

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ÊTRE LESBIENNE DANS UN MONDE HÉTÉRONORMATIF :
ÉTUDE DES SIGNIFICATIONS DANS LE LANGAGE, AU QUOTIDIEN ET
POUR LA COMMUNAUTÉ SELON LES PERSONNES CONCERNÉES

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
À LA MAÎTRISE EN TRAVAIL SOCIAL

PAR
LAURIE FOURNIER

SEPTEMBRE 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, un merci tout spécial à Maria Nengeh Mensah, sans qui ce mémoire ainsi que mon parcours pour le terminer, n'aurait pas été possible. Ton soutien, tes commentaires et tes conseils m'ont été d'une aide précieuse.

Merci au soleil dans ma vie qui m'a fait grandir au travers ces années de maîtrise. Tu as été là à chaque étape, malgré les tempêtes. Je me sens privilégiée de t'avoir dans ma vie et je ne pourrai jamais assez te remercier de m'avoir soutenue tout au long de ces années. Bahebek habibti !

Merci à toutes les participant·e·s à cette étude. Votre générosité m'a éblouie et j'ai beaucoup apprécié chaque rencontre.

Merci à ma famille, à mes ami·e·s lesbiennes, queers et allié·e·s pour toutes les discussions et toutes les soirées qui me remplissent de joie de vivre à chaque fois.

Finalement merci à l'Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM (Bourse Anita Caron) ainsi qu'à la Faculté des sciences humaines de l'UQAM (bourse de fin d'études) pour votre soutien financier tout au long de ce parcours.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
LISTE DES TABLEAUX.....	vi
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
1. CHAPITRE I PROBLÉMATIQUE.....	3
1.1 La place des lesbiennes au sein de la communauté LGBTQ	3
1.1.1 L’invisibilisation des lesbiennes : la place prépondérante accordée aux hommes.....	5
1.2 Les communautés lesbiennes	8
1.2.1 Émergence des communautés lesbiennes	8
1.2.2 Les lesbiennes féministes et les lesbiennes séparatistes	10
1.2.3 Politiques queers : redéfinition et multiplication des identités lesbiennes	12
1.2.4 Dynamiques intracommunautaires des communautés lesbiennes contemporaines	13
1.3 Question de recherche et objectifs.....	17
2. CHAPITRE II CADRE CONCEPTUEL	18
2.1 Féminisme lesbien critique théorisé par Sara Ahmed (2017)	18
2.2 La pensée <i>straight</i> de Monique Wittig (1992)	22
2.3 Les normes sociales selon Judith Butler (1993; 2004/2016).....	25
2.4 La notion de communauté selon Jeffrey Weeks (2000).....	27
3. CHAPITRE III MÉTHODOLOGIE.....	31
3.1 Fondements épistémologiques de la recherche	31
3.1.1 Recherche qualitative féministe	31
3.1.2 Positionnement de l’auteurice.....	32
3.2 Description de l’échantillon, critères de sélection et recrutement.....	34
3.3 Techniques de collecte de données : les entretiens non directifs	36
3.3.1 Schéma d’entrevue	37

3.4	Traitement des données et analyse : l'analyse thématique.....	38
3.5	Limites et biais de la recherche	39
3.6	Considérations éthiques.....	40
4.	CHAPITRE IV LE POUVOIR DES MOTS : « LESBIENNE » ET LE LANGAGE	42
4.1	Définitions du mot « lesbienne ».....	42
4.1.1	« Lesbienne » : une orientation sexuelle et une identité (à géométrie variable).....	43
4.1.2	Définitions plus larges de « lesbienne ».....	46
4.1.3	Évolution au fil du temps.....	51
4.1.4	« Lesbienne » : une définition qui n'évolue pas dans un vide social....	54
4.2	Connotations neutres, négatives et positives données au mot « lesbienne »	56
4.3	« Lesbienne » : une étiquette.....	61
4.4	Situer « lesbienne » dans le vocabulaire de la diversité sexuelle et de la pluralité des genres.....	63
4.5	À la recherche d'une visibilité positive.....	69
5.	CHAPITRE V ÊTRE LESBIENNE AU QUOTIDIEN	72
5.1	Affronter un monde organisé autour de l'hétérosexualité.....	72
5.1.1	Violence ordinaire de l'hétéronormativité	73
5.1.2	Inintelligibilité et illégitimité exprimées à travers les conversations quotidiennes avec les proches.....	83
5.1.3	La construction de la catégorie « femme » en tant que sujet sexuel plutôt que sujet social	88
5.1.4	L'exemple de la famille : des formes les plus simples aux plus institutionnelles.....	90
5.2	Tenter de transformer le monde?	95
5.2.1	Travail de transformation : élargir le genre, le couple et la sexualité.....	95
5.2.2	Une façon de vivre sans hommes cis.....	101
5.2.3	Résistance dans le nombre : se créer un réseau de personnes LGBTQ et allié·e·s	103
5.2.4	Devoir d'éducation : changer les mentalités.....	106

6. CHAPITRE VI L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ	110
6.1 La communauté lesbienne : compréhension et définition.....	110
6.2 La communauté lesbienne : un lieu pour s'identifier?	112
6.2.1 Retrouver la normalité et la fierté	113
6.2.2 Le sentiment de solidarité	115
6.3 Différences perçues entre groupes lesbiens	116
6.3.1 Différences au niveau économique.....	117
6.3.2 Différences au niveau linguistique.....	119
6.3.3 Différences selon le modèle relationnel choisi	121
6.3.4 Différences entre les générations	121
6.3.5 Différences au niveau du genre.....	125
6.4 Des valeurs partagées : le respect de la diversité et la volonté d'un monde plus inclusif.....	128
6.5 Communauté en tant que capital social.....	137
CONCLUSION.....	143
RÉFÉRENCES	149

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
3.1 Présentation des participant·e·s à l'étude.....	35

RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur les significations que les personnes concernées par l'expression « lesbienne » donnent à ce mot et à leurs expériences quotidiennes en lien avec celui-ci. La recherche s'appuie sur un cadre conceptuel féministe et queer formé de quatre éléments: le féminisme lesbien critique tel que théorisé par Sara Ahmed (2017), la pensée *straight* de Monique Wittig (1992), la compréhension des normes selon Judith Butler (1993, 2004/2016) ainsi que la notion de communauté selon Jeffrey Weeks (2000). La recherche se base sur 16 entretiens non-directifs avec des personnes concerné·e·s par l'expression « lesbienne ». La discussion des données se fait sous trois angles d'analyse: le langage, le quotidien et la communauté. Premièrement, au niveau du langage, le mot « lesbienne » est compris par les participant·e·s comme étant une identité (à géométrie variable) ainsi qu'une orientation sexuelle. Or, iels ont aussi grandement insisté sur le fait que « lesbienne » voulait dire plus que cela, c'est-à-dire que c'est aussi pour elleux une façon de mener leur vie. L'effet matériel du pouvoir a été décrit comme participant à l'invisibilisation des réalités lesbiennes étant donné que celles-ci sont comprises comme étant impossibles dans la pensée *straight*. Deuxièmement, au niveau du quotidien, les entrevues ont permis de voir que celui-ci est défini par des trajectoires imposées dans la vie de tous les jours, se promener dans la rue, s'afficher en tant que lesbienne ou être perçu·e comme tel dans l'espace public ainsi que des conversations avec leurs proches. Les points de vue des participant·e·s sont analysés sous l'angle de l'expérience d'affrontement à un monde organisé autour de l'hétérosexualité. Leurs tentatives de changer les normes à travers un travail de transformation personnel et collectif sont révélées. Troisièmement, au niveau de la communauté, les entrevues permettent d'entrevoir que celle-ci est d'abord comprise comme prenant forme dans des relations amicales avec d'autres personnes LGBTQ, dans les bars et les lieux de socialisation réservés ou accueillants envers les personnes lesbiennes ainsi que l'implication dans des organismes communautaires LGBTQ. Puis, l'idée de communauté lesbienne, au singulier et au pluriel, permet d'aborder aussi les questions d'identification, de valeurs communes, de capital social et politique. En guise de conclusion, l'hétéronormativité est aussi comprise en tant que problème social. De plus, la complexité des significations entourant être lesbienne donne envie d'en savoir plus et de multiplier les recherches sur le sujet.

Mots-clés : Lesbienne, hétéronormativité, problème social, normes, langage, quotidien, communauté, travail social

INTRODUCTION

Ce mémoire de recherche plonge dans l'univers des personnes et communautés LGBTQ¹ et, plus spécifiquement des communautés lesbiennes, ainsi que des différentes tensions et dynamiques qui les traversent. Il contient six parties, soit une problématique, un cadre conceptuel, la méthodologie et trois chapitres de présentation des données et de discussion.

Les objectifs de cette recherche visaient à recueillir les significations « d'être lesbienne » selon les personnes concernées. En guise de problématique (chapitre I), la place des lesbiennes au sein de la communauté LGBTQ est explorée, en plus de suivre l'évolution de différentes communautés lesbiennes au fil des années. Par la suite, le cadre conceptuel féministe et queer (chapitre II) sera présenté. Ce dernier comporte plus précisément les éléments suivants : le féminisme lesbien critique tel que rethéoriser par Sara Ahmed (2017), la pensée *straight* de Monique Wittig (1992), la compréhension des normes sociales selon Judith Butler (1993/2004/2016) ainsi que la notion de communauté sexuelle développée par Jeffrey Weeks (2000). Puis, au chapitre III, la méthodologie utilisée pour ce mémoire sera explicitée, c'est-à-dire l'entretien non-directif pour la technique de collecte de données ainsi que l'analyse thématique pour la méthode d'analyse.

Finalement, les chapitres de présentation des données et de discussion seront divisés selon les trois principaux angles d'analyse qui se dégagent de l'analyse thématique du contenu des entretiens, soit le langage, le quotidien ainsi que la communauté.

¹ LGBTQ fait référence aux personnes lesbienne, gai·e, bisexuel·le, trans et queer.

Les significations entourant être lesbienne réfèrent premièrement au langage. Le chapitre IV porte spécifiquement sur le mot « lesbienne », les définitions et les différentes connotations données par les participant·e·s ainsi que les usages de ce mot dans le langage. L'analyse des données se fait à la lumière de l'invisibilisation des réalités lesbiennes, étant donné que celles-ci sont comprises comme étant impossibles dans la pensée *straight* (Wittig, 1992).

Les significations entourant être lesbienne réfèrent deuxièmement au quotidien. Le chapitre V aborde les trajectoires imposées dans la vie de tous les jours, ainsi que des activités telles que marcher dans la rue, s'afficher en tant que lesbienne ou être perçu·e comme tel·le dans l'espace public et les conversations avec les proches. Ce chapitre discute aussi du travail de transformation des normes que les participant·e·s² font.

Les significations entourant être lesbienne réfèrent troisièmement à la communauté. Au chapitre VI, la notion de communauté sera abordée en lien avec la théorie de Weeks (2000) sur les communautés sexuelles. Il sera question des relations amicales avec d'autres personnes LGBTQ, des bars et des lieux de socialisation réservés ou accueillants envers les personnes lesbiennes ainsi que de l'implication dans des organismes communautaires. Il sera aussi question des normes qui traversent les communautés lesbiennes ainsi que de leurs possibles impacts.

² L'écriture adoptée dans ce mémoire permet de reconnaître que les participant·e·s sont de différents genres. Pour ce faire, la stratégie d'écriture utilisera donc les points médians pour la neutralisation des noms ainsi que les pronoms et déterminants combinatoires. (Zaccour et Lessard, 2017)

1. CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

Dans cette section, la place des lesbiennes au sein de la communauté LGBTQ sera explorée en lien avec leur invisibilisation au sein de celles-ci. Ensuite, l'évolution des différentes communautés lesbiennes, les différentes significations que peuvent avoir ce mot pour chacune d'entre elles ainsi que les normes qui les traversent seront abordées. Finalement, la question ainsi que les objectifs de cette recherche seront présentés.

1.1 La place des lesbiennes au sein de la communauté LGBTQ

L'évolution des mouvements sociaux luttant pour l'acceptation des personnes de la diversité sexuelle et de la pluralité des genres, d'un mouvement de libération gaie au mouvement gai et lesbien dans les années 1980 jusqu'au mouvement LGBT ou queer dans les années 1990 reflètent une volonté d'être toujours plus inclusif, d'élargir la lutte pour toujours plus de personnes.

Cependant, ce mouvement LGBTQ a aussi été critiqué pour sa visée plutôt assimilationniste et réformiste (Conrad, 2014; Spade, 2015). En effet, le choix des problématiques les plus importantes contre lesquelles lutter (par exemple : accès au mariage, protection contre les crimes haineux³ ou l'inclusion des personnes LGBTQ dans des institutions violentes telles l'armée) tout comme les stratégies employées pour

³ L'argument ici est que ce genre de lois, même en instaurant des peines de prison plus sévères pour les crimes haineux, ne sont pas efficaces pour décourager les crimes violents qui sont perpétrés contre les personnes LGBTQ. De plus, ces lois renforcent les pouvoirs des corps policiers et l'assise de l'industrie carcérale, institutions qui sont fondamentalement violentes, racistes, homophobes et transphobes. (Nair, 2014)

obtenir un changement (changements législatifs, à travers les tribunaux) desservent majoritairement les élites de la communauté LGBTQ. (Conrad, 2014) De fait, plusieurs activistes, dont des féministes lesbiennes, ont avancé l'argument que le mariage était une institution qui appuie des systèmes d'oppression importants comme le patriarcat (légitime des relations non-égalitaires et a un rôle important dans l'oppression des femmes) ou le capitalisme (facilite la concentration des richesses pour une petite partie de la société grâce à des héritages non taxés). (Duggan, 2003) De plus, l'ouverture du mariage civil pour les couples homosexuels a aussi été interprété comme une manière de « normaliser » les personnes qui acceptaient de se marier (inclusion dans l'acceptabilité des relations, dans une hiérarchisation des couples et des relations affectives) tout en marginalisant toutes les personnes qui dévient de cette norme du couple marié. L'argument ici est que le mariage rend certaines relations plus légitimes, alors que plusieurs personnes queers ont souvent une vision de la famille qui va au-delà des liens de sang et donc très différente d'une famille nucléaire typique. (Spade, 2015)

Pour sa part, Kinsman (1996) soutient que cette visée assimilationniste du mouvement LGBTQ canadien tient en partie à la nouvelle élite gaie qui, formée majoritairement de professionnels masculins, « have valuable skills that need to be put at the disposal of our movements and communities, but without accountability to grass-roots communities, they develop their own interests as 'respectable' and 'responsible' gays and lesbians. » (Kinsman 1996, p.6) De cette manière, une distinction peut être établie entre les « bon·ne·s » et les « mauvais·e·s » gai·e·s, entre ceux⁴ qui se marient et ceux qui ne le font pas, entre ceux qui adoptent un mode de vie plus hétéronormé et ceux qui rejettent une identité aseptisée et découlant de la marchandisation. Ainsi, malgré le fait que la communauté LGBTQ peut apparaître comme une coalition unifiée

⁴ Pronoms démonstratifs neutres formés par combinaison des formes masculines et féminines. (Zaccour et Lessard, 2017)

dans certains discours porté par les médias (Tremblay, 2015), plusieurs tensions existent entre les personnes et les communautés que ces lettres représentent.

1.1.1 L'invisibilisation des lesbiennes : la place prépondérante accordée aux hommes

L'enjeu de visibilité pour les lesbiennes, autant dans la société en générale qu'au sein de la communauté LGBTQ, est un défi de longue date. En mars 1982, la *Journée de visibilité lesbienne* a lieu pour la première fois. (Réseau des lesbiennes du Québec, 2020)

Cette journée, qui vise à souligner la visibilité 'lesbienne', désire mettre de l'avant les enjeux des femmes de la diversité sexuelle, celles qui s'identifient comme LGBTQ+. C'est un moyen de mettre de l'avant leurs propres enjeux, souvent invisibilisés au sein des diverses manifestations LGBTQ+ locales et internationales. (Réseau des lesbiennes du Québec, 2020)

Effectivement, « plusieurs militantes lesbiennes considèrent qu'il n'est pas aisé de travailler en coalition avec des [hommes] gais, parce que leurs intérêts en tant que lesbiennes peinent à être représentés. » (Podmore et Tremblay, 2015, p.11) Au cours de l'histoire LGBTQ à Montréal, quelques événements permettent d'entrevoir ces différences au niveau des intérêts et des revendications soutenues par les hommes gais et les lesbiennes. D'une part, il est possible d'observer un déséquilibre des pouvoirs entre les organismes communautaires desservant les hommes gais ou étant dirigés par ceux-ci et les organismes communautaires desservant la population lesbienne dans le processus menant à la création et à l'adoption de la *Politique québécoise de lutte contre l'homophobie et la transphobie*⁵. (Bourgeois, 2016) D'autre part, d'autres événements

⁵ La Fondation Émergence ainsi que Gai Écoute, dirigé par le même homme à l'époque, avait un droit de veto quant aux organismes qui ont participé à ce processus. En plus de ces deux organismes, Bourgeois (2016) décrit aussi RÉZO (organisme desservant la population des hommes qui ont des relations sexuelles avec d'autres hommes) comme faisant partie des « gros joueurs » de ce processus. Le Réseau des lesbiennes du Québec, seul organisme desservant les lesbiennes participant au processus, y est classifié plutôt comme un « petit joueur », avec peu de pouvoirs sur ce dernier. (Bourgeois, 2016) Il faut aussi mentionné que les personnes trans furent aussi mises de côté au début de ce processus, la transphobie en tant que problème contre lequel il faut lutter a été ajouté seulement lors de l'élaboration du premier plan d'action.

plus ponctuels permettent de soutenir l'argument de l'invisibilisation des personnes lesbiennes au sein de la communauté LGBTQ. Par exemple, on peut penser à la *L Marche* de 2017 à Montréal, planifiée dans le cadre des célébrations de Fierté Montréal. Cette marche était l'un des seuls événements de cette année-là pour les femmes de la diversité sexuelle et de genre. Toutefois, il a été oublié par les organisateur·trice·s du collectif de la Fierté le jour où devait se tenir l'activité. (Réseau des lesbiennes du Québec, 2017)

En outre, les lesbiennes ne sont pas très visibles non plus au sein du Village gai et la scène des bars LGBTQ à Montréal. En effet, on ne retrouve plus de bars lesbiens à Montréal depuis quelques années alors que le Village reste une enclave dans l'espace public où plusieurs bars ne servent qu'une clientèle d'hommes et d'autres bars avec clientèle mixte. (Podmore, 2006) Ainsi, il n'y a pas nécessairement d'endroits physiques où les lesbiennes peuvent se réunir, autres que quelques soirées temporaires et nomades qui s'installent dans des bars autrement « hétérosexuels » lors des soirs plus tranquilles (pendant la semaine et non la fin de semaine). Bien entendu, ce résultat ne découle pas d'une volonté explicite d'exclure qui que ce soit qui ne soit pas un homme gai (souvent blanc) du Village gai, mais plutôt de plusieurs autres facteurs historiques qui dépassent l'étendue de ce mémoire. (Podmore, 2006) Toutefois, le Village gai étant l'endroit par excellence où la communauté LGBTQ devient visible, il est pertinent de se demander où sont les femmes de la diversité sexuelle dans cet espace et comment ces dernière·s investissent, ou pas, ces espaces.

Pour Fox et Ore (2010), la place prépondérante accordée aux hommes gais au sein des espaces réservés ou accueillants envers les personnes LGBTQ peut être expliquée en partie par les discours qui déterminent les sujets légitimes de ces espaces. Elles démontrent que ces discours « lose sight of the relationality of our subjectivities and the necessity of building ally relationships outside of a hetero/homo binary that constructs a gay white male as the proper 'subject' of those safe spaces. » (Fox et Ore, 2010, p.631) De fait, la définition de ces espaces sous l'axe unique de la sexualité

enforces a premature solidarity that does not consider the strategic significance of the meanings attached to sex, gender and race. (...) The discourse of LGBT safe spaces fails to acknowledge how our experiences in relation to our sexuality are profoundly connected with our gendered and raced experiences. (Fox et Ore, 2010, p.634)

Ces autrices expliquent donc que la construction de « l'homme gai » comme étant la seule identité à laquelle on pense dans une situation comme celle de la création d'endroits accueillants et plus sécuritaires a contribué à la normalisation de la place privilégiée qui leur est accordée dans ces espaces. (Fox et Ore, 2010)

Finalement, ces mêmes autrices expliquent la difficulté d'aborder ces différences (découlant d'autres axes comme le genre ou la race) par la confusion qui existe entre le sentiment d'être en sécurité et le fait d'être confortable. En effet, les espaces pour les personnes LGBTQ sont présentés comme des espaces où il est possible d'être soi-même, de se sentir compris, d'être affirmé·e dans son identité et de se sentir à l'aise.

LGBT safe spaces created as sites to feel *comfortable*, *affirmed*, and *addressed* are similarly inflected by the impulse to reconstruct a self with access to privilege rather than addressing the systemic and interconnecting violence and inequities that bring about the kind of illegitimacy and impropriety many different kinds of queer people experience. (Fox et Ore, 2010, p.638)

Or, il n'est pas toujours confortable de devoir confronter son propre sexisme. De plus, plusieurs personnes peuvent choisir de ne pas fréquenter un tel espace si un malaise est ressenti à cause de certains commentaires de cet ordre de la part des autres personnes qui s'y retrouvent. Ainsi, des personnes qui sont à l'intersection de plusieurs identités se retrouvent marginalisées dans ces espaces, malgré la promesse d'inclusion et de sécurité pour toute la communauté LGBTQ.

1.1.2 L'invisibilisation des lesbiennes : l'homophobie comme concept androcentrique

Selon Janik Bastien Charlebois (2011), ainsi que Line Chamberland et Christelle Lebreton (2012), l'accent mis sur le concept d'homophobie, aux dépens d'une conceptualisation plus structurelle et plus complexe des violences que vivent les

personnes LGBTQ, favorise l'effacement des femmes de la communauté LGBTQ. Effectivement, le préfixe « homo » fait référence surtout à « homosexuel », qui est plus souvent compris et utilisé pour faire référence à des « hommes gais », et, donc, « homophobie » reproduit ce lien. (Bastien Charlebois, 2011) En effet, l'homophobie en tant que concept serait donc androcentrique puisqu'il tend à comprendre les expériences des hommes gais et des lesbiennes comme étant très similaires, ce qui obscurcit les expériences des femmes de la diversité sexuelle. De cette manière, le glissement s'opère assez facilement, dans le sens où l'expérience des hommes gais est comprise comme étant universelle, comme étant la référence, ce qui invisibilise l'expérience des lesbiennes. Pourtant, les lesbiennes vivent des violences et des discriminations qui peuvent être différentes de celles des hommes gais. Notamment, iels⁶ sont plus à risque de vivre des violences genrées telle la violence sexuelle. (Chamberland et Thérèse-Séguin, 2014) Les autrices avancent donc que l'angle d'analyse de la sexualité, à lui seul, ne parvient pas à expliquer ce que vivent les lesbiennes, puisque celles-ci vivent aussi des violences genrées.

1.2 Les communautés lesbiennes

1.2.1 Émergence des communautés lesbiennes

Au début des années 1930, des communautés lesbiennes commencent à émerger dans les bars, communautés organisées autour de la division entre les rôles de la « butch » (une lesbienne qui se présente de manière très masculine) et de la « fem/femme » (une lesbienne qui se présente de manière très féminine). Effectivement, « [w]orking class lesbians of the 1940s and 1950s searched for and built communities – usually around bars and house parties – in which they could be with others like themselves. » (Kennedy et Davis, 1993, p.1) Cette division des rôles entre la « butch » et la « fem » était donc une manière de s'organiser en tant que communauté : être visibles pour d'autres

⁶ Pronom personnel neutre combinatoire. (Zaccour et Lessard, 2017)

lesbiennes qui recherchaient les leurs, une certaine solidarité intergénérationnelle pour initier les nouvel·le·s venu·e·s aux codes et normes à suivre, etc. Plus spécifiquement,

(...) the salience and tenacity of butch-fem roles in the pre-1970s public lesbian community derives from their functioning as both a powerful personal code of behavior and as an organizing principle for community life. As the former, they dictated the way individuals presented themselves in daily life, particularly in regard to image – appearance and mannerisms – and sexuality. (...) Butch and fem also complemented one another in an erotic system in which the butch was expected to be the doer and the giver; and the fem's receptive passion was the butch's fulfillment. (...) Butch-fem roles established the parameters for love relationships and friendships within the community. Two butches could be friends, but never lovers; the same was true for two fems. (Kennedy et Davis, 1993, p.152)

Comme ces normes et ces manières de se mouvoir dans les espaces publics où les lesbiennes se retrouvaient entre elleux⁷ étaient assez strictes et à la base de leur organisation sociale, il était presque impossible pour ces femmes d'y déroger tout en continuant à fréquenter ces espaces. Ces normes étaient donc assez prescriptives, semblables à des codes de vie à suivre non seulement dans les bars, mais aussi dans leurs vies personnelles. De fait, ce n'est pas toutes⁸ les lesbiennes qui se sentaient les bienvenu·e·s dans de tels espaces rigoureusement codés et ces espaces n'étaient pas accessibles pour toutes les lesbiennes non plus. D'une part, pour celles qui n'étaient ni butch ni femme, il devenait très difficile de s'intégrer dans cette scène des bars. D'autre part, ces bars étaient souvent situés dans les parties les plus malfamées des villes, ce qui les rendaient aussi plus dangereux pour celles qui avaient un statut social qu'iels désiraient garder⁹. (Kennedy et Davis, 1993; Podmore, 2006)

⁷ Zaccour et Lessard, 2017.

⁸ Pronom indéfini neutre formé par combinaison des formes masculines et féminines. (*Op. cit.*)

⁹ Se faire reconnaître dans un de ses bars pour certaines personnes de classe moyenne pouvait être catastrophique et mené à un rejet de la famille ou encore à une perte d'emploi. (Kennedy et Davis, 1993; Podmore, 2006)

1.2.2 Les lesbiennes féministes et les lesbiennes séparatistes

Au début des années 1970 jusqu'à la fin des années 1980, c'est au tour des communautés lesbiennes féministes et lesbiennes séparatistes de se former. Avant d'aller plus en détails, il est important de mentionner que ce n'était pas nécessairement les mêmes personnes qui fréquentaient les bars dans les années 1950, qui ont ensuite participé dans ces communautés lesbiennes féministes. Bien que certaines lesbiennes aient pu faire partie des communautés butch-fem dans les bars dans les années 1950 et 1960 et ensuite participer aux communautés lesbiennes féministes quelques années plus tard, ce n'était pas le cas de la majorité d'entre elles. La plupart des femmes qui se tenaient dans les bars étaient plutôt issu·e·s de la classe ouvrière, alors que les femmes des communautés lesbiennes féministes étaient plutôt de classe moyenne : elles étaient souvent étudiantes à l'université ou y avaient étudié. (Douglas, Hamilton et Nestle, 1993; Ross, 1995) D'ailleurs, l'idéologie portée par les lesbiennes féministes de l'époque ne voyait pas les communautés butch-fem d'un bon œil, ces dernières étant représentées comme des complices du patriarcat.

Au sein du discours que ces lesbiennes féministes utilisaient pour se définir et rendre leur lutte cohérente, il y avait deux idées principales. La première idée était l'articulation de l'identité lesbienne comme la base de leur organisation politique. La deuxième idée apportait une énorme importance aux « lifestyle politics »¹⁰, c'est-à-dire à la « bonne » manière de vivre son lesbianisme, la conviction que le lesbianisme était la meilleure manière d'être féministe. (Ross, 1995)

D'une part, l'invisibilité des lesbiennes dans les différents mouvements sociaux auxquels iels participaient ainsi que leur démonisation dans la société en général

¹⁰ Les lesbiennes féministes, en conceptualisant le lesbianisme comme la meilleure façon de pratiquer le féminisme, ont poussé à son extrême le slogan féministe dictant que le personnel est politique. Ainsi, toutes les facettes de leurs vies devaient servir à défier les normes de genre et à détruire le patriarcat. Un style androgyne était fortement institué (pas trop féminin, pas trop masculin, allant jusqu'à devenir un uniforme pour la lesbienne féministe) ainsi que des pratiques sexuelles non-oppressives, comme la non-monogamie et la démonisation d'une quelconque pénétration. (Ross, 1995)

rendaient nécessaire pour ces femmes de mettre la « lesbienne » au centre de leur analyse féministe, de théoriser leur double oppression (en tant que femme et en tant que lesbienne), de mettre de l'avant « la lesbienne » comme sujet politique. (Lamoureux, 2009) Toutefois, cette « lesbienne » qui était mise de l'avant, cette idée de l'expérience commune pour toutes les lesbiennes cachait d'autres aspects de l'identité de ces femmes, qui étaient pour la plupart blanches et de classe moyenne. (Rudy, 2001)

D'autre part, l'idée que le lesbianisme, qu'être ouvertement lesbienne, était la meilleure façon de combattre le patriarcat et les institutions hétérosexistes a amené une certaine notion de rigueur politique au sein de ces communautés lesbiennes féministes. Cette rigueur politique en est venue à créer une certaine hiérarchie entre la « bonne » lesbienne et la « mauvaise » lesbienne. La « bonne » lesbienne était celle qui rejette la féminité, dont l'imposition était dictée par le patriarcat, et qui adoptait un style plutôt androgyne. La « bonne » lesbienne était aussi celle qui avait des pratiques sexuelles « acceptables », la pénétration étant comprise comme étant une pratique hétéropatriarcale. (Ross, 1995) La « mauvaise » lesbienne, pour sa part, était souvent représentée comme celle qui continuait d'adopter le style de vie développé par les communautés butch/fem. Selon les lesbiennes féministes, ces personnes ne faisaient que copier les relations hétérosexuelles ou plutôt la division oppressive entre « l'homme » et « la femme ». (Ross, 1995) En plus de ces règles plus ou moins implicites et assez strictes que les lesbiennes féministes suivaient et devaient suivre, on peut ajouter à Montréal une autre dimension, soit les tensions entre les femmes anglophones et francophones. Alors que les espaces anglophones pour les lesbiennes étaient plus nombreux au début des années 1970 (lancement de la première publication lesbienne *Long Time Coming* ainsi que l'organisation de deux conférences nationales pour les lesbiennes en 1974 et 1975), cela change vers la fin des années 1970. Effectivement, à partir de ce moment, les cercles des lesbiennes féministes à Montréal

étaient majoritairement francophones, ce qui laissait peu de place à la participation des lesbiennes anglophones dans ces milieux. (Hildebran, 1998; Podmore, 2006)

Il est important de noter que les communautés lesbiennes féministes et lesbiennes séparatistes ont été très critiquées par les générations qui les ont suivies, spécifiquement au niveau de l'importance accordée aux « lifestyles politics ». Celles-ci sont d'ailleurs souvent représentées assez négativement dans les narratifs sur l'évolution de la pensée féministe. (Hemmings, 2011) « Lesbians are quickly left behind as an anachronistic subject or outrightly rejected for their own essentialism and racism. » (Henderson, 2017, p.4) Or, bien que ces communautés étaient loin d'être parfaites au niveau de l'inclusion de différentes personnes en leur sein, celles-ci ont aussi beaucoup contribué au développement d'une identité lesbienne qui se voulait positive. (Ahmed, 2017)

1.2.3 Politiques queers : redéfinition et multiplication des identités lesbiennes

Vers la fin des années 1980, cette version du féminisme lesbien était donc de plus en plus rejetée et caricaturée par les nouvelles générations de lesbiennes, qui critiquaient surtout l'universalisme, l'essentialisme et les exclusions qui habitaient ce mouvement. (Browne, Olasik et Podmore, 2016) De plus, les années 1990 amènent avec l'arrivée des politiques queers une redéfinition et une multiplication des identités lesbiennes ainsi que différentes affiliations politiques avec les autres personnes et identités regroupées sous le terme parapluie de la communauté LGBTQ.

Factions of the local lesbian population were increasingly engaged in and identified with queer politics in the early 1990s: radicalized by police repression, lesbians were an important presence in the Sex Garage, a kiss-in to protest gay bar raids. (...) A stronger identification with the common cause of the queer community among lesbians is also apparent in the 1990s, as many were increasingly involved in building its institutions, political networks and cultural events. (Podmore, 2006, p.615)

En effet, le queer permettait de critiquer les points plus négatifs des communautés lesbiennes féministes exprimées plus haut, en plus d'être moins contraignant que

l'identité lesbienne féministe telle que construite dans les années 1970. De ce fait, l'idée de mettre de l'avant une identité lesbienne pour contrer l'invisibilité de ces dernières, pour contrer la persistance de la lesbophobie sociétale a été temporairement mise de côté dans un effort de se rallier à la communauté LGBTQ.

Finalement, on ne retrouve que très peu de données sur les communautés lesbiennes au Québec à partir des années 2000. Toutefois, Julie Podmore (2015) dénote un regain de visibilité d'activistes lesbiennes au début des années 2010, plus spécifiquement en 2012 lorsque deux marches de visibilité lesbienne sont organisées¹¹. Ces deux marches avaient pour but notamment de redresser l'invisibilité lesbienne au sein du mouvement LGBTQ, mais sans s'y prendre de la même façon, créant différents espaces par et pour les lesbiennes ainsi qu'un contre-discours fragmenté et diversifié. (Podmore, 2015)

1.2.4 Dynamiques intracommunautaires des communautés lesbiennes contemporaines

Malgré le fait que peu de données soient disponibles sur les communautés lesbiennes québécoises et canadiennes, il reste possible de soulever certaines des dynamiques intracommunautaires qui peuvent se retrouver au sein de ces communautés en regardant ce qui se passe ailleurs, soit aux États-Unis, Grande-Bretagne et en France. Pour sa part, Angela P. Aragón (2006) dénonce certaines tensions reliées à la conformité du genre et à l'inclusion des femmes trans ou intersexes dans les communautés lesbiennes. Bien qu'elle souligne que celles-ci soient présentes à degré variable dans différentes communautés américaines, ces dernières lui semblent tout de même importantes dans la majorité d'entre elles. Selon l'autrice, « [o]ver the years, lesbian communities have had an awfully bad reputation of defining what is

¹¹ Ces deux marches étaient la Radical Dyke March et la Marche pour femmes LGBTQ. La Radical Dyke March était organisée par une « coalition of dykes from the queer anti-capitalist, radical queer and queer of colour movements ». (Podmore, 2015, p.71) Son but était d'augmenter la visibilité lesbienne et de contester l'homonormativité genrée reproduite par les mouvements officiels de la fierté à Montréal. La Marche pour femmes LGBTQ, quant à elle, était organisée par Fierté Montréal. Son but était aussi d'augmenter la visibilité lesbienne, plus spécifiquement au sein même du mouvement pour la fierté gaie. (Podmore, 2015)

authentically female or lesbian, restricting access to the small range of rights and privilege won by the gay and lesbian movement, and making negative judgments on non-conformity. » (Aragón, 2006, p.3) Elle affirme donc que les communautés lesbiennes sont devenues extrêmement normées et que la conformité est imposée par la menace d'ostracisme. Effectivement, pour les personnes qui ont trouvé refuge au sein des communautés lesbiennes et qui y ont rebâti leur cercle social, le rejet par cette communauté peut avoir de lourdes conséquences, même si ces dernières effacent certaines parties de leur identité pour continuer à en faire partie.

Pour expliquer cette rigidité au sein des communautés lesbiennes et ce rejet de la non-conformité, Aragón (2006) affirme qu'un certain assainissement de l'image des lesbiennes a été opéré lors de la lutte pour le mariage gai aux États-Unis, où plusieurs activistes ont tenté de présenter les personnes gaies et lesbiennes comme des membres « légitimes » de la société qui méritaient l'accès au mariage civil.

Advancing this better than image has required a simultaneous effort to sanitize lesbian communities of anything deemed stereotypical and to present images that are compatible with the canon of family values. (...) The zealous focus on same-sex marriage with its accompanying sanitization efforts has placed the power to define lesbian communities largely in the hands of the heteronormative majority. (Aragón, 2006, p.8)

Par conséquent, cet « effort d'assainissement » pour paraître acceptable aux yeux de la société a en quelque sorte eu l'effet d'utiliser les lesbiennes qui ne se conforment pas à cet ordre hétéronormatif comme bouc-émissaire, d'instituer une division dans la société tout comme au sein même de la communauté lesbienne entre les « bon·ne·s » lesbiennes citoyen·n·es et celles qui ne se conforment pas nécessairement aux normes de genre dominantes. Cette même tactique ainsi que la critique qui l'accompagne a aussi eu quelques échos au Québec, notamment au sein du discours qui est porté par l'organisation *Lez Spread the Word* (LSTW). LSTW se dédie à créer des espaces où les lesbiennes peuvent se rencontrer, à donner un souffle de renouveau à la culture lesbienne ainsi que d'améliorer le sort des lesbiennes dans la société en général

(notamment à travers la production de la websérie *Féminin/Féminin*). Lors de la promotion de la première saison de la websérie *Féminin/Féminin* (F/F), les deux porte-parole de cette production culturelle ont présenté celle-ci comme représentant la communauté lesbienne montréalaise, alors qu'aucune lesbienne masculine/ « butch » n'y figure (trop « cliché » selon les porte-paroles) et que la seule lesbienne noire (ou de couleur) quitte la ville après seulement quelques minutes à l'écran. (Goyette, 2016; Sissi, 2014)

De l'autre côté de l'océan à Brighton, proche de Londres, Allison Rooke (2007) démontre elle aussi une certaine homogénéité de ce que l'on désigne lorsqu'on parle d'une lesbienne, homogénéité qui rendent certains espaces inconfortables pour plusieurs femmes. Effectivement, la recherche qu'elle a menée l'amène à souligner une certaine homogénéité de la performativité de l'identité lesbienne, dans la manière que les femmes doivent agir pour être reconnu·e·s en tant que lesbienne au sein même de la communauté. De ce fait, elle étudie sa communauté lesbienne avec un « concern with lesbian life on a micro-human scale: emotion, bodily experience, practical knowledge, and the way we live in the spaces of the city. » (Rooke, 2007, p.234) En suivant quelques femmes qui commencent tout juste à explorer ce côté de leur sexualité, elle remarque que le sentiment d'inclusion que ces femmes ressentent est contingent à la manière dont elles réussissent à générer ce qu'elle appelle le « lesbian habitus », c'est-à-dire la manière de bouger dans l'espace, l'humour, la manière de s'habiller, etc. Cela l'amène donc à dénoter une invisibilité des lesbiennes qui sont féminines d'expression de genre. En visite dans un bar lesbien, elles remarquent qu'elles ont toutes été traitées avec indifférence. L'autrice en vient donc à la conclusion que puisqu'elles étaient toutes habillées en robes d'été, elles « did not present the correct signifiers that would invest them with cultural value. » (Rooke, 2007, p.246) Ainsi, cette volonté de rendre les lesbiennes visibles peut aussi créer certaines exclusions à travers des représentations homogènes qui sont mises de l'avant ou encore selon les critères d'appartenance implicites.

