* aux seules théories issues du champ académique. Or, une série d'actions militantes en Europe se définissant comme *queer* s'est déployée depuis 1998 (avec le premier festival *Queeruption*) dans plusieurs centres urbains européens ; ce qui invite à (re)penser le *queer* comme un mode d'organisation militante autonome, inscrit dans des espaces précis où différents acteur·rice·s, aux trajectoires et positions sociales diverses mettent en place des pratiques militantes obéissant à des logiques d'action collective propres. Ainsi analyser les actions militantes *queer* est-il un moyen de contextualiser les liens entre la théorie et le mouvement *queer*. En effet, si cette théorie repose sur un dispositif discursif selon lequel il n'y a pas d'identités de sexe (homme/femme) et de sexualités (homosexuelle/hétérosexuelle) naturelles, mais « une multiplicité des corps qui s'élèvent contre les régimes qui les construisent comme "normaux" ou "anormaux" » (Preciado, 2003 : 23), comment se traduit-elle concrètement dans l'organisation militante du mouvement ?

Le mouvement *queer* a recours à une multiplicité de répertoires d'actions, de pratiques militantes et de dispositifs communicationnels et techniques, allant au-delà de la théorisation *queer* et renvoyant plutôt à l'histoire de réseaux militants antérieurs. Par conséquent, appréhender le militantisme *queer* devrait permettre de considérer les processus de fabrication concrète du mouvement et de construction des publics qu'il organise. Ces publics ne revendiquent pas de réformes des politiques publiques, mais se construisent à partir de discours qui établissent « leurs relations intimes et leurs corps sexuels [...] comme des projets de transformation »¹ (Warner, 2002 : 88). Si ces *contre-publics*, comme les désigne Michael Warner (*ibid.* : 50), sont avant tout organisés par des « espaces de discours », les formes de « sociabilité incarnée » (*embodied sociability*) restent très importantes (*ibid.* : 89) car les contre-publics peuvent ne pas être organisés par une réflexion rationnelle-critique, mais par des espaces performatifs où leur expressivité créative peut se mettre en action. Pour autant, les débats sur l'espace public et les contre-publics ont peu cherché à comprendre comment s'organisent dans la pratique ces espaces qui donnent lieu à des « sociabilités incarnées ».

¹ Dans l'article, sauf mention contraire, nous traduisons.

Où en sommes-nous avec les contre-publics ? Les festivals *queer* contre l'espace public dominant

Les contre-publics *queer* se forment à partir de revendications discursives et de modalités de prise de parole ou d'intervention dans le débat articulées autour de normes alternatives à celles de l'espace public dominant quant à ce qui peut être dit ou fait et comment. Ces contre-publics entretiennent une conscience de leur statut subordonné et marquent leur différence non seulement vis-à-vis du public général, mais aussi du public *dominant*. Ainsi Michael Warner s'inscrit-il dans une série de travaux critiques vis-à-vis de la neutralité supposée de « l'espace public » telle que posée par Jürgen Habermas (1962). Nancy Fraser fut l'une des premières à développer une théorie centrée sur les espaces publics « subalternes ». À partir de l'exemple des mouvements féministes, elle a mis en avant le caractère exclusif de l'espace public, tel qu'il est conçu dans la proposition de Jürgen Habermas :

« Non seulement il a toujours existé une pluralité de publics concurrents, mais les rapports entre les publics bourgeois et les autres ont toujours été conflictuels. Les contre-publics ont en effet contesté les normes exclusives du public bourgeois quasiment dès l'origine, élaborant de nouveaux styles de comportements politiques et de nouvelles normes de discours public » (Fraser, 2001 : 133).

L'analyse de Nancy Fraser a elle-même fait l'objet de critiques. Pour Michael Warner (2002 : 86), le sens donné aux contre-publics devrait être « plus fort que s'il s'agissait simplement de subalternes avec un agenda réformiste ». Ainsi met-il en garde contre la perspective « rationnelle-critique » que Nancy Fraser emploie pour décrire ces « contre-publics subalternes » en raison de son ancrage dans le registre habermassien : « La description par Fraser de ce que font les contre-publics [...] donne l'impression d'être une description habermassienne classique des publics rationnels-critiques, devant laquelle on aurait rajouté le mot oppositionnel » (Warner, 2002 : 85).

Au-delà du discours critique que les contre-publics produisent, ces derniers mettent également en jeu les styles du discours et de la communication. Dans cette perspective, les travaux de la philosophe féministe Iris Marion Young constituent un cadre pertinent pour penser la communication au-delà de son cadre rationnel-critique. Ainsi ont-ils discuté les pratiques d'inclusion dans une situation de « démocratie délibérative » en se concentrant non uniquement sur le contenu de ce qui est dit, de ce qui est condensé sous la forme d'un discours politique classique avec des arguments bien identifiés, mais aussi sur les modes de communication « générateurs d'exclusions ». Iris Marion Young (2000 : 53) en identifie trois : la salutation (*greeting*), la rhétorique (*rhetoric*) et la narration (*narrative*). La salutation est présentée comme la reconnaissance publique de l'interlocuteur·rice qui mène à l'instauration d'une éthique de confiance. La rhétorique est définie comme l'ensemble des modes d'expression d'un argument qui conduit à la persuasion. L'argument ne prend pas uniquement la forme d'un monologue, mais se présente souvent comme une performance ou un slogan humoristique, voire ironique (Young, 2011 : 140). Enfin, la narration permet aux groupes privés de ressources de s'assumer publiquement à travers, par exemple, le récit d'une expérience (Young, 2000 :

53). Ces trois paramètres contribuent à la construction de publics à partir de la mise en place d'affinités collectives (*ibid.* : 72). Ainsi le conflit porté par les contre-publics peut-il concerner non seulement les contenus des arguments, mais également les modes d'adresse et les moyens sur lesquels ils reposent. Les contre-publics déploient donc dans l'espace public des protocoles de langage distincts de ceux du public dominant – parmi lesquels se trouvent notamment la rhétorique théâtrale et la narration *underground*. Selon Iris Marion Young (2011 : 155), ces modes de communication « ne visent pas à susciter l'assentiment, mais à perturber les idées reçues ».

