

INTRODUCTION

Selon le philosophe et sociologue allemand Ferdinand Tönnies, la communauté (*Gemeinschaft*) désigne des groupes humains ayant des intérêts, des aspirations et des sentiments en commun. Elle signe une forme naturelle de la vie sociale reposant sur l'affectivité, les relations de "face à face", la solidarité. La communauté s'oppose alors, en partie, à la société, construite artificiellement et contractuellement, fondée sur la raison, où l'homme reste un étranger pour l'autre, où règne le "chacun pour soi" (Norbert Sullamy).

Cette opposition entre communauté et société (*Gesellschaft*) semble réductrice dès lors que l'on s'intéresse à l'espace des sociabilités en particulier dans leurs déclinaisons dans le cyberspace (téléprésence). Cependant elle rappelle l'existence du diktat du système (social) à un individu trop souvent dépouillé de ses désirs profonds (liberté, domination, création).

Nous verrons aussi que, replacé sur la "question gaie" (Eribon, 1999), le communautaire ne se construit pas contre mais dans un contexte social devenant plus tolérant.

Les rapports entre construction spatiale et intégration sociale sont complexes et, force est de constater, que les villages gays se structurent spatialement (avec une densité significative) au moment où la population, plus reconnue et mieux acceptée, participe à la visibilité des acteurs économiques et politiques.

Par ailleurs, cette construction spatiale s'organise dans un besoin d'optimisation et de confort de rencontres mono sexuées, ce qui semble corroboré par la difficulté à concrétiser, dans ces territoires du besoin (plus que du désir) (Israël, 1989), une parité entre visibilité gaie et lesbienne (Demczuck; Remiggi, 1998). La fonction et le type d'interaction de ces espaces socio-sexués jouent manifestement un rôle dans cette apparente difficulté à réaliser une réelle mixité homme/femmes - gais/lesbiennes.

Cependant, si nous centrons nos propos sur les rapports entre "majorité et minorité", nous pouvons ramener notre réflexion sur la "production spatiale de la population homosexuelle" à des questions connexes aux "minorités culturelles" et donc ne pas balayer, si facilement, les liens entre ethnicité et homosexualité (Gouëset, Hoffmann,

2002). Nous devons, sur ce point, être prudents car, comme le souligne Franck Remiggi, si elles peuvent dialoguer entre-elles, les identités ethniques et culturelles ne reposent pas sur les mêmes logiques.

La production d'espaces de socialisation, appropriés ou destinés à la population homosexuelle, semble un signe tangible d'intégration, au paysage urbain, d'une construction visible d'un fait social gai et lesbien qui prend ses marques depuis quelques années.

Ainsi, investir, sous l'angle géographique, les dynamiques identitaires de la population homosexuelle nous permettrait d'évaluer la légitimité du concept de communauté en son endroit comme de répondre à quelques questions telles :

- l'appropriation spatiale de certains quartiers, par les commerces destinés à la population gaie et lesbienne, se retrouve-t-elle aux diverses échelles urbaines? Est-elle la résultante d'une demande sociale, identitaire, socioculturelle, voire strictement sociosexuelle ou, seulement, la signature spatiale de stratégies commerciales?

- les rencontres en réseau (communautiques), qu'elles habitent des services édités sur le minitel, le téléphone vocal ou l'Internet, produisent-elles de nouveaux espaces de socialisation et de nouvelles rencontres?

- quel est le sens des grandes parades: des marches pour la fierté (*gay-prides*)? un regard photosociographique (qui prétend à une phénoménologie du sens d'un remarquable) permettrait-il de lire de profondes modifications de la visibilité de la population homosexuelle?

- l'exclusion sociale, voire l'homophobie, subies par la population homosexuelle, ne sont-elles pas renforcées, paradoxalement, par l'autoproduction de modèles (esthétiques) dominants, conduisant au rejet de ceux qui sortent de cette nouvelle norme "communautariste"?

- quel rôle peut jouer le PACS dans l'intégration de la population homosexuelle au sein de la société française, comment sera-t-il approprié par les gais et lesbiennes?

Précaution: dans ce texte, nous utiliserons le mot gai et lesbien en lieu et place de gay et lesbien, le terme gai désignant les homosexuels masculins et permettant un meilleur accord en langue française.

LE MOUVEMENT GAI ET LESBIEN ET SES DYNAMIQUES SOCIOESPATIALES

Nous poserons ici comme hypothèse que le mouvement gai et lesbien semble exploiter différents "champs de liberté" permettant l'expression de stratégies de groupes identitaires (Roussel, 1995) dans ses rapports productifs avec le pouvoir politique, la société et l'espace.

L'intention du mouvement homosexuel, depuis la fin des années soixante-dix, fut bien d'agir sur les politiques pour qu'il n'y ait plus de discrimination, dans la loi comme dans les faits, en raison des penchants sexuels.

Ce mouvement semble donc éloigné du discours anti-normatif de la fin des années 1960 et du début des années soixante-dix, discours basé, alors, sur la revendication de la différence et de la subversion: "l'homosexuel n'aura pas de patrie tant que ne seront abolies la cellule familiale et la société patriarcale, son destin est donc éminemment révolutionnaire" (Front Homosexuel d'action révolutionnaire, 1975).