En outre, en France, la sociologue Natacha Chetcuti (2010) a mené une enquête sociologique ayant pour but de comprendre comment les lesbiennes françaises se pensent dans le but de comprendre la construction de la catégorie lesbienne. Dans *Se dire lesbienne : Vie de couple, sexualité et représentation de soi*, l'auteurice décrit le contenu de la catégorie « lesbienne » à partir des dénominateurs communs des propos des lesbiennes ayant participé à son étude. Généralisant les propos des répondant·e·s, elle en vient aux conclusions suivantes sur le fait d'être lesbienne : le processus pour se dire lesbienne peut être long et prendre plusieurs années, les lesbiennes portent un regard critique sur les normes de genre strictes (imposition normative du féminin) ce qui les amènent vers une expression de genre plutôt androgyne, le couple organise la vie sociale des lesbiennes, la sexualité lesbienne idéale décentre le coït et est toujours réciproque et équitable, et la « règle de la fidélité amoureuse et sexuelle apparaît déterminante dans la définition du duo. »¹² (Chetcuti, 2010, p.20) Bien que l'auteurice mette parfois les propos des participant·e·s en lien avec des théories féministes, telles la pensée straight de Wittig (1992), et critique certaines normes de genre comme étant restreignantes, l'investissement et l'emphase donné au couple et la sexualité place l'analyse principalement dans la sphère du privé. C'est donc ici une opportunité manquée de comprendre les significations possibles d'« être lesbienne » au-delà de cette sphère privée et en lien avec les structures d'oppression qui organisent la société.

Tout comme il a été mentionné plus haut, plusieurs autres dynamiques intracommunautaires peuvent traverser les différentes communautés lesbiennes. Bien qu'il soit impossible de toutes les traiter en détail ici, il est toutefois pertinent de mentionner certaines de celles-ci : en lien avec la classe (marchandisation des identités LGBTQ orientée vers la consommation, un accent sur la culture de la fête et des prix élevés dans les bars et restaurants du Village; Rooke, 2007), en lien avec les communautés ethnoculturelles et l'inclusion des personnes racisées dans les espaces

¹² Fidélité et monogamie sont ici confondues. Bien que l'auteurice admette que d'autres formes de couple apparaissent dans ses résultats, elle nomme l'exclusivité sexuelle comme une norme du couple lesbien.

lesbiens (Amari, 2013; Smith, 2005) ou encore en lien avec le capacitisme et l'accessibilité des espaces lesbiens. (Drummond, 2010)

1.3 Question de recherche et objectifs

Le mot « lesbienne » est donc une construction instable, un terme qui à lui seul n'est pas toujours suffisant pour identifier une personne, voire une communauté. (Browne, Olasik et Podmore, 2016) Pourtant, ce terme a aussi une signification particulière pour plusieurs personnes, que ce soit en le réclamant en tant qu'identité ou par le rejet de cette dernière.

Considérant cela, la question de recherche pour ce mémoire est la suivante : **Que signifie être lesbienne aujourd'hui?**

Les objectifs de cette recherche sont :

- 1- Recueillir le point de vue des personnes concernées par l'expression « lesbienne ».
- 2- Dégager les significations d'être lesbienne au quotidien pour ces personnes ainsi que la façon dont iels comprennent les normes rencontrées.
- 3- Analyser à la lumière des théories féministes et des études queer ou LGBT, l'effet matériel de l'hétéronormativité dans la vie des personnes concernées (Ahmed, 2017; Wittig, 1992; Butler, 1993; 2004/2016; Weeks, 2000).

2. CHAPITRE II

CADRE CONCEPTUEL

Le cadre conceptuel choisi s'ancre dans le féminisme et les études queer/LGBTQ, plus spécifiquement à partir des concepts suivants : le féminisme lesbien critique tel que rethéorisé par Sara Ahmed (2017), la pensée *straight* de Monique Wittig (1992), la compréhension des normes sociales chez Judith Butler (1993; 2004/2016) ainsi que la notion de communauté développée par Weeks (2000).

2.1 Féminisme lesbien critique théorisé par Sara Ahmed (2017)

Tout d'abord, il est important de mentionner que cette recherche part d'une perspective féministe. Effectivement, le quotidien a longtemps été un outil féministe pour amener la perspective et le point de vue des femmes dans la recherche en sciences sociales. Sara Ahmed (2017) parle du quotidien comme source d'informations et de données sur des structures ou des institutions qui organisent ce quotidien sans nécessairement y être visibles. Tout comme Dorothy Smith (1975) avant elle, les autrices avancent que ce ne sont pas toutes les relations sociales qui sont visibles dans le quotidien, que l'organisation sociale de ce quotidien peut se retrouver en dehors de celui-ci. Il faut donc problématiser ce quotidien : « The present structure of local social relations is built into and determined by organizational processes external to it. This abstraction of the organization of the everyday world and its location in externally structured and differentiated social relations constitutes the problematic. » (Smith, 1975, p.371) Ainsi, les autrices insistent sur l'historicité et l'organisation sociale de ce quotidien qui n'est pas toujours accessible par l'observation directe ou l'idéologie positiviste. (Smith

1975; Ahmed, 2017) Autrement dit, ce que l'on comprend comme étant des « faits », cette notion idéale de l'objectivité laisse dans l'ombre des relations sociales qui sont implicites dans l'organisation de cette quotidienneté.

De plus, dans son livre *Living a Feminist Life* (2017), Ahmed développe des concepts pour appréhender ce quotidien d'une manière critique. Parmi ceux-ci, trois concepts seront utiles pour mieux observer le phénomène étudié. Le premier est l'idée d'Ahmed (2017) autour des trajectoires imposées¹³ qu'un système de pouvoir tel que l'hétéronormativité ou le racisme amène dans la vie quotidienne. En effet, l'autrice se penche sur « (...) how power works as a mode of directionality, a way of orienting bodies in particular ways, so they are facing a certain way, heading toward a future that is given a face. » (Ahmed, 2017, p.43) Pour exprimer cette idée de manière un peu plus imagée, l'autrice utilise la métaphore d'une foule qui se dirige dans la même direction.

Once a flow is directed, it acquires a momentum. (...) Once a momentum is acquired, it is directive. You can be carried along by the force of a direction. (...) When there are so many, you have a crowd, a thickening, a density. You are carried by that flow: it might even save you energy. But if you drop something, if you have to stop for some reason, the crowd thickens; a crowd can frown. You become an obstacle; an inconvenience. And you would experience that flow as a tangible thing: what stops you from stopping; what slows you down. (Ahmed, 2017, p.45)

Par exemple, si la foule se dirige vers l'hétérosexualité, il peut être plus difficile pour une personne de progresser à contre-sens. Donc, au lieu de sauver de l'énergie et d'être porté·e par la foule, il faut plutôt combattre le « momentum » de cette dernière. Outre ces trajectoires imposées au quotidien de ces systèmes, ce courant (« flow ») créé par la foule qui va dans la même direction, Ahmed (2017) décèle aussi plusieurs « techniques de redirection. » Ces techniques ont pour but de ramener les personnes qui s'éloignent de la foule dans celle-ci, de se laisser porter par la direction qui est

¹³ L'autrice parle plutôt de « directionality ». Comme ce mot est difficile à traduire et n'a pas vraiment d'équivalent direct en français, la formulation « trajectoires imposées » sera utilisée pour se rapprocher autant que possible de ce que l'autrice avance dans son livre.

imposée. Parmi toutes ces techniques décrites par l'auteurice, deux seront particulièrement utiles pour ce mémoire, soit le bonheur comme technique de redirection ainsi que le mécanisme d'alignement.

D'une part, pour Ahmed (2017), le bonheur est souvent compris comme étant l'ultime but d'une vie, ce que l'on devrait toutes tenter d'obtenir dans une vie. Or, le bonheur est une technique de redirection puisqu'il est prédéfini d'une certaine façon :

Some things, more than others, are assumed to lead to happiness. (...) The happy stories for girls remain based on fairy-tale formulas: life, marriage, and reproduction, or death (of one kind or another) and misery. (...) Happiness: what we end up doing to avoid the consequence of being sad. Happiness is a way of being directed toward those things that would or should make you happy. (Ahmed, 2017, p.48-49)

Ainsi, en prédéterminant le bonheur d'une certaine façon, par exemple comme étant possible seulement dans l'hétérosexualité, cela encourage les personnes à aller dans cette direction plutôt qu'une autre. D'autre part, l'auteurice décrit le mécanisme d'alignement comme étant ce qui incite les personnes qui tentent de s'éloigner de la foule pour les ramener vers celle-ci (pour reprendre la même métaphore précédemment utilisée). En d'autres mots, le mécanisme d'alignement est en quelque sorte ce qui renforce les normes d'une société (concept qui sera décrit à la section 2.3), la conséquence subie par les personnes qui défient ces normes. Ahmed (2017) donne l'exemple d'un commentaire négatif au sujet de ses jambes non rasées : comment ce commentaire négatif révèle la norme que les femmes sont supposé·e·s faire ce geste.

Le deuxième concept qui sera utilisé dans ce mémoire est celui du mur de brique institutionnel. Pour Ahmed, ce mur de brique institutionnel est « the 'hardening of history', the building material of power. » (Ahmed, 2017, p.91) Plus précisément, Ahmed (2017) démontre comment ce concept des murs de brique institutionnels est une manière d'offrir « a materialism that shows how history becomes concrete. Walls allow us to think about how obstacles can be physical, in the world, and yet how those

obstacles are only obstacles for some bodies. » (Ahmed, 2017, p.136) L'autrice explique davantage sa pensée comme suit:

To think about materiality through institutional brick walls is to offer a different way of thinking the connection between bodies and worlds. Materiality is about what is real; it is something real that blocks movement, which stops a progression. But this something is not always something that can be apprehended. It might be an arrangement of things, a social as well as physical arrangement, that stops something from happening or a body passing through or information from getting out. It might be the force of a momentum that carries something forward, that picks up more and more things, so that more and more weight is acquired, so that things tend that way, bodies lean that way, almost independently of individual will. (Ahmed, 2017, p.142)

Pour l'autrice donc, ces murs sont le résultat du pouvoir et peuvent être rencontrés au quotidien, sans que ces derniers soient toujours visibles. D'ailleurs, elle donne aussi l'exemple du genre hétéronormé (qui sera défini à la section suivante) comme étant un mur de brique institutionnel.

Finalement, le troisième concept est celui du « travail de transformation »¹⁴. Pour Ahmed (2017), le travail de transformation peut être compris de deux façons. La première, c'est « the work we do when we are trying to transform an institution; or to be more specific, the work we do when we are trying to open institutions to those who have historically been excluded from them. » (Ahmed, 2017, p.93) La deuxième, c'est « the work we do when we do not quite inhabit the norms of an institution. » (Ahmed, 2017, p.115) Cette deuxième façon de comprendre le travail de transformation permet donc de théoriser l'existence comme forme de labeur politique pour les personnes qui défient les normes d'une société. À travers ces deux compréhensions du travail de transformation, l'autrice porte aussi une attention particulière sur ce qui est possible d'apprendre sur le monde dans lequel on vit « from our efforts to transform an existence, or from our efforts to exist. » (Ahmed, 2017, p.91)

¹⁴ « diversity work » dans l'original. (Ahmed, 2017)

De fait, les questions posées par cette étude cherchent donc à interroger la réalité des lesbiennes, étudier les structures de pouvoir à partir de leurs expériences et voir ce que ces dernières peuvent nous apprendre sur le monde dans lequel on vit. Comme l'exprime si bien Harding (1987), « [i]f we want to understand how our daily experiences arrives in the forms it does, it makes sense to examine critically the sources of social power. » (Harding 1987, p.9) D'ailleurs, Sara Ahmed (2017) affirme que « [l]esbians collect information about the institutions that govern the reproduction of life: it is almost too much data; we don't have time to interpret all the material we collect. (...) Talking about walls matters all the more when the mechanisms by which we are blocked are less visible. » (Ahmed, 2017, p.214-215) Ici, Ahmed réitère elle aussi l'importance du quotidien comme source d'informations et de données sur des structures ou des institutions qui organisent ce quotidien sans nécessairement y être toujours visible.

2.2 La pensée *straight* de Monique Wittig (1992)

La notion de pensée *straight* de Monique Wittig, sera utile pour comprendre le phénomène étudié. Cette notion réfère à la conceptualisation de l'hétérosexualité en tant que système politique. Effectivement, dans son livre *The Straight Mind*, Wittig (1992) interroge « the sites and modes of power that create sexual subjects and that necessarily work their way through constitutive exclusions and foreclosures. » (Henderson, 2017, p.3) Ainsi, Wittig en arrive à questionner différentes notions qui semblent aller de soi, que l'on tient pour acquis en société, telle que l'hétérosexualité et les catégories « homme » et « femme ».

Pour Wittig (1992), l'hétérosexualité n'est pas une simple orientation sexuelle ou bien une simple façon de vivre la sexualité humaine, mais cette dernière a été érigée en tant que régime politique, en tant que contrat social que toutes doivent suivre. En effet, « [h]eterosexuality is a discourse emanating from multiple disciplinary sites whose language and concepts give shape to bodies while simultaneously hiding itself as an

organized principle by fabricating itself as the ‘immediate given,’ ‘sensible given,’ ‘physical features,’ and ‘data’ of the body. » (Wittig, 1992, p.11) C’est au sein de ce système politique donc que l’on retrouve les catégories « homme » et « femme ». Or, à l’instar de Simone de Beauvoir qui affirmait que l’on ne naît pas femme mais on le devient, (Henderson, 2017) Wittig fait elle aussi une différence entre la « Femme » (le mythe) et les femmes (le produit d’une relation sociale de domination), c’est-à-dire l’idéal d’une « Femme » que le patriarcat met de l’avant. La « Femme » est donc définie dans la pensée *straight* par opposition ou en relation avec l’homme, en tant que l’Autre, en tant que son inférieur.

De cette manière, la « lesbienne », ne pouvant être définie par opposition, en complémentarité ou en relation avec l’homme, dépasse la catégorie politique de la « femme. » C’est pourquoi Wittig va jusqu’à affirmer que

(...) le sujet désigné (lesbienne) *n’est pas* une femme, ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement. Car en effet ce qui fait une femme, c’est une relation sociale particulière à un homme, relation que nous avons autrefois appelée de servage, relation qui implique des obligations personnelles et physiques aussi bien que des obligations économiques (...), relation à laquelle les lesbiennes échappent en refusant de devenir ou de rester hétérosexuelles. » (Wittig, 2001, p.63)

Les catégories « homme » et « femme » sont plutôt comprises comme un construit social et ne sont pas basées à partir de la réalité, de quelque différence biologique que ce soit, mais plutôt des catégories politiques qui naturalisent plusieurs relations entre dominé/dominant. Dans un système hétéropatriarcal donc, la « femme » est dépendante de l’homme : elle est son inférieure, elle existe seulement en relation avec un homme lorsqu’elle se marie, en tant que mère ou en tant que fille. Or, puisque la plupart des lesbiennes n’organisent pas leurs vies autour des hommes, ou plutôt autour des relations qu’elles ont avec des hommes, ces dernières ne sont pas des « femmes » dans ce sens.

De plus, Wittig (1992) argumente que la pensée *straight* comme système dominant dans la société arrive à s'imposer comme étant dominant notamment parce que ses catégories sont incrustées dans le langage, dans la façon dont on pense le monde, dont on comprend la réalité. L'autrice fait le parallèle avec la pensée de Marx et de Engels autour de la façon dont l'élite, la classe dominante, impose ses idéaux aux autres classes. Effectivement, « [t]he class which has the means of material production at its disposal, has control at the same time over the means of mental production, so that thereby, generally speaking, the ideas of those who lack the means of mental production are subject to it. » (Marx et Engels, cité dans Wittig, 1992, p.4) En ce sens :

(...) the category of sex is a totalitarian one, which to prove true has its inquisitions, its courts, its tribunals, its body of laws, its terrors, its tortures, its mutilations, its executions, its police. It shapes the mind as well as the body since it controls all mental production. It grasps our minds in such a way that we cannot think outside of it. This is why we must destroy it and start thinking beyond it if we want to start thinking at all, as we must destroy the sexes as a sociological reality if we want to start to exist. (Wittig, 1992, p.8)

C'est pourquoi il devient difficile, selon Wittig (1992), de penser en dehors de la pensée *straight* et ses catégories.

Ainsi, ce qui est important de retenir dans cette discussion est le fait que « homme » et « femme » sont des catégories politiques au sein d'un système politique hétéropatriarcal qui naturalise plusieurs relations entre dominé/dominant. D'autre part, dans ce système la différence produit toujours un « Autre-différent » qui est inférieur et dominé. (Henderson, 2017) Encore plus important, ce qui sera retenu pour cette recherche de ce système qu'est la pensée *straight* est que « lesbienne » y est compris comme étant une catégorie politique, qui n'est pas nécessairement une identité ou une orientation sexuelle, mais qui décrit une certaine configuration des relations sociales qui diffèrent de celles que l'on retrouve pour les catégories politiques « homme » ou « femme ».

Ce que Wittig propose en parlant de la pensée *straight* est donc une façon critique de concevoir l'hétérosexualité ainsi que les catégories hommes-femmes, c'est-à-dire en tant que système politique et social pour ordonner la vie et les relations entre ces personnes. Ainsi, son regard est plus porté vers un angle macro, vers la manière dont ces constructions s'agencent pour devenir non plus des concepts, mais quelque chose de plus tangible, un fait réel auquel on ne pense plus. Toutefois, cette vision plus générale de cette organisation politique qui, sans exclure complètement les lesbiennes, les place à la marge de ce qui est intelligible ne donne pas beaucoup d'informations sur comment ces normes affectent concrètement les lesbiennes ou pourquoi ces mêmes normes semblent se reproduire, parfois de manière détournée, au sein même des communautés LGBTQ et lesbiennes.

2.3 Les normes sociales selon Judith Butler (1993; 2004/2016)

La conception des normes sociales de Judith Butler sera utilisée dans ce mémoire pour tenter de faire sens de la reproduction ou du contournement de certaines de ces normes au sein de nos communautés ainsi que des normes qui vont au-delà de celles introduites par Wittig. Dans son livre *Défaire le genre*, Butler (2004/2016) parle des normes et de la normativité comme ayant une double signification. D'un côté, nous avons besoin des normes pour vivre : ce sont elles qui nous donnent de l'information sur le monde dans lequel on vit et c'est aussi à partir de certaines normativités que l'on sait quel genre de transformations doivent être apportées au monde social.¹⁵ D'un autre côté, « la normativité se réfère aux processus de normalisation, à la façon dont certaines normes, certaines idées ou certains idéaux dominant la vie faite corps, fournissant des critères coercitifs quant à ce que sont les 'hommes' et les 'femmes' normaux. » (Butler, 2004/2016, p.235) Par processus de normalisation, Butler (2004/2016) fait ici référence à la manière dont certaines choses deviennent « normales » au fil du temps, c'est-à-dire

¹⁵ Butler (2004/2016) utilise les mots « norme.s » et « normativité.s » de manière interchangeable dans son chapitre « La question de la transformation sociale ».

qu'elles apparaissent comme quelque chose de naturel, comme un acquis, quelque chose qui va de soi et non plus un construit social. Ainsi, les normes, tout en nous aidant à comprendre le monde dans lequel on vit et en nous laissant certaines directives pour le naviguer, peuvent aussi être violentes pour les personnes qui sont en marge de ces normes communes d'une société.

Comme l'auteurice l'exprime donc, les normes sont ce qui nous lie, mais elles créent l'unité que par une stratégie d'exclusion : « Les normes sont ce qui gouverne la vie 'intelligible,' les 'hommes' et les 'femmes' réels. Quand on défie ces normes, nos vies n'ont plus autant de valeur, que nos genres soient réels ou qu'on puisse les considérer comme tels. » (Butler, 2004/2016, p.235) Ainsi, une personne qui défie les normes établies au sein d'une société se voit exclue puisque sa réalité n'est plus intelligible. Bien entendu, plusieurs normes existent et interagissent entre elles et il serait difficile de toutes les traiter de manière exhaustive. De plus, il m'est impossible de dresser une liste de toutes les normativités qui traversent les communautés lesbiennes et LGBTQ.

Toutefois, à partir de la revue de littérature effectuée au chapitre précédent, il semble important de définir un concept qui sera un point de repère important : l'hétéronormativité. L'hétéronormativité fait référence à « l'infériorisation des sexualités non hétérosexuelles et des genres non conventionnels à travers les gestes et les discours du quotidien, qu'ils soient négatifs ou positifs. » (Bastien Charlebois, 2011, p.130) Bien que cette dernière fasse référence plutôt à la position que peuvent occuper les personnes LGBTQ au sein de la société, il sera intéressant de voir à quel point et comment celle-ci peut être reproduite, ou contournée, au sein des communautés lesbiennes.

En outre, la compréhension des normes selon Butler (1993; 2004/2016) permet aussi de saisir comment ces normes peuvent être transformées. Bien que les normes sociales soient comprises comme étant « naturelles » et « allant de soi », cela ne veut pas dire que celles-ci seront toujours fixes, immuables. Donc, pour l'auteurice, une resignification

radicale de ces normes, de la compréhension du genre par exemple, est possible. En effet, toujours selon Butler (1993), le pouvoir fonctionne à travers une répétition éternelle des normes (« ongoing ») qui accumulent toujours plus d'autorité au fur et à mesure que ces répétitions s'empilent. Or, « [t]o recast queer agency in this chain of historicity is thus to avow a set of constraints on the past and the future that mark at once the *limits* of agency and its most *enabling conditions*. » (Butler, 1993, p.20) Cette répétition constante des normes désigne pour l'auteurice les limites de l'agentivité dans le sens où ces normes limitent les significations possibles et accessibles du genre, pour continuer avec le même exemple. Le poids de ces répétitions impose la fiction produite par ces normes comme étant « naturelle », « allant de soi », rejetant par le fait même les autres possibilités vers la marge. Toutefois, Butler (1990) argumente que ce n'est pas parce que ces normes sont répétées qu'elles le sont toujours de la même façon, qu'elles ne produisent pas nécessairement toujours les mêmes significations. C'est donc dans l'espace entre deux répétitions, par la déterritorialisation ou le déplacement de celles-ci, que l'agentivité prend forme et que de nouvelles significations, de nouvelles normes, peuvent être produites. En outre, la possibilité de resignifier et de transformer ces normes dévoile pour Butler (1993) que celles-ci sont, au final, arbitraires.

De fait, la compréhension des normes chez Butler (1993; 2004/2016) sera utile pour identifier les différentes normes qui traversent le quotidien des personnes concernées par l'expression « lesbienne ». Il sera donc possible de porter attention autant à la reproduction de ces normes qu'au contournement de celles-ci dans leur quotidien.

2.4 La notion de communauté selon Jeffrey Weeks (2000)

La notion de communauté selon Jeffrey Weeks (2000) sera utile pour parler des communautés lesbiennes. Selon Weeks (2000), les communautés LGBTQ sont des communautés « critiques » puisqu'elles « result from a problematization of a given or latent identity. It is open to new experiences and ways of being, which make new

subjectivities possible. » (Weeks, 2000, p.182) En outre, pour Weeks (2000), la notion de communauté peut être comprise à partir de ces quatre éléments constitutifs : la communauté en tant que lieu d'identification, la communauté comme *ethos* et un ensemble de valeurs, la communauté en tant que capital social ainsi que la communauté en tant que politique.

Premièrement, la communauté sexuelle est, pour Weeks (2000), un lieu d'identification, un espace social où se regrouper autour d'une identité subversive (par exemple, associer l'identité gaie ou lesbienne à la fierté plutôt qu'à la honte). Effectivement, l'auteur argumente que les différentes identités possibles dans une société hétéronormative sont organisées de manière hiérarchique, c'est-à-dire que les identités gaies et lesbiennes sont subordonnées. (Weeks, 2000)

Movements such as these [lesbian and gay movements] are not simply expressing a pre-existing essence of social being. Identities and belongings are being constructed in the very process of organization itself. They are effective in so far as they can speak a language which brings people into the activities, alignments and subjectivities being shaped; and the most effective language available is the language of community. (Weeks, 2000, p.185)

Deuxièmement, la notion de communauté implique aussi un *ethos* et un ensemble de valeurs partagées. L'auteur argumente que « the dense interconnections, networks, relationships, experiments in living, new forms of loving and caring (...), which have been the outstanding achievements of lesbian and gay politics since the 1960s, provide the grounds on which new value systems are developing. » (Weeks, 2000, p.187) Il identifie aussi deux tendances sous-jacentes dans ce nouveau système de valeurs partagées. La première est la transformation de la « sexualité » vers l'érotique, qui est décrite comme « the displacement of tradition hierarchical patterns of the sexual in favour of plural forms » (Weeks, 2000, p.186) La deuxième est l'émergence d'une nouvelle éthique, « which embraces the erotic and is built around not so much an orientation, preference or lifestyle as a sense of self-identified and collectively invented

community. » (Weeks, 2000, p.186)¹⁶ En d'autres mots, Weeks (2000) comprend la notion de communauté comme un *ethos* et un ensemble de valeurs partagées qui permet de poser la question « how we should live » (Weeks, 2000, p.187) d'une manière différente. Cela permet donc d'inventer de nouvelles façons de vivre, de nouvelles identités et de nouvelles formes d'intimité.

Troisièmement, le capital social est aussi un élément constitutif de l'idée de communauté. Pour démontrer sa présence et son importance au sein des communautés sexuelles, Weeks (2000) donne l'exemple de la réponse de ces communautés au niveau de la crise du VIH/sida qui a débuté dans les années 1980. Selon l'auteur, le capital social est compris comme étant ce qui était derrière la possibilité d'une réponse culturelle et sociale par les communautés sexuelles à cette crise. Cette réponse avait pour but principal de promouvoir la survie, combattre le stigma et de promouvoir le développement de l'estime de soi. (Weeks, 2000) Effectivement, pour l'auteur, cette réponse a été possible par la mise en commun des capacités de chacun pour s'assurer du bien-être des personnes vivant avec le VIH en plus d'inciter le gouvernement à répondre à la crise. Ainsi, « a variety of social skills exist in the various communities that now make up an ever more complex and pluralistic culture, and these are being deployed in a variety of community-based activities. » (Weeks, 2000, p.188)

Quatrièmement, le dernier élément constitutif est celui de la communauté comme politique. Weeks (2000) comprend ici le politique comme étant principalement le fait de défier les codes culturels dominants tout en démontrant des possibilités alternatives. La notion de communauté sexuelle permet donc de « translate actions into symbolic challenges that upset the dominant cultural codes, and reveal their irrationality, partiality and illegitimacy as products of power and domination. » (Weeks, 2000, p.190) Les nouvelles formes d'intimité, les nouvelles identités ainsi que les nouvelles

¹⁶ Malgré le fait que la notion de « communauté sexuelle » de Weeks (2000), basée dans l'érotique, ne soit peut être pas adaptée à toutes les communautés lesbiennes, comme par exemple pour les lesbiennes politiques qui ne s'organisent pas autour du désir, les quatre éléments constitutifs de la « communauté » avancés par l'auteur demeurent utiles pour penser le concept de communauté.

façons de vivre qui découlent de l'émergence d'une nouvelle éthique sont donc elles aussi éminemment politiques pour l'auteur.

3. CHAPITRE III

MÉTHODOLOGIE

Dans ce chapitre, les fondements épistémologiques de la recherche, soit une recherche féministe et qualitative, sera abordée. Puis, la technique de collecte de données, l'entretien non directif, sera discutée. Ensuite, l'analyse thématique (méthode de traitement des données) sera rapidement expliquée. Finalement, les considérations éthiques de cette recherche feront l'objet de la dernière section de ce chapitre.

3.1 Fondements épistémologiques de la recherche

3.1.1 Recherche qualitative féministe

Cette recherche s'inscrit dans une épistémologie féministe tant au niveau de la valorisation des points de vue des femmes et des minorités de genre que par sa visée de transformation sociale. Cette étude s'inscrit aussi dans une recherche qualitative et interprétative, étant donné que celle-ci me permettra de « comprendre les significations que les individus donnent à leur propre vie et à leurs expériences. » (Anadón, 2006, p.15) L'ancrage de cette étude dans les théories féministes et le regard porté sur les rapports de pouvoir dans différentes communautés inscrit cette recherche dans une tradition critique, où les activités de la vie quotidienne sont observées dans le but de déceler comment celles-ci sont organisées par différents systèmes de pouvoir social. (Harding, 1987)

Ainsi, la question de recherche posée, que signifie être lesbienne aujourd'hui, place au centre de la recherche le point de vue ainsi que les expériences des femmes et des personnes concernées par l'expression « lesbienne ». Leurs réalités et ce qu'iels vivent

au quotidien, mais aussi le sens qu’iels donnent à leurs expériences seront donc explorés. Cette recherche a aussi une visée de transformation sociale féministe, c’est-à-dire que le but n’est pas que de comprendre les exclusions qui sont vécues au sein de la société en général pour les personnes concernées par l’expression « lesbienne ». Effectivement, le but est aussi de mieux comprendre les dynamiques intracommunautaires des communautés LGBTQ et lesbiennes, où des exclusions sont aussi créées.

3.1.2 Positionnement de l’auteurice

Il est important de mentionner la subjectivité de l’auteurice, puisque celle-ci est importante tant dans le choix du sujet que dans le processus de recherche. (Harding, 1987) En effet, l’auteurice fait elle-même partie de la communauté à l’étude. Tout comme l’exprime Michele J. Eliason (2016), « [w]hen you work for justice, you cannot be a dispassionate observer. When you work for justice in your own community, you must be subjectively involved. My own future is at stake in the work I do. » (Eliason, 2016, p.143)

Ainsi, la question de recherche tout comme les objectifs découlent en partie des intérêts et des expériences de l’auteurice en tant que membre des communautés lesbienne et LGBTQ. C’est pourquoi la vignette suivante décrit le positionnement de l’auteurice non seulement selon les axes les plus souvent utilisés dans la tradition féministe (genre, race, classe, âge, etc.), mais aussi sa compréhension de sa relation aux différentes communautés lesbienne et LGBTQ ainsi que sa propre compréhension du mot « lesbienne ».

« Je suis une femme blanche et j’ai grandi dans une famille qui était de classe moyenne en Beauce. J’ai déménagé à Montréal pour les études quand je suis entrée au CÉGEP. J’ai réfléchi pour la première fois à mon orientation sexuelle lorsqu’une amie de mon équipe de rugby m’a demandé dans une soirée si je préférais les hommes ou les femmes. C’en est suivi deux ans de réflexions dans lesquels j’ai essayé de trouver tout

le contenu lesbien que j'ai pu sur internet avant de finalement faire mon coming out à mes parents, ma sœur, puis ma famille élargie et mes ami·e·s. Une fois mon coming out fait, j'ai tenté de trouver et d'intégrer la communauté LGBTQ sans trop savoir comment. J'ai mis du temps à trouver les endroits où j'étais confortable. En tant que lesbienne qui n'avait jamais été en relation avec une autre femme, je me sentais déconnectée des personnes que je rencontrais. Je me sentais comme une imposteure, certaine de ma réalité, mais incapable de prouver mon lesbianisme aux autres (« Comment tu sais? »).

Je m'identifie aujourd'hui comme une lesbienne butch (« dyke » et « queer » sont aussi des mots que j'utilise). « Butch » est un mot qui est important pour moi. Il me permet d'exprimer que ma relation avec la catégorie « femme » est à la fois évidente et compliquée. Pour moi, être lesbienne au quotidien, c'est une partie extrêmement importante de mon identité. Je l'associe beaucoup à ma vision politique du monde, à la façon dont j'habite différents espaces. Ma prise de conscience de mon lesbianisme m'a mené vers plusieurs théories féministes, transféministes, queers et décoloniales. J'ai l'impression que la personne que je suis aujourd'hui est, en grande partie, dû à ces lectures et ces conscientisations.

Aujourd'hui, j'ai finalement réussi à me tailler un petit cocon lesbien à travers mes implications professionnelles et personnelles, à travers mes relations avec un petit cercle d'ami·e·s LGBTQ (et allié·e·s). J'ai beaucoup grandi à travers ces relations. En plus de fréquenter plusieurs milieux lesbiens ou LGBTQ à Montréal, tant francophones qu'anglophones, je suis aussi impliquée dans deux organismes communautaires LGBTQ, en tant qu'intervenante sociale et bénévole. Ma motivation pour cette recherche vient donc de toutes ces expériences. »¹⁷

¹⁷ Inspiré d'Eliaison (2016).

3.2 Description de l'échantillon, critères de sélection et recrutement

La population à l'étude est les personnes concernées par l'expression « lesbienne ». Cette formulation a été choisie pour tenter d'inclure le plus de réalités différentes dans l'étude. En effet, une importance particulière a été portée aux mots utilisés puisque plusieurs personnes des communautés LGBTQ ont des opinions différentes sur les mots qui décrivent leurs réalités. (Eliason, 2016)

Les critères de sélection qui ont été utilisés pour cette recherche sont les suivants : être une femme (cis ou trans) ou une personne non binaire concerné·e par l'expression « lesbienne », parler français ou anglais, habiter Montréal ainsi qu'avoir au moins 18 ans. Le recrutement a été fait majoritairement à travers les réseaux sociaux. L'affiche de recrutement a été partagée dans le réseau de l'autrice ainsi qu'à travers différentes pages ou groupes Facebook (Centre de solidarité lesbienne, groupe Cultures du témoignage, groupe de Queer Concordia, Helem et la page de l'IREF).

Finalement, seize personnes ont participé à cette recherche¹⁸ : une personne non binaire, une personne s'identifiant comme homoflexible, une personne s'identifiant comme bisexuelle, une personne française, deux personnes provenant des communautés ethnoculturelles (haïtienne et franco-marocaine/québécoise) et deux personnes anglophones. Au niveau des études, toutes avaient obtenu un diplôme universitaire (parfois un baccalauréat, parfois une maîtrise), sauf une personne qui avait un diplôme du CÉGEP. Au niveau de l'âge, quatre personnes avaient plus de 50 ans, les autres personnes étant dans la vingtaine ou la trentaine. Ces caractéristiques sont aussi présentées pour chaque personne au tableau de la page suivante.

¹⁸ Pour une liste exhaustive de toutes les participant·e·s, voir le tableau 3.1 à la page suivante.

Tableau 3.1 Présentation des participant·e·s à l'étude

Nom ¹⁹	Âge	Identité de genre	Orientation sexuelle	Origine	Études
Rachel	25	Femme	Lesbienne, queer	Canadienne-française	Université (2 ^e cycle)
Jessica	28	Femme	Lesbienne	Haïtienne	Université
Amber	30	Womanish, genderfluid	Queer, lesbian, gay	Canadienne-anglaise	Université (2 ^e cycle)
Lucie	53	Femme	Lesbienne	Canadienne-française	Cégep
Léa	28	Femme	Lesbienne	Italienne et canadienne-française	Université (2 ^e cycle)
Emma	28	Femme	Homoflexible	Canadienne-française	Université (2 ^e cycle)
Martine	28	Femme	Lesbienne	Canadienne-française	Université
Denise	65	Femme	Lesbienne	Canadienne-française	Université
Claire	58	Femme	Lesbienne	Canadienne-française	Université
Susan	60	Woman	Lesbian, homosexual	Canadienne-anglaise	Université (2 ^e cycle)
Karine	30	Femme	Lesbienne	Canadienne-française	Université

¹⁹ Tous les noms sont fictifs pour protéger l'identité des participant·e·s.