Pour Michael Warner, le contre-public *queer* apparaît justement afin de « perturber » le mouvement gay et lesbien américain *mainstream* du début des années 1990². Inspiré lui-même par les groupes *queer* de cette époque, l'auteur engage une réflexion sur leur apport aux débats sur l'espace public, sur les identités et sur les mouvements sociaux (Warner, 1993). D'après lui, les discours que génère ce nouveau mouvement ne sont pas uniquement des idiomes différents ou alternatifs (comme Nancy Fraser aurait pu le soutenir), mais des styles de langage qui peuvent être vus avec hostilité et dans lesquels le langage revêt un caractère poétique-expressif (Warner, 2002 : 86). Prenons l'exemple de Queer Nation, ce groupe créé par des militant·e·s d'ACT-UP à New York en 1990. Dans ses tracts et fanzines, dont Michael Warner avait certainement connaissance, Queer Nation utilise une rhétorique ne relevant pas d'un style désincarné et détaché tel qu'il peut être utilisé dans un discours politique classique (Young, 2000 : 63). Dans leur production discursive, les membres de Queer Nation mettent largement en avant des récits de leurs expériences. Dans un premier temps, les ravages du sida ont une influence majeure sur la formulation d'une colère contre la société et l'État, ce dernier étant vu comme laissant « mourir » les personnes malades : « En tant que *queer* vivant-e et en bonne santé, tu es un-e révolutionnaire. Il n'y a rien sur cette planète qui reconnaisse, protège ou encourage ton existence. C'est un miracle que tu sois là à lire ces mots. Selon toute logique, tu devrais être mort-e » (*Queer Nation*, 1990).

Dans un deuxième temps, le groupe s'en prend directement à l'État qui soutient l'hétérosexualité comme régime dominant : « Je réclame un moratoire sur le mariage hétéro, sur les bébés, sur les démonstrations publiques d'affections envers le sexe opposé et les images médiatiques qui promeuvent l'hétérosexualité » (*ibid.*). De même, il s'en prend aux individus hétérosexuels avec des phrases comme « Les hétéros sont ton ennemi » (*ibid.*). Nous pouvons croire que ces rhétoriques se sont heurtées directement aux normes qui régissaient (et régissent toujours) l'espace public américain.

² Dans son livre, *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory* (1993), M. Warner analyse la naissance des mouvements *queer* américains, marqués par l'activisme d'AIDS Coalition to Unleash Power (ACT UP) à New York. Ce dernier, comme d'ailleurs Queer Nation et Sex Panic!, ont mis en avant des répertoires d'action peu traditionnels, comme le *sit-in* et les actions directes. Influencés par l'émergence de la théorie *queer*, ils portent une critique de l'institutionnalisation du mouvement gay et lesbien de l'époque et une revendication de re-sexualisation de l'espace public et des identités.

Par ailleurs, au-delà de leur contexte local, les contre-publics sont soumis aux transformations liées au processus de transnationalisation de l'espace public. En 2007, Nancy Fraser a relevé ce paramètre négligé par Jürgen Habermas qui conçoit l'espace public dans un contexte essentiellement national. Selon elle, la transnationalisation renvoie précisément à l'extension de la communication hors du cadre national. Il s'agit d'un processus aidant à comprendre les reconfigurations successives à la perte de souveraineté des États-nations face à l'importance accrue des institutions supranationales (comme l'Union européenne) et face à l'émergence de problèmes publics globaux appelant des réponses globales (comme la lutte contre le réchauffement climatique ou le terrorisme). Cette nouvelle conceptualisation transnationalisée de l'espace public n'a pas conduit à une reformulation du concept de « contre-public subalterne ». Néanmoins, nous pouvons facilement déduire que si l'espace public se transnationalise, les contre-publics également, du moins, participent-ils aussi de ce processus. Les analyses de Nancy Fraser, Iris Marion Young et Michael Warner invitent donc, dans un premier temps, à repenser les contre-publics à partir de leurs pratiques et modes d'organisation, au-delà de leurs discours critiques. Dans un second temps, ces analyses permettent d'interroger les contre-publics en considérant la transnationalisation qu'ils vivent, et la manière dont ils s'emparent de ce processus à travers leurs pratiques de communication.

Pour aborder ces questions, il paraît important de décrire et analyser les *pratiques militantes* des différentes composantes du mouvement *queer*. En analysant ces pratiques, nous clarifierons la manière dont le mouvement traduit la théorie *queer* et notamment la manière dont il construit ses publics militants. Nous centrerons en particulier l'analyse sur les *pratiques d'organisation et de communication*. Ce sont ces pratiques qui permettent aux acteur·rice·s *queer* de construire des arènes publiques à partir desquelles il·elle·s pourront situer leurs identités et leurs discours en position de conflit avec l'espace public dominant – ce dernier étant constitué sur la base d'une exclusion des personnes ne correspondant pas aux conceptions normatives du binarisme sexuel et de genre. L'analyse des pratiques militantes, notamment celles de communication externe et interne dans le cadre de festivals *queer*, nous conduira à voir la construction de publics transnationaux. En s'adressant à leurs publics par divers moyens, les festivals *queer* s'inscrivent dans un processus de dépassement des frontières : celles de genre et de sexualité, mais aussi celles des États-nations.

L'enquête est construite à partir d'un terrain d'observation participante dans cinq festivals *queer*. Les témoignages sont issus de 30 entretiens (récits de vie) avec des organisateur·rice·s et des participant·e·s. Nous utilisons également des matériaux produits par des organisateur·rice·s, sur support papier et numérique. Les festivals *queer* analysés ont eu lieu dans cinq capitales européennes entre 2011 et 2013 :

- le Copenhagen Queer Festival (25-30 juillet 2011, Copenhague, Danemark) ;
- le quEAR! (5-7 août 2011, Berlin, Allemagne) ;
- le Oslo Queer Festival (22-25 septembre 2011, Oslo, Norvège) ;
- le Querristan (18-20 mai 2012, Amsterdam, Pays-Bas) ;

- le Da Mieli a Queer : Culture e pratiche LGBTI in movimento (« De Mieli au Queer : cultures et pratiques LGBTI en mouvement »)³, 4-7 avril 2013, Rome, Italie) ;
- le Querristan (30 mai-2 juin 2013, Amsterdam, Pays-Bas).

Dans la partie suivante, nous étudierons les pratiques d'organisation. Par la suite, nous nous focaliserons sur celles de communication déployées avant et pendant les festivals. Nous concluons avec une mise en perspective des « contre-publics transnationaux » et une analyse sur la façon dont les festivals *queer* permettent de penser la jonction entre pratiques militantes et déstabilisation des identités de genre et de sexualité.