Ainsi, passant, du discours libérationniste des années soixante-dix (politique, culturel, marqué par une dimension critique des institutions) au discours réformiste des années quatre-vingt (perspective d'intégration dans la société par une demande d'égalité de droits), la demande militante des gais et des lesbiennes, a légitimement évolué vers une quête d'égalité de droits, ayant abouti, à la fin du millénaire, à un contrat social, assurant reconnaissance et sécurité matérielle entre conjoints, : le PACS (Pacte civil de Solidarité). Aujourd'hui, la demande se déplace vers les questions d'adoption et d'homoparentalité.

Revenons, plus en détail, sur l'histoire récente du mouvement militant en essayant de le théoriser, avant d'explorer la question centrale: l'expression communautaire et sa dimension spatiale identitaire.

La liberté interstitielle et le mouvement libérationniste : le premier mouvement (post 1968 et les années soixante-dix)

Après Mai 1968, et l'impact international de Stonewall (Révolte à Greenwich Village, au bar le Stonewall Inn, NYC, 1969, étapes essentielles pour la décriminalisation de l'homosexualité aux États-Unis), un mouvement radical, le Front homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR) prend corps, en France au tout début des années soixante-dix. Ce fut l'émergence d'une première parole

homosexuelle, une parole politique allant contre les institutions, l'ordre établi, l'ordre moral et religieux.

Ce mouvement "post-soixante-huitard" trouve sa place, aux côtés du MLF et dans le mouvement libertaire. Nous souhaitons rappeler, ici combien les hommes homo et bisexuels, doivent beaucoup au mouvement lesbien: en effet, à Paris, le FHAR fut initié par/avec des femmes désirant œuvrer hors du mouvement féministe pour lutter contre la normalité hétérosexuelle. Parmi les pères/mères du FHAR, on citera: Guy Hocquenghem et Guy Chevalier, Anne-Marie Fauret, Françoise d'Eaubonne, Jean-Michel Mandropoulos, Pierre Hahn.

L'amphithéâtre des Beaux-Arts est alors un lieu de coordination de diverses actions éminemment politiques: remise en cause de la normalité, de la famille, du capitalisme, etc. Cependant, le succès aidant, le FHAR devient de plus en plus masculin et folklorique: "aux AG il y a ceux qui baisent et ceux qui règlent des comptes..." (Pacadis, 1972). Parallèlement, une tendance radicale émerge au sein du mouvement: celle des Gazolines, un groupe de créatures libertaires qui marquera le FHAR par leurs provocations (Hélène Hazera, Maud Molyneux, Paquita Paquin seule vraie fille du groupe, Michel Cressole et Marie France en sont le noyau dur). Dans cet amalgame, les lesbiennes ne sont pratiquement plus représentées.

Les plus féministes (Gouines rouges, 1972) vivent alors comme une véritable contradiction le fait de lutter dans un mouvement homosexuel mixte et les plus radicales ne veulent pas, pour autant, s'allier avec le MLF qu'elles dénoncent comme "hétéro féministes" (traitant essentiellement de la libération des masses, du droit à la contraception et à l'avortement).

Ainsi, tiraillé entre le mouvement gai et le mouvement des femmes, le lesbianisme politique n'arrive guère à trouver sa place: il choque, il dérange. Il n'est pas aidé par les gais qui ont du mal à concevoir l'oppression particulière des femmes, les destructions faites chez elles, comme classe sexuelle et sociale. Sans mettre en cause la mixité du mouvement homosexuel, il faut cependant souligner cette difficulté, toujours d'actualité, du combat du lesbianisme politique qui subit une double oppression homophobe, celle des hommes et celle de leurs sœurs.

Replaçons maintenant, sur le plan théorique, le discours et le rôle du FHAR. Ils relèvent de l'expression mino-

ritaire et s'affirment dans un champ de liberté que nous qualifierions d'interstitiel :

« La liberté interstitielle exploite en effet les zones grises de la tolérance, celle des vides juridiques qui permettent à la minorité de s'exprimer sans s'exposer à la foudre du dieu social » (Moles, 1970).

Elle repose donc sur une perception aiguë des obstacles, des oppositions ou des noyaux de résistance qui oppriment et occultent toute expression de la parole homosexuelle : cette dernière est donc subversive, génératrice d'inquiétude pour le pouvoir, bref, révolutionnaire.

la liberté marginale et le mouvement réformiste : second mouvement (années quatre-vingt et quatre-vingt-dix)

À la fin des années 1970, la perspective d'une victoire de l'union de la gauche tempère et rend plus pragmatique le mouvement gai. Pour schématiser, et sans être exhaustif, signalons qu'au FHAR succèdent les Groupes de Libération Homosexuel (GLH) puis le CUARH (Comité d'Urgence Anti-répression Homosexuel).

En fait, l'élection de François Mitterrand marque la conclusion d'un premier mouvement de revendications de droit : les homosexuels sortent des zones grises de la tolérance et passent de la liberté "interstitielle" à ce que nous appellerons la liberté "marginale".

Le temps des réformes¹ est arrivé, réformes concernant, essentiellement, les discriminations relatives à la sexualité des gais et des lesbiennes.

Retournons à notre modèle théorique : dans ce champ de liberté marginale, l'individu (ou plutôt le groupe minoritaire), faute de s'élever contre les institutions ou les traditions, tente de fléchir ces dernières. Ce nouveau champ d'expression, dont dispose le groupe, n'est pas octroyé mais conquis et le mouvement entre, alors, dans une phase réformiste.

Nous poserons ici, comme hypothèse, que ce champ de liberté "marginale" permet de développer un groupe social et une visibilité plus "communautaire". Il aura une forte influence sur l'espace identitaire.