Claude ²⁰	39	Non-binaire	? :)	Canadienne-française	Université
Olivia	27	Femme	Lesbienne	Canadienne-française	Université
Amal	28	Non-genré	Lesbienne, gay	Française, marocaine, québécoise	Université
Virginie	28	Femme	Lesbi-bi-gouine	Canadienne-française	Université
Manon	28	Femme	Lesbienne	Française	Université

3.3 Techniques de collecte de données : les entretiens non directifs

La technique de collecte de données choisie pour répondre à la question de recherche est l'entretien non dirigé (ou entretien non directif). Tout comme Savoie-Zajc (2016) l'affirme dans son chapitre, l'entretien est une « technique de collecte de données centrale dans une perspective interprétative et constructiviste de la recherche (...). Une telle posture épistémologique vise une compréhension riche d'un phénomène, ancrée dans le point de vue et le sens que les acteurs sociaux donnent à leur réalité. » (Savoie-Zajc, 2016, p.337) De ce fait, l'entretien est un outil très intéressant pour la collecte de données, car cela laisse l'espace pour la personne interviewée d'exprimer son point de vue. Plus précisément, l'entretien non directif, avec une seule question au début de l'entretien, est un instrument flexible qui permet une appropriation de l'entretien par la personne interviewée. Effectivement,

(...) l'absence de question incite la participation active de l'interviewé[e].
[Celle]-ci finit par se servir de la situation malléable de l'entretien pour

²⁰ À noter que Claude utilise le pronom « iel » ainsi que des accords grammaticaux masculins. Ce sont le pronom et les accords qui seront utilisés dans ce mémoire.

miroiter une série de dialogues entre des « soi » individuels et collectifs, concernant la question posée. (...) C'est la perméabilité de l'entretien non directif aux divers discours sociaux qui constitue son intérêt principal pour la recherche. (Maglioglou, 2008, p.51-52)

Ainsi, cette technique de collecte de données rejoint très bien le but de la recherche, qui est de recueillir le point de vue des personnes concernées par l'expression « lesbienne », dégager les significations d'être lesbienne au quotidien pour ces personnes et d'analyser l'effet matériel de l'hétéronormativité dans leur vie. L'avantage principal de cette technique de collecte de données, donc, est de pouvoir poser une question aux participant·e·s sans y intégrer les a priori de l'autrice en lien avec sa propre compréhension de « lesbienne ».

3.3.1 Schéma d'entrevue

Comme les entretiens étaient non directifs, une seule question a été posée aux personnes rencontrées. Avant de commencer l'entretien, l'autrice a pris le temps d'expliquer à la personne comment celui-ci se déroulerait pour qu'elle ne soit pas trop intimidée par cette question unique. Cette question, étant la seule intervention formelle, sert à donner le contexte thématique et logique de l'entretien et laisse l'espace nécessaire à la personne interviewée pour qu'elle s'approprie ce thème et parle de ce qui lui semble important en lien avec ce dernier. (Magioglou, 2008)

Question principale : Selon vous, qu'est-ce que cela veut dire d'« être lesbienne »; c'est-à-dire, à quoi l'expression ou le mot « lesbienne » réfère, pour vous, au quotidien?²¹

Bien qu'il n'y avait qu'une seule question formelle, pour chaque entretien, l'autrice écoutait de manière attentive la personne interviewée pour prendre des notes sur les sujets plus ou moins généraux qui étaient abordés. En effet, « la parole est à l'interviewé et le rôle de l'interviewer consiste à stimuler son discours : on demande

²¹ Version anglaise : « In your opinion, what does it mean for you to “be a lesbian” or, in other words, can you tell me about what the term “lesbian” evokes for you, in your day-to-day life? ».

des précisions, on interprète, on rassure (...). Les interventions qui suivent [une fois la question posée] accompagnent l'interviewé[e] sans lui donner une orientation claire. » (Magioglou, 2008, p.56) Ainsi, des commentaires pour inciter la personne à prendre son temps pour réfléchir à un point en particulier ou des relances pour demander d'expliquer en un peu plus de détails les sujets évoqués ont aussi été utilisés lors des entretiens.

3.4 Traitement des données et analyse : l'analyse thématique

Tout d'abord, les entretiens non directifs ont été transcrits dans leur intégralité sous forme de verbatim. Puis, les thèmes principaux ont été analysés selon l'analyse thématique, méthode telle que détaillée par Paillé et Mucchielli (2012). Paillé et Mucchielli (2012) décrivent cette dernière comme suit : « L'analyse thématique consiste, dans ce sens, à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus. » (Paillé et Mucchielli, 2012, p.232)

La première étape consiste en de multiples lectures de la transcription du premier entretien, dans le but de s'imprégner des propos de la personne. Puis, une analyse ligne par ligne a été faite pour faire ressortir les thèmes, c'est-à-dire donner une dénomination (« thème »), de manière progressive et linéaire, pour chaque unité de sens qui se succède tout au long de la transcription en fonction des objectifs et du cadre conceptuel de la recherche. Une fois le premier entretien terminé, le même processus a été fait pour le deuxième et troisième entretien. Puis, une classification des thèmes a été entamée. Ces thèmes ont été classés à l'aide de regroupements et de subdivisions, ce qui correspond au début de la construction de l'arbre thématique, au fur et à mesure que les axes thématiques (« branches » de l'arbre) se démarquent. Cette construction s'est faite « à la fois à partir des relations entre les thèmes et sur la base de la récurrence de certains d'entre eux. » (Paillé et Mucchielli, 2012, p.257) Une fois que les thèmes des trois premiers entretiens furent organisés entre eux au sein de cet arbre thématique

provisoire, les autres entretiens ont été analysés de la même manière. Pour chaque nouvel entretien analysé, les thèmes furent relevés et ajoutés à l'arbre thématique qui a continué à se construire peu à peu, un nouveau thème étant créé chaque fois qu'une nouvelle unité de sens apparaissait. La classification et la réorganisation de l'arbre thématique selon les nouveaux thèmes s'est fait après chaque groupe de trois ou quatre entretiens. C'est ainsi que trois thèmes principaux, c'est-à-dire les trois branches principales de l'arbre thématique, ce sont construits : la compréhension et la signification des mots (le langage), les significations d'être lesbienne au quotidien ainsi que les significations entourant la communauté.

Enfin, il est important de mentionner que la présentation des données ainsi que la discussion seront faites en même temps dans les prochains chapitres. Étant donné la division en trois thèmes principaux (le langage, le quotidien et la communauté), il semblait plus logique de traiter d'un thème à la fois, plutôt que de diviser les chapitres selon la présentation des données ou la discussion.

3.5 Limites et biais de la recherche

Une limite importante de cette recherche est que, malgré plusieurs différences, l'échantillon est somme toute assez homogène (majoritairement des personnes blanches avec une éducation semblable). Ainsi, les conceptions et les significations de ce que signifie « être lesbienne » pour les participant·e·s sont situées et peuvent se décliner de différentes manières pour des personnes qui appartiennent aussi à d'autres groupes sociaux. Effectivement, un échantillon plus diversifié, par exemple avec plus de personnes racisées, de personnes trans ou de personnes d'autres classes sociales auraient pu amener des nuances par rapport aux normes rencontrées au quotidien et au sein des communautés lesbiennes.

Pour ce qui est des biais, le principal sera la position que j'occupe déjà au sein de la communauté lesbienne et LGBTQ de Montréal. Bien que cela puisse être un avantage

pour moi au niveau du recrutement et de la connaissance préalable de la communauté, j'ai dû faire attention aux défis de faire de la recherche dans ma propre communauté. (Weston, 2004) Notamment, identifier quelle est la conception personnelle « d'être lesbienne » pour l'autrice a été crucial pour être en mesure d'adopter une posture orientée vers les participant·e·s lors des entretiens. Bien que le choix de l'entretien non dirigé ait été tout aussi nécessaire pour ne pas orienter les participant·e·s dans une direction particulière, mettre ma propre conception du lesbianisme entre parenthèses lors des entretiens a aussi facilité l'écoute attentive de l'autre pour bien saisir les propos tenus et mieux cerner les relances pertinentes. De plus, une attention particulière a été portée au niveau du langage adopté tant pour le recrutement que tout au long de ce mémoire. Effectivement, « [a]s a researcher of oppressed minority women, I have an ethical responsibility to make sure that my language in articles or presentations does not blame the individual and be careful to put the results in the social context of an oppressive system. » (Eliasion, 2016, p.153)

3.6 Considérations éthiques

Tout d'abord, plusieurs considérations éthiques ont fait partie des réflexions en lien avec cette étude. Effectivement, bien que celles-ci soient toujours importantes, elles l'étaient d'autant plus dans cette recherche puisque la population à l'étude peut être considérée comme une population vulnérable. En outre, les recherches sur les communautés LGBTQ n'ont pas toujours été faites de manière à respecter les témoignages des personnes qui y participent. (Weston, 2004)

D'une part, les enjeux de confidentialité ont été primordiaux. Les noms de toutes les participant·e·s ont été changés pour des noms fictifs et tous les verbatims ont été anonymisés pour protéger l'identité de chaque personne. De plus, au début de chaque entretien, un formulaire de consentement, contenant toutes les informations par rapport aux motivations pour effectuer cette recherche et le but ainsi que le sujet de cette dernière, a été partagé avec les participant·e·s. Après la lecture de celui-ci et une

discussion pour réitérer que les participant·e·s peuvent arrêter l'entretien quand iels veulent, ce formulaire de consentement a été signé par les participant·e·s avant le début de l'entretien non directif.

D'autre part, il y a aussi certains risques liés à cette recherche. Il est possible que certains sujets abordés soulèvent des émotions plus difficiles à gérer ou que ces derniers touchent sur un ou des événements difficiles dans la vie des personnes qui seront racontés. Si tel était le cas, il était toujours possible de prendre une pause ou de terminer l'entrevue. En outre, une feuille contenant des ressources LGBTQ a été partagée avec toutes les participant·e·s au cas où quelqu'un·e aurait besoin de parler de ses émotions à quelqu'un·e d'autre à la fin de l'entrevue. Finalement, cette recherche a été approuvée par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains de l'UQAM (CERPÉ) et un certificat portant le numéro 3070 a été émis le 28 janvier 2019.

4. CHAPITRE IV

LE POUVOIR DES MOTS : « LESBIENNE » ET LE LANGAGE

Dans ce chapitre, les propos des participant·e·s en lien avec le langage, c'est-à-dire précisément les mots employés pour caractériser et faire exister les « lesbiennes », seront présentés. Puis, leurs propos seront analysés à la lumière de la pensée *straight* de Wittig (1992) et de la resignification radicale selon Butler (1993).

Tout d'abord, les définitions rapides et abrégées de ce mot selon les personnes rencontrées seront abordées ainsi que les définitions plus larges que celles-ci apposent au mot. Puis, les connotations données au mot « lesbienne », neutres, positives ou négatives, seront présentées en lien avec divers usages dans la vie des participant·e·s. Ensuite, le mot « lesbienne » sera situé au sein du vocabulaire de la diversité sexuelle et la pluralité des genres, toujours selon la compréhension des participant·e·s. Finalement, ce chapitre terminera avec un commentaire sur la tension entre l'invisibilité de ce mot dans le langage de tous les jours en 2020 et le caractère dérangeant qui lui est associé.

4.1 Définitions du mot « lesbienne »

Dans cette section, les différentes définitions courtes que les personnes concernées donnent au mot « lesbienne » seront présentées. Pour ces personnes, ce mot réfère tout d'abord à une orientation sexuelle et à une identité, ou du moins une partie de leur identité. Par la suite, les définitions plus larges de ce terme, c'est-à-dire ce que cela représente au-delà de l'orientation sexuelle et de l'identité, seront discutées. Puis, l'évolution de leur définition du mot « lesbienne » au fil de leurs parcours de vie sera

commentée. Enfin, il sera question de la manière par laquelle les définitions que les différentes personnes donnent à ce mot sont affectées par comment il est compris et utilisé socialement, à savoir comment les personnes proches ont réagi au coming out de ces personnes.

4.1.1 « Lesbienne » : une orientation sexuelle et une identité (à géométrie variable)

Les personnes qui ont participé à l'étude s'entendent généralement pour dire que « lesbienne » est associé à leur orientation sexuelle, leur identité, ou du moins une partie de celle-ci, et que cela réfère plus précisément aux femmes qui aiment les femmes. Effectivement, « quand je dis le mot 'lesbienne', ça veut dire que c'est une femme qui aime une autre femme. » (Lucie) Manon, quant à elle, ajoute une légère nuance, c'est-à-dire que c'est la possibilité d'aimer et d'être attirée par une femme, tout en étant soi-même une femme : « C'est pas forcément sortir avec quelqu'un, mais se sentir attirée par cette personne. » (Manon) De plus, Susan décrit avec un peu plus de détails l'investissement émotionnel que cela peut impliquer :

To me being a lesbian is just being attracted and loving other women. Well I guess you have to give it some kind of name. (...) To me, it's mostly being emotionally attracted to a woman. Also sexually but to me it's mostly the emotional that comes first and then the sexual. You know, the two have to go together but the emotional is what attracts me the most first. (Susan)

Puis, Emma nuance d'autant plus ces propos en disant que « pour moi, l'orientation sexuelle, (...) c'est toutes les sphères de ma vie qui font en sorte que bin moi je suis plus orientée vers les femmes. Je me verrais pas en couple ou en relation long terme avec un homme, mais je suis capable d'être attirée physiquement pis sexuellement par un homme. » Ainsi, bien que plusieurs personnes aient utilisé de prime abord l'expression « orientation sexuelle » pour qualifier le mot « lesbienne », il semble qu'en expliquant plus en détails cette affirmation les participant·e·s ne mettent pas nécessairement l'idée de « sexualité » de l'avant. Effectivement, iels parlent plutôt d'amour, d'affection, d'attraction, de désirs, de capacité émotionnelle à créer ce type

de liens ou connexions avec des femmes, de couple, de partenariat de vie ou encore des « sphères de leur vie » orientées majoritairement vers les femmes.

De plus, tout comme Emma et plusieurs autres participant·e·s, même si Léa situe « lesbienne » comme représentant l'amour et l'intimité entre femmes, cela ne veut pas dire pour autant que ce mot l'enferme dans ce genre de désirs dans le futur :

Bin qu'est-ce que ça signifie être lesbienne c'est... pour moi, c'est d'être une femme et d'aimer les femmes, notamment, mais beaucoup comme mettons à ce moment-ci de ma vie. Tsé, ça exclue pas en fait d'autres types de désirs ou d'amour envers d'autres types de personnes dans la temporalité large de ma vie. (Léa)

Ainsi, cela dénote la fluidité de la sexualité et la possibilité que les désirs et les attractions ressenties peuvent changer au fil d'une vie. Comme l'affirme Emma : « Je dis toujours, c'est pas parce que aujourd'hui, je suis là dans mon orientation sexuelle que dans quinze ans, ça va être la même chose. Je pense que c'est mobile... » (Emma)

D'autre part, certaines personnes insistent sur le caractère féminin de ce terme, sur le fait que celui-ci désigne majoritairement une femme. Lucie l'exprime ainsi : « ... ce qui m'a parlé, ça a été le mot 'lesbienne', je me suis sentie *femme*. C'est comique han. Tsé, j'ai un petit côté tomboy, mais je sais pas j'ai senti le mot 'féminité' pour moi coller à ça. » (Lucie) En ce sens, « lesbienne » lui permet d'élargir la catégorie « femme » ou même ce que l'on pourrait considérer comme « féminin », puisque cela la déculpabilise ou plutôt normalise son expérience en tant que femme avec « un petit côté tomboy ». C'est d'ailleurs cette association très étroite à la femme, à la féminité, qui rend Claude hésitant à adopter ce terme :

(...) y'a comme quelque chose qui accroche parce que c'est très féminin c'te mot-là. C'est très associé à la femme fac... j'ai une petite difficulté à ce niveau-là. (...) C'est vraiment fascinant, je sais pas si je peux m'identifier comme lesbienne, (...) parce que je suis clairement pas une femme (rires), je pense que je suis juste moi, je rentre pas vraiment dans une catégorie. (Claude)

Pour Claude, « lesbienne » est un mot qui décrit une partie de sa vie, mais iel n'est plus certain, principalement au niveau de l'association du mot à la femme et à la féminité, qu'iel veut se réclamer de ce mot aujourd'hui.

En outre, des participant·e·s ont utilisé un vocabulaire dans leur première définition énoncée qui semble être inclusif envers les personnes trans (femmes trans ou personnes non binaires). Par exemple, Rachel définit le mot « lesbienne » comme suit : « pour moi, au quotidien, être lesbienne ça représente mon orientation sexuelle, une femme... par femme je veux dire que je suis une personne qui s'identifie majoritairement comme étant femme et qui aime d'autres personnes qui ont une identité de genre majoritairement féminine. » (Rachel) Pour sa part, Amber explique qu'elle comprend sa sexualité et ses désirs plutôt comme un lesbianisme queer, utilisant autant « lesbienne » que « queer » pour expliquer que sa sexualité sort d'un certain cadre binaire où seuls hommes et femmes existent :

For me, my sexual orientation isn't really about bodies or body parts, it's like I experience bodies like really wonderful and beautiful and it isn't like an aversion to certain kinds of genitals or anything like that really. I think that for me a lot of it is about feeling safe enough to connect with people and... feeling safe for me is a real pre-requisite of being able to connect with somebody and open up to them and feel vulnerable and share, like have fun and all these things. And I think, for a lot of reasons, I just don't feel safe with men. (Amber)

Ainsi, cela reflète une volonté d'élargir la notion de « lesbienne », ou du moins de s'assurer que toutes celles et ceux qui pourraient s'identifier ainsi puissent se retrouver dans les définitions qui sont mises de l'avant.

Finalement, « lesbienne » réfère aussi à l'identité des participant·e·s, bien que la place qui est accordée au sein de l'identité peut varier selon les personnes, mais aussi selon le moment de leurs vies, comme nous le verrons à la section 4.1.3. En effet, Rachel explique que cela « réfère à mon identité, mais ça ne me définit pas. Je suis plus qu'une lesbienne. Il y a plusieurs facettes à mon identité pis ça, ça n'en est une, je l'assume complètement, mais c'est ça, je ne suis pas *que* ça. » (Rachel) Pour d'autres, le mot

ainsi que l'espace accordé à l'identité lesbienne au sein de leur identité plus globale prennent plus d'envergure. Par exemple, Olivia explique que « c'est un mot important pour moi. (...) C'est vraiment ce à quoi je m'identifie. (...) C'est mon identité, c'est mon orientation sexuelle, c'est la légitimité que je puisse être en couple avec ma blonde, ça définit... quand même mon vécu. Ça définit qui j'aime, qui me plaît, qui j'aime regarder. » (Olivia)

4.1.2 Définitions plus larges de « lesbienne »

Bien que toutes les participant·e·s aient mentionné que le mot « lesbienne » référait à leur orientation sexuelle (désirs, amour, attraction) ou bien leur identité, la plupart ont aussi insisté que cela ne s'arrêtait pas là, que ce mot transporte beaucoup plus de significations pour elleux que cette simple définition rapide. Effectivement, selon les différentes personnes, ce mot porte aussi les définitions suivantes : il leur permet de faire sens de leurs expériences, tant au niveau d'une acceptation ou d'une meilleure compréhension de soi qu'au niveau d'un sentiment d'évoluer à la marge de la société, en plus de leur permettre de reprendre un certain pouvoir sur leur vie en choisissant le sens que ce mot porte pour elleux-mêmes. Finalement, plusieurs personnes ont aussi exprimé que le mot « lesbienne » exprime aussi une façon de vivre, principalement entre femmes et personnes non binaires.

Tout d'abord, les participant·e·s insistent que « lesbienne » englobe beaucoup plus qu'une simple référence à l'orientation sexuelle. Pour certain·e·s, ce mot leur permet de faire sens de leurs expériences en lien avec une meilleure acceptation ou une meilleure compréhension de soi. Jessica exprime donc que cette expression est pleine de possibilités pour elle, qu'elle peut avoir toutes les aspirations que d'autres ont :

Tsé, je pense que ça va outre le fait qu'être lesbienne c'est être avec une femme. Pour moi, c'est plus que ça. (...) Je te dirais c'est vraiment le bien-être, voir que comme la vie tsé elle a un sens pis que ça fait du sens pis que tu vas avoir une vie comme monsieur, madame tout le monde là. Les enfants, t'en veux-tu, bin en voilà. (...) C'est une orientation sexuelle

comme une autre, mais ça comprend toutes les autres choses que l'autre a en face de toi là. (...) C'est être libre. (Jessica)

C'est aussi le cas de Lucie, pour qui le mot « lesbienne » est plein de vie et de beauté. En effet, elle fait également écho à cette idée de liberté qui vient avec le fait d'avoir un mot pour exprimer ce qu'elle vit :

Quand j'ai pu mettre un mot à ce que j'étais, lesbienne, ça venait faire écho en moi, y'a quelque chose... c'est dur à expliquer, mais c'est comme si pour la première fois, (...) j'ai senti le soleil sur ma peau. Tsé, c'est une grosse image que je donne à quelque part là, mais pour moi le mot 'lesbienne' c'est... (...) si je veux aller plus loin encore, si je creuse, pour moi, c'est la liberté, liberté d'être. (Lucie)

Donc, pour Lucie, qui a fait son coming out vers la fin de sa trentaine et qui avait déjà été mariée, trouver un mot pour représenter ses expériences et ses désirs lui a procuré un bienfait important, lui a permis de finalement bien se comprendre elle-même et être libre.

Toutefois, pour d'autres participant·e·s, « lesbienne » n'est pas toujours porteur de ce sentiment de bien-être puisqu'il renvoie aussi à une impression d'être mis·e·s de côté par la société et par le langage usuel. De fait, Olivia affirme que la première chose que l'expression « lesbienne » évoque pour elle est la marge. Elle explique son propos ainsi :

Bin en fait le modèle dominant, c'est l'hétérosexualité, donc automatiquement, tout qu'est-ce qui est hétéronormativité, tsé? 'As-tu un copain?', tout ça, tsé. On dirait qu'automatiquement par notre langage on est... ou je me sens mis dans la marge et là je dois faire une p'tite manœuvre pour dire mettons bon 'Non, j'ai une blonde.' Ok, on me tasse à côté. (...) Je me sens pas tant que ça dans la marge, mais je le sens quand même que je suis pas dans le troupeau dominant, tsé. (...) Tsé les regards sont là. Même si y'a pas nécessairement, quoique y'en a des fois, du pointage de doigt ou des insultes, mais y'a quand même ce regard de 'qu'est-ce que c'est que ça? Deux filles qui se tiennent la main! Qu'est-ce qui se passe?' Pis là de faire comme, ah oui, ok, c'est vrai, c'est pas... la normalité. Entre guillemets. On me renvoie que c'est pas ce qu'on est habitué·e·s de voir. (Olivia)

Ce qu'Olivia articule ici est exactement ce que Wittig dénonce lorsqu'elle parle de la pensée *straight* et du rôle du langage dans la pérennité de celle-ci. Au-delà des différentes institutions et lois qui forment l'assise de la pensée *straight*, Wittig souligne aussi l'importance politique du langage « where what is at play is power, or more than that, a network of powers, since there is a multiplicity of languages that constantly act upon the social reality. » (Wittig, 1992, p.21) En ce sens, les catégories implicites dans notre langage, qui sont tellement « normales » qu'elles en sont automatiques, nous donnent une certaine version de ce qui devrait être, de ce qui est « normal ». Ainsi, l'idée de « normalité » dont parle Olivia est imbriquée dans la façon dont on utilise le langage de tous les jours. Le langage utilisé, « As-tu un copain? » au lieu d'une formulation plus large comme « Es-tu en couple? », présume que les désirs d'Olivia se tournent uniquement vers les hommes. La possibilité que celle-ci ne soit pas hétérosexuelle n'est même pas envisagée, voire envisageable.

De plus, toujours comme Wittig le décrit, « even abstract philosophical categories act upon the real as social. Language casts sheaves of reality upon the social body, stamping it and violently shaping it. » (Wittig, 1992, p.43-44) Ce qui est donc révélé dans l'exemple ci-haut est la conception implicite de la complémentarité entre la catégorie « homme » et la catégorie « femme » qu'évoque l'autrice. Effectivement, comme Olivia est identifiée en tant que « femme », la question posée, « As-tu un copain », ne délimite que très peu d'options. Cette question suppose qu'elle aura soit un homme dans sa vie, soit qu'elle ne sera pas en couple. Sur son corps de femme est apposée, ou même imposée, une relation « qui va de soi » avec un homme. Son refus de répondre à la question dans ces termes prédéterminés, « Non, j'ai une blonde. », entraîne sa mise de côté. Dans cet exemple, Olivia note même que cette conception de complémentarité « homme/femme » peut aussi être exprimée par un langage corporel, non-verbal. Lorsqu'elle et sa blonde sont identifiées comme étant deux femmes qui se tiennent la main, la surprise ou le mécontentement deviennent des regards qui lui font comprendre que ce qui est normal pour elle est, pour d'autres, hors-norme. Cela la force

donc à devoir constamment ré-évaluer son sentiment d'être à la marge de la société ou pas.

En outre, pour Wittig (1992), en plus d'assimiler la réalité sociale au « naturel » (ex. la division homme/femme supposément dictée par la nature), le pouvoir fonctionne aussi à travers le langage par une opération de réduction :

[T]he category of sex is the category that sticks to women, for only they cannot be conceived outside of it [as opposed to men]. (...) For the category of sex is a totalitarian one, (...) and it works specifically (...) through an operation of reduction, by taking the part for the whole, a part (color, sex) through which the whole human group has to pass as through a screen. (Wittig, 1992, p.8)

Par conséquent, c'est cette opération de réduction qui transforme la « femme » en objet, en ressource exploitable pour l'« homme ». Le simple fait d'être assignée femme à la naissance transforme le corps d'humain en la catégorie « femme », avec tout ce que celle-ci implique (fémininité, subordination, hétérosexualité), et c'est tout ce qui est dorénavant visible et possible (le « sexe »). En d'autres mots, bien qu'Olivia ne conçoive pas sa vie comme étant si marginale que ça (étudiante, citoyenne, impliquée bénévolement, etc.), le langage usuel ainsi que les conceptions « qui vont de soi » qui y sont imbriquées la situe à la marge, l'obligeant à constamment « faire des petites manœuvres » pour être vue.

C'est d'ailleurs en se positionnant contre cette opération de réduction, qui prend une partie de la complexité de sa vie pour son entièreté, que Martine explique pourquoi « lesbienne » pour elle, dénote plus qu'une orientation sexuelle :

C'est une orientation romantique, c'est une façon de vivre ma vie, (...) c'est avec qui j'ai envie de bâtir un partenariat de vie... pis le fait que mon partenariat de vie, j'ai envie de le vivre avec une femme ou une personne qui s'identifie comme femme. Pis c'est ça qui est important pour moi. (...) J'ai souvent trouvé que la notion d'orientation sexuelle était réductrice, tsé en lien avec le discours de 'je choisis pas par qui je suis attirée'. (...) C'est vrai que je choisis pas par qui je suis attirée, mais (...) je choisis de vivre ouvertement pis de bâtir un partenariat avec une personne, pis de choisir

quelqu'un. (...) Y'a quelque chose là-dedans qui a été pour moi une reprise de pouvoir, tsé par rapport à ce discours... comme si on était des animaux sexuels, je dis pas qu'on est pas des animaux, mais on a quand même plus de contrôle sur nos vies... (Martine)

De fait, la reprise de pouvoir de Martine passe par le langage, par sa façon de refuser un discours qui réduit son identité à une orientation sexuelle. En ajoutant le concept d'orientation romantique à sa compréhension de « lesbienne », elle prend conscience qu'elle a aussi son propre pouvoir, qu'elle peut changer de langage pour agir sur sa propre réalité et se construire en tant que sujet, non plus comme objet. « For once one has acknowledged oppression, one needs to know and experience the fact that one can constitute oneself as a subject (as opposed to an object of oppression), that one has one's own identity. » (Wittig, 1992, p.16)

Plus encore, Martine rejoint ici l'insistance de plusieurs autres participant·e·s de se distancier de la notion d'orientation sexuelle (vers l'émotionnel, les désirs, l'amour, la vie). Effectivement, même si c'est une des premières choses que la plupart des personnes nomment dans leurs entrevues, que « lesbienne » réfère à une orientation sexuelle, les participant·e·s semblent plutôt définir le mot de cette façon puisque c'est ce qui semble « aller de soi » pour elleux. Or, comme il a été démontré dans cette section, les explications données sur ce qu'ils entendent par « orientation sexuelle » sont diverses et dépassent toujours la simple notion de sexualité, de sexe. Par exemple, Léa va dans le même sens en affirmant que pour elle « c'est politique de dire dans l'espace public que je suis lesbienne. Parce que je l'associe à mon féminisme pis à une vision de l'émancipation des femmes pis je suis d'accord avec Wittig quand elle dit que la lesbienne n'est pas une femme au sens où elle n'est pas opprimée dans une relation hétéro *et* que c'est une figure d'émancipation à investiguer. » (Léa)

Bref, toutes ces façons de parler des définitions plus larges que l'orientation sexuelle que le mot « lesbienne » peut porter dénotent un refus de réduire sa personne à cette simple notion. Le langage étant un réseau de pouvoir, les participant·e·s ont démontré qu'ils peuvent tout autant recevoir certains discours comme étant violents et

restreignants, mais qu'iels peuvent aussi reprendre un certain pouvoir sur leur vie en créant d'autres langages, d'autres discours qui expriment beaucoup mieux la richesse que peut contenir le mot « lesbienne », et par le fait même, leurs vies. En ce sens, Denise affirme que : « ...c'est une façon de vivre. C'est une culture. Y'a des chanteuses, y'a des musiciennes, des actrices... y'a une culture lesbienne. Nous on vit presque seulement dans un monde féminin, y'a presque pas d'hommes. (...) Toute la vie se fait entre femmes. (...) La vie quotidienne, les amies, les services, une partie de la musique, une partie du cinéma, se fait au féminin. » (Denise)

4.1.3 Évolution au fil du temps

Ces différentes définitions du mot « lesbienne » qui exprime sa richesse et sa complexité ne viennent pas toujours de façon immédiate pour les participant·e·s. En effet, ces définitions se travaillent au fil du temps, de leurs vies et de leurs expériences, que ce soit pour être en mesure d'identifier et de comprendre leurs propres désirs ou encore pour ajuster la perception de soi en lien avec ce mot.

D'une part, plusieurs participant·e·s ont mentionné comment il avait été difficile pour elleux de comprendre leurs désirs et d'arriver à utiliser le terme « lesbienne » pour parler de soi. Amber exprime très bien les effets matériels dans sa vie de la conception de complémentarité « homme/femme » découlant de la hiérarchisation de ces deux catégories abstraites utilisées pour exprimer la réalité sociale que l'on retrouve dans notre langage :

Yeah I guess so that's kind of something that has taken me a lot of time to feel comfortable with. I think... it was only a few months ago I was thinking about when you're socialized to have self-esteem that comes from the validation of men, and like men desiring you, and... you get so used to like the dopamine hit of getting attention from these like powerful people that you've been kind of like trained since you were a child to seek the approval of. I think that made it harder for me to realize like I'm not actually into men. Like I was, like there's a pleasure that was coming from like playing the game and it... well it took me a while to separate out what that was. (Amber)

Par conséquent, tout comme l'affirme Wittig (1992), le langage a bel et bien des effets matériels sur la réalité sociale et celui-ci donne une certaine forme à la réalité sociale. Pour Amber, cela fonctionne de deux façons. Premièrement, étant « femme », les messages qui lui sont envoyés sont que son estime d'elle-même ne peut venir que de l'extérieur, précisément des hommes, « créant » d'une certaine manière un désir qui n'était pas nécessairement là à la base. Deuxièmement, le langage avec lequel elle a grandi ne lui permet pas d'avoir les outils ou les significations possibles nécessaires pour identifier un désir qui n'est pas dirigé vers les hommes. Ce mouvement en deux temps permet d'imposer un désir hétérosexuel et donc d'effacer par le fait même tout autre désir qui pourrait autrement être possible. En d'autres mots, comme la pensée *straight* contrôle la production mentale (Wittig, 1992), elle ne produit pas de catégories qui permettent de penser la sexualité et le désir en dehors de l'hétérosexualité, tout en imposant ces catégories hétérosexuelles sur tout le monde. Ces catégories sont d'autant plus pesantes pour les personnes sur qui la catégorie « femme » est imposée, puisque celles-ci occupent une position subordonnée par rapport à la catégorie « homme » dans cette conceptualisation sociétale.

Cette vision est renforcée par les propos de Karine qui affirme que ce n'est que tout récemment qu'elle est devenue confortable avec le mot « lesbienne » pour parler d'elle-même, même si ses désirs envers les femmes étaient présents depuis longtemps :

Avant, c'était pas un terme qui était si connu de mes oreilles. C'était plus un terme péjoratif qui était utilisé. Pis c'est dans mon acceptation de moi, dans ma construction identitaire aussi ça m'a aidé à m'approprier ce terme-là dans le fond qui me représente. (...) C'est ce qui me représente et c'est ce qui colle à qui je suis. (Karine)

Donc, même si « lesbienne » représente bien qui elle est, ce n'était pas un mot qui lui était accessible tout de suite, puisque dans le langage courant celui-ci était ou invisible (« pas connu de ses oreilles ») ou péjoratif, à éviter.

D'autre part, Karine n'est pas seule à affirmer que l'appropriation de ce mot, pour que celui-ci ne soit pas un poids à porter, prend du temps et un certain travail et que le

chemin vers l'acceptation est une évolution sur le long terme. Si les « discourses which particularly oppress all of us, lesbians, women, and homosexual men, are those which take for granted what founds society, any society, is heterosexuality » (Wittig, 1992, p.24), il est donc normal que la transformation d'objet de l'oppression vers être un sujet prenne du temps. Prendre conscience de cette oppression, de cette position automatiquement inférieure dans la société parce qu'en dehors de l'hétérosexualité et de la catégorie « homme », sans réduire sa personne et l'estime de soi-même est un exercice délicat. Susan décrit ce travail exigeant comme suit :

Before you define yourself and you... before you are comfortable with the identity, not just being a lesbian, but of your whole identity and incorporating the lesbian aspect to it, takes a lot of reflection, a lot of trial and error. Just like any normal human being but because we are part of a minority, that in itself, adds to... because you have to incorporate that sense of minority into your identity. And at the same time you know the development so it's strong and it's not something that you're ashamed of and it's not a hindrance, it's more like... it becomes part of your definition of self you know. Takes a long time and it takes a lot of reflection and it takes a lot of acceptance and it takes a lot of pain (laughs) and it takes a lot of questioning and... you know. And heartache. (Susan)

Les propos de Karine et de Susan permettent d'observer que bien que « lesbienne » soit parfois péjoratif, parfois honteux et parfois même inaudible, il est tout de même possible de resignifier ces associations vers d'autres plus positives, ou du moins plus neutres. Ainsi, la pensée *straight* et les normes hétéronormatives qu'elle met de l'avant conditionnent les conditions d'existence des participant·e·s, sans toutefois les déterminer fixement et éternellement, sans quoi cette resignification serait impossible.

Il est donc utile d'utiliser la conception de resignification radicale théorisée par Butler (1993) pour comprendre comment celle-ci est possible et s'effectue. Selon l'autrice, le poids des répétitions constantes des normes impose la fiction hétérosexuelle comme étant « naturelle », « allant de soi », rejetant par le fait même le lesbianisme vers la marge. Au fil des répétitions, des mots comme « lesbienne », qui désignent des réalités autres qu'hétérosexuelles, sont donc positionnés comme non désirables ou même

comme quelque chose qui n'est pas envisageable. Ce positionnement semble lui aussi « aller de soi », puisque les normes accumulent toujours plus d'autorité au fur et à mesure que ces répétitions s'empilent. Toutefois, comme Butler (1993) le démontre, il est possible de déterritorialiser ou de déplacer ces normes pour produire de nouvelles significations. De fait, c'est à force d'utiliser « lesbienne » dans un contexte différent de celui qui est attendu au sein de la pensée *straight* et du langage usuel (inexistant, péjoratif), que Karine et Susan sont arrivées à déplacer et déterritorialiser ces définitions pour qu'elles soient plus adaptées à leur contexte. Bien entendu, comme le mentionne Susan, ce déplacement doit être fait maintes et maintes fois, à travers un questionnement constant et plusieurs essais, pour arriver à combattre le poids de la pensée *straight*.

Bref, puisqu'il y a une multiplicité de langages et de discours possibles (bien que certains soient plus dominants que d'autres), l'évolution de la définition personnelle du mot « lesbienne » peut aussi se faire à travers les différents réseaux de significations plus positives en lien avec la diversité sexuelle. En effet, comme plusieurs définitions et nuances sont possibles au sein du vocabulaire de la diversité sexuelle, mais aussi pour le mot « lesbienne » lui-même, il peut y avoir plusieurs possibilités au fil des différentes expériences et des différents discours avec lesquels une personne peut entrer en contact. Par exemple, Denise nous explique son cheminement comme suit :

Pis moi, j'y suis arrivée sur le tard, j'étais plus homosexuelle, je me définissais comme bisexuelle en niant mon homosexualité, je me définissais plus comme homosexuelle, mais maintenant que je vis là-dedans, là je commence à m'identifier comme lesbienne parce que là je commence à ne fréquenter que des groupes de femmes. On a fait de la danse sociale ensemble. J'ai découvert la différence entre danser avec une femme et danser avec un homme. Ça, selon moi, c'est pas de l'homosexualité là, c'est une forme de vie sociale. (Denise)

4.1.4 « Lesbienne » : une définition qui n'évolue pas dans un vide social

Comme nous l'avons vu, les discours qui organisent la société ont des effets réels sur la vie sociale, notamment en agencant les significations et les possibilités à travers

lesquelles une personne est perçue, mais aussi à travers lesquelles une personne se perçoit soi-même. Effectivement, les discours sociaux dominants, notamment l'hétéronormativité, assignent certaines significations au mot « lesbienne », significations avec lesquelles les participant·e·s doivent composer. Ces significations affectent nécessairement la définition qu'ils donnent au mot « lesbienne », même si celle-ci est en constante évolution. De fait, Jessica révèle que la perception de ses proches du mot « lesbienne », ainsi que leur réaction lorsqu'elle leur a nommé, qu'elle a fait son coming out, ont beaucoup teinté la manière dont elle conçoit cette expérience dans sa vie :

Si mon coming out avait été différent, si j'avais été plus... accueillie, acceptée dans ma différence, je pense que ma définition, ma vision de ce que c'est d'être lesbienne aujourd'hui aurait été complètement différente. Je pense que j'aurais pas vécu de deuil, que tout ce que j'ai vécu découle du fait que dans ma culture c'est pas accepté. Ça façonne ta définition, ça façonne beaucoup de choses. Même si aujourd'hui, ça me dérange pas là, ok, c'est ce que je suis bon. Mais, que le petit fond là, la petite couche là qui reste là, le petit millimètre de culpabilité, elle est là, là. Pis je pense qu'elle va rester là, jusqu'à ce que mes parents meurent là. (...) Tsé, c'est pas juste une question de culture. Je pense que c'est aussi comment ça a été accepté, comment les gens autour de toi ont réagi. Tsé je pense que ça teinte tellement de choses. (Jessica)

C'est la même chose pour Claude qui dit très clairement que le mot « lesbienne » lui a toujours « paru tellement *suspect*, tellement! Quand j'étais ado, c'était comme une joke entre nous là. 'Maman, j'suis lesbienne.' 'Ah prends deux aspirin, ça va passer', on dirait un nom de maladie pas confortable, tsé... c'est comme pas nice comme mot. Y'a pas de connotation positive on dirait. C'est peut-être la représentation que la société en fait. » (Claude) On voit donc ici la violence que ces discours, de l'ordre de l'abstrait, peuvent enforcer sur les personnes qui sortent des possibilités prédéterminées.