La construction des contre-publics à travers les pratiques d'organisation

Le mouvement *queer* et les discussions théoriques développées à partir des textes anglophones ont eu un impact sur la politisation des identités sexuelles et de genre en Europe. Héritier du mouvement d'altermondialisation et du réseau Queeruption des années 2000 (Brown, 2007 : 2685), le mouvement *queer* européen s'est cristallisé autour de différents répertoires de pratiques, le plus important étant le festival. Les festivals *queer* sont « des sites politiques qui génèrent de nouvelles identités collectives, en mettant en avant l'idée de rupture de la binarité de genres et de sexualité sur lesquels les sociétés ont été construites : homme/femme, gay/hétéro, cis⁴/trans » (Eleftheriadis, 2014 : 146). Les festivals sont des scènes sur lesquelles la circulation d'un certain type de discours est permise : un discours centré sur la fluidité du genre et sur l'expressivité du désir homo/transgenre. En outre, ils s'organisent autour de la mise en place d'une série de pratiques organisationnelles spécifiques : squat, horizontalité du processus décisionnel, *Do It Yourself* (DIY). Ces pratiques permettent de comprendre le type d'éthos véhiculé par les festivals à leurs participant·e·s, qui les distingue des mouvements gays et lesbiens : un éthos anarchiste et anti-commercial. Ces pratiques s'inscrivent dans la tradition des mouvements autonomes qui ont proliféré dans les squats militants des centres urbains européens⁵, centrés sur la politisation immanente aux modes de vie. Gavin Brown (2007 : 2686-2687) rappelle que les mouvements *queer* anticapitalistes des années 2000 ont été anti-assimilationnistes et n'ont pas cherché à constituer la « normalité » en base de revendication pour l'égalité.

Les festivals *queer* soutiennent une économie politique et symbolique spécifique à travers certaines pratiques organisationnelles. Dans un premier temps, ceux-ci fonctionneraient de façon à se tenir en dehors du système de production commerciale.

³ Nous traduisons.

⁴ Le terme *cis* fait référence aux personnes dont le genre assigné à la naissance correspond à celui qu'elles performant actuellement.

⁵ En France, le peu de témoignages existants font notamment référence à des projets similaires, mais situés à la campagne. Voir le projet des anarchistes gays « La croisière » (Michels, 2005)

Des pratiques comme le DIY, le *dumpster-diving* (« faire les poubelles ») ou encore la cuisine végane permettent l'élaboration d'un projet collectif qui ne répondrait pas aux impératifs de consommation du système capitaliste. Ces pratiques contribuent à la différenciation des publics *queer* par rapport à ceux de la scène gay et lesbienne, perçue comme saturée par des produits commerciaux et où la consommation de biens et d'expériences participerait de la confirmation même de l'identité gay ou lesbienne. Au niveau symbolique, ces pratiques organisationnelles constituent un marqueur inscrivant les publics dans le militantisme d'extrême gauche extra-parlementaire. Elles confirment les liens avec les sous-cultures et mouvements anarchistes à travers la promotion d'un éthos et d'un style de vie libertaire.

En outre, les festivals *queer* ont des modes d'organisation antihiérarchiques puisant dans des répertoires de fonctionnement de la démocratie délibérative (Young, 2000). Tou-te-s les participant-e-s sont invité-e-s à contribuer aux processus de prise de décisions pour que ces dernières puissent être considérées comme le résultat d'un large consensus. Ainsi les festivals organisent-ils des assemblées plénières et des assemblées thématiques, tenues une fois par jour. Pendant celles-ci, les organisateur-ric-e-s présentent les questions du jour, alors que les participant-e-s commentent, suggèrent et critiquent les événements de la veille. Ces assemblées peuvent se dérouler le matin ou l'après-midi et donnent souvent lieu à la formation de nombreux sous-comités thématiques se chargeant des activités collectives : cuisine, *sex parties*⁶, ateliers, nettoyage. Cependant, cette éthique de la communication quotidienne (Young, 2000 : 59) se heurte au manque d'engagement de certain-e-s participant-e-s qui ne s'inscrivent pas pleinement dans le caractère DIY de ces festivals. Par exemple, il peut manquer des volontaires pour le nettoyage ou des « vigiles » de nuit, problèmes particulièrement soulignés par les organisateur-ric-e-s.

Dans cette économie politique et symbolique, nous pouvons aussi ajouter que ces pratiques d'organisation relèvent d'une politique *préfigurative*. Comme l'indique Darcy K. Leach (2013), une politique *préfigurative* est un type de projet politique dont les fins sont « fondamentalement façonnées par les moyens ». Les militant-e-s *queer* choisissent donc des moyens qui matérialisent ou préfigurent le type de société qu'ils veulent créer. Par conséquent, les festivals, qui durent trois à sept jours, permettent la mise en œuvre et la réalisation d'expériences éphémères de « fabrication d'un monde » (*world-making*) (Warner, 2002 : 87).

Il est important de noter que les pratiques organisationnelles et le projet de préfiguration empruntent à des logiques que l'on retrouve dans d'autres mouvements « horizontaux ». Nous pensons en particulier aux mouvements féministes (Fillieule, Masclet, 2013 : 350), au mouvement altermondialiste (Sommier, 2003) ou encore aux mouvements des places (par exemple, les Indignados, Nez, 2012). C'est à partir des

⁶ La *sex party* est une occasion sociale dans laquelle des participant-e-s sont encouragé-e-s à se sentir libres à s'engager à des actes sexuels publics ou encore à des comportements BDSM (bondage et discipline, domination et soumission, sadisme et masochisme), souvent dans des espaces restreints, créés à cette occasion.

pratiques d'organisation horizontales (assemblées, recherche du consensus, ateliers, cuisine collective, etc.) que les festivals *queer* créent des scènes où les organisateur·rice·s et participant·e·s se donnent l'espace et le temps pour proposer des interprétations de leurs identités, intérêts et besoins en *opposition* à celles ayant cours dans l'espace public dominant qui est régi par des normes démocratiques libérales et hiérarchiques.

En s'adressant à un nombre infini et indéfini de participant·e·s, les festivals *queer* visent à créer des publics traversés par la prolifération des identités de genre et des sexualités, telle que conçue par les théories *queer*. Au-delà donc des répertoires et pratiques empruntés à des mouvements horizontaux, ces festivals souhaitent également insuffler une touche de sexualité « perverse » et de genre « déstabilisé ». Par exemple, mentionnons les *sex parties* (Copenhagen Queer Festival et Queeristan), comme des moments où les militant·e·s et participant·e·s ont pu expérimenter de nouvelles pratiques sexuelles ou simplement s'engager dans des jeux de plaisir. L'organisation des *sex parties* prend également en compte les sensibilités de genre. Ainsi, parallèlement aux zones ouvertes à tou·te·s les participant·e·s, indépendamment de leur genre, des zones non mixtes sont prévues pour des personnes transgenres ou pour des femmes *cis*. Le but est de disposer d'un *safe space* où ces personnes minorisées dans l'espace public dominant ne se sentent pas (une fois de plus) menacées ou agressées. C'est d'ailleurs dans cet esprit que l'accès aux *sex parties* est régulé. Au festival de Copenhague, le comité d'organisation des *sex parties* a collé des affiches précisant les « codes » à respecter afin que les consignes soient accessibles à tou·te·s les participant·e·s. Ainsi, à l'entrée, des « vigiles » (membres du comité d'organisation) posaient-ils des questions aux entrant·e·s et leur permettaient l'accès en fonction de leurs réponses. Par exemple, la question qui m'a été posée faisait référence à la division de l'espace en quatre zones. Les « vigiles » à la porte m'ont demandé d'énumérer et d'expliquer les quatre zones préétablies afin de s'assurer que j'avais bien compris la logique de cette séparation. Au *Queeristan*, la veille de la *sex party*, les organisatrices ont distribué des prospectus détaillant ses codes. Ce document a constitué le *laissez-passer* à la fête. Ainsi les personnes intéressées devaient-elles le présenter aux « vigiles » pour y accéder. Malgré la formalisation de l'entrée à ces lieux, il faut noter que la socialisation et les affinités avec des organisatrices facilitaient le contournement des procédures avec, par exemple, la possibilité d'appeler une organisatrice pour lui demander le code ou son rappel.