1- Les réformes ont consisté en :

- l'abrogation de l'alinéa 2 de l'article 330 du code pénal qui aggravait les peines encourues pour outrage public à la pudeur dès lors qu'il était constaté un "acte contre-nature avec un individu du même sexe" ;
- l'abrogation, le 5 Août 1982, de l'alinéa 3 de l'article 331 du code pénal, distinguant l'âge licite des relations sexuelles entre hétérosexuels (15 ans) et homosexuels (18 ans).

Le rejet de la honte et de la clandestinité : fin des années soixante-dix

En regardant les deux capitales francophones Paris et Montréal, nous constatons que l'inscription dans l'espace urbain de la population homosexuelle se formalise, dès les années quatre-vingt, selon les mêmes modèles, après une première phase d'appropriation.

Nous ne développerons ici notre démonstration que sur la scène française et nous vous reporterons, pour Montréal, à la lecture des ouvrages de notre collègue de l'UQÀM, Franck Remiggi.

À Paris, jusqu'aux années soixante, les homosexuels restaient en périphérie, fréquentant les "tasses" des boulevards des Maréchaux et quelques lieux interlopes.

Dans les années soixante-dix, quatre-vingt, la scène gaie se veut moins frileuse. Il est aisé de rencontrer des homosexuels : en journée, aux terrasses des cafés huppés de Saint-Germain des Près (le Flore, les deux magots, le Drugstore) ; dès le début de soirée au jardin des Tuileries ; à la nuit tombée, dans le secteur Palais Royal/Opéra, où la vie noctambule transforme le paysage. Les cafés populaires sont investis par les *night-clubbers* qui se préparent à sortir dans les discothèques et les *cruising bars* de la rue Sainte-Anne tels : le Sept, le Colony, le Bronx, sans oublier, plus excentrés et plus populaires, les Club 18 et Scaramouche ; en banlieue sud, pour ceux qui possèdent une voiture (ou prennent la petite navette, partant du Châtelet) : le célèbre club transformiste : "Le Rocamboles" de Villecresnes, fréquenté, tant par les hétérosexuels, que par les gais (certains n'hésitant pas à y amener leurs parents).

Ces lieux, certes associés à des propriétaires parfois maffieux et à une prostitution visible (le mélange des âges dans ces clubs n'a plus d'équivalent à notre époque), présentent un aspect huppé et branché (tendance funk et disco) et accueillent une population mixte, *queer* dirions-nous aujourd'hui, mais ces lieux sont pourtant qualifiés de ghetto par les militants.

Cette critique, d'une scène homosexuelle visible, fut d'autant plus violente que les premiers succès politiques conduisent, très rapidement, au début des années quatre-vingt, à une joyeuse démobilité populaire et surtout politique, finalement récupérée par ce registre commercial.

La vie en rose ou le basculement d'Ouest en Est de la scène gaie

Cette critique idéologique doit être relativisée : elle est d'abord la perception d'une génération de militants ayant

vécu ces quartiers comme des lieux de fausse tolérance et compromis hypocrites, lieux où régnaient discrètement, "la mafia, la prostitution, les mondanités et de déplorables émeutes" (Le Bitoux, 1997). Cependant, les jeunes gais "génération 80" pouvaient percevoir ces lieux comme des espaces de réelle mixité "homo/hétéro branchés", mélange (transgressé par la sexualité) de deux classes sociales "populaires/people", où les prix restaient "cassés et abordables", dès lors que l'on cherchait à les comparer à leur équivalent dans le milieu hétérosexuel. Le meilleur exemple reste encore le Palace, qui a fait sa part belle à la population gaie: que de joyeux délires festifs, dans ce temple de la nuit, où régnait "l'illusion" au sens noble du terme, loin de la duperie. À cette époque, Grace Jones chantait: "la vie en rose..."

La scène lesbienne n'était pas absente de ce paysage, représentée, tant sur le secteur Saint-Germain qu'au Palais Royal, par le Katmandou (le "Kat", club lesbien, rue du Four) et le bar la Champmeslé (proche de la rue Saint Anne).

N'oublions pas les nombreuses soirées, dites "alternatives" (entre militance et "ghetto"), propres au mouvement gai, qui permettaient, à ceux qui ne se reconnaissaient pas dans ce milieu de *night-clubbers*, de s'inscrire différemment: les soirées "Filles pour Filles, Garçons pour Garçons" du club le Speakeasy, organisées par les Comités Homosexuels des sixième et neuvième arrondissements (CHA 5/6e et 9e), les soirées de la "Rue Dunois", les grandes nuits festives du Cirque d'hiver ou du Bataclan, le tout relayé, avec bienveillance, par le journal *Libération* ou le magazine communautaire *Gai-Pied* (né en avril 1979).

L'identité gaie se retrouvait aussi au cœur de la "tendance Funk/Disco", et de la chanson gaie et lesbienne, tant de style "café-concert" que de style "rock", qui se trouvait à l'affiche de petits théâtres (Jean Guidoni, les Étoiles, Alain Z. kan, Gilles Cerisay, Alain Rivage, Lala etc.).

Cependant cet espace, du Centre-Ouest de Paris (Saint Germain/Opéra) allait doucement s'éteindre, dès l'ouverture, dans les Halles, puis dans les Marais, des premiers bars, tenus, cette fois, par des propriétaires gais qui n'avaient plus le rôle de simples directeurs artistiques (locomotives ou mascottes révocables à tout moment).