L'idéologie

relegates these discourses to the domain of Irreal Ideas; we forget the material (physical) violence that they directly do to the oppressed people, a violence produced by the abstract and 'scientific' discourses as well as

by the discourses of the mass media. (...) [The effects are] real because ideology exerts a precise power over us. (Wittig, 1992, p.25-26)

La violence de cette idéologie, de ce réseau de discours et de pouvoirs, est difficile à cerner puisqu'elle agit justement au niveau des significations disponibles, au niveau de la production mentale de celles-ci, de la perception que nous avons de nous-mêmes. Avant même de connaître le mot « lesbienne », on sait que celui-ci est marqué, non désirable, péjoratif, négatif. Déconstruire cette association pour redevenir sujet et resignifier « lesbienne » est un travail ardu. Par exemple, Amber déclare qu'elle avait intériorisé et s'était approprié le discours religieux avec lequel elle a grandi :

I was quite religious until I was like 24-25 and things started shifting. (...) And like when I say strict Catholic, I mean like really following everything of the Catholic church. So like no contraception, prayer every day, mass on Sunday, at least, often mass more than that. And you know like queerness is *not* allowed. Like so I also really really trained myself to think of... like thinking about women as like impure thoughts. (...) I think certainly it's taken me longer I guess than people who come out in their early twenties or late teens as gay because I had this experience of being like super religious and reading my own queerness as problematic. So even though I'm like very very atheist now and it's been years, there are like these kind of lingering habits that I don't notice I have until I notice them and then it's hard not to see them but I feel like that contributed as well. (Amber)

Ainsi, les propos d'Amber viennent appuyer ceux des autres participant·e·s : les discours ambiants avec lesquels iels ont grandi ont toujours associé « lesbienne » et les réalités décrites par ce mot à la maladie, à quelque chose qui est ou impossible ou indésirable, à des pensées impures. La violence de la pensée *straight* est si forte qu'Amber a d'abord commencé par s'entraîner à penser que ces désirs pour les femmes étaient impurs avant de pouvoir voir ces derniers autrement.

4.2 Connotations neutres, négatives et positives données au mot « lesbienne »

Parmi les seize participant·e·s de l'étude, une seule personne a affirmé que le mot « lesbienne » a toujours eu une connotation positive pour elle : « ...y'a quelque chose d'un peu royal... ça avait une belle sonorité. » (Lucie) Une autre participante a dit avoir

une attitude neutre par rapport au mot et certain·e·s participant·e·s n'ont pas abordé ce sujet. Pour toutes les autres personnes qui ont participé à la recherche, « lesbienne » a, de prime abord, une connotation négative, notamment par son association à la honte, la culpabilité et par les représentations sociales de ce mot (tel que mentionné plus haut), mais aussi par son association à la pornographie et à la transphobie.

L'association de « lesbienne » à la pornographie est quelque chose qui irrite plusieurs des participant·e·s de ce projet : « Tsé comme lesbienne, c'est porno lesbiennes, tsé par le regard des hommes hétérosexuels, pis tout ça. » (Martine), « Je m'identifiais pas aux stéréotypes. Pis aussi au caractère super sexualisé qu'on accorde au terme 'lesbienne' là. Comme si ça voulait juste dire 'sexualité' là, 'acte sexuel' en fait. » (Olivia) Emma exprime elle aussi cette idée, mais en affirmant « C'est tellement pornographisé la sexualité entre femmes que ça a juste pas d'allure, tsé. Fac ça dévalorise aussi, fac le fait de dire 'je suis lesbienne' bin ça t'associe aussi à tout cet univers-là que... tsé comme non, là, non, je veux pas, je veux pas, tsé. » (Emma)

De plus, plusieurs participant·e·s ont mentionné que l'association du terme « lesbienne » à la transphobie les rendaient très inconfortables, que ce soit en lien avec l'exclusion des femmes trans des communautés lesbiennes par certaines féministes lesbiennes²² ou encore en lien avec la crainte que l'utilisation d'un tel mot puisse reconduire l'exclusion des personnes non binaires. Martine explique sa pensée en ce sens :

... tsé je suis vraiment mal à l'aise mettons avec les femmes lesbiennes qui sont juste avec des femmes cisgenres pis qui excluent les personnes queers, pis les personnes trans. Ça tu vois c'est quelque chose qui me met ultra mal à l'aise parce que tsé ça renforce toute la binarité des genres, pis toute ce à quoi... bin je crois pas. Mais un moment donné, je peux pas cessé de me dire lesbienne parce que y'a ces personnes-là qui existent, tsé. Pis y'ont pas

²² En 2018, un groupe de femmes lesbiennes « anti-trans » ont arrêté le défilé de la fierté à Londres pour protester contre les femmes trans en se couchant devant le début du défilé et en criant des slogans transphobes. (Necati, 2018) L'année d'après, des femmes queer et lesbiennes ont ouvert la parade en soutien aux femmes trans avec le slogan #LwiththeT. (Ashenden et Duffy, 2019)

le monopole du mot, my god, si y fallait, tsé. Parce que y'a eu un p'tit boutte où j'utilisais queer. Dans cette mouvance-là, justement où lesbienne c'était comme féministe radicale qui exclue les queers, tsé, les milieux non-mixtes, cis, femmes, pis là y'a eu un p'tit boutte où j'étais comme ah je vais me dire queer pour pas être associée à ça. (Martine)

De fait, la perception d'une association très étroite entre « lesbienne » et « transphobie » que Martine observe l'avait poussée à explorer d'autres mots dans le but de dénoncer la transphobie démontrée par d'autres femmes qui utilisaient aussi ce mot pour se définir. Toutefois, la participante s'est ravisée lorsqu'elle est arrivée à la conclusion qu'il était possible de dénoncer cette transphobie sans pour autant changer les mots qu'elle utilise pour se décrire.

Pour toutes ces raisons, plusieurs des participant·e·s ont affirmé que ce n'était pas toujours facile de porter ce mot, même si iels avaient fait beaucoup de travail pour resignifier ce mot et être confortable avec cette partie de leur identité. « ... le mot 'lesbienne', c'est un mot (...) qui porte son lot de stigma en même temps-là. Je l'utilise, pis je trouve ça important, mais des fois... (inspiration) je le trouve lourd à porter en même temps, tsé. » (Martine) « On dirait que c'est un gros mot pour moi. Ça a été quand même long avant que je fasse 'Ouais, c'est cette chose, ouais... je suis *lesbienne*.' [ton sceptique] On dirait que c'était lourd, genre que ça voulait dire quelque chose de gros, être lesbienne alors que c'est exactement ce que je suis, tsé. » (Olivia)

D'ailleurs, plusieurs participant·e·s ont dénoté à quel point ce mot semble beaucoup déranger les gens. Martine nous confie qu'elle est très consciente de cet effet : « On dirait que j'ai conscience de la charge du mot. Dans ces moments-là [avec des inconnus, dans des cercles peu connus], je suis comme 'je le dis-tu de même?', non on va y aller plus soft. Plus soft! Tu vois, tsé? (...) Comme si y'avait des mots plus en douceur que celui-là. » (Martine) C'est aussi le cas de Claire, qui se rappelle comment prononcer ce mot était un interdit, quelque chose qui ne se faisait pas :

Moi j'aime pas le mot lesbienne. Fac faut vraiment que je sois convaincue pour être lesbienne. (rires) (...) Je pense que c'est la connotation un peu...

que ça fait réagir les gens. Tsé dans le temps, y faisaient toutes sortes de mots avec lesbiennes, tsé, lesbo, lesbosse, lez... je me rappelle de ça... c'était attribué à quelque chose de sale ou... moi dans mon entourage, si tu prononçais ça, c'était un affront, comme. Plus que gai, tsé. (Claire)

Ainsi, le fait que de prononcer et d'utiliser le mot « lesbienne » soit quelque chose de si dérangeant démontre aussi l'effet matériel du pouvoir à travers le langage, dans le sens où les réactions que ce mot entraîne sont une manière de décourager l'investissement de cette figure lesbienne. « Lesbienne » est dérangeant pour la société puisque les personnes que le mot désigne exposent l'irrégularité du langage usuel, une faille dans l'imposition de la pensée *straight* sur les « femmes », censé·e·s n'être jamais complèt·e·s sans la relation avec un « homme », ce qui est compris comme « allant de soi », « naturel ».

D'ailleurs, Susan, en commentant elle aussi sur la connotation négative de « lesbienne », nous amène sur une autre piste pour comprendre pourquoi ce mot pourrait déranger à ce point-là : « I've always considered the word lesbian itself derogatory or some kind of... having some kind of negative connotation to it. Because it is sort of in your face homosexuality term to me. (...) There's an element of danger associated with the term lesbian. » (Susan) Pour Susan, qui ne voit pas être lesbienne comme quelque chose de nécessairement politique au-delà du fait d'être une minorité, le fait que « lesbienne » non seulement rende visible des relations ou désirs non-hétérosexuels, mais qu'il l'impose aux autres de le voir sans qu'on puisse l'éviter est quelque chose de négatif. Le danger identifié ici par Susan est le danger de la remise en question de certaines conceptions fondamentales de la société, c'est-à-dire son hétéronormativité, « because anxiety accompanies something like the witnessing of new possibilities » (Olsen et Worsham, 2000, p.736).

Toutefois, pour Virginie, qui a développé au fil des ans une conception plus politique et ancrée dans le féminisme, c'est précisément ce qui l'attire dans ce mot :

l'aspect provocatif de lesbienne, tsé quand tu utilises 'gouine', 'butch' pis des déformations là.... (...) C'est plus provocatif. Je trouve que ça ramène

un aspect plus drôle, de dédramatisation de genre, c'est une insulte, mais non, tsé? Faque je trouve que y'a plus de reprise de pouvoir possible avec le terme 'lesbienne'... (Virginie)

Ainsi, par le langage, Virginie a pu resignifier et reprendre un certain pouvoir en lien avec quelque chose qui pourrait être autrement une insulte, négatif. Virginie effectue donc elle aussi une resignification radicale, resignification qui prend source dans sa remise en question de l'ordre établi :

[S]ometimes the very term that would annihilate us becomes the site of resistance, the possibility of an enabling social and political signification (...). This is for me the enactment of a prohibition and a degradation against itself, the spawning of a different order of values, of a political affirmation from and through the very term which in a prior usage had as its final aim the eradication of precisely such an affirmation. (Butler, 1993, p.22)

Ainsi, la resignification radicale n'est pas seulement la déterritorialisation ou le déplacement effectué dans la répétition de la norme, mais aussi la remise en question de la primauté de celle-ci, de la seule possibilité qui est offerte (« lesbienne » = insulte). Le danger vient dans le fait que cette resignification démontre que ces catégories, ces mots qui désignent la « vraie » réalité, sont, au final, arbitraires.

D'ailleurs, cette prise de conscience du fait que « lesbienne », ou d'autres mots dérivés, est représenté comme étant majoritairement négatif ou une insulte dans la société, fait aussi partie de la reprise de pouvoir que Virginie nomme ci-haut. Effectivement, c'est ce que Wittig (1992) appelle une opération d'abstraction pour devenir un sujet :

When we discover that women are the objects of oppression and appropriation, at the very moment that we become able to perceive this, we become subjects in the sense of cognitive subjects, through an operation of abstraction. Consciousness of oppression is not only a reaction to (fight against) oppression. It is also the whole conceptual reevaluation of the social world, its whole reorganization with new concepts, from the point of view of oppression. It is what I call the science of oppression created by the oppressed. (Wittig, 1992, p.18-19)

Ainsi, même si les connotations négatives contenues dans la société en lien avec l'expression « lesbienne » peuvent être envahissantes, il y a tout de même moyen de

transformer ces significations pour soi-même. Martine nous explique comment elle a pu avoir accès à cette « science de l'oppression », c'est-à-dire comment elle en est arrivée à trouver ce mot important et à l'utiliser, même si les connotations négatives qu'elle dénotent demeurent les mêmes :

Bin je pense que c'est quand je me suis rendue compte que lesbienne avait une connotation politique, tsé. C'est un peu par le mouvement féministe je pense... tsé je me suis rendue compte justement que y'avait un stigma, que y'avait un côté un peu... revendicateur pis que c'était pas désiré qu'on l'utilise pis que justement ça pouvait faire l'objet d'une insulte ou quelque chose comme ça. Pis que lesbienne, c'était pas gaie, c'était pas homosexuelle, tsé. C'était un mode de vie pis ça avait un sens politique, pis tout ça, fac... plus par la littérature féministe ou en parlant à d'autres femmes [lesbiennes]. (Martine)

En d'autres mots, bien qu'il existe plusieurs connotations négatives autour du mot « lesbienne » dans les discours dominants qui traversent la société, celles-ci ne sont pas pour autant inévitables.

4.3 « Lesbienne » : une étiquette

Pour les participant·e·s de la recherche, le mot « lesbienne » réfère aussi à une étiquette, qui peut être choisie ou qui peut être imposée de l'extérieur. Les avis sur ce qu'une étiquette peut apporter, que ce soit positif ou négatif, sont partagés. Pour certaines, comme Jessica et Emma, les étiquettes sont principalement quelque chose qu'elles préféreraient ne pas avoir dans leurs vies. En effet, pour Jessica, qui voit être lesbienne comme tout autre orientation sexuelle, l'étiquette est une marque de la différence, une forme de contrôle social :

Pis je pense que pour la société c'est plus une étiquette. Pour moi, c'est ce que je suis, ça s'arrête là. Demain matin, je vais me réveiller, ma blonde va être à côté de moi pis ça va être bin correct. J'trouve ça drôle encore qu'en 2019, il faut étiqueter tout le monde. Moi ça m'a toujours, c'est quelque chose qui m'a toujours perturbée tsé vouloir mettre des gens dans des petites boîtes pis je trouve que... encore aujourd'hui, c'est ce qu'on fait. Pis c'est tout le temps rentrer dans une petite boîte. Être conforme aux normes

de qu'est-ce que c'est le mot, qu'est-ce que la communauté, qu'est-ce que les valeurs de cette partie de la communauté te demandent d'être. Mais dans la vraie vie, c'est pas ça. (...) Chacun est unique et ça s'arrête là. (...) On peux-tu juste, laisse faire les étiquettes là, t'aimes qui tu veux, tu couches avec qui tu veux... on s'en fou! Sérieusement! (Jessica)

Par ces propos, Jessica situe les étiquettes comme étant une façon d'effectuer l'opération de réduction (mentionnée à la section 4.1.2) lorsque celles-ci sont imposées par la société. Elle dénonce que les normes qui constituent certaines catégories ou étiquettes n'arrivent jamais à représenter la réalité à sa juste valeur, dans son entièreté.

Pour sa part, Emma partage cette idée que la réalité n'est jamais parfaitement représentée par les étiquettes, que celles-ci sont réductrices et qu'elles ne permettent pas vraiment de défaire les préjugés puisqu'elles les perpétuent. « ... on dirait que les gens veulent vraiment que ce soit noir ou blanc, pis quand t'es entre les deux, bin sont comme mal à l'aise. On a besoin de tout le temps mettre une étiquette. Parce que là de dire, ouin je suis lesbienne, mais je couche avec des hommes là comme, ça marche pu tsé, 'Pourquoi tu dis? Non t'es pas... »! » », « j'ai jamais vraiment aimé ça les étiquettes, pis j'ai jamais été capable de me mettre dans une boîte ou dans l'autre. (...) [C'est retreignant?] Ouin. En fait, c'est que ça permet pas de défaire les préjugés, j'ai l'impression. »

Par contre, ce n'est pas l'avis de toutes les participant·e·s. En effet, pour plusieurs, « lesbienne » les aide à se centrer et à affirmer que c'est correct d'être lesbienne, c'est-à-dire que ce mot leur apporte une certaine légitimité, tout comme Olivia l'avait exprimé plus haut. Par exemple, pour Martine, cela lui permet de se « réapproprier que c'était difficile », c'est-à-dire de reconnaître le travail de resignification qu'elle a dû faire et les expériences qu'elle a vécues parce qu'elle n'est pas une femme hétérosexuelle. Lucie, quant à elle, trouve qu'il y a plusieurs nuances que l'on peut ajouter à ce mot. Toujours selon elle, ces nuances bonifient le mot « lesbienne » en élargissant constamment les possibilités de resignification : « Je trouve ça le fun de voir que le mot 'lesbienne' peut avoir plusieurs dérivés pis ça fait juste le mot

‘lesbienne’ plus riche. » (Lucie) Finalement, Amal trouve que ce mot a été très utile dans sa construction identitaire :

Bin à quelque part, ça m’a aidée à me construire. Parce qu’on a besoin de savoir ce qui s’est passé avant. Pis c’est intéressant aussi d’avoir des personnalités lesbiennes, dans le passé ou même aujourd’hui. Des personnes influentes, des figures historiques. Non, c’est important pour se construire je pense. Pour se construire en tant que lesbienne. Si on vivait dans un monde où personne serait genre ‘Heeeyy’ ou que tout irait bien, on pourrait s’identifier à n’importe quoi. Dans notre société, on est comme obligées de trouver... un peu des ancrages comme ça, des gens qui nous ressemblent. Quand j’étais plus jeune, c’était vraiment important. (Amal)

Ainsi, il semble que la vision des étiquettes des participant·e·s fluctue selon le fait que celles-ci soient utilisées pour imposer une certaine vision de ce que « lesbienne » devrait être ou que l’étiquette soit utilisée plutôt par elleux-mêmes, à la recherche d’ancrages plus positifs et en tant que guide plutôt qu’une représentation exacte de la réalité.

4.4 Situer « lesbienne » dans le vocabulaire de la diversité sexuelle et de la pluralité des genres

Dans les dernières années, on observe que le vocabulaire de la diversité sexuelle et de la pluralité des genres se complexifie, tentant de toujours mieux représenter les enjeux de genres et de sexualité malgré la complexité de ces phénomènes. Effectivement, seulement au niveau de l’orientation sexuelle, plusieurs termes existent : lesbienne, homosexuel·le, gai·e, queer, pansexuel·le, bisexuel·le, homoflexible, asexuel·le, etc. Dans cette section, nous discuterons plus spécifiquement les quelques termes qui ont été le plus mentionnés lors des entrevues, c’est-à-dire le terme « lesbienne » en lien avec les expressions « gai·e », « homosexuel·le » et « queer ».

Tout d’abord, plusieurs participant·e·s ont mentionné dans leurs entrevues qu’iels trouvaient que le mot « lesbienne » avait beaucoup d’importance pour elleux, plus que les termes « homosexuel·le » ou « gai·e ». D’après ces participant·e·s, « lesbienne »

leur permet de se distancier d'une terminologie pensée à partir des « homme » et donc de faire une distinction importante entre leurs réalités et celles des hommes gais, qui, selon elleux, ne vivent pas toujours les mêmes choses, les mêmes expériences qu'ils peuvent vivre. Pour Lucie, l'expression « homosexuelle » ne lui colle pas à la peau et elle va même jusqu'à dire que de voir ce mot dans des questionnaires « l'agace ». Pour plusieurs raisons, elle trouve ce mot lourd à porter :

... peut-être parce que y'a 'homo' dedans, tsé ça vient d'homme. (...) Quand je vois le mot, j'ai de la misère à l'employer. C'est que pour moi, le mot « lesbienne » ça se rapproche plus de liberté d'être, pis quand j'entends « homosexuelle », y'a comme des chaînes associées à ça, y'a comme quelque chose de lourd. (...) Mais pourquoi ça m'agace? Bon c'est compliqué, c'est une longue histoire... (inspiration) bin c'est simplement que j'ai été victime de viol, pis c'est ça à quelque part c'est peut-être ce côté-là qui m'agace... même si la psychanalyse est faite depuis longtemps. (Lucie)

Ainsi, d'avoir l'expression « lesbienne » pour Lucie, plutôt qu'« homosexuelle », lui permet de se distancier de cette connotation envers les hommes et de garder l'association à la liberté qu'elle appose au premier mot. Pour sa part, Martine trouve que la pertinence du terme « lesbienne » se situe principalement par le fait que c'est un mot qui réunit deux pôles identitaires importants pour elle : celui de l'identité de genre, femme²³, et celui de l'orientation sexuelle, lesbienne/non-hétérosexuelle :

C'est important pour moi cette distinction-là, tsé. Parce que y'a des moments j'ai senti plus de proximité avec des hommes gais, mais y'a des moments où j'ai senti plus de proximité avec des femmes hétéros, tsé. Les deux. Cliché là, intersectionnel, nanana, mais tsé c'est ça pareil, tsé. Pis c'est là où le mot 'lesbienne' pour moi y va chercher ces deux pôles là, que mettons 'gaie' non pis le mot 'homosexuelle' non plus. (Martine)

Par l'utilisation du mot « lesbienne », plutôt que « gaie » ou « homosexuelle », Martine combat la tendance vers l'universalisation au masculin, où le masculin dénote le

²³ Femme est utilisé ici puisque Martine est une femme, mais « lesbienne » ne désigne pas automatiquement une femme, étant donné que certaines personnes non binaires ou d'autres genres marginalisés utilisent aussi ce terme pour se décrire.

général, l'espèce humaine, et le féminin prend la position relative, dénote le particulier, l'« Autre ». (Wittig, 1992) En outre, l'insistance de l'importance et la spécificité de l'expression « lesbienne », qui désigne spécifiquement les personnes s'identifiant partiellement ou majoritairement comme femme et qui ont des désirs non-hétérosexuels, prend beaucoup de sens lorsqu'on prend en compte la tendance, dans certains milieux LGBTQ, de se concentrer seulement et uniquement sur l'axe de la sexualité, oubliant tous les autres axes possibles (le genre, la race, la « capacité » des corps, etc.) qui peuvent aussi affecter la vie des personnes présentes dans ces communautés. (Chamberland et Lebreton, 2012; Chamberland et Thérroux-Séguin, 2014; Fox et Ore, 2010) Karine démontre très bien les angles morts d'une telle conceptualisation englobante de l'identité sexuelle lorsqu'elle mentionne une recherche pancanadienne réalisée par la Fondation Jasmin-Roy il y a quelques années (moins de cinq ans) :

Dans les résultats et dans comment c'était présenté, on faisait pas de distinctions entre les hommes pis les femmes, on faisait seulement des distinctions entre les différentes lettres, c'était comme bin homosexuel féminin/masculin, bisexuel féminin/masculin et personnes trans pis je trouvais ça dommage... d'avoir un budget aussi gros pis d'avoir une recherche aussi... tsé je pense que c'est comme la première recherche pancanadienne sur les réalités pis les enjeux pis que ça soit si... qu'on ait pas pris le temps ou qu'on ait pas eu la réflexion de se dire bin... c'est pas vrai que les hommes gais pis les femmes lesbiennes vivent les mêmes choses partout à travers le Canada ou qui ont les mêmes défis au quotidien, euh moi j'y crois pas là. (rires) C'est ça... ça m'a un peu rebutée. (Karine)

Ainsi, cette tendance à l'universalisation vers le masculin contribue à l'invisibilisation des lesbiennes et de leurs réalités et ce, autant dans la société qu'au sein même de la communauté LGBTQ.

Également, au-delà de la connotation « homme » du terme « homosexuelle », Denise nous explique plus en détails pourquoi elle s'identifie plus maintenant au mot « lesbienne » comme nous l'avions mentionné plus haut :

C'est quoi la différence entre une femme homosexuelle pis une lesbienne? (...) Pour moi, quand on fait intervenir le féminisme, quand on fait intervenir l'exclusivité, tsé le quotidien entre femmes, pour moi, ça c'est du lesbianisme. Mais l'homosexualité féminine, ça semble être autre chose... si t'es aux femmes pis que ton quotidien yé pas seulement entre femmes, c'est peut-être que t'es plus homosexuelle... une femme homosexuelle plutôt que... lesbienne, parce que t'es pas, tu baignes pas dans la culture. C'est ça. Les jeunes semblent pas vouloir de cette étiquette-là, ne semblent pas vouloir de ce code-là. Ça donne l'impression que les lesbiennes vont disparaître avec le bingo pis le bowling. Dans une conversation y'a pas longtemps ça parlait des queers. Pourquoi prendre l'étiquette queer? C'est pour pas porter l'étiquette lesbienne, comme si c'était plus vaste, plus inclusif peut-être. (...) Ce que j'ai entendu des femmes la semaine passée, c'était que y'avaient eu peur d'une disparition des lesbiennes. Y'avaient peur que le mot 'queer' remplace le mot 'lesbienne'. (Denise)

De fait, Denise fait écho à Hemmings (2011) comme quoi les lesbiennes ainsi que le mode de vie auquel Denise réfère seraient une figure appartenant déjà au passé dans la manière de représenter l'évolution des études féministes. Particulièrement en lien avec le mot « queer », Ahmed (2017) fait le même constat:

in some queer literatures, lesbian feminism itself appears as a miserable scene that we had to get through, or pass through, before we could embrace the happier possibility of becoming queer. (...) And indeed what is also noticeable is how this investment in the miserable lesbians leads to an erasure of the inventiveness in lesbian histories (...) as a desire to be ordinary in a world in which your desires take you out of the ordinary. (...) Lesbians are not a step on a path that leads in a queer direction. » (Ahmed, 2017, p.222-223)

Denise ressent donc une certaine inquiétude au niveau de la pérennité du mot « lesbienne », inquiétude qui est partagée par d'autres participant·e·s et par plusieurs autres acteur·trice·s dans les communautés lesbiennes (Macmillan, 2019). Son association du mot avec le bowling et le bingo laisse entendre qu'elle ressent que les lesbiennes, et le mode de vie qu'elle leur associe, sont sur le point de disparaître. Elle associe d'ailleurs le mot « lesbienne » spécifiquement à son groupe d'âge : « la définition dans notre groupe d'âge est assez claire (...). Moi je pense qu'être lesbienne

c'est une forme de féminisme, pis c'est un groupe d'âge... ». Il est donc possible d'avancer l'hypothèse que la disparition des lesbiennes que Denise ressent est peut-être plus associée à une disparition de « lesbienne » exactement comme elle l'entend et comme elle le vit. Effectivement, il semble que plusieurs participant·e·s sont toujours attaché·e·s à ce mot, mais que la définition de celui-ci soit légèrement différente pour elleux.

En outre, bien que Denise ne comprenne pas toujours tout ce que le mot « queer » peut signifier ou apporter (comme elle le dit, « je capote quand je vois des manifestations queers, c'est pas de mon temps » (Denise)), elle tente tout de même de faire sens de cette réticence d'utiliser l'étiquette « lesbienne » chez les jeunes qu'elle observe :

Ce que j'ai lu aussi que 'queer' était plus inclusif... tsé toute la fluidité de la sexualité, tu vois pas ça chez les lesbiennes. Au contraire! C'est la gold star... tsé, j'étais dans un groupe, on était dix je pense pis à un moment donné y'a eu un tour de table, 'Toi, ta prise de conscience, c'était quand? As-tu des enfants? Donc as-tu été hétéro? (...)', tsé pis plus t'es pure, plus t'as des timbres, tsé des gold stars là. (Denise)

Par conséquent, Denise nous amène sur la piste comme quoi le rejet de l'étiquette « lesbienne » chez les jeunes pourrait être lié avec les valeurs qui peuvent être associées aux mots « lesbienne » et « queer », notamment en lien avec l'inclusivité de différents types de personnes qui pourraient vouloir revendiquer « lesbienne » comme faisant partie de leur identité. On se rappellera Martine qui avait pensé à adopter le mot « queer » plutôt que « lesbienne » exactement pour cette raison, mais qui s'était ravisée étant donné que « queer » recrée le même problème qu'« homosexuelle » selon elle (plus facile d'assimiler le féminin au masculin).

Toutefois, les propos de plusieurs participantes de l'étude nous permettent de voir que ce ne sont pas toutes les jeunes personnes qui, même en ayant rapporté une irritation envers les possibles exclusions que peut contenir le mot « lesbienne », décident de rejeter cette étiquette. Effectivement, certaines vont décider plutôt d'utiliser les deux termes en tandem pour signifier leur position au niveau de la binarité et de l'inclusion

des personnes trans dans nos communautés, comme le fait Amber (« lesbianisme queer »). D'autres vont plutôt choisir de resignifier l'expression pour changer la manière dont ce terme est compris, sans pour autant décentrer leurs expériences ou leurs politiques d'un point de vue lesbien. À titre d'exemple de cette possibilité, Ahmed explique comment cela est possible en lien avec la catégorie « femme » :

Sisters Uncut also show how a feminist politics that centers on women can keep the category of women open to women. As they write in their safer spaces policy : ' Our meetings should be inclusive and supportive spaces for all women (trans, intersex, cis), all those who experience oppression as women (including non-binary and gender non-conforming people) and all those who identify as women for the purpose of political organizing. Self-definition is at the sole-discretion of that sister.' (Ahmed, 2017, p.212)

Ainsi, il est tout à fait possible de faire de même avec le mot « lesbienne ». À l'instar de Martine, qui a décidé de continuer de s'identifier en tant que lesbienne malgré le fait que ce dernier soit aussi utilisé par des « personnes anti-trans, anti-queer », Virginie trouve qu'il est possible de resignifier le terme « lesbienne » pour qu'il soit inclusif :

Je pense que contrairement à la bisexualité, tsé c'est des pôles, bin le lesbianisme ça l'ouvre vraiment à toute personne qui... est femme, mais qui est femme qui s'identifie à une femme ou tsé les personnes non binaires aussi tsé qui... qui des fois vont être comme lesbiennes, des fois vont être féminines... c'est juste en fait la polarité entre... tsé ça pourrait être juste prendre une partie du spectre du genre, contrairement à la bisexualité qui impose vraiment une ligne tsé... pis c'est ça j'aime mieux le flou que ça crée le lesbianisme. Faque pour moi c'est inclusif parce que moi, je le prends de manière inclusive. (Virginie)²⁴

Ce ne sont d'ailleurs pas que les participant·e·s à cette recherche qui trouve important de centrer la spécificité lesbienne tout en s'assurant que le terme reste inclusif à toute personne qui pourrait vouloir le revendiquer. Un bel exemple d'une compagnie de

²⁴ À noter que Virginie s'identifie aussi comme une personne bisexuelle. Elle parle donc de comment elle interprète ces deux mots dans sa vie personnelle. Ainsi, cette façon de concevoir la bisexualité lui est propre, et elle en est une parmi tant d'autres. Tout comme « lesbienne », le terme « bisexuel·le » peut aussi avoir plusieurs définitions et significations, certaines plus inclusives que d'autres. Par exemple, dans sa forme inclusive, la bisexualité peut être définie comme étant l'attraction envers plus d'un genre ou une personne peu importe son genre. Voir Eisner (2013) pour plus d'informations à ce sujet.

Montréal qui organise des événements par et pour les femmes et personnes lesbiennes décrivent leurs événements de la sorte : « Cet événement est organisé par et pour les ‘femmes qui aiment les femmes’, ce qui inclut les femmes lesbiennes/bisexuelles/queer/trans et les personnes non binaires. Les personnes alliées et ceux qui s’identifient comme hommes sont bienvenues, mais soyez conscients du but de l’espace et de vos privilèges. »²⁵ (Vice Versa Productions, 2020)

4.5 À la recherche d’une visibilité positive

Comme nous l’avons vu, « lesbienne » peut être défini de plusieurs façons et peut contenir plusieurs nuances. Pour les personnes qui trouvent ce mot important dans leur vie, celui-ci leur permet de trouver un certain ancrage dans la société, de se réapproprier leurs expériences et de construire une identité lesbienne positive. Dans le contexte dans lequel nous vivons, où l’hétérosexualité est toujours assumée (Karine : « ... c’est particulier parce que... on assume souvent l’hétérosexualité des gens... ça m’est arrivé quelques fois que les gens me demandent ‘est-ce que t’as un chum ou une blonde?’, mais c’est quand même rare... ») et où le masculin est souvent utilisé comme le point de référence (Martine : « (...) c’était toujours les hommes gais, les hommes gais, pis les femmes lesbiennes on n’avait jamais notre place. Pis là si en plus on utilise le même mot... je trouvais qu’on s’effaçait encore plus dans quelque chose où finalement, notamment le Village²⁶ pis toutes ces affaires-là. »), l’expression « lesbienne » permet à ces personnes de combattre ces forces extérieures sur leur vie (Amal : « J’en aurais besoin pour comprendre où je me place, où sont mes combats et où sont mes limites...

²⁵ L’événement est bilingue, voici la description de l’événement en anglais : « This is an event by and for wlw [women loving women] which encompasses lesbian/bisexual/queer women, trans and non-binary people. We welcome straight allies and male-identified people, but please be aware of the space you are coming into and the space of privilege you occupy. » (Vice Versa Productions, 2020)

²⁶ Martine dénonce ici le fait que dans le seul endroit géographique où les communautés LGBTQ sont visibles, les femmes sont très difficiles à trouver, invisibles.

où je dois faire attention et où je dois réclamer des choses, etc. Je pense que c'est ça en fait. Ça m'aide vraiment à voir où j'en suis par rapport aux autres, à m'affirmer. »).

En plus de toutes les connotations négatives que les participant·e·s de l'étude ont mentionnées dans les sections précédentes, ceux-ci déplorent que le mot « lesbienne » et aussi leur existence en général n'est jamais visible dans leurs termes, c'est-à-dire d'une manière positive et non dérogatoire. Amal dénonce cette invisibilité, énonçant que cela rend les choses plus difficiles pour elle : « Déjà, c'est dur un peu d'être lesbienne parce que... l'homosexualité entre femmes a toujours été cachée ou non-existante. Du coup... des fois les gens ils le prennent vraiment pas au sérieux. » (Amal) De fait, plusieurs mentionnent que le mot « lesbienne » est socialement peu accepté, souvent péjoratif, qu'il dérange. « (...) Me semble que c'est juste ça qui est demandé de moi, c'est de dire, de pas utiliser ce mot-là. Tsé, qui dérange dans un sens, tsé. » (Martine), « (...) quand même, on dirait tsé même mettons dans les séries où y'a une femme qui est lesbienne ça va être... d'autres mots des fois qui vont être utilisés. 'Gai', tsé on dirait que *LE* mot en tant que tel est évité des fois je trouve. » (Olivia) Pour sa part, Emma décèle cette même réticence chez ses parents, qui refusent de nommer son homosexualité de plusieurs façons :

... pis tu te rends compte que y'a des contextes où est-ce que les mots sont tabous même si tout le monde le sait. Tsé, mettons dans ma famille là. Moi, j'ai jamais entendu mes parents dire comme homosexuelle, tsé, non. Pourtant, ça fait des années... c'est ça, y'a un malaise en soi, mais on dirait que dire les choses... ça passe pas, tsé. C'est même pas encore ma conjointe, c'est mon amie! Je suis comme eille, come on, ça fait cinq ans qu'on est ensemble là, tsé? Prends le bon mot, tsé! (Emma)

C'est d'ailleurs en jouant sur cette invisibilité, sur cet effacement, sur le fait que le mot « lesbienne » dérange et est souvent évité que Virginie joue sur la provocation :

Oui, c'est pour choquer, tsé oui c'est pour faire comme... c'est pour rappeler qu'on est là, c'est pour rappeler aussi que même si tu utilises ce terme-là comme une insulte, je m'en câliss parce que *je* m'identifie à ça faque peu importe ce que tu me dis, pour moi ça sera pas une insulte, tsé? Pis c'est vraiment, c'est ça comme une espèce de ras-le-bol de comme je

suis tannée d'être effacée, j'existe, je suis là, je suis lesbienne, je suis gouine, je suis whatever. Pis c'est ce que je veux être pis ça te concerne pas pis j'existe, tsé. (Virginie)

Ainsi, pour Virginie, exister, apparaître, est une provocation.

5. CHAPITRE V

ÊTRE LESBIENNE AU QUOTIDIEN

Dans ce chapitre, il sera question du point de vue des participant·e·s en lien avec la vie de tous les jours, ainsi que les réflexions qu'ils ont sur ces expériences. Tout d'abord, l'expérience d'être hors-norme, d'affronter au quotidien un monde organisé autour de l'hétérosexualité, sera abordée. Les propos des participant·e·s sur ce sujet seront aussi analysés à la lumière de certains éléments du féminisme lesbien critique d'Ahmed (2017; plus précisément, les trajectoires imposées, l'injonction au bonheur, le mécanisme d'alignement et le mur de brique institutionnel) ainsi que de la compréhension des normes selon Butler (2004/2016). Puis, l'expérience de tenter de changer les normes et le monde pour s'y sentir plus à l'aise sera elle aussi discutée, principalement grâce à la notion de travail de transformation d'Ahmed (2017).