L'installation des espaces sexuels et la promotion des expériences sexuelles constituent cette touche distincte qui construit partiellement les publics des festivals comme « *queer* ». La question du genre, avec notamment celle de sa déstabilisation, se pose également dans les pratiques des festivals et constituent l'autre paramètre qui construit performativement ces espaces comme « *queer* ». En dépit de sa non-autorisation par les autorités, la tenue à Rome d'une Slutwalk (« marche des salopes ») le 6 avril 2013 dans le cadre du festival Da Mieli a Queer s'inscrit dans une démarche de revendication d'une identité féministe *pro-sex*. La SlutWalk se conçoit comme un répertoire d'actions qui, tout en empruntant aux mouvements de gauche la forme traditionnelle de la manifestation, l'enrichit en se focalisant sur l'inversion

du stigmate et la célébration de l'insulte *slut*⁷. Cette stratégie discursive s'inscrit dans le sillage d'autres détournements identitaires, dont le terme *queer* constitue un cas exemplaire. L'organisation d'une telle marche dans le centre de la capitale italienne n'a pas uniquement fourni aux participant·e·s du festival une perspective *pro-sex*, mais elle a également contribué à construire ses publics à partir de cadrages et de symboles généralement perçus comme menaçant la morale de l'espace public (Warner, 2002 : 86). Nous faisons notamment référence aux tenues des manifestant·e·s : des garçons portant des vêtements traditionnellement féminins, voire exagérément féminins ; des filles portant des mini-jupes et des blousons transparents, faisant référence à des corps hypersexualisés, raison pour laquelle certaines féministes ont par ailleurs, à plusieurs reprises, critiqué ce type d'actions (Bilge, 2015). Les festivals *queer* empruntent donc des répertoires d'actions à d'autres mouvements sociaux (manifestations, squats, etc.), mais les enrichissent avec leur propre touche politique et esthétique qui propose de nouvelles identifications de genre et de sexualité⁸.

Les festivals *queer* s'efforcent de créer des publics *via* aussi certains idiomes. Ainsi établissent-ils des protocoles de langage sur ce qui peut être dit ou sur ce qui va de soi vis-à-vis de la sexualité et du genre. Être présent dans un festival *queer* offre donc, par exemple, la possibilité de ne plus devoir faire son *coming-out*. La présomption d'hétérosexualité qui, dans le langage ordinaire, reconstitue quotidiennement le placard est suspendue. La question « es-tu une femme ou un homme ? » semble également hors de propos, les festivals mettant en place des protocoles permettant que cette question soit peu posée. Ainsi, dans plusieurs festivals, la mise en place d'un dispositif de rubans colorés est-elle prévue, les participant·e·s pouvant choisir de porter un ou plusieurs rubans de leur choix. Chaque couleur représente une appellation de genre différente, ce qui permet aux autres participant·e·s de reconnaître l'association de la couleur avec un genre spécifique et d'appeler ainsi les personnes selon la couleur (et donc le genre) de leur choix. Par exemple, si le vert correspond au prénom anglais *he*, les participant·e·s s'adressent à cette personne au masculin. D'autres couleurs (et donc genres) sont à disposition, par exemple *she*, *it*, *they*, les deux derniers fonctionnant comme un moyen d'échapper au binarisme homme/femme.

Le discours *queer* et les protocoles de langage qui l'accompagnent (suspension des questions sur le « vrai » sexe des participant·e·s, choix des pronoms, *safe space*, etc.) informent sur les conventions discursives et leur circulation dans les festivals.

⁷ Le cadrage de la Slutwalk met en avant le détournement de l'injure *salope* d'une position de honte vers une position de fierté. Les manifestantes protestent contre le viol et les agressions sexuelles dans l'espace public en utilisant souvent comme tactique le dénuement ou le port d'une tenue sexy. Elle a été initiée à Toronto en 2011, par suite de la provocation d'un policier qui avait déclaré que les femmes devraient éviter de s'habiller comme des « salopes » afin d'éviter les agressions sexuelles. Depuis, plus de 200 Slutwalks dans plus de 40 pays sont répertoriées (Mercier, 2016). Les festivals *queer* européens sont globalement favorables au cadrage de la positivité sexuelle, hérité entre autres de leurs homologues américains Queer Nation et Sex Panic!

⁸ Des processus similaires ont été observés au Québec où les militant·e·s *queer* font souvent la jonction entre les répertoires d'actions de la gauche radicale et une touche particulière sur la sexualité (par exemple, le déploiement d'une « sodo-mobile » dans les rues de Montréal, Pagé, 2017 : 552).

C'est à partir de ces conventions que les participant·e·s se voient protégé·e·s d'un espace public hétéronormé et genré. Dans la mesure où ils s'opposent à ce dernier, les publics constitués par les festivals sont donc des contre-publics.

Ceci dit, ce n'est pas parce que les festivals *queer* s'opposent à la normativité qu'ils sont le résultat d'un consensus irénique. Plusieurs controverses portent souvent sur les limites du mode d'organisation horizontale où la quête du consensus semble parfois être imposée plus que débattue. Nous pouvons faire référence au caractère végan des festivals qui est souvent perçus par certain·e·s participant·e·s comme imposé par une culture de classe moyenne blanche. De même, certaines personnes se plaignent couramment du fait d'être appelées par leur genre assumé, ce qui est perçu comme du sexisme ou de la transphobie, ou encore du *leadership* informel de certains garçons *cis*. À ce propos, le cas de la Slutwalk de Rome est riche d'enseignements. À sa fin, des critiques virulentes ont dénoncé le rôle de *leader* que certains garçons *cis* s'étaient attribués pendant son déroulement. Par ailleurs, le manque de minorités visibles dans l'organisation active des festivals (à l'exception du *Queeristan*) ainsi que l'absence de dispositifs d'accompagnement pour les personnes en situation de handicap physique a déjà suscité des conflits sur le caractère potentiellement discriminatoire de ces événements. Ainsi les codes et normes de ces festivals sont-ils souvent critiqués comme s'ils n'étaient appropriés qu'à des militant·e·s blanc·he·s de classe moyenne et valides⁹.