Cette transformation avait été annoncée par la très symbolique ouverture, dès 1978, du bar "Le Village", au cœur du marais (rue du plâtre). Ce bar se voulait une alternative à la vie homosexuelle nocturne du secteur Palais Royal/Opéra. Il a symbolisé un nouveau genre de visibilité. Ouvert, de jour comme de nuit, ses prix modérés (loin de

ceux des cafés terrasses chics du 6e arrondissement), ont rendu son succès immédiat.

Des Halles au Marais, d'autres entrepreneurs gays ont vite suivi (le Piano Zinc, le Duplex, le bar-hôtel Le central etc.), en diversifiant les services: bars, restaurants, boutiques, hôtel. L'axe "Halles/Marais via Beaubourg" est vite devenu le parcours identitaire du piéton "gai" (les lesbiennes ne semblent pas avoir été intéressées par ce mouvement spatial) et légitime encore, une décennie plus tard, le terme de "village" au quartier du "Marais" (Scott Gunther, 1999). Le Marais, comme les Halles, sont donc, essentiellement, des territoires masculins.

Cette époque, très créative, est aussi celle des premières radio libres, de leurs inénarrables débats nocturnes, de leurs petites annonces gaies provocantes, aujourd'hui inenvisageables sur Skyrock - Fréquence gaie, Carbone 14 ou Nova: rare liberté de ton et absence de toute logique économique imposant des ambiances "politiquement correctes" (Gouëset V, 2002).

Au même moment, la population la moins sensible à l'aspect visible (des bars et des clubs), la plus "cachée" ou "hors ghetto" (diront certains), s'approprie, préférentiellement, les espaces décentrés (sauna, sexe-club, lieux de dragues) et les réseaux minitels et téléphoniques dès l'explosion de cette nouvelle technologie en 1985.

La localisation dans l'espace urbain montre cette logique de déplacement d'Ouest en Est, tant à Paris qu'à Montréal, dès les années quatre-vingt, permettant l'émergence de nouveaux commerces gais, qui sortent d'un premier secteur considéré comme interlope et mafieux (Palais Royal pour Paris et la Red Light pour Montréal) pour se structurer, de manière plus légitime, dans un nouveau secteur, encore neutre: les Halles/Marais à Paris et l'Est de la rue Sainte-Catherine à Montréal.

Ce contexte où se forgeaient de nouvelles logiques spatiales et identitaires, pourrait être vécu comme l'âge d'or d'une libération pour les gais et lesbiennes, certes aisés, parisiens et bien informés, si un drame, grondant outre atlantique, n'allait rompre le charme: l'arrivée du Sida.

La pandémie du sida - une rupture circonstancielle

Si l'apparition du sida renforce la solidarité homosexuelle, le VIH fait de tels ravages qu'il atteint en son sein un début de structuration communautaire. Les associations

Aides et Act Up-Paris, regroupent alors les forces vives du mouvement gai qui disparaît, alors, presque totalement du champ politique. Il est ici important de souligner que le mouvement lesbien ne fut guère "acteur" dans cette prise de conscience d'une urgence sanitaire. Cela en dit long sur la mixité du mouvement et sur un certain malentendu entre gais et lesbiennes autour de la question des solidarités, le PACS n'ayant pas conduit à de mêmes ruptures.

Il faut donc attendre les années quatre-vingt-dix pour voir, à nouveau, émerger, à Paris, mais aussi en province, une mosaïque de nouvelles associations socioculturelles et les premiers centres lesbiens et gais: associations de jeunes gais, de bisexuels, d'étudiants gais, des parents et familles amis des gais et lesbiennes, des gais retraités, gai moto club, gais randonneurs, associations spirituelles.

Les associations plus politiques se lient alors au mouvement socialiste (HES. homosexualité et socialisme) et aux verts (gais et lesbiennes chez les verts). Actuellement, il est intéressant d'entendre, en clôture des marches pour la fierté, des prises de parole des Jeunesses Communistes, des Verts, du Parti socialiste, d'Amnesty International etc.

C'est dans ce contexte de socialisation solidaire que prend naissance le contrat d'union sociale de solidarité, ayant donné naissance au PACS, sa vocation première étant de garantir, par la succession, la survie matérielle de celui (ou de celle) qui se trouve confronté au deuil et souvent à l'arrogance de la famille de son conjoint(e).

TROISIÈME MOUVEMENT : DE LA LIBERTÉ MARGINALE À LA LIBERTÉ PRINCIPALE, L'HOMOPHOBIE EN QUESTION

Le PACS trouve donc sa légitimité dans ce patchwork à tendance communautaire: associations politiques, associations socioculturelles, associations de prévention Sida, média (presse, radio), lieux commerciaux (ayant leur syndicat national, le SNEG, syndicat national des entreprises gaies).

Cet ensemble, aux couleurs multiples et variées, est symbolisé par un drapeau, aux couleurs de l'arc-en-ciel, et par de grandes parades: les *gay prides* ou "marches pour la fierté", aujourd'hui instituées dans la plupart des capitales régionales:

- quel sens donner à ces manifestations: sont-elles politiques ou essentiellement festives?
- sont-elles signe d'une subversion organisée, comme

l'entend Bourdieu, bousculant les traditions syndicales en s'organisant autour de revendications d'ordre privé pour atteindre un ordre symbolique pur et produire de nouvelles "participations" au mouvement social?