5.1 Affronter un monde organisé autour de l'hétérosexualité

Dans cette section, les propos des participant·e·s sur leurs expériences quotidiennes d'affronter un monde organisé autour de l'hétérosexualité seront présentées. À travers les compréhensions du quotidien des participant·e·s, certains thèmes plus spécifiques seront exposés, soit celui de la violence ordinaire de l'hétéronormativité, l'incompréhension de l'entourage des participant·e·s envers leurs vies et leurs désirs ainsi que la construction de la catégorie « femme » en tant que sujet sexuel et non social.

5.1.1 Violence ordinaire de l'hétéronormativité

Les personnes qui ont participé à l'étude ont mentionné plusieurs expériences de discrimination, d'isolement et de mécompréhension qu'iels rencontrent depuis longtemps et de manière assez régulière. C'est ce dont il sera question dans cette section, c'est-à-dire l'effet matériel du pouvoir dans leurs vies et la violence « ordinaire » subie par ces personnes (ordinaire puisque constante et souvent même effacée ou comprise comme autre chose que de la violence par l'entourage). Le but de cette section sera donc de dévoiler, peu à peu, comment cette violence s'inscrit dans les récits des participant·e·s sur leur vie au quotidien.

D'une part, plusieurs participant·e·s ont nommé se sentir toujours poussé·e·s vers une vie qui, au final, ne représente pas leurs propres désirs et aspirations. Effectivement, pour elleux, les différentes injonctions qui les poussent vers différentes étapes de la vie qui devraient se passer selon une même séquence ont beaucoup compliqué leur propre relation à leur vie, ou même, leur survie. Claude explique comment les attentes extérieures, ce que l'on comprend comme étant « une bonne vie » en société, a fortement influencé ses actions et ralenti sa prise de conscience et l'acceptation de soi :

Bin si j'avais réfléchi premièrement j'aurais fait mon coming out avant [le début de ma trentaine]. (rires) Je serais pas resté [presque dix ans] avec le père de mes enfants. Pis j'aurais probablement pas eu d'enfants avec lui, parce que j'aurais probablement réalisé... pas réalisé parce que je le savais profondément, mais j'aurais probablement osé être ce que je suis réellement enfin. (...) (Claude)

Ainsi, le rythme effréné du quotidien, le chemin tracé par une injonction au bonheur, toujours prédéterminé comme se réalisant à travers une relation hétérosexuelle, la « pression sociale d'avoir des enfants » ont permis à Claude de se laisser distraire par tout ce que cela demande. C'est exactement ce que dénonce Ahmed (2017) lorsqu'elle parle de comment la vie peut être comprise comme « a path or a trajectory. There are points you should reach, points that become like punctuation: how we stop, how we start, how we measure our progression. (...) A path gives life a certain shape, a

direction, a sequence (birth, childhood, adolescence, marriage, reproduction, death). (Ahmed, 2017, p.44-45) Effectivement, Claude savait, profondément, que cette vie n'était pas quelque chose qui lui collait à la peau, mais sa progression sur cette trajectoire vers un bonheur socialement défini, lui demandait de se laisser entraîner plutôt que de « réfléchir ». Claude explique un peu plus ces propos :

Je voulais dont pas être justement lesbienne. J'avais dont peur de ça. (quelques secondes de silence) Je sais pas qu'est-ce qu'il y a de si épouvantable dans ça là, parce que honnêtement... je suis encore vivant. (rires) Alive and kicking, ça va très bien. Mais ayoye, j'étais terrorisé. (...) how naive, j'y croyais vraiment là. Le happily ever after, moi j'étais comme 'Yes! C'est pour moi!' On avait une belle maison en banlieue, le beau char dans l'entrée, [proche] de l'école primaire. Tsé c'était vraiment comme le fucking american dream là. (inspiration) Mais j'étais tellement malheureux! (...) Mais j'y croyais, c'était magnifique dans ma tête, c'était vraiment là, happily ever after, ils vécurent heureux et eurent beaucoup d'enfants. (...) Je réalisais même pas à quel point je me faisais violence dans ça. (Claude)

Il est possible de déceler dans ces propos comment le bonheur peut être une technique de redirection, ou plutôt « how the fear of unhappiness gave content to a future, (...) not to want to deviate from the well-trodden paths. » (Ahmed, 2017, p.50) Ainsi, en conjonction avec la pression exercée pour suivre cette trajectoire prédéterminée, c'est aussi la « peur d'être lesbienne », de dévier du chemin accepté de l'hétérosexualité, la peur d'être malheureux en un sens, qui influence la décision de Claude de s'investir dans cette trajectoire vers ce qui lui semblait être le « happily ever after ». « Sad : it is a consequence we are supposed to avoid. It is a judgment as well as a feeling. (...) Happiness can thus be a form of pressure. » (Ahmed, 2017, p.49)

Par ailleurs, Lucie a elle aussi été tant préoccupée par ce que la vie demande au jour le jour qu'elle n'est pas arrivée à identifier ses désirs avant la fin de la trentaine. C'est ce qu'elle explique lorsqu'il lui avait été demandé comment elle a fini par savoir qu'elle était lesbienne :

Bin c'est que j'ai rencontré quelqu'un, une femme, pis ça a réveillé des choses physiques, physiologiques qui se sont passées pis tu te dis bin 'woop! Je suis pas à la bonne place du tout là! Dans le fond, je découvrais ce que j'étais. Je venais de comprendre pourquoi j'étais différente parce que je me *sentais* différente. Je découvrais la vie, parce qu'avant je pense que... je vivais pas, j'étais en mode survie, je faisais tout ce que la société veut qu'on fasse, avoir un travail, avoir une maison, avoir une auto, avoir un chalet, nah nah nah. Tout ça, je rentrais là-dedans. (Lucie)

Ce chemin qui est tracé d'avance mène vers le bonheur hétérosexuel, prend sa forme dans l'hétérosexualité. «Note here how collectivity can become a direction: a clearing of the way as the way of many. Perhaps there is encouragement just in this: you are encouraged to go in that direction when the progression is eased. » (Ahmed, 2017, p.46) C'est pourquoi Wittig affirme de manière complémentaire à Ahmed que « sexuality is not for women an individual and subjective expression, but a social institution of violence. » (Wittig, 1992, p.19) En effet, pour Wittig, la sexualité est une institution de la violence puisqu'elle impose pour les femmes l'hétérosexualité (une femme n'est complète qu'à travers sa relation à un homme). Bref, la sexualité est une institution violente notamment parce qu'elle est toujours implicitement hétérosexuelle.

C'est ce même chemin vers le bonheur, cette même trajectoire imposée par la société qu'Amal dénonce avec un peu plus de détails sur les images qui y sont associées au quotidien:

Je pense que tout est très dicté à tout le monde depuis qu'ils sont tout-petits. Que ce soit fonctionnel pour la société... parce qu'ils ont un rôle à jouer dans la société qui est au final quelconque pour la personne, mais y sont obligés de le faire parce qu'il faut que ça roule pour les gens d'en-haut. Ouais, on genre énormément et on leur donne une vision à la télé ou dans les films qu'un couple ça doit se passer comme ça... tout ce qu'on observe en étant jeunes. Je trouve qu'on vit dans un environnement, une société très fermée. On oublie l'aspect humain sur beaucoup de questions. C'est un gros problème pour moi, parce que j'en souffre un peu. J'en ai souffert un peu en tout cas.... ça serait bien qu'on arrête de dicter tout ce que les gens doivent faire dans la vie... les rôles importants qu'ils ont à faire dans la société... la ligne du temps aussi, à tel âge, tu peux avoir ci, tu dois avoir ça. Tu dois être comme-ci, tu dois être comme ça. Je pense que les choses

auraient été beaucoup plus faciles pour moi si on ne m'avait pas dicté tout ce que je devais faire depuis toute petite. En tout cas, ma sexualité aurait été beaucoup plus... pas simple... mais moins traumatisante? (Amal)

Amal fait ici appel à l'aspect humain qui semble échappé à ce système où tout est déjà déterminé à l'avance, où « we feel pressed into things, by things, because of who we are recognized as being. » (Ahmed, 2017, p.50) Elle parle de la souffrance que cette pression constante, qui semble provenir de plusieurs endroits, lui a fait vivre, bref de la violence de ces impositions.

D'autre part, les participant·e·s ont abordé d'autres mécanismes que l'injonction au bonheur qui semblent être à l'œuvre dans leur vie de tous les jours. Outre ces trajectoires imposées, les participant·e·s ont abordé le quotidien à travers différentes activités qui composent ce dernier. La première activité qui a été mentionnée comme faisant partie intégrale du quotidien selon elleux, est celle de marcher dans la rue. En effet, Jessica partage comment elle ressent souvent le poids de la différence lorsqu'elle se promène dans la rue accompagnée de sa copine. Elle met ce poids de la différence qu'elle ressent en contraste avec l'attitude « ouverte » de la société :

Tsé, le regard de la différence dans le sens que tu te promènes dans la rue, t'embrasses ta copine et là y'a des gens... they stare, pis là, c'est juste comme... ils sont fulls mal à l'aise pis là t'es juste comme. Ok, mais là vous êtes en train de vous frencher à pleine bouche, pis moi j'ai pas le droit? C'est deux poids, deux mesures pis... je trouve ça encore drôle que tsé on se dit 'Ah oui, on est full ouverts, on a une belle communauté, bla bla bla.' Mais que ça, ça se voit encore une problématique, tsé. Je sais pas si on a *tant* avancé que ça. (Jessica)

De fait, les propos de Jessica révèlent qu'une activité de la vie quotidienne qui est somme toute assez simple, celle de marcher dans la rue et de s'arrêter pour embrasser sa copine, n'est pas toujours sans bouleversements. « Le regard de la différence » ici est révélateur d'un mécanisme d'alignement (Ahmed, 2017) puisqu'il fait prendre conscience à Jessica que le geste posé n'est pas approprié, bien qu'il soit tout à fait accepté pour d'autres personnes qui peuvent facilement se « frencher à pleine bouche ». Ces regards sont une expérience qui est très familière pour toustes les

participant·e·s, des gestes qui ont pour but de faire savoir que ce que ces personnes font ou ce qu'elles sont n'est pas acceptable aux yeux de la société. Effectivement, Jessica n'est pas la seule à parler de l'expérience d'être « out of line », hors-norme. Par exemple, c'est le cas aussi pour Emma qui renchérit :

moi je suis vraiment dans l'optique que j'espère que ça va finir par passer inaperçu parce que même à Montréal encore tsé, moi de l'homophobie j'en... (rires) j'en vis vraiment à tous les jours, pis je suis un peu tannée, mais je me dis que si je fais exprès de cacher... tsé sans que ça soit déplacé, mais si je décide de tenir la main de ma blonde dans la rue, (inspiration) aucun code sociaux tsé comme fait non, tsé c'est mauvais. (Emma)

Tout comme Jessica, Emma affirme que tenir la main de sa copine dans la rue lorsqu'elles se promènent, faire apparaître un désir lesbien, n'est pas quelque chose qui est inaperçu.

En outre, plusieurs personnes ont insisté sur le fait qu'elles doivent gérer ce regard discriminant, et parfois plus, de manière relativement constante, parce qu'il semble que leur existence dérange. De fait, la deuxième activité qui fait partie du quotidien selon les personnes rencontrées est celle de s'afficher en tant que lesbienne ou être perçue comme tel dans l'espace public. Par exemple, Claire affirme qu'elle ne peut pas être en couple en public sans créer un certain malaise autour d'elle :

On est ensemble dehors pis on dérange. Parce que on a une proximité, pis les gens y vont nous demander si on est deux sœurs. On dirait là, ça les fatigue, il faut vraiment qu'ils nous mettent une étiquette comme pour se rassurer qu'on est toute sauf lesbiennes. (...) On va [à une épicerie grande surface], on s'est faites insultées. Tsé, on se saute pas dessus au magasin. Fac vraiment là c'est une énergie qui dérange. D'ailleurs, cette fois-là on se touchait même pas. (Claire)

Ainsi, ce ne sont pas nécessairement les gestes d'affection, mais bien la proximité entre elles qui dérange. Que les gens interprètent leur relation comme celles de deux sœurs révèle l'organisation hétéronormative de la société : « ... [T]he utterance rereads the oblique form of the lesbian couple, in the way that straightens that form such that it appears straight. » (Ahmed, 2017, p.122) Il semble y avoir un investissement, conscient

ou non, pour ne pas voir le couple lesbien et y apposer d'autres formes d'intimités entre femmes qui ne menacent pas de révéler qu'une autre trajectoire que celle de l'hétérosexualité est possible.

Ce qui est pour certaines personnes une activité très ordinaire (marcher dans la rue, s'embrasser en public, se tenir la main, être proches l'un·e de l'autre), ne l'est pas toujours pour les personnes qui s'affichent ou qui sont perçues comme lesbienne. La familiarité et la répétition de ces situations, de ces regards, des insultes, ne les rendent pas pour autant plus facile. Cela devient quelque chose qui doit aussi être géré au jour le jour. En effet, Olivia explique qu'il y a des jours où elle n'a pas le goût de subir ce regard de la société :

Des fois, ça me tente pas. Pas que j'ai pas le goût d'assumer ma relation, mais j'ai pas le goût de vivre ces regards-là pis ces chuchotements-là pis... j'ai vraiment été surprise, moi (rires) que ça l'existe ça, parce que c'est vraiment insidieux, tsé c'est jamais dans le criage pis dans 'Eille! Y'a deux lesbiennes! Euh... ark!' Tsé? C'est pas de même que moi je l'ai vécu. Je trouve c'est vraiment comme des petits regards pis des petits... (inspiration) des têtes qui peuvent se retourner... (Olivia)

La surprise d'Olivia ici rappelle justement le côté insidieux de ce rappel à l'ordre, provenant d'une communauté soit disant inclusive, ou comme le dit Jessica : « qu'on est full ouverts ». Pour reprendre la perspective d'Ahmed, « that is what an institutional brick wall is: a structure that many are invested in not recognizing. It is not simply that many are not bruised by this structure. It is also that they are progressing through the reproduction of what is not made tangible. » (Ahmed, 2017, p.158) Effectivement, comme l'exprime Olivia, le rappel à l'ordre est si subtil dans plusieurs situations qu'il peut être difficile à percevoir pour les personnes qui ne le vivent pas elleux-même. Le mécanisme d'alignement, étant destiné à ramener les personnes qui sortent du chemin de l'hétérosexualité vers le « bon chemin », ne s'adresse pas aux personnes qui sont confortables dans cette voie. Le poids de la différence donc, pour reprendre l'expression de Jessica, est ressenti uniquement par les personnes qui dérogent à la norme.

De plus, plusieurs personnes ont rapporté d'autres expériences de discrimination en lien avec le fait d'être lesbienne et ce, malgré les dispositifs légaux et les règlements censés protéger de la discrimination. Par exemple, Lucie rapporte que d'autres employé·e·s à son travail ont vandalisé sa case à plusieurs reprises après avoir appris qu'elle était lesbienne, ou encore Emma qui s'est fait avertir par une agente de sécurité dans une bibliothèque à Montréal après avoir donné un « petit bec » à sa copine (raison : « Pas de gestes contraires »). Un autre exemple, celui de Claire, illustre comment ce mécanisme d'alignement fonctionne et sème le doute quant à ce qu'il est possible ou pas de faire en dehors de chez soi. Claire raconte son expérience dans un camping où elle et sa blonde avaient loué un terrain de camping pour l'été :

L'été dernier on s'est faites avertir, imagine-toi, 58 ans, se faire avertir [par la propriétaire du terrain] que t'as donné un bisou à ta blonde pis on te demande de retenir un peu tes ardeurs pis pas faire ça en public. Eille j'étais offensée là... Tsé je suis pu un enfant là. On a été les deux estomaquée de cette affaire-là, pis ça a faite qu'on n'a même pas osé inviter nos amies. Parce que là on s'est dit, imagines-tu notre gang de lesbiennes, d'amies, qui arriveraient sur le terrain de camping, qui sont complètement extraverties pis que... ça aurait été une tornade parce qu'eux autres se cachent pas pis y s'interpellent, y se bécotent, pis les jokes pis envoye donc. On savait pu trop là si on pouvait faire ça ou non. (...) Mais finalement à la fin de la saison, [la propriétaire] nous a dit 'Bin vous savez, j'étais pas obligée de vous louer.' (silence, inspiration) C'est incroyable se faire dire ça. (Claire)

Claire et sa blonde ont été dans le malaise tout l'été suite à cet « avertissement », ne sachant pas si elles pouvaient inviter leurs amies sans devoir leur demander de se cacher à leur tour. Ajoutant à l'insulte de les avoir infantilisées, rabrouées pour un « bisou », les propos de la propriétaire laissent entendre que cette dernière estime leur avoir accordé une faveur en les laissant s'installer sur le terrain de camping, étant donné qu'elle aurait pu ne pas tolérer leur présence. Ainsi,

[t]here are techniques, bodily as well as disciplinary techniques, whereby some bodies are recognized as strangers, as bodies out of place, as not belonging in certain spaces. (...) Recognizing strangers becomes a moral and social injunction. Some bodies are in an instant judged as suspicious, or as dangerous, as objects to be feared, a judgment is lethal. (...) there can

be nothing more dangerous to a body than the social agreement that the body is dangerous. (Ahmed, 2017, p.143-144)

De fait, lorsque les participant·e·s font un geste qui signifient aux autres qu’iels ne sont pas hétérosexuel·le·s ou lorsqu’iels sont perçu·e·s comme lesbiennes, leurs corps deviennent étrangers, l’Autre, dangereux pour la constitution même de la société.

C’est d’ailleurs quelque chose dont les participant·e·s sont conscient·e·s, c’est-à-dire le danger que cela peut impliquer lorsqu’iels se révèlent en tant que lesbiennes dans l’espace public. Effectivement, tout comme Claire se demandait si elle pouvait inviter ses amies ouvertement lesbiennes sur son terrain de camping, plusieurs personnes ont parler du stress de ne jamais savoir si les gens autour de soi sont ouverts, tolérants, ou pas. Virginie résume très bien ce sentiment d’être toujours sur le qui-vive :

Tsé de toute façon, c’est ta vie qui est sur la ligne là. Tsé quand t’es féministe, quand t’es lesbienne, tsé comme c’est ta vie. Tsé pis c’est ça que les gens souvent comprennent pas aussi. Pis les lesbiennes politiques non plus. C’est que quand t’es lesbienne, tu le sais pas qu’est-ce qui va se passer quand t’entres dans l’autobus avec ta blonde, pis que tu lui donnes un french. Tu sais pas. Tu sais pas ce qui va t’arriver, tsé. Y’a tu un monsieur un moment donné qui va péter sa coche pis qui va me taper? Je sais pas, tsé. Y’a tout le temps ce stress-là qui est là. (...)Pis là, c’est cool, on veut faire des trips à Québec pis j’suis comme ‘Han! On se donne-tu la main? On se donne tu pas la main?’ (Virginie)

C’est donc une autre dimension qui s’ajoute à l’activité quotidienne de se promener dans la rue, dans l’espace public qui démontre à quel point la violence ordinaire de l’hétéronormativité peut s’immiscer dans la vie des participant·e·s. Effectivement, pour ceux qui ne sont pas perçu·e·s comme lesbiennes dans l’espace public, s’afficher en tant que lesbiennes (le dire, donner la main à sa copine, embrasser sa partenaire) est une décision qui doit être prise au quotidien, chaque fois que l’on se trouve en public. On parle ici non pas de quelque chose qui est arrivé, d’un chuchotement ou d’un regard, mais bien de tout ce qui est fait par les participant·e·s pour éviter cette violence, ces regards. La question n’est donc pas, comme l’a exprimé

Olivia plus tôt, de ne pas vouloir « assumer sa relation » en public, mais plutôt quel genre de conséquences iels sont prêt·e·s à subir pour être visibles.

À ces réflexions autour de comment agir lorsqu'iels se promènent dans la rue ou vaquent à des activités quotidiennes, Claire, Denise et Susan ont ajouté leurs inquiétudes par rapport à l'avenir. Que se passera-t-il pour leur fin de vie, plus précisément au moment où elles auront besoin d'aller en résidence pour personnes âgées? Les propos de Denise résument bien ses inquiétudes :

Je commence à penser qu'à un moment donné je vais vouloir aller en résidence ou des choses comme ça. Là je sais bin que je retourne dans le garde-robe. J'ai-tu le droit d'avoir une photo de ma blonde? J'ai-tu le droit d'y toucher? Là ça va se corser. (...) Pis je ne pense pas que la société va avancer assez vite en quinze ans pour être accueillante, peut-être, je sais pas. Ma blonde a eu beaucoup de contacts avec le système de santé, pis c'est arrivée seulement une fois que comme couple on a eu un problème. Fac ça calme les inquiétudes un peu parce que partout y m'ont reconnue comme 'aidante'. Fac y'ont toute été très respectueux de notre relation, sauf une qui a faite du trouble. (Denise)

Pour Denise, Claire et Susan donc, cet avenir au sein de ces résidences est une source de stress, puisqu'elles ne savent pas si elles devront retourner « dans le garde-robe », si ces endroits seront accueillants pour elles.

Finalement, il est important de mentionner les participant·e·s ont aussi parlé du fait que plusieurs choses qu'iels vivent au quotidien ne sont pas qu'en lien avec leur sexualité, mais aussi le fait d'être femme ou d'être perçu·e ainsi. Une des participantes, Rachel, va même jusqu'à dire qu'elle a l'impression d'être « plus discriminée en tant que femme qu'en tant que lesbienne aujourd'hui ». (Rachel) Lucie, pour sa part, explique comment les deux s'entremêlent, c'est-à-dire le fait d'être femme et le fait d'être lesbienne :

Je pense que c'est aussi une question d'ouverture des gens. Parce que même à Montréal, des fois juste embrasser sur le coin d'une rue pour dire bye à ta blonde bin ça dérange. Ça dépend des gens, des regards que tu croises qui moi me mettent mal à l'aise. Pis pourtant je suis tellement à l'aise, mais

y'a certains secteurs, quand on voit beaucoup d'hommes aux alentours pis qui sont éméchés un peu... tsé veut dire que faut que je fasse attention dans la vie de tous les jours. (...) C'est que à quelque part, je sens ma vulnérabilité en tant que femme aussi là. Si je suis dans un groupe, je vais me sentir plus en confiance, mais si je suis seule ou avec une copine, pis que c'est un endroit plus reculé, si c'est plus noir ou tard le soir, bin c'est sûr que je vais être prudente. (Lucie)

Ainsi, Lucie est consciente qu'elle navigue son environnement en tant que lesbienne (embrasser sa blonde sur le coin d'une rue dérange), mais aussi en tant que femme lorsqu'elle n'est pas en groupe dans des endroits plus sombres et reculés. En outre, Claude dénonce la pression sociale à avoir des enfants qui est effectuée sur les personnes assignées « femmes » à la naissance :

J'ai beau aimer mes enfants de tout mon cœur, c'est vraiment des merveilles. (inspiration) Je pense que si j'avais réfléchi, j'en n'aurais pas eu d'enfants. Pas à cet âge-là, pis pas avec un gars. (rires) Y'a une pression sociale immense à avoir des enfants. C'est fascinant. Pis c'est une pression qui est super insidieuse, on la voit pas, on la sent pas nécessairement, c'est comme un automatisme. T'es assignée femme à la naissance... t'as un utérus en fait là pis bam tu vas avoir des enfants! C'est comme une évidence pour tout le monde. Quand t'atteins un certain âge, que t'es en couple... 'Pis, c'est pour quand?' (soupir) The fuck? Non! (Claude)

Le fait qu'avoir des enfants soit un automatisme, une succession logique au couple qui fonctionne bien, que ce soit quelque chose non seulement qui va de soi, mais qui est attendu par l'entourage démontre encore une fois l'organisation hétérosexuelle de la société : « For the category of sex is the product of a heterosexual society which imposes on women the rigid obligation of the reproduction of the 'species', that is, the reproduction of heterosexual society. » (Wittig, 1992, p.6)

Bref, la violence ordinaire de l'hétéronormativité s'infiltré dans la vie quotidienne des participant·e·s parfois de manière claire et explicite, mais aussi de manière très insidieuse. Le quotidien ici est compris par les participant·e·s d'une part par les trajectoires qui leur sont imposées dans la vie de tous les jours, les injonctions, émises par la société hétéronormative. D'autre part, les participant·e·s expriment aussi que le

quotidien renvoie aux moments où iels existent dans l'espace public, de moments transitoires pour aller d'un endroit à l'autre ou tout simplement pour se promener dans la rue. S'afficher en tant que lesbienne ou être perçu·e comme tel·le dans ces moments sont des actions qui font apparaître le « mur de brique institutionnel » qu'est l'hétéronormativité (Ahmed, 2017). Alors que d'autres couples peuvent démontrer leur affection et leur amour en public, ou comme il a été mentionné avoir une certaine proximité physique, ce n'est pas le cas pour les participant·e·s qui se font ramener à l'ordre par des regards, des chuchotements ou des insultes ayant pour but de les réaligner vers la trajectoire de l'hétérosexualité.

5.1.2 Inintelligibilité et illégitimité exprimées à travers les conversations quotidiennes avec les proches

La troisième activité qui fait partie intégrale du quotidien selon les participant·e·s, c'est-à-dire les conversations avec leurs proches, sera l'objet de cette section. Iels ont mentionné que certaines personnes autour d'elleux ne comprennent pas vraiment leur vie ou certains aspects de celle-ci. À travers les conversations quotidiennes avec leurs proches, leur existence semble inintelligible pour leur entourage ni queer ni lesbien. On ne comprend pas ou on n'arrive pas à s'imaginer ce que pourrait être la vie à deux en dehors de l'hétérosexualité. Cela peut se révéler à plusieurs niveaux, que ce soit l'existence ou la possibilité même d'être lesbienne qui est remise en cause, la légitimité d'un couple sans hommes cis ou encore la perception que le sexe, l'affection ou l'amour entre deux femmes n'est jamais complet et satisfaisant.

Premièrement, Olivia raconte comment elle s'est fait prendre lorsqu'elle tentait d'éviter de prononcer le mot « lesbienne » pour expliquer ses attirances :

Des fois j'évitais pis je disais 'Je suis en couple avec une femme.' 'Qu'est-ce que tu veux dire?' Je m'étais déjà faite dire ça. (rires) 'Qu'est-ce que tu veux dire?', j'étais comme bin là, je sais pas comment te le dire autrement, je suis en couple avec une fille. 'Ok, mais je comprends pas.' Garde, je peux pas t'aider là, débrouille-toi. (Olivia)

C'est la même chose pour Jessica qui reste toujours devant l'incompréhension de sa famille :

Là, je vais me marier, je veux des enfants pis tout pis ma mère est au courant pis je suis comme 'Mommy... je me marie genre l'année prochaine là pis c'est là qu'on s'en va, on va faire une famille.' Pis pour elle, c'est encore un tabou... y'a encore quelque chose de non naturel... 'Jessica, je comprends pas. J'accepte ce que t'es, mais je comprends pas.' (...) Je pense que ça sera toujours dans ma famille un perpétuel recommencement, une perpétuelle explication, toujours prouver quelque chose... (Jessica)

Par les conversations quotidiennes avec leurs proches ou leur entourage, Jessica tout comme Olivia se retrouvent devant des propos qui expriment que la vie qu'elles mènent semble impossible aux yeux des autres. Ainsi, cette « façon dont être désigné comme réel ou irréel peut être non seulement un moyen de contrôle social, mais une forme de violence déshumanisante. (...) Être fondamentalement inintelligible (autrement dit, être considéré par les lois de la culture ou du langage comme une impossibilité) revient à dire qu'on n'a pas atteint le statut d'humain. » (Butler, 2004/2016, p.302) Encore une fois, cette forme de violence est elle aussi difficile à cerner et à identifier, puisqu'elle est intégrée à même la structure de la culture, du langage.

Deuxièmement, les participant·e·s ont aussi parlé de comment iels ont l'impression que leur couple n'est pas toujours traité comme un « vrai » couple ou avec la même reconnaissance donnée aux couples hétérosexuels. Par exemple, Emma raconte l'incompréhension de ses parents lorsqu'elle avait emménagé avec sa première blonde : « ... est-ce qu'ils [ses parents] se demandent ce que ça mange en hiver des lesbiennes? Parce que je déménageais avec ma première blonde pis mon père ne comprenait pas pourquoi on voulait un lit double. Tsé, bin voyons donc, on est un couple comme n'importe qui, on veut juste dormir ensemble. » (Emma) Pour sa part, Virginie exprime que cette idée, ou même souvent une blague, de deux filles en couple comme étant plutôt « amies », est aussi imprégnée dans la culture :

Peu importe la forme que prend le couple, c'est pas parce que t'es dans un couple ouvert que t'es pas un vrai couple. Tsé, c'est ça, comme on existe,

on est là, on est vraies. C'est ça l'affaire, c'est qu'on est vraies, on n'est pas une blague. On n'est pas là pour vous amuser, surtout aussi pour attirer des hommes. C'est cet aspect d'effacement, comme la joke d'un couple de lesbiennes comme étant 'des amies'... ça me fait chier encore une fois quand j'écoute la télé, que je vois un film et qu'on fait cette blague-là. Tsé on peut-tu reconnaître un couple de lesbiennes comme un vrai couple? (Virginie)

Olivia a elle aussi vécu une expérience où son couple n'a pas été reconnu comme tel lorsqu'elle avait été invitée dans un party où elle connaissait peu de convives :

Pis là, j'arrive avec ma copine pis euh... at some point on se donne un bec! (rires) Pis là, y'a un gars qui dit 'Eille les filles, vous êtes bin trop saoules : Vous vous embrassez!' Tsé comme si c'était impossible. C'était sûr que si y'avait deux filles qui s'embrassaient cette soirée-là, c'est parce qu'elles avaient trop bu. C'est sûr que c'était pas ma blonde là. (Olivia)

Plus que le refus de ne pas voir, c'est le refus de l'existence même, de la possibilité de leurs couples, qui est refusée par les conceptions de l'entourage. Ce que l'entourage connaît sur le fonctionnement d'un couple hétérosexuel et des activités que plusieurs de ces couples font au quotidien ne semble pas être transférable, même en partie, à d'autres types de couples non-hétérosexuels. Ce qui est en jeu est aussi une certaine forme de méconnaissance, d'ignorance de ce à quoi un couple lesbien ou queer peut ressembler, puisque cette forme est inintelligible. Les films et les émissions de télévision sont parsemées de différentes formes de couples hétérosexuels, mais comme l'exprime Virginie, lorsqu'un couple lesbien apparaît, celui-ci est relégué dans le champ de l'amitié, non plus de l'amour, du désir. Or, cette ignorance est très violente.

To alienate conclusively, *definitionally*, from anyone on any theoretical ground the authority to describe and name their own sexual desire is a terribly consequential seizure. In this century, in which sexuality has been made expressive of the essence of both identity and knowledge, it may represent the most intimate violence possible. It is also an act replete with the most disempowering mundane institutional effects and potentials. (Sedgwick, 1990, p.26)

Effectivement, si par la définition d'un couple, on entend par là qu'il est hétérosexuel, cela ferme toutes les possibilités aux personnes qui se retrouvent en dehors de cette forme d'être légitimes.

Troisièmement, au-delà de l'impossibilité du couple, c'est la possibilité même du sexe, de l'affection et de l'amour entre deux femmes qui est compris comme irréel ou qui est perçu toujours comme ayant un manque. Par exemple, Susan explique que l'intimité entre femmes semble être un mystère complet pour son entourage principalement hétérosexuel :

I also think a lot of people don't really, I mean heterosexual people, I don't think they really understand what it means to be a lesbian. (...) I find it's very hard for them to understand how lesbians make out, how lesbians make love. It's absolutely intriguing to them. (...) And a lot of heterosexual people just can't understand how you don't need a penis to be satisfied. They don't take it as real sex. And a lot of them don't understand intimacy, if you love a woman and you're committed to her and you're in love with her it's the same thing as anything. Mostly it's the emotional reality that's hard to talk about. (...) I mean I can share my experiences with my heterosexual friends but there's like something missing because we don't... have a similar sense of intimacy perhaps? You know? It's not taken as seriously. (Susan)

Olivia dénonce elle aussi la curiosité créée par l'impossibilité de s'imaginer ce que deux femmes pourraient bien faire ensemble au lit. Elle rapporte que la première réaction de la mère de sa copine lors de son coming out a été celle-ci : « 'Je comprends pas.' Tsé... comment ça va marcher, tsé! A voulait savoir comment ça allait marcher sexuellement! (silence) Y manque un morceau, tsé? Ça, c'est bin intrigant! Pour moi, c'est de la lesbophobie, ça. Pose-moi pas de questions sur mon intimité sexuelle! Genre fais tes recherches, moi je t'expliquerai pas! C'est ça être ob-jec-ti-fiée. » (Olivia) Ce qui est formulé ici comme une demande pour obtenir plus de connaissances sur la réalité et les possibilités du sexe entre deux femmes passe sous silence la violence implicite comme quoi cette réalité serait si différente qu'elle est vraiment difficile à comprendre, voire impossible pour une personne hétérosexuelle. « [I]f an actual wall

was there, we would all be able to see it, or to touch it. And this makes an institutional wall hard. You come up against what others do not see; and (this is even harder) you come up against what others are invested in not seeing. » (Ahmed, 2017, p.138) En d'autres mots, ce n'est pas que la réalité d'un couple, de l'affection, du sexe, du désir ou de l'amour entre deux personnes en dehors du spectre de l'hétérosexualité qui est impossible à comprendre, mais plutôt que la volonté de comprendre, de s'ouvrir à d'autres possibilités n'est pas au rendez-vous.

Bref, il est possible de déceler dans les propos des participant·e·s que les conversations avec leur proches et leur entourage sont traversées par la violence de l'injustice épistémique (Fricker, 2007). Cette violence prend sa forme dans l'inintelligibilité de leurs vies et de leurs désirs, dans l'ignorance au niveau des modèles possibles du couple, du désir et du sexe en dehors de l'hétérosexualité. Bien que celle-ci soit généralement difficile à identifier pour les personnes qui ne vivent pas ce déni de leur existence ou de leurs désirs, elle n'en est pas pour autant moins forte, sans conséquences dans la vie des participant·e·s. Effectivement, ce déni de la possibilité qu'un couple lesbien soit réel, vrai, complet en soi, revient à ignorer l'identité de celles-ci (ou une partie de leur identité), à remettre en question la légitimité de plusieurs de leurs choix de vie. De plus, il arrive aussi que cette violence apparaisse de manière un peu plus tangible. Par exemple, Denise décrit une expérience où un homme l'a apostrophée dans la rue :

en plein Me too, en plein jour, je me suis faite apostrophée sur la rue. Je la tenais par le bras pis un gars qui nous a... qui m'a bloqué le chemin pis m'a dit 'Ah si tu viens dans mon lit t'auras pu jamais besoin d'être au bras d'une femme' pis euh... la grosse affaire! Devant elle! Pis ça, c'est pas y'a vingt ans là, c'est l'année passée. (Denise)

Cette proposition prend sa source notamment dans la non-reconnaissance de son couple. Cet homme présume non seulement qu'il pourrait offrir à Denise quelque chose que sa blonde ne pourra jamais offrir, mais qui est aussi significativement meilleur selon lui. Cette proposition prend aussi sa source dans la construction de la catégorie

« femme » en tant que sujet sexuel plutôt que sujet social, comme il sera expliqué dans la section suivante.

5.1.3 La construction de la catégorie « femme » en tant que sujet sexuel plutôt que sujet social

Les participant·e·s à cette recherche ont aussi défié l'idée selon laquelle leur désir est invisible à moins qu'il soit pensé comme étant utile ou d'intérêt pour le désir sexuel des hommes. Iels dénoncent le « regard pornographique des gars hétéros sur les lesbiennes » (Claude), mais aussi le fait que leurs désirs soient automatiquement effacés puisqu'il n'y a pas d'homme dans la relation pour les faire apparaître. Olivia explique son désarroi face à ce phénomène comme ceci :

L'aspect de bon deux filles, c'est bandant, han. C'est génial. Je me suis déjà fait dire par un étudiant à l'UQAM 'Moi j'ai rien contre ça, j'ai toujours voulu faire un trip à trois avec un autre fille avec ma blonde! Moi je trouve ça super excitant deux femmes ensemble!' C'est parce que je suis pas en train de venir te proposer de venir nous regarder baiser là. À ce moment-là, la première fois que je me fais lancer un commentaire comme ça, je me suis demandé si y'était ouvert ou pas. Dans le fond, c'est juste excitant pour lui mais encore dans l'idée que... c'est pas légitime, tsé. C'est juste pour son plaisir à lui. Homme hétérosexuel. Ça devient légitime parce que lui peut obtenir un plaisir là-dedans. (Olivia)

Pour sa part, Martine affirme que cela lui arrive souvent de devoir composer avec le regard sexualisant des hommes hétérosexuels : « Que ça soit le mot ou que ça soit que je suis avec une femme ou tout ça, pis là c'est comme : 'Ah ouaaiiiiiiiiiiss!'. Pas tout le temps, mais assez souvent pour que je me dise : 'c'est pas juste dans ma tête, cette connotation sexuelle.' » (Martine) En effet, Olivia renchérit sur le regard masculin :

C'est parce que tu comprends pas. L'idée c'est que t'es pas là pantoute, tsé. Je trouve que notamment y'a ça dans la lesbophobie. (...) Ça je trouve que c'est particulier aux femmes lesbiennes, je pense pas que les hommes vivent ça. C'est beaucoup ça. Être un objet sexuel pour 'messieurs'. (Olivia)

Ainsi, il semble que l'appropriation de leur sexualité par les hommes soit une autre forme de mécanisme d'alignement que les participant·e·s doivent contourner ou subir à travers leurs activités de la vie quotidienne. La supposition que Denise ne serait plus intéressée d'être avec sa blonde si elle visitait le lit d'un homme, les propositions de trip à trois imposées et non consenties, la récupération de la vie sexuelle des lesbiennes au profit du désir et de la sexualité des hommes sont toutes des façons de tenter de réinscrire les désirs de ces personnes dans un script hétérosexuel. Cela a pour fonction d'éclipser le désir lesbien pour le dénigrer ou pour le remplacer par un désir hétérosexuel.