Nous avons examiné le rôle des pratiques d'organisation des festivals *queer*. Ceux-ci fonctionnent comme des laboratoires de formation des contre-publics qui, à travers leurs pratiques, mettent en exergue leur caractère oppositionnel aux normes sexuelles et de genre régissant l'espace public. Ils empruntent à d'autres mouvements des répertoires d'actions et des pratiques, mais leur attribuent une dimension *queer* avec des activités promouvant la déstabilisation des binarismes de genre et de sexualité. Nous étudierons maintenant les pratiques de communication des militant·e·s *queer* et la manière dont celles-ci contribuent à la construction de contre-publics transnationaux.

Le rôle des pratiques de communication dans la construction de contre-publics « transnationaux »

Au-delà des pratiques d'organisation des festivals *queer*, le mode de communication de ceux-ci renseigne également sur les types de publics qu'ils constituent. Une analyse de leurs pratiques communicationnelles permet de réaliser que les festivals *queer* visent des publics transnationaux. Nous analysons ces pratiques à partir de quatre entrées : les langues ; la tactique de composition hétérogène et la stratégie discursive d'inclusion ; les réseaux militants transfrontaliers ; la communication numérique.

⁹ Cette critique interne aux festivals renvoie à ce que S. Bilge (2015) décrit comme un « blanchiment » de la Slutwalk par des féministes blanches et de classe moyenne.

Les langues

Un dispositif primaire de la communication interne et externe des festivals *queer* est l'utilisation de l'anglais comme *lingua franca*. Bien que l'anglais ne soit la langue officielle d'aucun des pays où les festivals étudiés ont eu lieu, son utilisation est promue afin d'attirer un public étranger ; ce qui montre la volonté d'internationaliser les événements. L'utilisation de cette langue répond également à un autre impératif, celui de la composition internationale des comités d'organisation. Par exemple, le festival de Copenhague compte en son sein beaucoup de membres venant d'Allemagne, d'Angleterre, de Pologne ou des pays scandinaves. Ainsi plusieurs des membres étrangers de l'organisation vivaient-ils à Copenhague sans nécessairement parler le danois. Des configurations similaires ont été identifiées pour les autres festivals (par exemple à Amsterdam ou Oslo). Dans le cadre de la communication interne, l'utilisation de l'anglais comme langue d'organisation configure aussi son usage comme langue de sociabilité entre les participant·e·s une fois que les activités du festival commencent.

Cependant, cette primauté de l'anglais n'est pas considérée par les organisateur·rice·s comme une fatalité due à l'« impérialisme linguistique » anglophone. La plupart des festivals ont mis à disposition des ressources en d'autres langues comme le Queeristan, en 2012, dont le programme et l'appel à participation étaient disponibles en italien, espagnol, allemand, arabe et turc. Aussi, pendant les festivals, nombre de participant·e·s, locaux·les ou étranger·ère·s, ne maîtrisent pas nécessairement l'anglais. Cette confrontation à des difficultés linguistiques devient évidente notamment lors des ateliers, des débats ou des assemblées. Dans ces situations, les tentatives d'inclusion linguistique passent surtout par la proposition d'autres participant·e·s se portant volontaires pour traduire. Par exemple, au cours des ateliers, des traductions simultanées en d'autres langues peuvent être proposées. C'était le cas au festival de Rome où chaque événement se déroulait à la fois en italien et en anglais, le transformant en un véritable espace militant bilingue.

La mise en place d'une *lingua franca* et l'organisation de dispositifs de traduction simultanée peuvent être considérés comme des pratiques fonctionnant non seulement comme des outils auxiliaires au bon déroulement des festivals, mais aussi comme des pratiques indispensables aux objectifs politiques qui les sous-tendent, notamment celui de constituer des coalitions de solidarité entre acteur·rice·s locaux·les et internationaux·les. Ces dispositifs linguistiques reflètent également la volonté de s'adresser à des publics étrangers, dans le double sens du terme : des individus provenant d'autres pays et des inconnu·e·s du contexte local.

Ce développement renvoie à ce que Nancy Fraser (2007 : 18) préconise sur la transnationalisation de l'espace public :

« L'anglais est devenu la *lingua franca* de l'économie globale et du divertissement de masse, sans parler de son utilisation en milieu universitaire. C'est pourquoi il convient de constater que des sphères publiques à caractère westphalien-national et unilingue échouent lorsqu'il s'agit de créer une communauté de communication incluant tous les citoyens. Dans la mesure où des sphères publiques correspondent cependant à des communautés linguistiques, ils sont en même temps géographiquement disséminés et ne correspondent pas à une citoyenneté quelconque ».

Il semble donc important de ne pas négliger le renforcement de l'anglais comme *lingua franca* dans des espaces politiques considérés comme ouverts et inclusifs et de reconnaître les limites d'un tel choix en termes d'inclusion des individus et des groupes qui ne maîtrisent pas cette langue. Ainsi les participant·e·s ne parlant pas bien l'anglais soulignent-ils-elles les difficultés impliquées pour leur participation aux comités d'organisation d'un festival, ou même pour l'établissement d'une communication avec des participant·e·s étranger·ère·s ne maîtrisant pas la langue locale.

La tactique de composition hétérogène et la stratégie discursive « anti-frontières »

Une caractéristique commune aux comités d'organisation des festivals *queer* est leur composition hétérogène concernant les origines nationales de leurs membres. Cette configuration fait partie d'un processus observable dans les actions collectives en Europe qui correspond à la participation croissante des jeunes Européen·ne·s dans la vie militante et politique des villes qu'ils-elles habitent. Cette européanisation a une autre conséquence : la participation politique dans une ville dans laquelle les acteur·rice·s ne résident pas nécessairement. Ainsi les festivals *queer* constituent-ils un autre mode de mobilité intra-européenne, au-delà de la mobilité des étudiant·e·s et/ou travailleur·e·s.