- transforment-elles le rapport à l'espace, en se situant, souvent, dans un parcours urbain qualifié de "neutre", pour se dissoudre, ensuite, dans les secteurs plus identitaires, modifiant, pour un temps, les frontières entre ces territoires "in et out" qui imposent différentes "postures".

Les années quatre-vingt-dix semblent donc avoir donné naissance à un mouvement réellement communautaire: à savoir à une population homosexuelle organisée, valorisant son identité propre, jouant le jeu de la convivialité: un des idéaux communautaires. Maffesoli nous en parle avec justesse, faisant synthèse entre approche culturaliste et courant "post-moderniste". Il constate que la transition amorcée entre idéal démocratique et idéal communautaire se traduit par le rejet de la raison instrumentale au profit de l'émotionnel: le sentiment partagé et la passion commune, du plaisir d'être ensemble "sans finalité ni emploi" (*Le temps des tribus*, 1991).

Ainsi, le débat entre tendance communautaire versus universelle est à l'ordre du jour et, contrairement au Québec, le mouvement militant gai français semble rester frileux et républicain, parlant plutôt de "population homosexuelle": stratégie politique ou désir légitime de ces acteurs militants gais et des lesbiennes d'être perçus comme des citoyens lambda, se conformant aux règles du jeu social, bref, parfaitement homosocialisés?

Le PACS et l'homophobie

Le PACS nous éclaire un peu sur la question, en propulsant sur la scène politique, le souhait (politique plus que débattu) d'une population qui, plutôt que de soigner sa différence propre, exprime une quête nouvelle: celle de "l'indifférenciation".

Les gais et lesbiennes désiraient-ils aujourd'hui passer de la liberté marginale à la liberté principale, ce qui leur imposerait de faire le deuil de toute conscience minoritaire?

Rien de moins sûr et, s'il en était question, cette attitude ne ferait, sans aucun doute, que le jeu du groupe majoritaire (hétérosexuel, adulte, masculin) pour qui la visibilité de l'homosexualité fait si peur qu'elle produit, en retour, discours ou actes homophobes.

En effet, le travail de construction de nouvelles représentations des gais et lesbiennes, de visibilité positive, de

“sortie du placard” crée des réactions violentes du pouvoir masculin/dominant (Bourdieu, 1998). Qui pourrait nier que la venue, dans les rangs de l'Assemblée nationale, du débat sur le projet de loi du PACS, n'a pas provoqué de véritables appels à la haine, des jeux de mots douteux dans les manifestations: “Les pédés au Bûcher”, “PACS, Pratique de la Contamination Sidaïque” etc. ?

Cependant, replacé au quotidien, hors de ce contexte politique, cette expression de la “peur de l'autre en soi” (Welzer-Lang D, 1998), qui se réalise bien plus autour de la discrimination des signes de transgression des genres plus que sur l'homosexualité en elle-même.

Les gais et bisexuels “corrects”, pour accéder à la liberté principale, peuvent-ils abandonner leurs frères et sœurs “en marge” et leurs propres détroits, “trans-genres” ou “machistes”, qui bousculent les identités sexuées et remettent en cause les rapports binaires masculin/féminin et domination/soumission ?

Ainsi, couler vers cette indifférence majoritaire reste bien utopique et nous ramène à notre raisonnement théorique: que représente, pour la population gaie et lesbienne, l'acquis d'une liberté principale, sinon le respect d'un cadre de vie collectif, par définition normalisé, contraint au conformisme, à la soumission au Dieu social, comme à l'abandon de sa différence propre, au profit d'une régulation de l'homosexualité ?

Cette vision universaliste nous ramène immédiatement vers une perte de légitimité des espaces d'existence, de rencontre, puisqu'elle ramène l'homosexualité à la sexualité donc à sa “petite affaire personnelle”.

Il est fort utile, en ce nouveau millénaire, de se questionner sur ce processus de normalisation et sur un contre-pouvoir qui naît en résistance: celui que produit le mouvement *queer*, parfait outil de luttes contre l'homophobie et l'indifférenciation.

L'utopie dénoncée par le mouvement *queer*

Le mouvement *queer* (terme issu d'un argot injurieux: “sale pédé”, encore retraduit par “étrange”) et les *queer studies* commencent à se faire entendre en Europe mais ne franchissent pas, encore, les marches de l'université française. Il conteste la construction sociale dominante du discours homosexuel actuel, auquel il reproche de partir d'une logique identitaire unique, qu'elle soit gaie ou lesbienne.

Il questionne donc les diversités de genre et de sexe,

les ramenant au premier plan d'un combat idéologique.

Ce mouvement est représenté:

- sur le plan politique par l'association ACTUP (Aids Coalition To Unleash Power) et Queer Nation (1990), nés aux États-Unis. Le mouvement *queer* se confronte au mouvement réformiste/assimilationniste, mais son impact est surtout culturel et intellectuel;

- sur le plan théorique par la *queer theory* qui attaque toutes formes de représentations dominantes: qu'il s'agisse de celles des hommes, des femmes, des gays, des lesbiennes, des bisexuels. L'idée *queer* est de “déconstruire” les représentations et les catégories, de transgresser les images, de s'intéresser aux marges, aux différences, d'interroger l'art, la mode, l'expression cinématographique;

- sur le plan académique par le courant post-moder-niste. Les courants philosophiques rattachés au *queering* réfèrent à Foucault, Derrida, Deleuze. Les textes de Monique Wittig (La Pensée Straight) et ceux de Judith Butler sur la performativité, fondent le discours actuel et traitent d'une construction “performative du genre”. En France, peu de chercheurs investissent la question *queer* (Bourcier, 2001).