D'ailleurs, c'est exactement ce que Wittig dénonce lorsqu'elle affirme que

the category of sex is the product of heterosexual society that turns half the population into sexual beings, for sex is a category which women cannot be outside of. Wherever they are, whatever they do (...) they are seen (and made) sexually available to men. (...) Although women are very visible as sexual beings, as social beings they are totally invisible... » (Wittig, 1992, p.7-8)

Peu importe où iels soient, quoiqu'iels fassent, peu importe avec qui, si iels sont perçu·e·s en tant que femmes, une opération de réduction est faite pour que seule la partie sexuelle de leur personne soit visible, ou du moins que ce soit la seule partie qui leur permet d'apparaître. C'est en ce sens que Claude renchérit:

Pis le désir lesbien y passe comme sous le radar, parce que nous on n'est pas supposé avoir des désirs parce qu'en plus y'a pas de pénis dans notre équation fac! Y'a pas de désirs. Y'a pas de pénis, y'a pas de désirs. Pas de pénis, pas de sexualité non plus! On s'entend! On sait très bien que les lesbiennes ça a pas de sexe ! (ton dérisoire, rires) (...) Fac je pense que l'invisibilisation part aussi de ça. Le désir de la femme n'existe pas, yé pas représenté, en dehors du désir de l'homme, on n'a pas de désirs pis on n'existe pas. Fac deux filles qui se tiennent la main dans la rue, c'est deux bonnes amies. Si y se frenchent jusqu'aux amygdales, c'est des très bonnes amies, tsé. (rires) (...) Tsé y'a cette espèce de non vouloir voir aussi. C'est comme facile d'ignorer ça. Parce qu'on ne veut pas. Ça revient à la question du désir, on n'a pas été socialisés pour voir le désir de la femme. Nous on est juste un réceptacle... des mères en puissance. (Claude)

Pour Claude, la seule possibilité pour que le désir d'une femme ou d'une personne assignée femme à la naissance soit visible est si celui-ci est relié, d'une manière ou d'une autre, au désir d'un homme. Cela place donc le désir lesbien dans une double contrainte : dans une société organisée autour de l'hétérosexualité, il n'y a pas de conceptions qui permette d'envisager un désir qui serait tourné vers une autre personne qu'un homme et il n'y a pas de conceptions qui permettent de lire le désir de la femme, donc le désir lesbien : « This queer experience might be better articulated as a lesbian experience or something women in particular experience: as if without a man present at a table, or a body visible as man, you do not appear. » (Ahmed, 2017, p.215)

5.1.4 L'exemple de la famille : des formes les plus simples aux plus institutionnelles

Ce qui a été abordé jusqu'à maintenant dans ce chapitre traite majoritairement d'expériences vécues par les participant·e·s, leurs proches et leur environnement immédiat lors de différentes activités que les participant·e·s décrivent comme étant leur quotidien (marcher dans la rue, s'afficher en tant que lesbienne ou être perçu·e comme tel·le dans l'espace public ou encore les conversations avec les proches et l'entourage). Ces expériences, bien qu'elles démontrent l'effet matériel du pouvoir dans une société organisée autour de l'hétérosexualité et découlent de conceptions hétéronormatives largement répandues, sont survenues majoritairement au sein d'interactions entre individus. Or, la violence ordinaire de l'hétéronormativité ne se situe pas seulement dans les interactions entre individus puisqu'elle existe aussi sous plusieurs formes institutionnalisées. Cette section démontrera donc différentes formes de cette violence, des plus simples aux plus institutionnalisées.

D'abord, la famille est un lieu du quotidien dans lequel l'injonction au bonheur, les mécanismes d'alignement ainsi que l'inintelligibilité de la vie, du couple et du désir lesbien, entre autres, peuvent être enforcés. Effectivement, la famille étant un lieu de socialisation par excellence, plusieurs des conceptions hétéronormatives qui ont déjà été mentionnées y sont véhiculées. En plus des expériences de non-intelligibilité qui

ont déjà été mentionnées, la famille est pour plusieurs participant·e·s un lieu quotidien où iels doivent gérer plusieurs malaises autour de leur lesbianisme. Par exemple, on peut penser au stress et aux pressions qui peuvent être ressentis en lien avec une expérience de coming out au sein de la famille. Pour Manon, il est très difficile pour elle de nommer sa sexualité dans sa famille, même si certaines de ses anciennes copines étaient connues de ses parents :

Je sais qu'avec une partie de ma famille, j'arrive toujours pas à nommer le fait que je suis lesbienne. Même avec des gens assez proches. Je pense particulièrement à ma belle-mère qui est... en fait, je pense qu'elle le sait, faut pas être débile, mais... j'arrive pas à le nommer quand même. Tsé c'est quand même un truc... et elle, je pense qu'elle le nomme pas, mais plus parce qu'elle attend que je le nomme, tu vois? En fait, c'est que c'est quelqu'un d'assez religieux. Tsé qui est catholique vraiment, pis je pense... je prévois que ça va être un problème alors que pas forcément, tu vois? »
(Manon)

De fait, le choix, ou plutôt l'incapacité actuelle, de Manon de nommer sa sexualité auprès de certain·e·s membres de sa famille de qui elle est proche, spécifiquement ici sa belle-mère, peut être interpréter comme une manière de se protéger. Comme Manon l'exprime, le fait que sa belle-mère soit religieuse pourrait être un problème étant donné que plusieurs discours religieux et catholiques peuvent être homophobes. Cela ne veut pas dire que sa belle-mère adhère pour autant à ces discours, d'autant plus que plusieurs participant·e·s ont parlé de l'incompréhension de leur famille au niveau de la sexualité sans que ce ne soit lié à la religion. Outre la religion donc, vouloir se protéger ici pourrait plutôt référer à la volonté d'éviter les questions indiscrettes et l'incompréhension qui ont été mentionnées dans les sections précédentes ainsi que le besoin de devoir expliquer ses choix au niveau de sa sexualité.

De plus, la formulation qu'utilise Manon, qu'elle n' « arrive toujours pas à nommer sa sexualité », suppose que c'est quelque chose qu'elle devrait faire, qu'il est nécessaire de le nommer, même si ses parents ont connu d'anciennes copines. Tant que sa sexualité n'est pas nommée dans un contexte qui peut être compris comme un coming

out, la famille de Manon prend pour acquis soit qu'elle est hétérosexuelle ou qu'elle n'est pas en couple. Manon explique un peu plus :

Par exemple, moi j'ai deux frères hétéros pis y'a déjà eu des repas familiaux où en gros mes frères venaient avec leurs copines. Moi j'étais en couple aussi, mais je devais venir toute seule. Tsé, j'ai jamais vraiment dit clairement aussi. Mais c'était là quand même... tsé mon ex venait à la maison, mais dans des contextes de réunion familiale, elle n'était pas là. Du coup, je passe pour quelqu'un qui est célibataire, tu vois un peu? (Manon)

Ainsi, le silence, l'investissement de ses proches de ne pas savoir, a lui aussi un effet matériel (Sedgwick, 1990) dans la vie de Manon. Tant qu'elle ne nomme pas sa sexualité « clairement », qu'elle ne fait pas un coming out « officiel », c'est comme si celle-ci n'existe pas pour sa famille à ce moment-là, malgré le fait que ces derniers ont plusieurs autres indices pour identifier qu'elle est en relation avec sa copine. L'investissement à ne pas voir, la présomption d'hétérosexualité, idée inconsciente que toute personne est nécessairement hétérosexuelle (Bastien Charlebois, 2011), force les participant·e·s à devoir amorcer des conversations de « coming out » avec leurs proches, comme si leurs désirs non-hétérosexuels sont inexistantes avant ces conversations, et donc, créés par celles-ci. On peut comprendre que le poids de faire savoir à sa famille qu'elle est en couple avec une femme, que sa sexualité n'est pas hétérosexuelle, retombe sur Manon, sur la personne qui quitte la trajectoire attendue de l'hétérosexualité. Sans quoi, il n'y a aucun moyen de « savoir ». D'ailleurs, il est à noter que ses frères n'ont pas eu à nommer leur hétérosexualité pour que leurs copines soient invitées au repas familial.

Ensuite, la famille est elle-même une institution qui organise un certain soutien social au sein de la société en dehors des structures étatiques de services de santé et de services sociaux. Tout comme plusieurs autres institutions, la famille est elle aussi traversée par les normes hétéronormatives qui déplacent les lesbiennes vers la marge. D'une part, pour les jeunes lesbiennes qui sont toujours dépendant·e·s de leurs parents pour leur subsistance, le rejet parental en lien avec leur sexualité peut avoir des conséquences

importantes, allant de la négligence (par exemple, sentiment de ne pas recevoir assez d'amour) à l'expulsion du domicile. (Duford, 2019) D'autre part, la famille peut aussi assurer une certaine continuité pour les personnes qui ont eu des enfants, dans le sens où les enfants peuvent prendre soin de leurs parents lorsque ceux-ci ne sont plus capables de le faire eux-mêmes. Effectivement, c'est pour cette raison que Susan affirme que « being a lesbian as you get older and being alone and being a lesbian is a very very isolating experience. Because you don't have anything in common with people your own age and because you don't have that family background accompanying you. » (Susan) Elle renchérit:

Well family structure in the sense that we didn't have children. So if you don't have children, you lose the connection with you ex over time. So there's no continuity. I also was never part of a lesbian community, therefore... I didn't have that sort of continuity. I had no point of reference where you know if things went wrong, other than my immediate, my family of origin and you know my heterosexual friends. (Susan)

En d'autres mots, ne pas avoir ces points de références, ne pas avoir cette continuité, diminue de manière conséquente la possibilité de soutien offert par la famille pour Susan. « Maybe if the life you live severs a family tie or snaps a bond (...) then you have left not only heterosexuality but the stability of a class position as a way of accessing resources. To leave heterosexuality can be to leave those institutional forms of protecting, cherishing, holding. » (Ahmed, 2017, p.219)

Plus encore, si la sexualité lesbienne est prédominante dans l'imaginaire, elle l'est aussi dans la conception dominante de la famille. Sans homme, la famille est considérée incomplète. Selon Martine, « c'est ça le fait de pas avoir besoin d'hommes pour être entière ou être un couple à part entière, une famille à part entière... même moi une personne à part entière » qui dérange. Elle explique :

Pas besoin d'hommes dans mon équation pis ça, bin c'est vraiment perturbant pis perturbateur pour beaucoup de gens. Notamment quand on pense aux familles homoparentales ou ce genre d'affaires-là. Mettons, moi ma mère est vraiment opposée aux familles homoparentales, ok? (rires)

Parce qu'a pense qu'il faut un homme. Genre est comme 'à l'adolescence, ça prend un homme pour le caractère pis bla bla bla'. C'est là que pour moi le mot lesbienne est porteur politiquement parce que : ma vie, ma famille peut être complète sans besoin d'hommes à l'adolescence ou je sais pas quoi. (Martine)

Ainsi, au-delà de l'accès incertain à la famille comme soutien social, c'est aussi la conception hétéronormative de la famille elle-même qui situe les lesbiennes à la marge de celle-ci. En effet, la violence ordinaire de l'hétéronormativité est aussi vécue au sein de la famille notamment dans la conception même de celle-ci, les formes non-hétérosexuelles ne sont pas valorisées, sont illégitimes, incomplètes s'il n'y a pas un homme.

Finalement, la violence ordinaire de l'hétéronormativité est aussi institutionnalisée dans le sens où les dispositifs légaux de l'État qui régissent la famille sont eux aussi imprégnés de ces conceptions fondées sur une norme hétérosexuelle. Bien que plusieurs progrès aient été fait au niveau des modifications légales au Québec et au Canada pour éliminer les effets discriminatoires de ces lois sur les personnes LGBTQ, le résultat n'est pas encore celui d'une égalité juridique complètement atteinte. Selon Jessica, l'État ajoute plusieurs processus et difficultés pour les couples de lesbiennes qui veulent fonder une famille :

Le chemin enfants là, faire des enfants, ça c'est une autre histoire là. La société fait que c'est compliqué, le gouvernement fait que c'est compliqué, y'a pleins d'étapes selon moi non nécessaires. (...) Tsé, c'est toute une vision que si t'es hétéro, tu fais un enfant, le lendemain, le gars y s'en va, bin ton enfant y reste là là, t'as rien à aller demander, quémander, là non. Mais pour moi, avoir des enfants c'est toujours prouver, c'est toujours, question, pourquoi, mais comment, da da da. (...) Si c'est moi qui porte l'enfant, ma blonde va devoir l'adopter et vice versa. C'est une autre procédure, les travailleurs sociaux, les ceci, les cela, les entrevues. Mais ça rend pas plus fit comme parent tsé. Fac je trouve ça très non nécessaire parce que quand une madame et un monsieur couche ensemble là. Le monsieur s'en va, père inconnu. Ou, oui, je veux que tel monsieur soit sur le certificat, il va être sur le certificat! Pourquoi moi il faut... il faut que je me batte, pourquoi il va falloir passer par un processus stressant, un processus non nécessaire. (Jessica)

Jessica soulève donc une inégalité dans les lois québécoises qui gouverne la famille, puisqu'on lui demande, dans le cas où sa blonde serait celle qui porte l'enfant, de la marier ou de passer par un long processus d'adoption régi par le gouvernement pour pouvoir être elle aussi la mère « officielle » aux yeux du gouvernement. Or, on ne demande pas aux hommes cis et hétérosexuels de passer par un processus d'adoption pour atteindre cette même position officielle sur le certificat de naissance. Bref, la violence ordinaire de l'hétéronormativité n'est pas seulement vécue au niveau des interactions individuelles, mais elle aussi très présente dans les interactions des participant·e·s avec différentes institutions.

5.2 Tenter de transformer le monde?

Dans cette section, les façons dont les personnes concernées par l'expression « lesbienne » surmontent les épreuves énoncées plus tôt dans ce chapitre seront explorées. Notamment, le travail de transformation (« diversity work »; Ahmed, 2017) pour altérer les normes sera abordé en lien avec une liberté plus grande dans le genre, dans le couple et dans leur sexualité. Puis, une façon différente de vivre, c'est-à-dire de vivre autant que possible sans hommes cis, comme manière de résister et de se creuser une partie confortable dans un monde organisé autour de l'hétérosexualité, sera présentée à partir des propos des participant·e·s. Ensuite, ce sera la stratégie de se retrouver entre personnes LGBTQ et se recréer un certain système de soutien en dehors du système hétéronormatif qui sera abordé. Finalement, cette section se terminera par une discussion sur le devoir d'éducation que les participant·e·s ont mentionné porter en elleux pour que les choses changent dans le futur.

5.2.1 Travail de transformation : élargir le genre, le couple et la sexualité

Plusieurs participant·e·s ont parlé de comment le fait d'exister en dehors de la norme, de diverger des modèles hétérosexuels mis de l'avant par la société, leur permet de créer leurs propres modèles et d'élargir ce que la société en général prend pour acquis

dans le genre, l'idéal (hétéro)normatif du couple et de la sexualité. Par exemple, Olivia et Denise parlent de comment leur vision du genre leur permet un peu de relativiser la pression du conformisme au modèle normatif de la féminité. Olivia affirme que cela lui permet de se poser plus de questions sur les injonctions qui sont apposées sur celles qui entrent dans la catégorie « femme » :

... se questionner sur des trucs qu'on fait, qu'on sent que c'est instinctif ou naturel genre de se raser, se maquiller, peu importe là tsé beaucoup ce qui est physique là. Qu'est-ce qui faut altérer pour être une femme en société... on dirait que le fait d'être lesbienne, le fait d'être en couple avec une autre femme, pour elle pis pour moi on s'est mis à se questionner vraiment beaucoup sur ce qu'on faisait pis... on s'est mis à refuser des trucs aussi. Pis j'me sentais suuuper à l'aise de le faire avec elle alors que peut-être que je me serais pas sentie à l'aise avec un homme, tsé. (Olivia)

Pour Olivia, le fait de ne pas correspondre parfaitement à la catégorie « femme », puisqu'elle est lesbienne et donc elle n'est pas en relation avec un homme, lui permet de questionner les autres normes, principalement au niveau de l'apparence physique. De plus, le fait de le faire avec une autre femme semble être un facteur important dans la démarche de remise en question de Olivia, puisqu'elles peuvent entamer cette remise en question ensemble. Comme il a été mentionné au chapitre précédent, la science de l'oppression, c'est-à-dire la prise de conscience qu'une place subordonnée dans la société est assignée à une personne selon qui iel est, permet de réévaluer toutes ces normes qui semblaient aller de soi auparavant.

Pour sa part, Denise affirme qu'elle a remarqué et qu'elle adore la diversité des énergies des femmes qui fréquentent le monde lesbien :

... vivre dans un univers de femmes, c'est pas comme vivre avec toujours le même type de femmes. Y'a des énergies de femmes très diversifiées, pis chez les lesbiennes, y'a un laisser-aller. Chacune s'habille comme a veut, chacune exprime le masculin pis le féminin comme a veut. Pis ça, j'ai pas vu ça dans le monde, je trouve ça absolument fascinant. C'est une des plus belles choses que je vois chez les lesbiennes, cette volonté-là de s'exprimer, de mettre des nuances dans l'expression du féminin, moi ça me comble. Ah c'est trippant, pis c'est encourageant, c'est nourrissant. Ça enlève beaucoup

de pressions sur moi-même, le conformisme, ça en met d'autres, mais ça enlève le conformisme sur le féminin. C'est bin gratifiant. (...) Chez les lesbiennes, c'est let's go les filles, on s'affirme. Moi c'est ça que j'aime, que ça m'apporte. (Denise)

Ainsi, Denise rejoint ici Ahmed lorsqu'elle affirme que « a queer girl stretches the meaning of girl » (Ahmed, 2017, p.55) Effectivement, « le corps, vivant dans le mode du devenir et avec la possibilité constitutive de devenir toujours différent, est ce qui peut occuper la norme de mille façons différentes; il peut l'excéder, la retravailler et montrer que les réalités dans lesquelles nous pensions être confinées sont ouvertes à la transformation. » (Butler, 2004/2016, p.301) D'une part, « la volonté de s'exprimer » identifiée par Denise élargit les frontières de ce qui peut être compris et identifié par la catégorie « femme ». Autant l'affirmation du lesbianisme que la façon de jouer avec les normes du genre, avec le féminin et le masculin, créent différentes manières d'habiter cette catégorie. D'autre part, les propos de Denise, ainsi que les façons que les nuances revendiquées par les lesbiennes des espaces qu'elle fréquente, brouillent les frontières et les distinctions entre « le féminin » et « le masculin ». Alors que ces concepts sont généralement clairement associés à des normes bien précises (masculin = caractéristique de l'« homme », féminin = caractéristique de la « femme »), Denise les mélange allégrement. Ce qui était « chacune exprime le masculin et le féminin comme a veut » devient « des nuances dans l'expression du féminin ». De fait, « le masculin » est déterritorialisé (fracture de l'association avec le corps de l'« homme ») pour être subjugué au « féminin ».

De son côté, Claire appelle cette sorte d'affirmation de soi complète « l'attitude lesbienne ». Il s'agit du refus d'avoir besoin d'attirer ou de vouloir attirer un homme. En exemple, elle cite son attitude déployée sur un plancher de danse :

Quand je conduis là, pis qu'on s'en va sur le plancher de danse, c'est vraiment un investissement de toute mon corps, tout mon état d'esprit, la façon de danser. Je dirige ça. Je suis en contrôle de mon affaire. Mais une femme hétéro, sur c'te plancher de danse là, qui voudrait conduire une autre fille, a voudra pas faire ça parce qu'elle a veut se rendre intéressante aux

yeux des autres gars, pour être invitée à danser. Fac, si t'es trop autonome dans ton affaire, bin les gars eux autres, soit qui vont te cataloguer lesbienne ou qu'y'iront pas te chercher parce que là c'est pas clair. Fac elle est là l'attitude lesbienne, pis la vie lesbienne (...). Elle apparaît parce que moi... je suis pas intéressée que de séduire un gars fac je fais mon affaire pis ça peut être un peu... apparaître un peu menaçant. (Claire)

Ainsi, Claire affirme que cette attitude apparaît menaçante, notamment parce que cette autonomie complète envers les hommes va à l'encontre des bases de la société hétéronormative, qui construit la catégorie « femme » comme étant toujours en relation avec un homme de quelque façon que ce soit.

Cette description des normes du point de vue minoritaire lesbien nous permet donc d'identifier ces mécanismes qui sont invisibles à l'œil nu, mais qui contribue à l'organisation de notre société. En ce sens, « diversity becomes work for those who are not accommodated by an existing system, whether or not they aim to modify that system. (...) [T]hus existence as such becomes a form of political labour. » (Ahmed, 2017, p.115). Ce que Claire identifie comme une attitude lesbienne qui est menaçante parce qu'aucun « homme » est nécessaire pour son bonheur dans sa propre vie est aussi une position à partir de laquelle il est possible d'explorer et de jouer avec les normes qui gèrent le genre ainsi que les rapports entre les hommes et les femmes. Le travail de transformation fait donc partie de la vie quotidienne des participant·e·s puisque c'est leur existence même qui défie ces normes hétéronormatives et que la possibilité de leur survie dépend de leur capacité à retravailler ces normes.

C'est pourquoi Amal exprime qu'elle attribue son ouverture au niveau du genre et de la sexualité au fait qu'être lesbienne lui amène un point de vue différent :

... je sens que je suis lesbienne des fois quand je vois des personnes hétérosexuelles avoir des réactions un peu curieuses ou étonnées sur certaines personnes dû à leur orientation sexuelle ou leur genre ou peu importe. Mais je suis toujours un peu surprise de ça et je me rappelle que moi je suis lesbienne et que j'ai une ouverture là-dessus qu'eux y'ont pas. Ça c'est le truc que je sens le plus au quotidien je pense. Mais aussi je me sens bien parce que c'est quelque chose que je peux leur apporter, que je

peux partager, qu'importe la personne que j'ai en face de moi. C'est un point de vue important et ça permet de réfléchir à l'ensemble des problèmes et de partager ça avec les autres. (...) Ça permet d'avoir un nouveau vocabulaire et un nouveau langage. C'est un point de vue de voir différentes manières, d'avoir des dynamiques avec les gens. C'est de changer un peu les cases. (Amal)

Ce que Amal amène ici est une manière de contrer la directionalité qui a été évoquée dans la section précédente. C'est une « promise of reorientation; disorientation. It starts with a body that does not sink into the chair, the world we describe will be quite different. » (Ahmed, 2017, p.133)

D'ailleurs, les participant·e·s ont nommé que le manque de modèles de sexualité lesbienne ou de couples lesbiens accessibles dans la société leur ouvre d'une certaine manière un univers de possible pour transformer les idées reçues de ce que pourrait être un couple ou une sexualité idéale : « Here we might think of how becoming feminist puts us in touch with all that sadness, all those emotions that represent a collective failure to be accommodated to a system as the condition of possibility of living another way. » (Ahmed, 2017, p.62) Comme l'exprime Emma puisque de toute façon une sexualité non hétérosexuelle est quelque chose qui est déjà tabou dans la société, une fois cela surmonté, il y a une liberté plus grande à explorer d'autres formes de sexualité : « Nécessairement qu'est-ce qui était péché c'était pas le fait d'habiter avec ton conjoint, c'était le fait de coucher avec tsé. (...) J'ai le sentiment que comme y'avait déjà un tabou de sauter tsé ça permettait aux personnes bisexuelles, homosexuelles de juste plus se permettre de vivre leur sexualité. » (Emma) Denise part de la même idée lorsqu'elle explique qu'un couple de lesbiennes n'a pas à se soucier de ce que pense la société dans le partage des tâches quotidiennes :

Chez les hétéros, la société plutôt, quand on pense à un couple, y'a toujours la joke qui porte les culottes. Dans les couples de même sexe, la question se pose différemment, pis y'a une liberté d'action. Chez les hétéros, c'est soit le gars qui porte les culottes par définition, oubedonc elle est gère-mène. Fac si c'est pas l'homme qui porte les culottes, c'est péjoratif, y'a une connotation là. Dans les couples de même sexe, ça doit

être géré. Parce que y'a pas de tabous, y'a pas de préjugés, c'est le même sexe là. Faque y'a un degré de liberté que les hétéros ont pas. Ou qui est plus facile d'accès. Fac toute cette question-là des rôles bin elle se développe. Ça peut être comme nous on a un partage des rôles en danse, en conduite automobile, le quotidien ou l'hebdomadaire, chacune porte les culottes dans un domaine ou un projet. Pis on n'a pas le fardeau de ce que la société en pense.

Pour Denise, ce n'est donc pas seulement le fait que les modèles de couples lesbiennes sont très rares dans la société qui lui permet d'explorer différentes formes de partage des tâches, mais aussi le fait qu'il n'y a pas de jugement qui sera associé sur la manière dont elles vont gérer cette question à l'intérieur de leur couple.

Pour sa part, Olivia nuance légèrement ces propos. Elle explique comment sa posture en dehors des normes lui permet de questionner ces normes et de pouvoir prendre une décision par rapport à ce qu'elle accepte ou pas dans son couple ou l'idéal du couple qu'elle tente d'atteindre :

Je trouve que ça l'amène plus de questionnements par exemple dans ma relation de couple. Tsé on essaie de pas adopter... bin tsé mettons je vois que dans les relations hétérosexuelles souvent y'a une espèce de domination de l'homme vers la femme. Pis cette domination-là je pense qu'elle peut aussi exister dans un couple de deux femmes parce que j'ai l'impression que c'est un modèle qu'on connaît, de dominant-dominé dans les relations interpersonnelles pis qu'on est enclin à aller vers ça. Mais dans mon cas à moi, ça me fait me poser beaucoup plus de questions, pis refuser certains modèles comme celui-là. C'est de me dire ça j'en n'ai pas envie. (...) Ce point de vue, ce standpoint là, c'est un regard plus critique peut-être? Parce que je suis un peu en dehors de ça, je m'extirpe d'une forme de domination quotidienne. Tsé quand t'es en relation hétérosexuelle ou quand t'es en plein dans le modèle, je pense que ça peut être plus difficile de se poser des questions. (...) On dirait que quand j'étais en relation avec des hommes, y'avait toujours comme cet espèce de personnage-là qui devait exister, tsé. Ok une fille, c'est ça. Une fille en couple avec un gars, c'est ça... tandis que maintenant y'a plus une vérité de nos deux parts. Comme pas de personnage à adopter justement, d'où les possibles sont ouverts. (Olivia)

Selon Olivia, bien qu'il n'y ait pas de modèles de couples lesbiennes spécifiquement, le modèle du couple hétérosexuel, qu'elle décrit comme étant un modèle de dominant-

dominé, demeure une possibilité que des lesbiennes pourraient investir. Effectivement, le fait que le couple soit composé de deux femmes (par exemple) n'assure pas automatiquement que celles-ci seront égales dans leur relation, qu'il n'y aura pas de relation asymétrique du pouvoir dans leur couple. De fait, ce n'est pas seulement la position en dehors des normes qui permet de les transformer, c'est aussi l'adoption d'une posture critique envers celles-ci.

5.2.2 Une façon de vivre sans hommes cis

Par la posture critique vis-à-vis des normes hétéronormatives qui structurent la société, par la réalisation de leur position inférieure sur l'échiquier social, plusieurs participant·e·s ont été amené·e·s à réévaluer le monde dans lequel iels vivent, ainsi que les conceptions qui le structurent. Au fur et à mesure de cette prise de conscience, iels ont identifié les normes qui leur font violence dans leur vie quotidienne (notamment celles impliquées dans la socialisation de genre). Ainsi, iels se sont mis·e·s à essayer de trouver d'autres façons de vivre qui réduisent l'inconfort créé par l'imposition de ces normes qu'iels n'habitent pas.

Pour certain·e·s, indépendamment de leur âge, vivre entre femmes ou vivre sans hommes cis et hétérosexuels au quotidien, c'est-à-dire qu'iels cherchent de manière volontaire la compagnie de femmes ou personnes non binaires plutôt que des hommes cis hétérosexuels, leur permet une plus grande liberté d'être et élimine plusieurs frustrations dans leur quotidien. Par exemple, Léa partage ses réflexions de cette façon :

Ça challenge tellement le patriarcat que de challenger l'hétéronormativité comme ça, de dire que l'exclusion de notre vie des hommes cis est émancipant pis comme y'a pas beaucoup de monde qui sont bin à l'aise avec cette vision-là. Parce que ça challenge les bases vraiment fortes, bin solides là, pis c'est ça que je trouve intéressant. (...) En fait, c'est beaucoup dans la pensée, genre à l'intérieur de moi je me sens plus jammée, je me sens moins capable mettons d'ouvrir mes ailes, pour avoir une image un peu quêtaine, si je continue à entretenir des relations d'intimité avec des gars ou une forme d'intimité quotidienne avec des hommes. À cause que je remarque que c'est ça l'effet que ça a sur ma vie. Tsé j'en ai des amis gars

pis y'a des hommes dans ma famille que j'aime beaucoup voir, j'exclue pas les hommes cis de ma vie à ce point-là. (...) J'ai des amies qui utilisent l'image de la passoire. Tu mets mettons les hommes cis que tu rencontres dans ta vie dans une passoire. Pis au fur et à mesure que la vie avance, plus mon implication dans le mouvement féministe grandit et plus ma conception de mon émancipation pis de ce qui me restreint pis mon analyse féministe grandit, plus la passoire shake pis les hommes tombent dans les trous. (...) Fac je les fous pas dehors complètement, c'est juste que mon analyse fait en sorte que y'a moins d'affaires que j'accepte, pis que je me donne la permission de les exclure. (Léa)

Pour Léa, l'exclusion des hommes cis de sa vie se fait au fur et à mesure de sa prise de conscience critique des normes et des injonctions imposées par le patriarcat et l'hétéronormativité. Ce n'est donc pas une exclusion des hommes pour la simple raison qu'ils sont des hommes. C'est une exclusion des hommes qui habitent et renforcent de manière acritique les normes qui traversent la catégorie « hommes », c'est-à-dire qui se comportent de manière à renforcer l'interdépendance asymétrique des hommes et des femmes, la domination des hommes sur les femmes. Cette manière d'investir une façon de vivre différente, entre femmes ou personnes non binaire, « is about how we collectively acquire tendencies that can allow us to break ties that are damaging as well as to invest in new possibilities, (...) [it is] also where and how we can be willful and creative; finding ways of relating to women as women is about finding other ways of relating. » (Ahmed, 2017, p.162) Effectivement, pour Léa, sa conception de ce qui porte atteinte à son émancipation en tant que femme évolue, et elle prend la décision de ne pas/plus investir des relations qui ne lui permettent pas « d'ouvrir ses ailes » comme elle le voudrait.

De son côté, Virginie renchérit et explique que cette exclusion des hommes cis d'une forme d'intimité quotidienne lui apporte plus de liberté et plus de symbiose:

Fac ce que ça m'apporte en fait c'est toute cette nuance-là dont je parlais de capacité de se mobiliser qui est comme un peu plus effective que d'avoir à mobiliser des hommes, expliquer aux hommes ce qu'il faut faire... je parle vraiment du quotidien là, comme... on s'en va en camping une gang d'ami·e·s pis c'est sûr que je vais essayer que des gars viennent pas. Parce

que sinon ça va être nous qui va devoir... tsé y manque un p'tit élan de motivation, tsé comme 'Ah, qu'est-ce que je peux faire?' Bin tsé, la charge mentale. 'Qu'est-ce que je peux faire?' ' Bin je sais pas, tsé y'a plein d'affaires pourquoi tu me le demandes, criss ! Active-toi! Fais quelque chose!' 'Ah bin y'a rien à faire je vais aller m'asseoir.' Fac c'est ça aussi notre socialisation de femmes je trouve qu'on est plus efficaces quand on est entre nous pis que on n'a pas besoin de gérer les autres. Non, la différence en fait c'est qu'on va gérer les autres, mais les autres vont nous gérer aussi. (...) C'est ça en fait, notre socialisation, qui généralement est fait pour compléter celle d'un homme, tsé comme compléter mais c'est vraiment de juste s'assurer que l'homme passe pour le mieux, tsé se retrouve un peu en symbiose, j'trouve entre femmes. C'est vraiment de l'énergie qui circule qui euh... c'est un peu ésotérique tout ça, mais c'est ça tsé même les discussions ça se passe mieux aussi. (...) Tsé, y'a l'aspect aussi tsé revendicateur des années 80 là. Tsé c'est un choix que je fais consciemment de privilégier des femmes, de les voir, de travailler avec des femmes, de privilégier les moments où je peux écouter cette nuance-là en amitié pis en amour qui est souvent pas entendue... (Virginie)

Donc, Virginie fait le choix de privilégier dans sa propre vie, dans les relations intimes et d'amitié qu'elle entretient au quotidien, le point de vue des femmes, qui est majoritairement subordonné à celui des hommes dans la société. Cela lui permet de mieux conserver ses énergies puisque les personnes avec qui elle choisit d'être sont elles aussi socialisées à prendre soin des autres, pas seulement de soi. C'est donc une façon de redistribuer ses propres ressources vers d'autres personnes que ce que les normes hétéronormatives de la société lui demandent.

5.2.3 Résistance dans le nombre : se créer un réseau de personnes LGBTQ et allié·e·s

Comme la société hétéronormative dévalorise les expériences des femmes et personnes qui ont participé à cette étude, plusieurs participant·e·s ont affirmé que ça les aidait de retrouver d'autres gens comme elleux, qui font partie de la communauté LGBTQ, ou qui sont des allié·e·s, pour faire face à la violence ordinaire qu'iels rencontrent au quotidien. Si le soutien, l'affirmation et l'approbation ne proviennent pas de la société hétérosexuelle, les participant·e·s expriment qu'iels vont le chercher ailleurs, que ce soit en s'alliant à une autre personne queer, en infiltrant en groupe les espaces dits

hétérosexuels ou en recherchant à fréquenter des espaces plus sécuritaires, réservés aux personnes LGBTQ ou accueillants envers ceux-ci.

Pour commencer, Denise exprime très bien ce sentiment de restriction qui l'accompagne dans la vie de tous les jours si elle est tout simplement dans la société en général :

quand on sort en couple, moi je la tiens tout le temps par le bras. Je suis tout le temps, tout le temps à son bras. A l'a pas le choix, c'est comme ça. Mais sur la rue, c'est déplaisant. Ça plaît pas aux gens, pis on se le fait dire, on se le fait manifester. Quand on est dans une salle de danse pour femmes, quand on est dans une activité pour femmes, y'a pas ce regard-là. Cette désapprobation-là. Fac là on est en paix. On peut être spontanées, on peut faire notre vie comme tout le monde, tsé. (Denise)

Denise cherche donc les endroits où elle peut être elle-même, de manière spontanée, sans se faire dire qu'elle ne devrait pas embrasser ou tenir sa blonde par le bras : « An ordinary is what might be missing when we feel that chip, chip, chip. An ordinary can be what we need to survive that chip, chip, chip. » (Ahmed, 2017, p.217) Ces endroits donc où elle est en paix, lui permettent de faire sa vie « comme tout le monde », c'est-à-dire de ne pas se sentir agressée par des regards lorsqu'elle vaque à ses occupations quotidiennes.

Pourtant, ces enclaves de liberté où il est possible d'être spontané·e·s et de baisser sa garde ne sont pas toujours disponibles et peuvent même être assez inaccessibles dans la vie de tous les jours. C'est pourquoi les participant·e·s ont parlé de différentes façons d'amener ce sentiment d'être légitime, cet « ordinaire » d'une autre façon dans leur vie. Par exemple, Jessica explique comment elle forme une équipe avec un collègue gai au travail pour pouvoir ignorer plus facilement les regards ou commentaires désobligeants :

Au travail, les petits commentaires, même quand c'est des soupers de collègues, parce que j'ai beaucoup de collègues très narrow d'esprit pis bon la femme reste à la maison, elle a pas de travail, elle a pas d'argent pis c'est moi qui est le provider de la famille. [Un de mes collègues] aussi est gai. Fac là on est comme un petit team et quand on va au resto avec les autres

collègues pis on a toujours ce petit regard quand les gens sont mal à l'aise.
(Jessica)

De plus, Jessica explique comment le fait qu'un petit réseau d'amie·e·s LGBTQ qui s'est créé au fur et à mesure lui permet de briser l'isolement et d'aller chercher une certaine compréhension qu'elle n'aurait pas nécessairement ailleurs :

Le trois quart de mes ami·e·s sont gais ou lesbiennes, j'ai très peu d'ami·e·s hétéros. (...) On fait du petit social, on fait ceci... mais tsé pas être tout seule. Tsé là, l'isolement là je le vis pu là pis je sais que bin si je vis une affaire X, là mettons on va avoir des enfants. Bin je sais que y'a mon couple d'amies qui a des enfants pis qu'on va sûrement passer par les mêmes questionnements, les mêmes doutes, pis tsé. Ils sont là, tsé ils sont juste à un coup de téléphone. (Jessica)

Ainsi, Jessica va chercher un soutien qu'elle n'aurait pas nécessairement de sa famille pour les sujets qui concernent de près ou de loin sa sexualité vers d'autres personnes de la communauté, qui vivent des choses semblables qu'elle.