Cette ouverture à de nouvelles personnes, venant ou non du contexte local, est encouragée et promue par les organisateur·rice·s. C'est pourquoi, pendant l'été 2011, sur le site web du festival d'Oslo, on pouvait lire : « Veux-tu participer à la construction du festival de cette année ? Nous devons décider où nous voudrions que le festival ait lieu. Viens et aide-nous à décider »¹⁰. Le festival *Queeristan* a suivi une politique similaire : « Nous commençons à nous organiser pour 2013. [S]i l'organiser avec nous t'intéresse, viens à notre réunion demain »¹¹. Ces exemples montrent la volonté des festivals d'engager dans l'organisation autant de personnes que possible sans préjuger de leurs origines. Comme le souligne Tobin (doctorant, 25 ans, membre du comité d'organisation du *Queeristan*) : « Le groupe est plutôt international. Beaucoup des membres n'ont pas la citoyenneté hollandaise, la plupart étant des étudiant·e·s, ils-elles sont là pour un semestre ou deux »¹². Au-delà du statut étudiant que beaucoup de membres des comités d'organisation partagent, les festivals *queer* s'appuient sur des personnes dont le profil pourrait être brièvement décrit comme jeune, précaire, nomade et éduqué. Dans ce processus de transnationalisation et d'européanisation, les festivals *queer* trouvent une source fertile de militant·e·s. Ainsi, avec leur savoir-faire propre et leurs compétences sociales et militantes de nomades/cosmopolites, ces dernier·ère·s contribuent-ils-elles largement au caractère transnational des festivals.

¹⁰ Accès : http://www.hausmania.org/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=215&Itemid=1. Consulté le 02/01/2017.

¹¹ Accès : <https://queeristan.org/volunteering-at-queeristan/>. Consulté le 05/01/2017.

¹² Entretien avec l'auteur, Amsterdam, 29/05/2012. Dans cet article, tous les prénoms ont été modifiés.

La composition internationale des comités d'organisation est l'un des deux volets de la transnationalisation des festivals *queer*. Le second concerne les participant·e·s mêmes, c'est-à-dire les personnes voyageant pour y assister ou se porter volontaires. Certaines choisissent de prendre des congés et de passer leurs vacances dans les festivals *queer*, d'autres s'y rendent en tant qu'artistes pour y proposer des performances. Cette tendance est attestée par le questionnaire que nous avons administré lors du festival d'Oslo (2011). Selon ses résultats, un·e participant·e sur deux ne vivait pas dans cette ville, moins des deux tiers vivait en Norvège et 33 % vivaient dans un pays étranger¹³.

Les origines nationales diverses des participant·e·s et des organisateur·rice·s attestent de la capacité des festivals *queer* à organiser des contre-publics transnationaux, non seulement parce que cela suit une tendance générale macroprocessuelle – que nous pourrions attribuer, par exemple, à l'eupéanisation de mouvements sociaux (Gobin, 2002) –, mais aussi parce que la transnationalisation est explicitement posée et promue par les festivals comme une stratégie discursive d'abolition des frontières : frontières créées par les identités de genre et de sexualité, mais aussi frontières créées par les États. Le Queeristan en particulier avait une approche très orientée vers l'idée de « trouble dans les frontières ». Le comité a organisé une manifestation non autorisée dans le centre d'Amsterdam le 2 juin 2013. L'appel communiqué aux participant·e·s et publié sur les réseaux sociaux s'est focalisé sur le soutien aux sans-papiers : « *No one is illegal* ». Largement répandu dans les milieux militants anti-frontières européens (notamment dans le réseau No Borders), ce slogan a été réapproprié par le Queeristan pour dénoncer « les politiques d'exclusion et de criminalisation continue aux Pays-Bas » (Queeristan, 2013) qui seraient menées par les autorités nationales. Mais les militant·e·s du festival ont ajouté une dimension *queer* au cadrage de cette manifestation en soulignant l'instrumentalisation du discours sur les droits LGBT par les partis de droite pour établir des politiques anti-migratoires :

« Ces groupes veulent nous faire croire que "la société progressiste néerlandaise" se trouve sous la menace des migrants homophobes et que c'est pour ça qu'on a besoin des politiques migratoires strictes. Nous résistons à cette fausse dualité ; les Pays-Bas ne sont pas un paradis *queer* et l'homophobie n'est pas un phénomène qui arrive avec l'immigration » (*ibid.*).

Dans cette logique de dépassement de toutes sortes de frontières, les acteur·rice·s *queer* aspirent à revêtir leurs festivals d'une dimension internationale pouvant constituer la base de solidarités et identités transnationales. Comment cela peut-il devenir possible dans la pratique ? Selon l'appel du Queeristan : « Queeristan n'est pas un (autre) pays. Derrière ce nom se trouve un collectif nomade d'activistes basés à Amsterdam dont les intérêts ne riment pas avec la mise en place de nouvelles frontières »¹⁴. Ainsi les acteur·rice·s *queer* démontrent-ils-elles la volonté de construire des liens par-delà les frontières nationales, c'est-à-dire « de transcender

¹³ Questionnaire administré en 2013 sur le site *SurveyMonkey*, Oslo Queer Festival.

¹⁴ Queeristan, « Call for contributions to Queeristan », 2012 <http://trikster.net/blog/?p=574>. Consulté le 05/01/2017.

les territoires nationaux et les modes d'appartenance qu'ils imposent » (Dufour, Goyer, 2009 : 121). Cette volonté est liée à l'élaboration de la « binarisation » des identités en un problème public global qui n'affecte pas uniquement telle ou telle ville, mais tout l'espace européen (et au-delà). Cette conception théorique et militante conduit les acteur·rice·s *queer* à créer des liens dans le cadre des rencontres permises par les festivals et d'échanger sur les bonnes pratiques, les innovations discursives, la formation et la consolidation des idées politiques ainsi que sur la socialisation et la construction d'identités communes.

Les réseaux transnationaux : une culture politique partagée

De façon similaire à d'autres mouvements sociaux se développant à partir de 2010 en Europe (Blockupy, Indignados...), les festivals *queer* s'inscrivent dans une histoire de partages militants qui dépassent les frontières nationales. Les organisateur·rice·s des festivals s'appuient largement sur des ressources sociales et militantes qu'ils-elles ont développées pendant leurs expériences préalables dans d'autres festivals, mobilisations ou dans le cadre de sociabilités *queer*. Les organisateurs du festival Da Mieli a Queer ont pu inviter une équipe du Queeristan et lui donner la possibilité de présenter ses projets militants¹⁵. L'invitation a été lancée par l'un des membres organisateurs du festival romain qui avait participé au Queeristan un an auparavant. De même, au festival de Copenhague, on pouvait trouver des tracts et affiches promouvant le festival de Berlin et vice versa.