En nous replaçant sur notre modèle théorique, le mouvement *queer* semble nous proposer de revenir à l'interstitiel, du fait de son intérêt pour les marges. Peut-être pouvons nous avancer qu'il considère le “communautaire” comme un luxe confortable acquis, par négociation, avec le pouvoir qu'il s'agit, maintenant, de déconstruire par morcellement pour restituer à la question identitaire son essence, c'est-à-dire sa diversité.

Nous sommes, avec l'approche *queer*, au centre de la question du peuplement de l'espace qualifié de communautaire. De quoi est-il constitué: d'êtres “normés” ou d'une diversité de “genres et de styles” ?

Le Village gai de Montréal, pour un touriste européen, peut être parfaitement perçu comme *queer*. En effet, le “secteur gai” de la rue Sainte-Catherine permet de côtoyer une diversité de genres, de style, de signes, de postures, de performativités: de jeunes gais et lesbiennes branchés côtoient des filles “très garçonnnes”, des “transformistes”, des *butchs* (cuirs), des *Gogo-Boys* (pour schématiser quelque peu le tableau).

Cette forte différenciation des genres, des âges, des attitudes, des cultures, crée un champ de “possibles interactions solidaires” dans un même espace qui sert de

socle : histoire d'un Village, d'une tolérance acquise par de longues confrontations, de luttes, de souffrances aussi.

Ainsi, le *queering* semble ne pouvoir émerger que du socle communautaire et y répondre. Perçu comme un signe de tolérance et d'ouverture, il repense la marginalité, les minorités de genre, de sexe, et lutte indirectement contre leurs exclusions par le groupe devenu majoritaire (hétérosexuel et bien-pensant).

LE COMMUNAUTAIRE : DES TERRITOIRES D'EXISTENCE ET DE DÉSIR

Ce socle communautaire, auquel nous pouvons, maintenant, revenir, pourrait être défini comme des "territoires d'existence et de désir" où, le regard social majoritaire s'estompant, les possibles interactions avec d'autres "semblables" (c'est-à-dire basées sur la rencontre d'un autre avec lequel on a quelque chose en commun) deviennent plus aisées. Ce qui peut paraître paradoxal c'est bien que ce "quelque chose en commun" reste d'abord constitué de différences, d'écarts identitaires.

De territoires d'existence

Ce sentiment de liberté dans la rencontre, même s'il est illusoire, a une force considérable, d'autant plus grande que cette population s'est sentie, jusqu'à ces dernières années, étrangère à un monde qui se construisait en dehors de sa participation sociale.

Revisitant un des textes fondateurs du parcours scientifique d'Abraham Moles (1985) nous retrouvons, dans ses propos, une vivacité de pensée toujours aussi opérante pour le psychologue de l'espace et le géographe social :

« Si la perception de la communauté, c'est d'abord la rencontre de l'autre, alors, valeurs, culture, traditions, rites, modes de vie, apparaissent non plus comme l'essence, mais comme l'existence de la communauté. Ils en sont les outils, les racines et les prétextes, ils sont les éléments concrets sur lesquels s'ancre le sentiment de communauté ».

Et, en effet, pour ceux qui, dès l'adolescence, se perçoivent comme homosexuels (ou *queer*), la communauté, n'est que rarement perçue par ses frontières, ses périphéries spatiales. C'est pourtant un "foyer", situé dans un espace imaginaire, cet espace que Kurt Lewin a cherché à cerner, à arpenter et à définir : là où les autres sont "comme moi".

De territoires de désirs

Certes, la communauté homosexuelle est fantasmée entre valeurs sociales et politiques culturelles, mais c'est avant tout, une communauté de désirs, plus ou moins cadrés, c'est-à-dire, plus ou moins éloignés du besoin de réalisation d'une sexualité.

Il ne faut pas se faire trop d'illusion sur l'aspect convivial et sécuritaire de la communauté homosexuelle, qui, du point de vue spatial, est d'abord un territoire de désir, donc de chasse. Car, si la communauté homosexuelle peut se construire sur des bases culturelles, elle s'inscrit, aussi, sur des bases sexuées et des questions de genre sur lesquelles la théorie *queer* nous apporte une bonne intelligibilité.

Mais revenons au désir. Nous l'entendons au sens large, dans celui que Gilles Deleuze a conceptualisé : à savoir, comme un agencement. Le désir n'existe que dans un ensemble, par un agencement de trois composants : un objet, des styles d'énonciations, et des processus de territorialisation.

Prenons un exemple : dire "je sors ce soir dans le Marais" (Dustan G., 1997), c'est exprimer un désir et prendre une posture "d'enroulement" de ce désir dans un agencement où il pourra circuler. C'est donc, en premier lieu choisir un état tel : "aller dans le Marais", état qui n'existe que par les styles d'énonciation qui l'accompagnent : "je vais dans le Marais retrouver des amis, rencontrer un partenaire, ou faire des achats etc." puis engendre des processus de territorialisation, puis de déterritorialisation.