Pour sa part, Claire partage elle aussi une autre stratégie pour se créer une bulle d'acceptation et de validation, qui est celle d'aller en groupe à un endroit pour que le groupe soit un peu une protection pour chaque personne qui le compose. Par exemple, elle explique comment elle et ses amies conquièrent les salles de danses qui ne sont pas spécifiquement pour lesbiennes :

Nous on fait de la danse sociale. Fac souvent on va sortir avec des amies. Pis là on a une table de dix filles. Parmi les hétéros. On danse toutes ensemble, on s'assoit ensemble, pis on est avec des hétéros. Fac là on est comme un peu en semi-sécurité parce qu'on est beaucoup, on s'est imposées. Y peuvent peut-être dire des commentaires entre eux autres en cachette, mais personne est venu nous insulter. (Claire)

Par la force du nombre, elle et ses amies s'imposent dans un endroit qui ne serait pas nécessairement accueillant à chacune d'entre elles de manière séparée.

Plus encore, c'est la recherche d'une vie sans ces « micro-aggressions » qui poussent les participant·e·s à chercher la compagnie d'autres personnes lesbiennes/queers et à chercher les endroits où iels peuvent se sentir plus libres. Denise explique comment

bâtir un quotidien entre femmes lesbiennes lui a permis d'enfin atteindre la normalité qu'elle a longtemps cherchée :

Dans le sens que moi je suis normale. J'ai le droit de tenir ma blonde par le bras, j'ai le droit d'y donner un bec sur la rue, comme tout le monde. C'est ça être normal. Mais on me regarde de travers quand je le fais. Fac c'est eux autres qui font un problème avec ça parce que y'en a *pas* de problèmes. Fac vivre entre femmes, vivre entre lesbiennes ou avec des gens qui sont allié·e·s, ça change toute. Tu deviens normale. Pis moi la recherche de normalité c'est une affaire... ça a été un long combat, mais tsé on en a toute besoin un moment donné de se sentir normale ou pas se sentir agressée par des regards, des paroles... (Denise)

Puisque les normes de la société la place en dehors de ce qui est considéré « normal », Denise cherche ce sentiment, cette normalité, cette reconnaissance ailleurs dans des endroits fréquentés par d'autres lesbiennes et où les normes ne la marginalisent pas autant. Cela s'apparente à la resignification des liens sociaux que Butler (2004/2016) observe dans le documentaire culte *Paris is Burning*, bien que les personnes représentées dans ce documentaire soient aussi marginalisées par plusieurs autres systèmes de domination comme le capitalisme, la cisnormativité et le racisme. « Il s'agit d'une vie culturelle fantasmatique qui organise les conditions matérielles de la vie, mais qui produit aussi de solides liens communautaires qui rendent la reconnaissance possible et permettent d'éloigner la violence du racisme, de l'homophobie et de la transphobie. » (Butler, 2004/2016, p.300) Bref, cette resignification des liens sociaux permet à Denise de se sentir « normale », de sentir que son identité peut être valorisée.

5.2.4 Devoir d'éducation : changer les mentalités

Les participant·e·s ont dénoncé qu'il restait toujours beaucoup de travail à faire pour l'atteinte d'une réelle égalité et l'éradication de la discrimination dans leur vie. Pour Jessica, ce travail d'essayer de changer les mentalités des gens autour d'elle est un devoir:

Comme tu le owe à la société d'expliquer les choses aux gens. Changer les mentalités. Tsé, c'est un bout que quand t'es hétéro, bin non, y'a rien à expliquer, y'a rien à comprendre... *Mais*, quand t'es lesbienne, quand t'es gai, quand t'es trans, peu importe, y'a toujours une éducation à faire. Pis j'ai l'impression que c'est toujours un perpétuel recommencement. (...) T'en fais un aujourd'hui, demain il va y en avoir 20, ça finit pas. (Jessica)

Pour elle, éduquer les gens autour d'elle sur les réalités des personnes LGBTQ est un devoir étant donné que l'ignorance, ou plutôt les conceptions hétéronormatives de la société qui favorisent l'ignorance, peut prendre la forme de violence dans la vie des personnes lesbiennes, gaies et/ou trans.

Or, Sedgwick (1990) affirme que l'ignorance est « produced by and correspond to particular knowledges and circulate as part of particular regimes of truth. » (Sedgwick, 1990, p.8) En effet, le pouvoir d'un discours dépend de sa capacité à se positionner comme étant dominant par rapport à d'autres, dominance qui est d'autant plus efficace si les discours alternatifs sont peu accessibles. Ainsi, l'ignorance joue elle aussi un rôle dans l'organisation de la société : ne pas connaître les visions alternatives du genre et de la sexualité développées par différentes sous-cultures facilite la compréhension des normes hétéronormatives non pas comme des constructions sociales, mais comme la « vérité », quelque chose qui va de soi. Ainsi, « [t]he angles of view from which it can look as though a political fight is a fight against ignorance are invigorating and maybe revelatory ones but dangerous places for dwelling. » (Sedgwick, 1990, p.7) Comprendre le problème de l'inégalité et des discriminations comme étant un problème d'ignorance peut donc faire partie d'une certaine forme de reprise de pouvoir, dans le sens où si le problème est l'ignorance, cela ouvre vers une possibilité d'action, de reprendre un certain contrôle sur ses conditions de vie par l'éducation.

Cependant, puisque l'ignorance est elle aussi distribuée d'une certaine façon pour favoriser l'organisation de la société autour de l'hétérosexualité, la solution ne peut pas uniquement retomber sur l'éducation, qui repose sur le pari du changement des mentalités, des interactions productives entre individus. D'une part, cette solution

s'appuie majoritairement sur ceux qui subissent la violence des normes hétéronormatives pour changer ces dernières. Autrement dit, la responsabilité repose sur ceux qui ressentent le plus le poids de ces structures pour éduquer les autres personnes qui ne subissent pas cette violence, (Ahmed, 2017) sans que celles-ci voient la nécessité du devoir de s'éduquer. Rappelons que pour plusieurs personnes, l'ignorance ainsi structurée offre des zones si opaques qu'iels ne savent même pas qu'il y a un problème au départ puisque la violence peut prendre des formes insidieuses. D'autre part, comme l'exprime Jessica, cela prend énormément d'énergie puisque « c'est un perpétuel recommencement » étant donné que les structures qui distribuent les conceptions hétéronormatives du genre et de la sexualité restent inchangées.

Ceci étant dit, Jessica n'est pas la seule à penser que c'est nécessaire de faire un travail d'éducation, de transformation, dans la vie de tous les jours. Effectivement, Lucie partage que les expériences de discrimination qu'elle a vécues deviennent un peu comme une motivation pour continuer de faire de l'éducation, pour continuer de faire avancer les choses :

C'est important. Dans le fond, c'est de rendre au suivant. Parce que y'en a d'autres qui ont ouvert le chemin pis moi je vais ouvrir le chemin pour continuer pis y'en a d'autres après ça qui vont continuer pis ainsi de suite. On se lance toustes le relais, de différentes façons. Y'en a qui vont être moins à l'aise à l'avant, mais à leur façon, juste d'être ce qu'ils sont, ouvertement, même s'ils le crient pas sur les toits, bin déjà ils font leur part. Juste d'être capable de dire bin moi je suis en couple. (...) Y'en a que ça va être à plus petites échelles, y'en a que ça va être à plus grande échelle, mais c'est pas vraiment ça. L'important, c'est de continuer toustes ensemble.
(Lucie)

La vision de Lucie de ce travail de transformation amène donc une légère différence. Elle fait écho à l'idée que l'existence même est une forme de travail politique, est une façon d'éduquer les gens autour de soi et de favoriser l'ouverture à la différence dans son environnement, ne serait-ce que par la visibilité des alternatives possibles à l'hétérosexualité.

Comme il a été mentionné précédemment, se retrouver entre nous est quelque chose qui peut aider à surmonter les épreuves du quotidien lorsqu'on doit affronter le monde hétérosexuel. Pourtant, même si les participant·e·s semblent assez visibles au quotidien pour recevoir le poids des regards et des commentaires, il n'est pas toujours aussi évident de se retrouver entre elleux, et ce, pour plusieurs raisons explorées au chapitre suivant.

6. CHAPITRE VI

L'IDÉE DE COMMUNAUTÉ

Dans ce chapitre, les expériences au sein des communautés lesbiennes ainsi que les perceptions des participant·e·s sur celles-ci seront abordées. Tout d'abord, la compréhension de l'idée de communauté selon les participant·e·s sera abordée. Puis, leurs propos seront analysés en lien avec la théorie de Weeks (2000) sur les communautés sexuelles et les quatre éléments constitutifs de celles-ci, soit la communauté en tant que lieu d'identification, la communauté comme *ethos* et un ensemble de valeurs, la communauté en tant que capital social ainsi que la communauté en tant que politique.

6.1 La communauté lesbienne : compréhension et définition

Pour commencer, la compréhension et la définition des participant·e·s en lien avec l'idée d'une communauté lesbienne seront explorées. Tout d'abord, si être lesbienne, évoque spontanément une communauté pour les participant·e·s, celle-ci n'a pas la même importance ni la même définition d'un·e participant·e à l'autre; certain·e·s disent en faire partie, d'autres non. Iels ont surtout parlé des lieux où celle-ci prend forme, ainsi que des relations qui la composent.

Pour certain.e.s, le « sentiment de communauté » est majoritairement lié à leur implication dans des organismes communautaires LGBTQ ou lesbien. Comme le dit Rachel : « puisque je ne suis pas membre de X, Y, Z association, j'ai l'impression d'être un peu déconnectée de la communauté. » (Rachel) Amal aussi ne « ne traîne pas

trop dans la communauté », qu'elle associe aux organismes communautaires et aux bars :

J'ai jamais eu vraiment accès à une communauté lesbienne. Dans mon entourage, j'avais des amies lesbiennes... (...) tous mes ami·e·s n'ont jamais vraiment traînés dans les milieux lesbiens. Mais je pense que c'est parce qu'ils sont tous quasiment inexistantes pour une certaine tranche d'âge. Là, je pourrais y aller dans une association et puis, m'investir, mais ce serait mon seul lien direct avec la communauté. Je pense qu'avant... je voulais juste aller sortir et rencontrer des personnes, mais c'était pas possible. (Amal)

Pour Amal, donc, la communauté prend forme dans les espaces qui sont réservés ou accueillants aux personnes lesbiennes. Toutefois, elle affirme que ceux-ci sont rares, voire inexistantes : « les soirées lesbiennes, y'en a une fois par an. (et) les bars y'en a pas. Ils sont très masculins, donc c'est pas intéressant. » (Amal)

D'ailleurs, d'autres participant·e·s partagent ce sentiment d'être invisibles par rapport aux hommes de la communauté LGBTQ. Emma partage que quand elle était jeune et habitait toujours dans un petit village à la campagne, « pendant des années je pensais que c'était juste les hommes qui étaient gais. » (Emma) En outre, plus d'une personne a partagé son mécontentement face à la visibilité lesbienne dans le Village gai, espace physique de référence pour la communauté LGBTQ, où elles ne s'y sentent pas toujours à l'aise. Par exemple, Manon affirme : « c'est plus par rapport à la communauté gaie mec, je trouve que c'est pas visible tout le temps... (...) Pis c'est rare en fait les bars lesbiens... tu sens que c'est une minorité encore dans la communauté gaie. » (Manon) Finalement, Karine ajoute :

Je trouve que le Village gai... c'est nécessaire pour avoir une représentation comme plus large, mais je trouve que y'a beaucoup de place à l'amélioration pis yé pas nécessairement à l'image de tout le visage en tout cas qui voudrait ou qui devrait représenter. Quand on se dit qu'on fait la marche des femmes dans le quartier gai pour avoir de la visibilité dans notre propre quartier bin ça parle quand même. (Karine)

Donc, pour Karine ainsi que pour plusieurs participant·e·s, le Village est un endroit qui est autant nécessaire que problématique, puisqu'il assure une visibilité de la communauté LGBTQ oblique, c'est-à-dire qui ne représente pas toutes les identités et les réalités qui peuvent faire partie de la communauté.

C'est pourquoi Karine a cherché à avoir un contact avec une communauté lesbienne dans d'autres endroits de sociabilité qui, sans être spécifiquement pour les lesbiennes, sont tout de même inclusifs et ouverts à la diversité. Effectivement, elle cherchait un contact avec une communauté lesbienne :

Fac j't'allée un peu dans les lieux de socialisation qui étaient plus LGBT-friendly, qui ne sont pas nécessairement réservés mais... tsé mettons le roller derby y'a quand même une grosse représentation. Pis ces des espaces où on est bien d'être soi-même pis on n'a pas à se poser des questions, de qu'est-ce que les gens vont penser de moi. (...) Pis que t'es pas toujours en train de justifier, éduquer non plus les gens tsé. Ça fait du bien d'être juste soi-même. (Karine)

Pour Karine, l'idée de communauté inclue aussi les endroits de sociabilité qui sont fréquentés par plusieurs personnes lesbiennes, sans que ceux-ci leur soient nécessairement réservés. Il est à noter aussi que pour certaines personnes, le fait d'avoir un cercle d'ami·e·s, un réseau de personnes LGBTQ sur qui compter, est aussi suffisant pour ressentir le sentiment de communauté. Par exemple, Jessica considère à la section 5.2.3 qu'elle va chercher son sentiment de communauté, l'impression de ne pas être isolée et seule, à travers ses relations avec ses ami·e·s qui sont, pour le « trois quart » des personnes qui ne sont pas hétérosexuelles.

6.2 La communauté lesbienne : un lieu pour s'identifier?

En plus de l'idée de communauté comme étant incarnée par certains lieux, tels les bars et les organismes communautaires, ainsi que les relations amicales avec d'autres personnes LGBTQ, il est aussi possible de comprendre l'idée de la communauté à l'aide des quatre éléments constitutifs d'une communauté sexuelle développés selon

Weeks (2000). Ces éléments sont la communauté comme centre de l'identité, la communauté comme *ethos* et ensemble de valeurs, la communauté comme capital social ainsi que la communauté comme politique.

Dans ce chapitre, les trois premiers éléments constitutifs seront discutés. Le quatrième élément, la communauté comme politique, est compris par Weeks (2000) comme étant la possibilité de développer des « alternatives experiences of time, space and personal relationships. They attempt to shape a new 'grammar' of everyday life rather than political programmes. » (Weeks, 2000, p.189-190) Cela correspond au travail de transformation qui a été discuté à la section 5.2. Donc, la démonstration de cet élément ne sera pas faite à nouveau dans ce chapitre-ci.

Dans cette section, il sera question du premier élément énuméré, soit la communauté comme centre de l'identité. En effet, lorsque les participant·e·s parlent de la communauté, iels font référence à l'identité ou à l'identification à une certaine image de *l'identité lesbienne*. Voici les différentes conceptions de la communauté lesbienne selon les participant·e·s.

6.2.1 Retrouver la normalité et la fierté

Comme il a été mentionné au chapitre 4, Martine en est venue à concevoir le mot « lesbienne » d'une manière plus positive au contact d'autres lesbiennes et féministes. Au chapitre 5, Denise, quant à elle, a dit se sentir enfin normale au contact de groupes de femmes lesbiennes. Effectivement, plusieurs participant·e·s ont mentionné que leur contact avec une communauté lesbienne leur a permis d'envisager pour la première fois une image lesbienne moins stéréotypée, de ne pas se sentir jugé·e·s et de se sentir plus fort·e·s. Par exemple, Emma raconte que plusieurs de ses inquiétudes se sont dissipées au contact d'autres personnes comme elle :

C'est en fait une fois que j'ai fait mon coming out que là je me suis faite ma première blonde pis j'ai été plus en contact avec la communauté LGBT que je me suis rendue compte bin que lesbienne ça revêt tellement de visages dépendamment de l'âge, des origines ethniques et compagnie. (...)

Quand je suis rentrée dans ces bars-là, bin je me suis rendu compte que ça pouvait être la caissière du dépanneur, ça pouvait être ma tante, ça pouvait être telle personne pis que finalement (...) y'a pas le modèle de LA lesbienne... pis j'ai fait comme fiou tsé parce que je cadre pas pantoute là-dedans pis j'ai pas le goût qu'on soit cantonnées à avoir une telle longueur de cheveux, porter telle affaire, pis non, tsé. (Emma)

En d'autres mots, pour Emma, fréquenter les bars LGBT lui a permis de connaître d'autres personnes et de se rendre compte qu'elle pouvait être lesbienne comme elle le voulait, puisqu'il n'y avait pas vraiment de modèles à suivre spécifiquement.

Pour sa part, Jessica raconte l'importance que la Fierté a pris au début de son parcours, lorsqu'elle était toujours en processus d'acceptation :

Oui, le sentiment de communauté, de non-jugement, de... de liberté que j'avais pas à l'époque, que j'allais chercher là. Le sentiment de ok, t'es pas toute seule, y'en a genre mille qui défilent là pis t'es comme ok. Pis je pense que ça m'a aidé aussi tsé dans mon processus d'acceptation parce que veut veut pas, y'a une acceptation qui vient avec aussi là. (Jessica)

Ainsi, pour Jessica, l'idée de communauté fait référence au sentiment de ne pas être seule, de savoir et de voir que d'autres personnes comme elles existent et font leur vie. Lucie renchérit au sujet de la Fierté : « Moi je trouve ça tellement l'fun qu'on ait une journée pour nous autres comme ça. Je trouve ça l'fun qu'on puisse prendre possession de la ville, pendant un moment pis... toute se rassembler, c'est un gros power, un gros party là d'être toute ensemble pis d'être fiers de ce qu'on est. » (Lucie) Pour Lucie, donc, ce sentiment de fierté est amplifié par le fait de se rassembler et d'être visibles ensemble dans l'espace public, de pouvoir « prendre possession de la ville ». C'est une des raisons pour lesquelles elle y retourne chaque année.

De fait, participer à un événement comme celui de la Fierté, a permis aux participant·e·s d'exprimer leur identité lesbienne d'une manière qui leur convient, soit qui diffère des points de repère offerts par la société. En d'autres mots, il est possible de comprendre ce phénomène comme « a social positioning, where difference is

asserted as a positive quality rather than an inevitable or naturalized divide. » (Weeks, 2000, p.185)

6.2.2 Le sentiment de solidarité

De plus, Lucie est aussi très impliquée dans les organisations communautaires et elle explique cette implication comme ceci : « On sent une appartenance, on se retrouve entre nous autres pis d'être toutes ensemble aussi on se retrouve plus forts. Pis on échange aussi en même temps sur nos réalités, sur les difficultés de chacun qu'on n'a pas toujours conscience. C'est pas tout le monde qui vit les choses de la même manière... » (Lucie) Ainsi, ce sentiment d'appartenance dans les organismes communautaires, ce contact avec des personnes qui ont des expériences similaires ou non, nourrit Lucie en tant que personne et lui permet de participer à la vie de sa communauté. Ce sentiment d'appartenance et son ouverture à entendre comment d'autres peuvent vivre certaines difficultés différemment ressemblent à la notion de solidarité telle qu'avancée par Weeks (2000), une solidarité qui permet l'action sociale. « Community stands for some notion of solidarity, a solidarity which empowers and enables, and makes individual and social action possible. » (Weeks, 2000, p.185)

Effectivement, il n'y a pas que Lucie qui ressent cette solidarité et qui agrandit ses possibilités d'affirmation en tant que lesbienne en s'abreuvant de la force du collectif : « Ça vient aussi avec la participation à des événements, à des groupes (...) qui nourrit aussi la personne individuellement, bin qui me nourrit moi, personnellement. » (Karine) Pour Karine, donc, sa participation à différentes activités et événements au sein de la communauté lesbienne lui permet de prendre la parole plus facilement lorsque des personnes autour d'elle reproduisent certains préjugés envers les lesbiennes. C'est d'ailleurs aussi le cas pour Léa, qui, en tant que personne qui s'implique dans des positions de pouvoir dans le milieu féministe, tente du mieux qu'elle peut « d'utiliser son privilège » pour démontrer sa solidarité envers d'autres membres de la communauté en faveur d'une meilleure inclusion :

... concrètement en ce moment, c'est vraiment plus la communauté LGBTQ. Fac l'idée de solidarité envers... solidarité dans le sens où pour moi c'est la même logique d'émancipation des personnes bis, gais, euh... je dis queer mais mettons trans non binaires, fluides dans le genre, et ce qui est sur ce spectre. (...) C'est de prendre position pour l'inclusion, pour être accueillants pour vrai pis pour développer une analyse contre le patriarcat et contre les violences sexuelles qui prend en compte les violences basées sur l'identité de genre. (Léa)

Léa comprend donc son émancipation comme étant liée à celle d'autres personnes dans la communauté et tente, du mieux qu'elle peut, « d'utiliser son privilège »²⁷, d'inclure différents points de vue dans son analyse pour que toutes soient pris·e·s en compte dans les décisions. Comme il a été mentionné à la section 5.2.2, Léa comprend sa position dans la société en tant que femme dans une société patriarcale et hétéronormative (notamment), c'est-à-dire une société qui la considère « hors-norme », où elle occupe une position subordonnée à celle des hommes. Ainsi, elle se sent solidaire envers toutes les personnes qui occupent un positionnement similaire, qui sont marginalisées de quelque façon que ce soit à cause des systèmes qui organisent la société. Ses efforts pour changer le monde dans lequel elle vit ne sont pas seulement pour elle-même, mais aussi pour d'autres personnes. En d'autres mots, « [q]ueer and feminist worlds are built through the effort to support those who are not supported because of who they are, what they want, what they do. » (Ahmed, 2017, p.48)

6.3 Différences perçues entre groupes lesbiens

Bien que l'idée d'une communauté lesbienne puisse être utile pour amorcer l'identification à d'autres personnes et le développement de la solidarité, les participant·e·s nuancent cette affirmation. En effet, iels ont rapporté percevoir que plusieurs divisions intracommunautaires existent. Selon elleux, des différences sur les plans économique, linguistique, relationnel, générationnel et au niveau du genre

²⁷ Léa parle ici du fait d'occuper une position de pouvoir au sein d'organismes féministes (d'y avoir accès) ainsi que du fait qu'elle soit une personne cis et blanche.

existent²⁸. Ainsi, l'affirmation de Weeks (2000) selon laquelle « it is because homosexuality is not the norm, is stigmatized, that a sense of community transcending specific differences has emerged » (Weeks, 2000, p.183) est contestée en partie par les participant·e·s. Les différences qui existent au sein de nos communautés sont assez importantes pour miner leur sentiment d'appartenance à certaines parties de la communauté ou pour refuser l'accès à leur communauté pour les personnes qui ne se retrouvent pas du bon côté de ces différences. Les propos des participant·e·s semblent plutôt renforcer l'idée que « a fantasy of inclusion is a technique of exclusion » (Ahmed, 2017, p.112)

6.3.1 Différences au niveau économique

Premièrement, Denise affirme qu'il y a une division dans la communauté selon l'occupation des personnes et selon la capacité économique.

Y'a aussi la subdivision économique. Si j'ai pas des gros revenus, j'ai pas accès à tout l'univers lesbien. Chez les lesbiennes, y'a les ouvrières, y'a les professionnelles, y'a des sous-groupes, pis c'est étanche. (...) Sur 300 femmes dans une salle, tu vois que c'est très homogène, comme groupe socioéconomique, comme scolarité, comme métier, comme tenue vestimentaire... pis y'en a quelques-unes qui jurent dans le décor.

Ainsi, Denise perçoit qu'une majorité des personnes ont un profil relativement homogène sur le plan de la classe sociale. D'une certaine manière, cela reflète aussi la stratification sociale que l'on retrouve dans la société plus généralement.

Par conséquent, tout comme l'affirme Denise, ce ne sont pas toutes les lesbiennes qui ont accès aux mêmes endroits dépendamment de leur capacité financière. Plus

²⁸ Un choix a été fait parmi les divisions perçues qui ont été mentionnées dans ce mémoire, puisqu'il y en avait trop pour toutes les mentionnées et bien les décrire. Par exemple, la difficulté d'être sobre dans la communauté étant donné que la majorité des activités prennent place dans les bars, ainsi qu'une division basée sur la biphobie dans les communautés lesbiennes et LGBTQ ont été mentionnées par les participant·e·s, mais ne seront pas développées davantage dans ce mémoire. Le choix parmi ces divisions a été effectué selon deux critères principaux : en tenant compte de l'importance que ces divisions semblaient avoir dans la vie des participant·e·s ainsi que la pertinence de celles-ci par rapport à d'autres thèmes déjà abordés dans ce mémoire.

concrètement, Denise parle du fait qu'elle et sa blonde était à la recherche d'une coopération d'habitation pour lesbiennes, que cela pourrait être une façon de réduire son anxiété en lien avec son vieillissement et les institutions qui prennent soin des personnes âgées. Cela aurait donc été une façon pour elle de vivre en communauté, avec d'autres lesbiennes, autant que possible et donc de repousser le moment où elles auraient besoin d'autres institutions pour subvenir à leurs besoins. Or, Denise affirme qu'elle et sa blonde « avaient initié des choses. Moi je suis allée avec elle pis on s'est butées au socioéconomique. (...) On n'a pas les moyens d'aller dans leur coop. » (Denise) Par ailleurs, la capacité financière d'une personne ou d'un couple peut aussi influencer les options possibles si iels désirent avoir des enfants. Effectivement, Jessica affirme que l'accès aux cliniques de fertilité, pour avoir des enfants, est un processus dispendieux, que « ça prend des sous! » (Jessica). Ainsi, ce n'est pas une option qui est possible pour toutes celles qui désireraient avoir des enfants.

En outre, les différences économiques entre différents groupes lesbiens n'ont pas été seulement discutées par les participant·e·s en termes stricts d'argent. Par exemple, Manon affirme ne pas s'être sentie très à l'aise dans certaines soirées lesbiennes qu'elle a fréquenté à Montréal. Pour expliquer son inconfort, elle compare ces milieux « plus hipster », majoritairement situé dans le Mile End ou sur le Plateau Mont-Royal, aux milieux lesbiens parisiens : « ...je sais pas comment l'expliquer. J'ai une amie qui est vraiment dans le milieu lesbien parisien et tu sens que c'est des filles vraiment parisiennes... (...) C'est un milieu assez... faut être bien sapée, faut se faire remarquer. » (Manon) Tout comme Bourdieu (1990) l'a théorisé, les goûts (« être bien sapée ») sont eux aussi hiérarchisés et se développent selon le contexte social dans lequel une personne évolue. Ainsi, si toutes les personnes dans une soirée sont bien « sapées », il est possible qu'une personne qui n'a pas les moyens de faire de même, ou ne porte pas autant d'importance sur l'apparence, se sente mal à l'aise, même si personne ne fait de commentaires. C'est la conclusion à laquelle Rooke (2007) en vient, soutenant que dans un contexte de marchandisation de la culture lesbienne : « [b]elonging is not

merely constituted through the provision of policy or open doors. It is achieved at many, sometimes intangible, levels. » (Rooke, 2007, p.239)

6.3.2 Différences au niveau linguistique

Deuxièmement, puisque les participant·e·s à l'étude viennent de Montréal et ses environs, quelques participant·e·s ont aussi soulevé une certaine division dans les communautés lesbiennes et queers au niveau de la langue parlée. De fait, Susan, qui affirme avoir grandi dans un environnement majoritairement anglophone, mais vivre dans un quartier majoritairement francophone, explique que la langue est souvent un obstacle pour elle. Cela l'empêche de créer des liens avec d'autres personnes dans la communauté lesbienne comme elle le voudrait :

Well I've been to the lesbian centre a couple of times. But again, it is francophone you see. Which is fine, it's fine but once you get to a certain point and you really wanna talk to someone. I mean my French is not bad but (...) I don't feel as comfortable as I would with someone who spoke English. There's a difference between the francophones and anglophones. I consider myself an anglophone... the values are a bit different. It's a different culture. (...) The subtleties of the language are different, the emotional reactions are different. I find the French are more politicized. They're more political. And to me being a lesbian is not a political thing, it's just something you are. (Susan)

En d'autres mots, Susan sent que la différence au niveau de la langue qu'elle parle, qu'elle associe aussi à une culture légèrement différente, rend la création de liens plus difficiles pour elle au sein de ce centre francophone pour lesbiennes.

D'ailleurs, Susan n'est pas la seule à trouver que la langue parlée peut rendre certains groupes plus difficiles d'accès ou à sentir une division dans l'organisation des communautés selon la langue parlée. À l'instar de Susan, Virginie affirme que

le monde queer c'est vraiment difficile je trouve d'en faire partie en tant que personne francophone, parce que je pense que c'est beaucoup un monde qui est plus anglophone. Tsé je parle anglais, mais comme c'est difficile d'avoir des grosses conversations pis tsé j'essaye vraiment fort (...) mais c'est comme difficile. (Virginie)

Effectivement, les subtilités de la langue rendent ici encore la communication plus difficile pour Virginie dans les endroits qui sont majoritairement anglophones, ce qui porte obstacle aux possibilités d'exploration du « monde queer ».

Il est à noter que les divisions dans les communautés lesbiennes montréalaises au niveau de la langue ne datent pas d'hier. Tant Andrea Hildebran (1998) que Louise Turcotte (1998) mentionnent que la langue était aussi un enjeu au sein des communautés et des mouvements lesbiens dans les années 70 et 80. Par exemple, Hildebran (1998) note que le groupe *Montreal Gay Woman* fondé en 1973 était très bien connu de plusieurs lesbiennes anglophones montréalaises, et que son influence s'est même étendue dans les autres provinces canadiennes, sans jamais réellement arriver à rejoindre les lesbiennes francophones du Québec. De plus, Hildebran (1998) affirme aussi que peu de lesbiennes anglophones fréquentaient les espaces majoritairement francophones comme la Coop-Femmes qui fut fondé quelques années plus tard, en 1977. C'est d'ailleurs en partie puisque les lesbiennes francophones se sentaient toujours minoritaires dans les événements de rassemblement nationaux qu'elles ont décidé de s'organiser entre elles. Bien que les éléments reliés à l'identité québécoise et au mouvement de souveraineté québécoise ne soient plus aussi importants dans les propos des participant·e·s au sujet de la langue²⁹, il semble que les différences linguistiques soient toujours un enjeu qui bloque l'accès de certaines personnes à différents groupes lesbiens. Encore une fois, on remarque ici aussi une stratification sociale qui est semblable à celle que l'on retrouve en société.

²⁹ Hildebran (1998) note que le mouvement indépendantiste du Québec, très fort dans les années 1970 et 1980, notamment, a beaucoup influencé la structuration des groupes de lesbiennes francophones autour de la langue. D'ailleurs, plusieurs lesbiennes ont milité dans des groupes qui militaient pour l'indépendance du Québec comme le Front de libération des femmes du Québec.

6.3.3 Différences selon le modèle relationnel choisi

Troisièmement, plusieurs participant·e·s ont aussi stipulé qu’iels avaient perçu une différence au niveau de la valeur accordée aux modèles relationnels alternatifs, tels que le polyamour. Voici comment Emma l’exprime :

Dans la communauté même, je pense que y’a beaucoup de courants différents aussi de pensée. Moi en tout cas j’ai remarqué que y’a beaucoup de femmes homosexuelles que, y recherchent à être dans un couple monogame pis... tsé un peu de reproduire le modèle hétéro, pis tsé c’est correct si sont bien là-dedans, pis t’as une autre vague que c’est vraiment plus polyamour, queer. Pis tsé entre les deux, y’existe pas vraiment rien, tsé. Soit tu cadres dans un ou dans l’autre, des fois j’ai l’impression que c’est comme des clans opposés. (Emma)

Pour Emma, cette différence prend la forme de « clans opposés » entre les personnes monogames et les personnes qui sont confortables dans des modèles qui défient cette mononormativité³⁰. Il est aussi intéressant de noter comment le polyamour dans les propos de Emma est associé plutôt avec la mouvance « queer », souvent associée à un mouvement plus critique et plus inclusif. Or, il ne faut pas oublier que la non-monogamie consensuelle a aussi longtemps fait partie des pratiques lesbiennes au sein de différentes mouvances lesbiennes féministes (Ross, 1995; Córdova, 2011), ce qui complique un peu cette affirmation. De plus, bien que Rachel affirme avoir senti du jugement de la part de lesbiennes qui préfèrent un modèle relationnel monogame au polyamour, Amber affirme avoir eu des appréhensions à ce niveau, mais avoir toujours été bien accueillie dans les milieux lesbiens fréquentés.

6.3.4 Différences entre les générations

Quatrièmement, plusieurs personnes ont aussi mentionné sentir des différences importantes entre les générations, que ce soit au niveau des valeurs qui sont portées (par exemple Denise qui, à la section 4.4, affirmait que les jeunes refusaient l’étiquette

³⁰ Mononormativité, ou monogamie institutionnelle, telle que décrite par Boisvert (2015, p.6) : « À l’instar de l’hétéronormativité qui traverse les codes et comportements sociaux, la mononormativité présente les couples monogames comme seuls modèles moralement acceptables. »

« lesbienne » en fonction d'une étiquette « queer » qui serait plus inclusive) ou au niveau de la manière de s'approprier l'espace public (espaces de socialisation fréquentés). En effet, plus qu'un schisme entre des valeurs qui seraient supposément différentes d'un groupe d'âge à l'autre, Claire confie sa perception de cette façon :

Fac je trouve qu'aujourd'hui les jeunes y revendiquent différemment parce qu'y s'approprient différemment les affaires. Y vont être... y vont se tenir par la main dans le métro... je sais pas quand là, peut-être dans les années 90, fin 90 début 2000, t'as commencé à voir des filles se tenir par la main pis... on voyait pas ça nous autres quand on était jeunes. On faisait pas ça. (...) Des jeunes aujourd'hui vont prendre plus leur place, pis y se posent moins la question parce que ça a été déblayé c't'affaire-là. Fac on oublie d'où on part là. (...) Nous, on a vécu les deux. (Claire)

Ainsi, les propos de Claire illustrent l'incompréhension de la part des jeunes en lien avec son propre vécu, puisqu'elle a découvert sa sexualité à une époque où la communauté LGBTQ évoluait d'une manière plus clandestine. Pour Claire donc, ce n'est pas nécessairement une question de valeurs qui sont différentes chez les jeunes, mais plutôt une façon un peu différente de s'approprier l'espace public puisqu'ils ont grandi à une autre époque. À l'inverse, Denise à la section 4.4 affirmait ne pas comprendre les manifestations queer, qu'elle associe majoritairement aux jeunes, puisque ce n'est pas « de son temps. »

En d'autres mots, ayant grandi dans des contextes différents et ayant des points de repères différents (différentes compréhensions de la sexualité et du genre par exemple), il semble que cela crée une fracture entre les générations, fractures qui ne s'alignent donc pas seulement sur les différences d'âge, mais aussi sur différentes compréhensions de qui est inclus lorsque l'on désigne une personne par le mot « lesbienne ». En effet, l'intuition de Denise partagée au chapitre 4.4 donne l'impression que ces différences se jouent au niveau de l'articulation d'une sexualité autour de différents modèles de sexualité, un qui serait plus inclusif, « queer », et un qui serait moins axé sur la fluidité de la sexualité, « lesbienne ». Or, ces différents discours autour de la sexualité ne sont pas imperméables l'un à l'autre. Il est donc

important de porter attention à « how issues of modern homo/heterosexual [lesbian/queer] definition are structured, not by the supersession of one model and the consequent withering away of another, but instead by the relations enabled by the unrationalized coexistence of different models during the times they do coexist. » (Sedgwick, 1990, p.47)

Effectivement, penser que ces modèles sont nécessairement mutuellement exclusifs empêche de les regarder sous l'angle des similitudes qui peuvent être décelées dans les discours portés par des personnes qui s'identifient à l'un, à l'autre ou aux deux mots. Par exemple, le lesbianisme queer d'Amber agrandit le « vivre entre femmes » qui était crucial à la définition de « lesbienne » avancée par Denise au chapitre 4 pour y inclure les femmes trans et les personnes non binaires tout en utilisant une critique de la société hétéronormative semblable. La description de Virginie et de Léa de leur version du « vivre entre femmes » au chapitre 5 reflète aussi cette même idée. Ce sont donc plutôt des analyses de la société qui sont semblables, mais qui sont appliquées différemment.

En outre, il est important de noter que bien que ces différences au niveau de la compréhension de la sexualité selon différents modèles soient faciles à agencer selon la fracture générationnelle au sein des communautés lesbiennes, il serait réducteur d'affirmer que ces différences se situent uniquement au niveau générationnel. D'une part, bien que le vocabulaire pour décrire les minorités sexuelles et la pluralité des genres aient évolué au fil des ans, cela n'empêche pas les personnes qui sont d'une génération antérieure à cette évolution de se l'approprier. C'est le cas pour Lucie, qui, au chapitre 4, affirmait que ces « bouts » que l'on ajoute au mot « lesbienne » ne font que le rendre plus riche, plus confortable à porter pour plus de personnes.

D'autre part, ce n'est pas parce qu'un nouveau vocabulaire existe que les personnes des nouvelles générations ne peuvent pas s'approprier un vocabulaire qui existait avant même qu'elles soient nées. Par exemple, Amber mentionne qu'elle se demande comment les réalités lesbiennes seront abordées dans cinquante ans. Elle se fait cette

réflexion en lien avec la lecture d'un livre érotique lesbien datant des années 70 ou 80, dans lequel les identités lesbiennes sont clairement et strictement définies entre la « butch » (masculine) et la « femme » (féminine). Puis elle commente :

I really feel like the younger queer scene in Montreal is a lot more dominated by like non binary people and there is this kind of like sense that... not that all older butch women are either kind of like trans or actually non binary but maybe a little bit. Like there is a little bit of a sense that people don't need to access this idea of being a butch lesbian now quite as much because there's more openness to just like being non binary and maybe if people had always had that option they might have gone that way or whatever.