Cette sociabilité militante internationale facilite la construction de contre-publics transnationaux, ce qui est aussi attesté par les trajectoires des activistes et participant·e·s. Leurs histoires révèlent leur positionnement dans des réseaux culturels et militants transnationaux : des expériences politiques obtenues à partir de participations dans des espaces militants de nombreux pays, mais aussi dans d'autres mouvements d'extrême gauche ou dans les sous-cultures punks. Les militant·e·s ont tendance à maintenir active leur participation dans ces réseaux transnationaux. Étudiante polonaise de 23 ans habitant à Copenhague, Zoé expliquait ses rapports ambigus aux capitales danoise et polonaise par sa participation aux scènes punk et *queer* des deux villes : « Je fais des allers-retours avec la bande. Je ne sais pas comment cela marchera maintenant parce que j'ai décidé de m'installer à Copenhague »¹⁶. Membre du réseau militant BDS (Boycott-désinvestissement-sanctions : notre réponse à l'apartheid, la colonisation et l'occupation israélienne), du Queeristan et participant au Copenhagen Queer Festival, Robin (employé dans une organisation internationale, 29 ans) disait : « Aux Pays-Bas, je propose des ateliers sur la situation palestinienne. Mais maintenant avec le *queer*, c'est très très nouveau, et c'est ici où je me retrouve le

¹⁵ L'intervention de l'équipe du Queeristan a eu lieu au sein d'un atelier intitulé *Bridging the gap : Beyond the dichotomy theory / practice* (« Comblent l'écart, le fossé : au-delà de la dichotomie théorie/pratique »).

¹⁶ Entretien avec l'auteur, Copenhague, 27/07/2011.

plus »¹⁷. Militant écologiste turc, Sergio (étudiant, 27 ans) raconte comment la scène de squats d'Amsterdam l'a incité à s'y installer après ses études à Strasbourg : « J'ai commencé à aller dans des squats ici pour la première fois. Et les gens de Climate Justice Action se rencontraient ici, et on pouvait s'organiser mieux »¹⁸.

Ces histoires se croisent au sein des festivals *queer* permettant la circulation du savoir militant, la consolidation des réseaux transnationaux et l'inscription des acteur·rice·s dans des espaces politiques autonomes où se retrouvent également d'autres cultures militantes transnationales.

Les pratiques numériques

Les outils de communication numérique et les réseaux sociaux sont d'une importance spécifique pour les festivals *queer* ; et cela, pour trois raisons principales. D'abord, ils permettent l'élaboration de stratégies militantes avec des membres ne vivant pas dans la ville où le festival a lieu. Ainsi les acteur·rice·s se trouvant dans d'autres pays peuvent échanger à propos de l'organisation, des campagnes et du contenu des ateliers et des performances. Ensuite, ils permettent aux organisateur·rice·s de diffuser les informations relatives aux événements auprès de publics distincts, à l'échelle locale ou internationale. Tobin du *Queeristan* expliquait que « le collectif dispose d'un réseau international très large. Nous diffusons l'annonce et après nous avons un comité de propagande standard ». L'une des stratégies les plus efficaces pour la communication des festivals est leur apparition sur le web avec leurs propres sites. Cette existence numérique leur permet de promouvoir et d'afficher leurs conceptions des festivals et de ce qu'ils représentent. Sur le site du festival de Copenhague, on peut trouver son manifeste ainsi que des photos et des historiques des festivals précédents¹⁹. Nous pouvons en déduire que les sites des festivals fonctionnent comme des plateformes idéologiques où leurs principes sont affichés (politique du *safe space*, véganisme, etc.) et sont censés donner aux participant·e·s potentiel·le·s une idée de ce qu'ils·elles pourraient y trouver. Enfin, les dispositifs de communication numérique facilitent le maintien des sociabilités se formant et se développant au cours des festivals. Les réseaux sociaux (en particulier Facebook, Youtube et Myspace²⁰) sont plutôt investis pour entretenir ces sociabilités, par exemple en publiant des photographies prises pendant les festivals ou des chansons ou vidéos de performances qui ont eu lieu dans ces espaces.

Au-delà de la visibilité que les festivals veulent établir en employant les technologies numériques, ces dernières sont aussi utilisées par les organisateur·rice·s et les participant·e·s pour en garder une mémoire vivante. Ainsi une certaine forme d'archivage est-elle collectivement produite. Cette collecte des documents

¹⁷ Entretien avec l'auteur, Copenhague, 25/07/2011.

¹⁸ Entretien avec l'auteur, Amsterdam, 28/07/2012.

¹⁹ Accès : <http://www.queerfestival.org/>. Consulté le 01/06/2016.

²⁰ À l'époque de l'enquête de terrain, Twitter était peu utilisé ; depuis, Myspace est tombé en désuétude.

visuels et audiovisuels permet de défier le caractère éphémère des festivals. La technologie numérique constitue un facteur crucial pour la pérennité des festivals et leurs « solidarités transnationales » (Dufour, 2010) dans le temps.

Conclusion

L'article a porté sur l'analyse des pratiques d'organisation et de communication des festivals *queer* et sur la manière dont ceux-ci s'en saisissent pour construire des contre-publics transnationaux définis comme des arènes alternatives à l'espace public européen genré et hétéronormé. Nous avons montré l'importance d'examiner les contre-publics à partir de leurs pratiques ; et à plusieurs niveaux : organisationnel et communicationnel. Alors que ces contre-publics sont souvent perçus comme des entités discursives, une focalisation sur les pratiques a permis d'étudier les manières dont les militant-e-s se saisissent de ressources militantes et théoriques afin de construire leurs propres espaces politiques et de la sorte donner naissance à des contre-publics *queer*. Dans cette démarche, nous avons été encouragé par la proposition de Michael Warner de considérer les contre-publics non comme de seules formations discursives « réformatrices », mais aussi comme des publics poétiques pensant un autre monde et tentant de le mettre en œuvre *via* leurs styles, leurs pratiques et, comme Iris Marion Young le suggère, *via* des rhétoriques et narrations souvent appréciées dans l'espace public comme antirationnelles. Cette analyse des pratiques tient donc largement aux critiques adressées à l'idéalisation de l'espace public tel que défini par Jürgen Habermas. Les critiques féministes de Nancy Fraser et d'Iris Marion Young ainsi que celles de Michael Warner permettent d'envisager les contre-publics comme des arènes discursives, mais aussi matérielles, comme des dispositifs spatio-temporels concrets donnant naissance au mouvement *queer* actuel et permettant d'éclairer les revendications de militant-e-s traversant les frontières pour vivre et participer à la construction collective de ces expériences.