Ainsi, l'individu s'approprie ces territoires du désir en le meublant de signes, de comportements, d'affects, qu'il s'agisse :

- des espaces urbains aménagés à son intention (où se placent les bars, les boutiques, les lieux de loisirs) -des espaces sauvages ceux des lieux de drague (moins socialisés et moins sécuritaires) ;
- des espaces en réseaux (Minitel, Audiotel, Internet) ;
- des espaces imaginaires où il situe la chaleur humaine, l'accueil de l'autre comme "ami, partenaire, semblable" mais aussi, nécessairement, "rival".

La perception de ces espaces comme "territoires d'appartenance" ou "d'exclusion" souligne bien qu'ils ne sont plus neutres, et qu'ils conduisent à la circulation, plus ou moins aisée, de désirs dans un cadre spatial où la confrontation sociale est requise.

EN GUISE DE CONCLUSION : QUELLES MÉTHODES

POUR ABORDER L'ANALYSE SOCIO SPATIALE DE LA COMMUNAUTÉ HOMOSEXUELLE ?

Ainsi, notre discipline peut trouver matière à réflexion sur la construction spatiale de la population homosexuelle, enracinée, par son désir de rencontre, dans un espace géographique identitaire. Car, si l'essence de la communauté est un sentiment "diffus" d'appartenance, difficile à rationaliser, l'espace peut être une entrée pour la comprendre: regard phénoménologique sur ses signes, ses peuplements, les interactions, les rencontres et les désirs qui y circulent.

Car, lorsque le concept de communauté rencontre celui d'espace, nous ne parlons plus alors, seulement, de l'espace des valeurs, mais de l'espace concret, celui de la ville et de la géographie, l'espace du territoire, ce territoire sur lequel sont dispersés des êtres diversifiés qui possèdent donc des degrés de communauté divers.

Nous envisageons donc, dans nos travaux récemment initiés, d'aborder la communauté selon l'angle d'une psychologie de la rencontre et cette approche nous semble particulièrement opérante sur la question homosexuelle.*

Ce courant d'idée, qui a marqué ma culture scientifique, prenait appui sur des projets majeurs qui ont alors traversé, dans les années soixante-dix, les sciences humaines et sociales:

- l'éthologie humaine;
- l'anthropologie de l'espace, inaugurée par Hall, portant sur l'étude des variations interculturelles des comportements spatiaux et territoriaux chez l'homme, prolongée par les travaux de Sommer, Barker, Proshansky sur l'espace interpersonnel et l'écologie des petits groupes;
- certains développements de la sociologie du rôle, aboutissant, plus tard, à l'ethnométhodologie, à la suite des travaux de Goffman montrant clairement comment les comportements ordinaires obéissent à des règles de présentation de soi et d'interaction avec autrui.

Nous proposons d'envisager une psychologie des espaces de rencontre, entre hommes ou femmes homo ou bisexuelles, en replaçant cette population dans son usage quotidien de l'espace qu'il soit réel ou symbolique.

Les méthodes, que nous pouvons envisager, pour

* Note: je souhaite dans ce projet, retrouver mes racines et le souci constant de mon directeur de thèse, Abraham Moles de replacer, dans sa définition d'une psychologie de l'espace, l'individu dans son environnement quotidien.

observer cette population dans ses territoires (champs d'interaction) seraient différentes selon le niveau d'analyse. Citons:

- l'analyse praxéologique: analyse structurale des comportements basée sur la formalisation de modèles et l'estimation des coûts généralisés. Michaël Pollak nous en parle dans un de ses textes fondateurs (*le bonheur dans le ghetto*): « la drague homosexuelle traduit une recherche d'efficacité et d'économie comportant, à la fois, la maximisation du "rendement" quantitativement exprimée (en nombre de partenaires ou d'orgasmes) et la minimisation du "coût" (la perte de temps et le risque de refus opposé aux avances)... »;

- l'analyse phénoménologique qui se place sur le "vécu" de l'individu. Très complémentaire à l'approche précédente, nous abordons ici le confort et la qualité subjective de ces lieux de rencontre et d'existence. Le statut du vécu peut être, alors, conséquence du comportement ou déterminant dans le comportement (à la recherche d'émotion, de plaisir, de bien-être, de sécurité etc.);

- l'analyse cognitive, qui aborde l'appréhension et la rationalisation par l'individu de l'espace (cartes mentales);

- l'analyse sociométrique, utile, dès que la situation étudiée réunit plusieurs personnes: elle analyse les relations fugitives qui s'établissent, les règles sociales qui émergent;

- l'enquête photosociographique, où le chercheur, dans sa quête du remarquable, dresse une schématisation du quartier ou du lieu social.

Étudier l'espace de la rencontre au quotidien et ses territoires du désir peut donc sortir du champ pragmatique et utilitaire pour se placer sur une problématique plus large que Moles avait bien souligné: celle du rapport entre l'individu et la société, et de sa liberté, face à l'institution, qui vise à prendre en charge et à réguler les aspects les plus nombreux de son existence.

La norme, dont il est ici question réduit les champs de libertés personnelles, aspire le quotidien de l'être en tranches d'institutions. Pourtant, ce dernier trouve toujours moyen de "déviation".

L'étude d'une psychologie de l'espace de la rencontre reste donc un champ d'étude des libertés de l'individu, encerclé de rituels sociaux, de normes de bonne éducation et des territoires où sa spontanéité est contrainte.

Travailler sur le vécu spatial de la population homosexuelle c'est aussi aborder les espaces où coulent le

désir et la spontanéité, ce que Maffesoli appelle les espaces de liberté résiduelle où se structurent des tribus affectuelles.