Par conséquent, les festivals *queer* permettent de penser la formation des sociabilités où la circulation des discours textuels et performatifs dépasse les limites institutionnelles. En réalité, avec leurs propres pratiques militantes, les acteur-ric-e-s *queer* participent à la construction d'un espace public européen *par le bas*. Ainsi, à l'idée de Nancy Fraser selon laquelle l'espace public deviendrait de plus en plus transnational, pourrions-nous rajouter que les contre-publics se forment en relation dialectique vis-à-vis de l'espace public dominant, deviennent également transnationaux. Les mouvements sociaux s'adaptent à ces processus de transnationalisation en exploitant les ressources et outils mis à disposition par les acteur-ric-e-s et leurs trajectoires militant-e-s, ainsi que les moyens de communication numérique.

Cependant, cette construction ne devrait pas être perçue comme une conséquence d'un processus politique unilatéral qui serait celui de la globalisation inévitable des rapports sociaux et, par conséquent comme non réflexive pour les acteur-ric-e-s. Les militant-e-s *queer* s'inscrivent dans des réseaux transnationaux, se renseignent *via*

les plateformes numériques et interagissent entre eux-elles dans différentes régions en Europe. En effet, nous avons montré que les contre-publics *queer* s'informent de l'idée de « trouble dans les frontières » (White, 2014) telle qu'elle est développée dans la théorie *queer*. Au-delà des limites des frontières nationales et des logiques territorialisées restreintes, les contre-publics *queer* répondent avec des stratégies de dépassement et d'ouverture vers des imaginations transnationales malgré l'inscription spatiale des festivals dans le contexte national et local où ils ont lieu.

Références

- Bilge S., 2015, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, 28 (2), pp. 9-32.
- Borghi R., 2014, « L'espace à l'époque du queer : contaminations queer dans la géographie française », *Revue Politique*, 1, pp. 14-26.
- Bourcier M.-H., 2011, *Queer zones 3. Identités, cultures et politiques*, Paris, Amsterdam.
- Brown G., 2007, « Mutinous Eruptions: Autonomous Spaces of Radical Queer Activism », *Environment and Planning A*, 39 (11), pp. 2685-2698.
- Cervulle M., Farges P., François A. I., dirs, 2015, *Marges du masculin. Exotisation, déplacements, recentrements*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Crosby C., Duggan L., Ferguson R., Floyd K., Joseph M., Love H., Rosenberg J., 2012, « Queer Studies, Materialism, and Crisis: A Roundtable Discussion », *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 18 (1), pp. 127-147.
- Dufour P., 2010, « Mouvement des femmes et pratiques différenciées de transnationalisation des solidarités », pp. 93-106, in : Marques-Pereira B., Meier P., Paternotte D., eds, *Au-delà et en deçà de l'état. Le genre entre dynamiques transnationales et multi-niveaux*, Louvain-la-Neuve/Bruxelles, Academia/Bruylant.
- Dufour P., Goyer R., 2009, « Analyse de la transnationalisation de l'action collective : proposition pour une géographie des solidarités transnationales », *Sociologie et sociétés*, 41 (2), pp. 111-134.
- Eleftheriadis K., 2014, « Queer Activism and the Idea of Practicing Europe », pp. 145-167, in : Paternotte D., Ayoub P., eds, *LGBT Activism and the Making of Europe: A Rainbow Europe?*, Houndmills, Palgrave.
- Fillieule O., Masclat C., 2013, « Mouvements sociaux », pp. 344-356, in : Achin C., Berini L., dirs, *Dictionnaire genre et science politique*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Floyd K., 2009, *La Réification du désir. Vers un Marxisme queer*, trad. de l'américain par M. Dennehy, M. Duval, C. Garrot et al., Paris, Amsterdam, 2013.
- Fraser N., 2001, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », trad. de l'américain par M. Valenta, *Hermès*, 31, pp. 125-156.
- Fraser N., 2007, « Transnationalizing the public sphere », trad. de l'américain par Y. Vaudable, *Theory, Culture and Society*, 24 (4), pp. 7-30.
- Gobin C., 2002, « De l'Union européenne à l'eupéanisation des mouvements sociaux ? », *Revue internationale de politique comparée*, 9 (1), pp. 119-138.

- Habermas J., 1962, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de l'allemand par M. B. de Launay, Paris, Payot, 1978.
- Hall D. E., Jagose A., eds, 2012, *The Routledge Queer Studies Reader*, Abingdon, Routledge.
- Leach D. K., 2013, « Prefigurative Politics », in: Snow D., Della Porta D., Klandermans B., McAdam D., eds, *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, Malden, Wiley-Blackwell.
- Mercier E., 2016, « Sexualité et respectabilité des femmes : la Slutwalk et autres (re)configurations morales, éthiques et politiques », *Nouvelles Questions féministes*, 35 (1), pp. 16-31.
- Michels D., 2005, « La Croisière. Une expérience de gays libertaires. Notes de terrain », *Clio. Femmes, genre, histoire*, 22, pp. 157-166.
- Nez H., 2012, « Délibérer au sein d'un mouvement social : ethnographie des assemblées des Indignés à Madrid », *Participations*, 4 (3), pp. 79-102.
- Pagé G., 2017, « La lente intégration du queer au féminisme québécois francophone : douze ans de résistance et le rôle de Panthères Roses », *Revue canadienne de science politique*, 50 (2), pp. 535-558.
- Preciado B., 2003, « Multitudes queer », *Multitudes*, 2, pp. 17-25.
- Puar J. K., 2012, *Homonationalisme. Politiques queer après le 11 septembre*, Paris, Amsterdam.
- Queer Nation, 1990, *Queer Nation Manifesto*, brochure, trad. de l'américain par Infokiosques.net, 2010. Accès : https://infokiosques.net/lire.php?id_article=808.
- Queeristan, 2012, *Call for contributions to Queeristan 2012*, 25 janv. Accès : <http://trikster.net/blog?p=574>. Consulté le 05/01/2017.
- Queeristan, 2013, *Queeristan 2013: Breaking Borders*, IndyMedia. Accès : <https://www.indymedia.nl/node/16113>.
- Shepard B., 2009, *Queer Political Performance and Protest*, Abingdon, Routledge.
- Sommier I., 2003, *Le Renouveau des mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion.
- Warner M., 1993, *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Warner M., 2002, « Publics and Counterpublics », *Public Culture*, 14 (1), pp. 49-90.
- White M. A., 2014, « Documenting the undocumented: Toward a queer politics of no borders », *Sexualities*, 17 (8), pp. 976-997.
- Wittig M., 1992, *La Pensée straight*, trad. de l'américain par M.-H. Bourcier, Paris, Amsterdam, 2001.
- Young I. M., 2000, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Young I. M., 2011, « La démocratie délibérative à l'épreuve du militantisme », *Raisons politiques*, 42 (2), pp. 131-158.