Cette liberté interstitielle vient s'intercaler entre les forces sociales, petits grains de sable où s'ancrent une discrète contestation de la norme, une quête de subversion nécessaire à la réalisation d'un projet de vie qui donne son sens à l'activité de l'être.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie homosexualité et société

- BAZIN L., MENDÈS-LEITE R., QUIMINAL C. 2000, L'Anthropologie des Sexualités, *Le Journal des Anthropologues*, N° 82-83, éd A.F.A.
- BOURCIER M. H. (dir.) 2001, *Queer Zone, politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs*, Paris, Collection Le Rayon/Modernes, éd Balland, 310 p.
- BOURDIEU P. (dir.) 1998, Homosexualités, Numéro spécial de la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*. Seuil, 109 p.
- BOURDIEU P. 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. Liber, 154 p.
- BORILLO D., FASSIN E., 1999, *Au-delà du PACS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*. Paris, PUF, coll Politique d'aujourd'hui
- BROWNING F., 1997, *La culture du désir*, Ed DIm Eds, coll 1/10, 253 p.
- DORAIS M. 1999, *Éloge de la diversité sexuelle*, Vlb-Eds
- ERIBON D. (dir.) 1998, *Les études gays et lesbiennes*, éd. Supplémentaires, Centre Georges Pompidou, 129 p.
- ERIBON D., 1999, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, coll. Histoire de la pensée, Fayard. 300 p.
- FORTIN J., 2000, Homosexualité: L'adieu aux normes, *la Discorde*, n° 3, Textuel, 172 p
- GRÉSILLON B. 2000, Faces cachées de l'urbain ou éléments de culture d'une centralité, les lieux de la culture homosexuelle à Berlin, *L'Espace Géographique*, n° 4, pp. 301-313.
- SCOTT G., 1999, *Le Marais: The Indifferent Ghetto*
- HALPERIN D., 2000, *Saint Foucault*, Coll. Les grands classiques de l'érotologie moderne, Ed. EPEL, 160 p.
- HOCQUENHGM G., 1972, *Le désir homosexuel*, Fayard, 185 p.
- LAMOUREUX D., (dir.) 1998, *Les limites de l'identité sexuelle*, éd du Remue ménage, 195 p.
- LE BITOUX J., 1997, *Marcher dans le Marais*, *Revue H*
- LESTRADE D., 2000, *ACT-UP: une histoire. L'histoire du mouvement en France*, Denoël Impact.
- MENDÈS-LEITE R. (Dir.), 2000, *Le sens de l'altérité*, L'Harmattan, 188 p.
- MENDÈS-LEITE R. (Dir.), 1995, *Un sujet inclassable ?* Éditions Gai-Kitch-Camp. 211p.
- MORISSET LUCIE K., CARON A., 2000, Le tourisme des Gais et des Lesbiennes, Numéro spécial de la *Revue de Recherche en Tourisme, TÉOROS*, volume 19, n° 2, 64p.
- POLLAK M., 1988, *Les homosexuels face au sida - Sociologie d'une épidémie*, Paris: Métailié
- POLLAK M., 1982, L'homosexualité masculine ou: le bonheur dans le ghetto? *Communications*, n° 35, pp. 37-51
- REMIGGI F. W., DEMCZUK I., (dir.), 1998, *Sortir de l'ombre: Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, VLB éditeur, 405 p.
- ROUSSEL Y., 1995, Le mouvement homosexuel français face aux stratégies identitaires, *Les Temps Modernes*, mai-juin
- SCHILTZ M.-A., 1997, Parcours des jeunes homosexuels dans le contexte du VIH: la conquête des modes de vie, *Population*, n° 6, pp. 1485-1538, novembre-décembre
- WELZER-LANG D. (dir.) 2000, *Nouvelles approches des hommes et des masculinités*, Toulouse, Presse Universitaire du Mirail, Collection Féminin/masculin
- WITTIG M., 1980, La pensée straight, *Questions féministes*, n° 7, p. 45-53.

Bibliographie générale

- GOFFMAN E., 1974, *La présentation de soi. Mises en scène de la vie quotidienne*, T1, Éditions de Minuit, Sens commun
- GOFFMAN E., 1975, *Stigmate*, Éditions de Minuit
- JAY A. M., 1992, *Les messageries télématiques*, Eyrolles, collection: Méthodes Sciences Humaines
- MAFFESOLI M., 1991, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Librairie générale française, (rééd., coll. Le livre de poche).
- MOLES A., 1984, Les mouvements religieux aujourd'hui, Théorie et pratiques, in *Les cahiers de la recherche en sciences de la religion*, Bellamin, Vol 5, pp. 85-108, Laval, Canada
- MOLES A., ROHMER E., 1998, *Psychosociologie de l'espace*, L'Harmattan, coll. Villes et entreprise, 154 p.

Travaux universitaires

- LATZKO-TOTH G., 1998, *A la rencontre des tribus IRC*, Mémoire de Maîtrise de communication, université du Québec à Montréal, Juin, 88 p.
- BAREILLE C., 2001, *De la communauté gaie à la communauté gaie virtuelle*, mémoire de DEA soutenu en sciences de la communication à l'Université Paris XIII, Octobre, 107 p.
- FILLOZEAU D., 2001, *Le processus de socialisation des jeunes homosexuels: entre pression sociale et production d'une nouvelle image de soi*, Mémoire de Maîtrise en sociologie, Université de Nantes, Juin, 163 p.