Ainsi, elle situe les identités butch comme existant majoritairement dans le passé, comme étant utiles seulement parce que les identités trans et non binaires n'étaient pas encore comprises comme telles dans le vocabulaire existant. Or, cette vision téléologique suppose non seulement que le second modèle a totalement remplacé le premier, empêchant la coexistence de ces deux modèles, mais aussi, implicitement, que le second modèle est plus « vrai », plus proche de la réalité. Pourtant, « butch » est une des identités les plus prédominantes dans la manière dont l'autrice comprend sa propre réalité. Sans le savoir, un tel commentaire, qui non seulement invalide l'identité des « older butch » et la manière dont iels comprenaient leur réalité, invalide aussi l'identité et la compréhension de soi de la personne qui se tenait devant Amber. De cette façon, comprendre les différents modèles de la sexualité comme étant ou mutuellement exclusifs, ou comme se succédant de manière téléologique, peut facilement créer des exclusions au sein de la communauté ou de grandes incompréhensions entre les membres de celle-ci.

Par ailleurs, Denise semble réellement préoccupée par cette question du rejet de l'étiquette « lesbienne » par les jeunes : « Ce qui me chicote c'est comment les jeunes ont réussi à s'affranchir de la communauté lesbienne. » Bien que cette affirmation soit, en partie, vraie pour certaines personnes, comme Claude ou Emma qui, tout en appréciant les espaces dédiés aux personnes de la communauté LGBTQ, nomment ne

pas en avoir « besoin » pour se développer pleinement³¹, ce n'est pas le cas pour toutes les participant·e·s. De fait, il semble que plusieurs personnes, loin de vouloir « s'affranchir » d'une communauté lesbienne, n'ont plutôt jamais eu accès à cette communauté. Il est possible de nommer en exemple Rachel, qui se sent déconnectée de ses pairs. Ou encore Amal qui affirmait au début de ce chapitre qu'elle recherchait un contact avec des espaces lesbiens, mais que ceux-ci n'existaient pas. C'est le cas aussi pour Olivia, qui cherche à aller à l'encontre d'une communauté lesbienne, sans trop savoir comment s'y prendre : « Je sais pas pourquoi c'est quelque chose qui est important, j'ai comme envie d'entendre d'autres histoires qui pourraient ressembler à la mienne. » (Olivia)

D'ailleurs, Amal renchérit en parlant de la difficulté de trouver des informations sur les personnes et les communautés lesbiennes qui la précèdent : « Je trouve que c'est assez blessant de voir que c'était dur de trouver des informations ou que ces informations étaient toujours un peu dénigrées parce que 'lesbienne' ça existe pas vraiment. Ça, ça m'avait beaucoup marquée quand j'étais plus jeune. Parce qu'au début j'y ai cru. » (Amal) Ainsi, comme les lesbiennes semblent être souvent effacé·e·s dans l'histoire, représenté·e·s comme une figure non désirable qui date d'un autre temps (par des féministes; Hemmings; 2011, ou par des personnes queers, Ahmed; 2017) et que les communautés lesbiennes ne sont pas visibles dans l'espace public, il peut être difficile d'avoir accès à une communauté lesbienne et donc, aussi, de favoriser les contacts entre les différentes générations.

6.3.5 Différences au niveau du genre

Finalement, plusieurs participant·e·s ont dénoté une différence au niveau de l'acceptation et de l'inclusion des personnes trans non binaires et des femmes trans dans les communautés lesbiennes. Par exemple, Martine, à la section 4.2, affirmait se

³¹ Il est à noter que même si ces personnes ne sentent pas nécessairement d'appartenance avec une communauté lesbienne (pour les deux) et ou même à la communauté LGBTQ (Emma), iels militent tout de même pour une meilleure acceptation sociale dans un organisme communautaire LGBTQ.

sentir mal à l'aise envers des femmes lesbiennes qui avaient des propos transphobes envers les femmes trans ou personnes non binaires. D'ailleurs, une majorité importante des participant·e·s ont utilisé un vocabulaire trans-inclusif et plusieurs se sont positionné·e·s en faveur de l'inclusion des personnes trans dans les communautés lesbiennes. Toutefois, il y a une personne qui a aussi fait un commentaire transphobe en lien avec l'inclusion des femmes, signifiant son incompréhension envers la réalité de ces personnes et son inconfort avec la présence potentielle de femmes trans dans sa communauté³². De plus, Amber nous confie son ambivalence envers les événements spécifiquement non mixtes qui ne spécifient pas l'inclusion des personnes non binaires dans leur description, révélant leur potentielle exclusion de ces espaces :

Certainly not [policing] explicitly, but there are events sometimes that I'll invite my partner to where the advertising is very much like 'Lady's Night' or 'queer women night' or things like that and I'll always like post in the discussion like 'are non binary people welcomed?' or whatever and they're [her partner] usually not comfortable like 'no, no, no, like if I go people won't let me in.' And I say no, like you're not a dude, like they just don't want dudes there. So there's this kind of thing where it's just kind of... structural reasons that people just kinda leave non binary people out of the picture when they are creating like this gender zone events. Which I appreciate, I love those events, but because of that like *they* are kind of uncomfortable going there so by extension... and I don't think their discomfort comes from nowhere. (Amber)

Donc, bien qu'elle apprécie ces espaces délimités selon le genre, ceux-ci sont aussi une cause de stress et de préoccupations lorsqu'Amber veut y aller avec sa³³ partenaire. Elle doit communiquer avec les organisateur·trice·s pour savoir si saon partenaire sera bien accueilli·e et la paire doit gérer l'inconfort que cela peut créer ou même simplement l'appréhension de créer un inconfort auprès des autres personnes qui fréquentent l'événement.

³² Le commentaire ne sera pas retranscrit dans ce mémoire, étant donné que les propos spécifiques ne contribueraient pas davantage à l'argumentaire avancé ici.

³³ Déterminant possessif combinatoire (Zaccour et Lessard, 2017).

Outre les tensions au niveau de l'identité de genre de certaines personnes s'identifiant partiellement ou majoritairement comme lesbienne, les propos des participant·e·s permettent aussi de déceler des tensions au niveau de l'expression de genre de différentes personnes fréquentant les espaces des communautés lesbiennes. Ces tensions seront discutées plus en profondeur à la section suivante, mais elles impliquent majoritairement des commentaires péjoratifs en lien avec l'apparence féminine de certain·e·s lesbiennes. Cela inclut aussi quelques commentaires négatifs envers une expression de genre qui serait « trop » masculine.

Bref, les différences et les tensions causées par celles-ci au sein des communautés lesbiennes révèlent que ce n'est pas une simple position critique envers certaines normes de la société qui assure une inclusion de toutes les personnes qui sentent une affinité ou une appartenance avec le mot « lesbienne » au sein de nos communautés. De même, partir d'un point de vue qui hiérarchise une certaine différence comme étant tellement importante qu'elle surpasse les autres, comme l'a fait Weeks (2000) au début de ce chapitre, est aussi une stratégie qui offre plusieurs angles morts, notamment celui de la possibilité d'ignorer ces différences qui semblent importantes pour les participant·e·s. Effectivement, comme l'exprime Ahmed (2017) :

That we notice the modification of spaces required to make them accessible reveals how spaces are already shaped by the bodies that inhabit them. What is already willed is not encountered as willful. The modifications that are required for spaces to be opened to other bodies are often registered as impositions on those who were here first. Diversity workers end up challenging what gives security, warmth, place, and position. (Ahmed, 2017, p.113)

De fait, tout comme les participant·e·s effectuent un travail de transformation dans leur vie de tous les jours en lien avec des normes hétéronormatives (voir section 5.2), il faut reconnaître qu'un travail de transformation soit aussi à faire au sein même de nos communautés. En effet, tout comme l'exprimait Olivia au chapitre 5, il est tout à fait possible de reproduire, même en partant d'une posture critique, des modèles qui existent dans la société en général au sein même de nos pratiques. En brisant l'illusion

de l'inclusivité, il devient possible de regarder de manière plus critique quels corps sont confortables au sein de nos communautés et lesquels restent toujours sans soutien.

Il est à noter aussi que bien que plusieurs différences aient été nommées dans ce mémoire par les participant·e·s, la liste dressée ici est loin d'être exhaustive. Par exemple, les différences qui découlent du capacitisme (Clare, 2015; Piepznasamarasinha, 2018; Drummond, 2010), les différences en lien avec la religion (Chbat, 2017), en lien avec le statut d'immigration (Lee et Brotman, 2013) et de celles découlant du racisme (Anzaldúa, 2007; Ahmed, 2017; Chbat, 2017) ont été peu abordées dans les entrevues. Cela révèle donc un certain positionnement de la majorité des participant·e·s et de l'autrice. C'est pourquoi Ahmed (2017) revendique une certaine posture d'incertitude, la capacité de se remettre en question. « Activism might need us to involve losing confidence in ourselves, letting ourselves recognize how we too can be the problem. And that is hard if we have a lifetime of being the problem. » (Ahmed, 2017, p.175)

6.4 Des valeurs partagées : le respect de la diversité et la volonté d'un monde plus inclusif

Comme il a été mentionné au chapitre 5, les expériences vécues au quotidien des participant·e·s dévoilent l'organisation hiérarchique de la pensée *straight*, mais aussi des actions et des façons de vivre qui défient cette organisation de la société hétéronormative. Selon Weeks (2000), la marginalisation des personnes LGBTQ par l'organisation du monde autour de l'hétérosexualité

has produced a sense of community and identity, which provides the context for moral agency, and hence for the emergence of a lesbian and gay ethos enacted in everyday life. (...) In practice, (...) that means a challenge to compulsory heterosexuality and the construction of an erotics that decenters genital sexuality and de-essentializes gender. (Weeks, 2000, p.186)

En ce sens, il est possible de déceler le système sous-jacent de valeurs dont parle Weeks (2000) dans sa théorie sur les communautés gaies et lesbiennes. D'une part, la transformation de la « sexualité » vers « l'érotique », c'est-à-dire le déplacement des formes hiérarchiques traditionnelles d'organisation de la société vers des formes plurielles (Weeks, 2000), peut être identifiée à la section 5.2.1, dans le désir des participant·e·s d'élargir les notions de genre ainsi que les possibilités du couple et de la sexualité. D'autre part, il est aussi possible d'identifier l'émergence d'une « nouvelle éthique » à la section 5.2.2, c'est-à-dire une éthique qui se base dans « l'érotique » et qui n'est plus construite autour d'une orientation sexuelle, d'une préférence sexuelle ou d'un mode de vie, mais plutôt vers une communauté auto-proclamée et collectivement inventée (Weeks, 2000).

Effectivement, ces sections sont remplies d'exemples où les participant·e·s énoncent d'autres manières d'établir des relations entre elleux (Ahmed, 2017), en plus de toujours ré-inventer de nouvelles réponses à la question « how we should live » (Weeks, 2000, p.187). En plus de ces exemples, il est pertinent d'en ajouter un nouveau, qui nous permet encore une fois de voir comment les communautés lesbiennes peuvent offrir une façon différente de conceptualiser comment la vie devrait être menée en plus de créer des structures qui permettent de supporter celles qui sont laissé·e·s de côté ou malmené·e·s par une société hétéronormative (Ahmed, 2017). De fait, Amber partage comment elle a obtenu du soutien par les administrateur·trice·s d'un groupe sur Facebook dans lequel son agresseuse évoluait toujours :

... another thing more recently is the woman who assaulted me last year is part of a Facebook group, and I approached the admins without saying who it was about what do we do about sexual assault things and it opened this whole conversation and it was very productive and everything. (...) They ended up posting something again not naming her on the group but saying like 'We've had a report of a sexual assault, like these are some resources about like what consent is and we want to normalize enthusiastic consent, and these are resources if somebody tells you you've crossed a boundary

like how do you cope with that.' (...) The admins were really really supportive... (Amber)³⁴

Bien que ce soit un groupe Facebook où les interactions entre les personnes sont majoritairement virtuelles, les administrateur·trice·s de ce groupe ont pris le temps d'écouter Amber. Iels ont agi immédiatement, sans remettre en question son histoire et son vécu, pour que les personnes qui fréquentent ce groupe aient des informations nécessaires pour être plus alertes à ce qui constitue une agression sexuelle ou un dépassement des limites d'une personne ainsi que des ressources pour obtenir de l'aide au besoin.

Toutefois, cette volonté de créer de nouveaux mondes n'élimine pas la possibilité de recréer certains mécanismes d'exclusion présents dans la société dans nos propres communautés. En effet, Weeks (2000) nous met en garde : « The challenge facing us is to avoid prescription and proscription at the same time as we invent forms of conduct which maximize human autonomy and freedom of choice whilst affirming our need for one another, the importance of the human bond. » (Weeks, 2000, p.187) Cependant, les participant·e·s, par leur propos, semblent dénoncer que la prescription et la proscription soient bel et bien présentes dans nos communautés. Iels semblent identifier une lacune dans le modèle de la communauté selon Weeks (2000) (la stigmatisation forte de l'homosexualité rend les autres différences moins importantes, surmontables). D'une part, certain·e·s participant·e·s questionnent l'existence même d'une communauté lesbienne (voir section 6.5; section suivante). D'autre part, plusieurs participant·e·s rapportent se demander si iels partagent réellement les mêmes valeurs que les communautés qu'iels fréquentent. Iels dénoncent aussi certaines normativités qui peuvent être des obstacles à s'intégrer à ces communautés. Encore une fois, les

³⁴ Amber n'est pas la seule personne qui a mentionné avoir vécu une agression sexuelle par une autre femme. La volonté de créer de nouveaux mondes n'exclue donc pas, à elle seule, toutes les violences de nos communautés.

propos des participant·e·s permettent d'observer comment l'illusion de l'inclusion est une technique de l'exclusion. (Ahmed, 2017)

Selon les propos des participant·e·s, la situation se corse lorsque des valeurs fondamentalement distinctes sont apposées sur les différences perçues plus haut ou lorsque les nouvelles manières de faire ou de vivre sa vie deviennent quelque chose qui est nécessaire, obligatoire, pour être reconnu·e en tant que lesbienne. Par exemple, Rachel nous explique qu'elle se sent toujours un peu « outsider » au niveau de ses valeurs de couples dans les espaces lesbiens qu'elle fréquente parfois :

Parfois oui, par rapport à mes valeurs de couple. Je me considère comme une personne qui n'est pas du tout jalouse, je suis polyamoureuse donc... parfois quand j'entends des personnes discuter sur leur relation de couple, pis ça l'arrive beaucoup par exemple sur les réseaux sociaux où est-ce que c'est majoritairement des filles lesbiennes qui discutent entre elles (...), parfois je me sens vraiment outsider et je me demande comme si je pourrais réussir à m'intégrer dans une... si la communauté ressemble à ça, j'ai pas tant envie d'en faire partie. J'ai pas tant envie de m'impliquer dans une communauté qui ne partage pas les mêmes valeurs que moi ou qui n'ont pas d'ouverture à avoir une discussion par rapport à ça (Rachel)

De fait, Rachel remarque que ses valeurs de couple sont différentes de celles des espaces qu'elle fréquente, et elle ne sent pas non plus d'ouverture à discuter de ces valeurs. Par surcroît, Emma explique qu'elle a souvent senti un jugement de la part d'autres lesbiennes en lien avec ses désirs occasionnels pour les hommes :

Tsé, ça se peut que le sujet vienne sur la table fac si y'a toujours un malaise, pis un inconfort, pis que tu sens que t'es jugée un peu, parce que y'a de ça aussi, tsé. En tout cas, moi, j'en connais des filles que y sont comme 'Ah, tu couches avec des gars. Ark!', tsé. (...) Je vais pas cracher sur les soixante ans de luttes pour les droits tsé. Je fais juste en sorte que bin je me développe comme qui j'ai le goût d'être pis je vais pas réfréner certains de mes besoins ou envies parce que ça froisse... (...) Pis c'est ça, ça a fait en sorte que j'ai jamais essayé trop de m'intégrer parce que les personnes que j'ai côtoyées, bin c'est ça que j'ai senti, tsé. (Emma)

Pour Emma, il est donc difficile de se sentir confortable dans les espaces où elle a côtoyé d'autres lesbiennes, puisque plusieurs ont jugé ses désirs et la façon dont elle

mène sa vie. La construction d'une identité « lesbienne » de manière à circonscrire la possibilité de tous désirs qui ne seraient pas dirigés vers les femmes exclue catégoriquement toute personne qui comprend sa réalité différemment. Cela affecte aussi les personnes qui ont déjà eu des relations avec un homme, même si cela n'est plus le cas. Effectivement, Denise parlait au chapitre 4 de l'importance de la « gold star » dans la communauté lesbienne qu'elle fréquente, où plusieurs tours de table sont dédiés à cette question. La question qui lui a été posée, « As-tu déjà été hétéro? » est lourde d'implications. Est-ce qu'une personne a nécessairement été hétérosexuelle si elle a déjà eu une relation avec un homme? Est-ce que c'est quelque chose qui peut être décidé par une autre personne que celle qui a eu cette expérience? Est-ce que c'est un détail que nous devons nécessairement savoir pour décider qu'une personne appartient ou non à une communauté lesbienne? Effectivement, comme il a été démontré dans ce mémoire, plusieurs personnes comprennent leur expérience de manières différentes, avec différentes conceptions de la sexualité et de la façon dont iels désirent mener leur vie.

En outre, plusieurs participant·e·s ont dénoncé le fait que certaines nouvelles manières de faire ou de concevoir la société (par exemple, celles explorées à la section 5.2) prennent des allures prescriptives, ce qui peut mettre certaines personnes mal à l'aise dans les espaces où plusieurs lesbiennes se côtoient. De fait, Denise rapportait au chapitre 5, que la liberté des lesbiennes dans la façon avec laquelle iels jouent avec le genre la comble et que cela la libère un petit peu du conformisme sur le féminin. Toutefois, elle constate que cela lui impose un certain conformisme pour elle, qui est plutôt d'apparence féminine. Denise relate :

Moi je suis tout le temps en jupe pis je pense que je corresponds pas au code vestimentaire, y'a plusieurs choses que je fais qui correspondent pas aux codes. Quand on va aux danses [pour femmes lesbiennes], je fit pas dans le décor. J'ai déjà été la seule en jupe sur 250 femmes, tsé. Ça m'est arrivé de recevoir des commentaires péjoratifs pour ça. Des compliments oui, mais des commentaires péjoratifs aussi. (...) Je me suis faite dire 'Ah, mais la vraie lesbienne ne porte pas la robe.' (Denise)

Ainsi, par ces propos, Denise révèle une norme au niveau de la masculinité ou de l'androgynie dans les espaces pour femmes lesbiennes qu'elle fréquente. En plus des rappels visuels qu'elle déroge aux normes de cet espace (la seule femme en jupe sur plus de deux cents femmes dans une salle), elle reçoit aussi des commentaires péjoratifs en lien avec son apparence féminine (bien que ce ne soit pas de tout le monde). La phrase « la vraie lesbienne ne porte pas la robe » relève d'une prescription et d'une proscription qui, dans un double mouvement, lui demande de ne pas porter de signes de fémininité (la robe), sans quoi, elle n'appartient plus au groupe (les lesbiennes).

Il est donc pertinent de revenir à l'idée de Rooke (2007) amenée plus tôt dans ce chapitre comme quoi des portes ouvertes ne sont pas toujours suffisantes pour assurer l'inclusion. Effectivement, cette norme au niveau de l'androgynie devient une « promise of recognition that rests on embodied expression » (Rooke, 2007, p.238). Ici, le fait de porter une robe ou une jupe empêche donc que d'autres personnes voient Denise comme étant elle aussi lesbienne, empêche la reconnaissance de son identité basée sur son expression de genre. C'est pourquoi Rooke (2007) affirme la présence de « performative modes of relations that are both constituted and dispossessed through the expressions of identity. (...) The lesbian habitus can be understood as a site of lesbian distinction where lesbian cultural practices are incorporated and rendered seemingly inherent. » (Rooke, 2007, p.238-239) De fait, il semble que même dans l'imaginaire lesbien la fémininité équivaut à l'hétérosexualité, tout comme la société suppose qu'une femme qui performe une certaine masculinité est nécessairement lesbienne.

Pour sa part, Rachel rapporte une expérience similaire, mais elle l'interprète un petit peu différemment que Denise. En fait, les propos de Rachel rejoignent la promesse de reconnaissance évoquée au paragraphe précédent. En ce sens, cette demande d'androgynie est une manière de performer l'attitude lesbienne qui nous permettrait de se reconnaître entre nous :

Je pense que c'est une question de reconnaissance entre nous. De fitter le stéréotype autant comme dans une façon vestimentaire que de la façon dont on se présentait. Quand je suis arrivée à Montréal, j'avais pas de piercings, j'avais pas de tattoos, je portais des petites robes, des petits souliers pis pas des grosses bottes pis... je sais pas. J'avais vraiment l'air... hétérosexuelle. (rires) On va y aller comme ça. On pouvait pas deviner mon orientation sexuelle jusqu'au moment où j'ouvrais la bouche, c'est peut-être aussi pour ça que j'avais carrément besoin de le dire à tout le monde, de faire mon coming out très très clair. Puis, en côtoyant d'autres filles, en étant dans des gros groupes dans les bars, j'avais l'impression... En fait, on m'a déjà directement dit 'Ah mais tsé toi t'es pas vraiment lesbienne.' (rires) Et honnêtement, je l'ai vraiment fucking mal pris. (rires) Parce que t'es qui toi pour me dire si je suis une vraie lesbienne ou pas! Alors, ouais, cette expérience-là a été quand même très péjorative... (Rachel)

Il est donc possible d'identifier dans les propos de Rachel cette idée de la « vraie » lesbienne, tout comme Denise l'amenait. Rachel avait donc l'impression que sa légitimité au sein des espaces lesbiens qu'elle fréquentait était directement liée à son apparence, à sa performance d'une certaine androgynie, drôlement similaire au stéréotype de la lesbienne masculine présent dans la société. C'est une chose de permettre une exploration plus libérée du genre, c'en est une autre d'imposer une androgynie à tous les membres de sa communauté. D'une certaine manière donc, la performance de la fémininité rend Rachel et Denise inintelligibles en tant que lesbiennes auprès des autres membres de la communauté, reproduisant un mécanisme de contrôle social abordé à la section 5.1.2.

D'ailleurs, cette figure de la lesbienne qui performe une certaine androgynie est aussi associée à la performativité des valeurs d'une personne dans les propos d'Amber :

So I think the whole thing about safety is that I feel safer with people who share my politics. So that means certainly not all women either would be necessarily attractive to me but I do default kind of read women, I guess who do present in a way that looks like they could be *a little bit* like lefty or queer or something, meaning specifically women who have on like a lot of make-up and long nails and whatever I tend to read as more neutral. Not that there is anything wrong with that at all, but like I tend to be more attracted to women who have some subtle signs that they're lefty in some

broad sense. Because those people feel to me like they're more likely to share my outlook and my values and to be a safe person. (Amber)

Bref, Amber identifie ses partenaires potentiel·le·s comme des personnes qui partagent ses valeurs et ses idéaux politiques, ce qui se traduit, selon elle, par des personnes qui rejettent les marques visibles de fémininité (beaucoup de maquillage, de longs ongles). Ce qui était une manière de rejeter les normes de la société hétéronormative (rejet de la fémininité pour les femmes ou les personnes qui ne s'y sentent pas à l'aise) devient une norme en elle-même au sein de nos communautés (féminité interprétée comme étant autre chose que lesbienne, comme représentant des valeurs autres que celles de la communauté). Implicitement, cela revient à dire que parce qu'il est possible pour certaines personnes de défier les normes hétéronormatives qui assignent la fémininité aux « femmes », le rejet de cette norme est nécessaire pour être reconnu·e en tant que lesbienne, en tant que personne qui appartient à la communauté. Cela implique aussi qu'une personne qui exprime sa féminité se conforme nécessairement aux normes hétéronormatives de la société. En ces termes, le rejet de la norme hétéronormative devient une norme elle-même au sein des communautés lesbiennes, norme qui est imposée et qui devrait être suivie par tout le monde, même les personnes qui sont confortables dans ces expressions de fémininité.

En outre, bien que Denise ait ressenti un certain laisser-aller au niveau de l'expression de genre, ou du moins une plus grande acceptation de la variance dans celle-ci, cela ne veut pas dire qu'il n'y pas de jugements dans les communautés lesbiennes, que ce soit envers celles qui expriment plus leur féminité ou celles qui expriment plus leur masculinité. En effet, Lucie s'exaspère du jugement qu'elle ressent de certaines personnes :

Même entre lesbiennes, on sent. Regarde, juste le fait de dire être 'lipstick' [plutôt féminine], y'en a qui vont dire 'Bin non, moi j'aime pas ça, ça se maquille trop, ça se met de ci...' pis pourtant on est toutes des lesbiennes là. Qu'est-ce que ça peut faire? Ça revient à une expression de genre, y'en a qui ont besoin de plus... pis y'en a qui vont dire 'a d'l'air d'un gars!', bin oui, mais écoute, si elle est bien comme ça! Laisse-la vivre! C'est toute!

Qu'est-ce que ça va changer à ta vie dans le fond? Pourquoi ça te dérange?
(Lucie)

Ainsi, bien qu'il y ait une plus grande affirmation au sein des lesbiennes au niveau de la variance du genre et que plusieurs participant·e·s critiquent la compréhension du genre dans la société, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de problèmes dans nos communautés autour de cette question, que tout jugement ait été éradiqué.

Finalement, si les communautés lesbiennes créent de nouvelles formes d'entrer en relation, si les conceptions de ce que la société devrait être sont en constante évolution et si ces façons de faire sont déterminées en fonction d'une critique des normes imposées par une société hétéronormative, il ne faut pas s'étonner que le contact de nouvelles personnes dans nos communautés ne soit pas toujours facile. Si les communautés lesbiennes créent leurs propres codes, avec toutes les lacunes que cela peut entraîner comme il a été mentionné plus tôt, il ne faut pas s'étonner que les nouvel·le·s venu·e·s aient besoin d'un certain temps pour apprendre ces nouveaux codes, pour se les approprier et pour contribuer à l'évolution de ces derniers vers une inclusion toujours plus grande. Par exemple, Susan, qui n'a jamais vraiment fait partie des communautés lesbiennes de Montréal, rapporte que les espaces de socialisation pour lesbiennes qu'elle tente de fréquenter, lorsqu'elle le peut, ne la rendent pas toujours confortable immédiatement :

I feel uncomfortable. (laughs) It's just so weird, I really do feel... I feel like a heterosexual. (Really? How come?) I don't know. Because I'm not used to them. But I feel really happy it's like 'Oh my god! People like me!' You know, at first, it's like I feel uncomfortable because I don't know how to make a pass at a woman. (laughs) It's like what do you do? Is that what it's like? You know... I was never a real player kind of girl, so... Yeah at first I feel a little awkward but then I feel really comfortable.

En ce sens, il est important de continuer à pousser les réflexions sur l'inclusivité des communautés lesbiennes envers différentes personnes et différentes conceptions que portent ces personnes sur leur réalité lesbienne. Effectivement, plusieurs participant·e·s ont mentionné que la communauté lesbienne, la création de réseaux de personnes

LGBTQ et les espaces de socialisation réservés ou accueillants envers les personnes LGBTQ sont des endroits où iels vont chercher refuge envers un monde organisé autour de l'hétérosexualité. Or, cela peut être encore plus difficile de subir le jugement lorsqu'il provient d'un endroit où l'on pensait pouvoir trouver refuge.

6.5 Communauté en tant que capital social

Le dernier élément constitutif de l'idée de communauté selon Weeks (2000), celui de la communauté en tant que capital social, sera discuté dans cette section. Selon Weeks (2000), le mouvement des minorités sexuelles, ainsi que la validation des identités gaies et lesbiennes qui le compose, « has made possible a social and cultural response whose aim is to promote survival, defeat stigma, encourage community and develop self-esteem. » (Weeks, 2000, p.187) Cette réponse culturelle et sociale a été centrale à l'organisation d'une réponse à la crise du VIH/sida et d'un mouvement de soutien pour les personnes vivant avec le VIH. Effectivement, cette réponse collective s'est beaucoup inspirée de la philosophie d'activité collective et de « collective self-help » (Weeks, 2000, p.188) qui était présente dans les mouvements gais et lesbiens. Cette philosophie consistait à prendre contrôle de ses propres conditions de vie et, ce faisant, à aider d'autres personnes dans une situation semblable. Toujours selon Weeks (2000), cette réponse a été possible principalement grâce à l'accumulation de capital social au sein des membres des communautés gaie et lesbienne puisque ces personnes cumulent plusieurs différentes habiletés sociales qui pouvaient être mises à profit pour la cause.

Comme il a été discuté dans les sections précédentes, principalement la section 5.2.4 (devoir d'éducation) et 6.2 (la communauté comme centre de l'identité), ce capital social, qui prend la forme de la promotion de la survie, de la bataille contre le stigma et le développement de l'estime de soi, est bel et bien présent dans les propos des participant·e·s au sujet de l'idée de communauté. Par exemple, Karine parle de comment sa participation à différentes activités et son implication au sein d'un des

seuls centres communautaires destiné aux femmes de la communauté LGBTQ³⁵ lui permet d'accéder à ce capital social, à l'énergie de se battre ensemble pour un objectif commun :

(...) pis je trouvais ça intéressant aussi de côtoyer différentes générations pis que autant y'a des confrontations parfois sur certains sujets, mais autant aussi on se rallie autour de points communs pis c'est vraiment intéressant aussi de... tsé j'ai côtoyé des gens qui ont, qui ont mené des luttes, qui se sont battues pour que les droits soient comme plus reconnus... fac y'a comme une espèce de transmission aussi, qui est assez rare en général.
(Karine)

Cette transmission du savoir, par des personnes qui ont vécu les événements importants compris comme étant fondateurs aux mouvements LGBTQ, est aussi une façon de combattre le stigma, puisque Karine peut s'imprégner de ces luttes sans avoir le sentiment de tout recommencer à zéro.

Cependant, les propos des participant·e·s en lien avec l'invisibilité des lesbiennes et de leurs communautés qui parsèment les pages de ce mémoire indiquent que cette partie de la théorie de Weeks (2000) sur la notion de communauté n'est peut-être pas aussi simple qu'il l'entend. Bien que ce dernier indique dans son ouvrage que cette idée de la communauté émane principalement des expériences tirées des mouvements gais et lesbiens, il semble que sa théorie centre principalement les expériences d'hommes gais. Effectivement, comme l'exprime Claude :

Parce que on part de *loin*. Pis en plus, la communauté lesbienne est fucking invisible. Ça c'est autre chose. La lesbienne existe pas. Comme y'a aucune représentation, dans la Village y'a rien, y'a pas le huitième de toute ce qu'il y a pour les gars pour les filles, ça a aucun sens, là! Pis tsé des modèles, ça commence à émerger, mais c'est récent là. On s'entend pour dire qu'on n'a pas autant de modèles de lesbiennes qu'on en a d'homosexuels là. (Claude)

³⁵ Le second est un organisme communautaire dédié à la défense de droits seulement et n'offre donc pas de services directs à la population, bien qu'il participe à l'organisation des Journées de visibilité lesbienne.

Cette invisibilité des lesbiennes et de leurs communautés amène même certain·e·s participant·e·s à se questionner sur l'existence même d'une communauté lesbienne. Par exemple, Susan, qui a vécu pour la plupart dans « le monde hétérosexuel » bien qu'elle ait eu plusieurs relations avec d'autres femmes se questionnent pour savoir comment entrer en contact avec une communauté lesbienne : « so how do I go about to meet... you know getting introduced? Does that exist? I mean does the homosexual community exists? A lesbian community exists? I really don't know... » (Susan). Pour sa part, Rachel, après avoir dit se sentir déconnectée de ses pairs, se pose la même question : « Je ne sais même pas s'il existe vraiment une communauté pour les femmes lesbiennes qui sont entre 25 et 35 ans. » (Rachel) Or, comment les participant·e·s arrivent-iels à accéder à ce capital social de la communauté si celle-ci est invisible et que les participant·e·s n'y ont pas toujours accès? Il semble donc que cette invisibilité est clairement genrée.

En effet, Ann Cvetkovich (2003) affirme, en se penchant sur l'histoire orale de plusieurs lesbiennes qui étaient impliqué·e·s dans le mouvement ACT UP de New York, qu'il est souvent difficile d'archiver la culture lesbienne. Elle remarque que « [o]nce again lesbians, many of whom came to ACT UP with considerable political experience, seem to be some of the first to disappear from ACT UP's history. » (Cvetkovich, 2003, p.159) Effectivement, elle rapporte les propos de plusieurs activistes lesbiennes comme quoi ces dernière·e·s, même peu de temps après la période de la plus grande effervescence du groupe, dénoncent que leur participation est souvent effacée par ce qui est raconté sur le groupe. Bien que des tensions aient éventuellement créé un schisme important au sein du mouvement entre les lesbiennes et les hommes gais, Cvetkovich (2003) affirme que plusieurs lesbiennes ont joué un rôle assez important dans la lutte pour obtenir une réponse de l'État face à la crise. Effectivement, l'analyse de Cvetkovich (2003) démontre comment ACT UP était une coalition de personnes qui se trouvaient non seulement entre des divisions de genre, mais aussi des divisions de classe : beaucoup de femmes, qui étaient généralement de classes moins aisées que les

hommes du groupe, avaient plusieurs expériences politiques tirées de leur implication dans le mouvement féministe alors que plusieurs hommes avaient plus de ressources économiques et culturelles. Au sujet d'un des moments charnières qui a confirmé le schisme entre plusieurs femmes lesbiennes et les hommes gais au sein d'ACT UP/NY, une des activistes, Kim Christensen, commente : « I was very reluctant to watch this train because I knew that when we lost those guys, we were going to lose access and we were going to lose the privileges that class had given them. » (Cvetkovich, 2003, p.199) Ainsi, les privilèges dont Kim Christensen parle ici ne sont pas seulement au niveau des ressources financières, mais aussi au niveau des contacts que plusieurs hommes gais avaient dans le milieu des médias et au sein du gouvernement de par leur emploi dans leur vie personnelle.

Cette analyse est aussi vraie pour le mouvement de défense des droits des personnes LGBTQ au Québec. D'une part, il est connu qu'au niveau des ressources économiques, les femmes sont généralement plus pauvres que les hommes³⁶ (Turcotte 1998; Centre canadien sur les politiques alternatives, 2019). En outre, Suzanne Boisvert et Danielle Boutet (1998) affirme que les ressources financières limitées ont aussi influencé les actions et les activités qui étaient menées au sein de l'École Gilford³⁷ ainsi que le rayonnement de ces activités en dehors de leurs réseaux. Elles expliquent que puisque l'École Gilford n'avait pas les moyens de payer les permis nécessaires, les activités de celles-ci devaient rester dans une certaine clandestinité. La promotion des activités se faisait donc principalement de bouche à oreille et ne pouvaient pas être affichées trop grandement. Elles expliquent aussi la fin de ce projet en partie par des raisons

³⁶ À noter que des différences existent aussi entre les femmes, notamment puisque les femmes racisées et autochtones vivent plus de discrimination que les femmes blanches sur le marché du travail. (Centre canadien sur les politiques alternatives, 2019)

³⁷ L'École Gilford était situé dans le Plateau Mont-Royal, dans une ancienne école. Ce lieu est rapidement devenu « un lieu marquant de la culture lesbienne montréalaise, un laboratoire inventif où les idées politiques et les aspirations de la communauté étaient mises en pratique. » (Boisvert et Boutet, 1998, p.313). Boisvert et Boutet (1998) décrivent ce projet à l'aide de cinq caractéristiques importantes : une philosophie non élitiste, la non-mixité et la clandestinité, le militantisme bénévole, la dimension politique ainsi que l'engagement des artistes.

financières : comme l'École Gilford fonctionnait sur un budget très restreint, toutes les personnes qui s'y sont impliquées étaient bénévoles, et l'essoufflement s'est fait sentir après quelques années.

D'autre part, le processus de consultation et d'élaboration de la *Politique québécoise de lutte contre l'homophobie*³⁸ permet aussi de voir une différence entre les ressources culturelles et économiques des différents groupes communautaires LGBTQ qui y ont participé. En effet, Bourgeois (2016) analyse le processus qui a mené à la création de cette politique. Il divise les groupes qui ont participé au Groupe de travail mixte sur l'homophobie³⁹ entre les gros joueurs et les petits joueurs. Au sein des gros joueurs, on retrouve des organismes communautaires LGBTQ majoritairement dirigés par des hommes gais : Gai Écoute⁴⁰ et la Fondation Émergence (dirigé par la même personne à l'époque, qui avait été juge auparavant, avaient un droit de regard sur les autres organismes qui participent au Groupe), le GRIS-Montréal (qui avait plusieurs contacts au sein du Ministère de l'Éducation), la Coalition des familles LGBT et RÉZO (services pour les hommes ayant des relations sexuelles avec les hommes; plusieurs contacts auprès du Ministère de la santé et des services sociaux). Parmi les plus petits joueurs, on retrouve selon la classification de l'auteur le Réseau des lesbiennes du Québec (RLQ), le Conseil québécois LGBT, le Conseil des Transsexuels et Transsexuelles du Québec ainsi que le Regroupement d'entraide pour la jeunesse allosexuelle du Québec. Ainsi, les lesbiennes, impliqué·e·s dans un nombre restreint de ces organismes, avaient peu de pouvoir et peu d'espace pour exprimer leurs réalités

³⁸ Maintenant la *Politique québécoise de lutte contre l'homophobie et la transphobie* : le débalancement des pouvoirs entre les différents groupes a été redistribuée lors de la création des plans d'action qui vont suivre la création de cette politique, le Conseil québécois LGBT ayant pris plus de place dans ce processus. (Bourgeois, 2016)

³⁹ Groupe composé de fonctionnaires du gouvernement, d'universitaires et d'organisations communautaires LGBTQ (Bourgeois, 2016)

⁴⁰ Ligne d'écoute et de références pour les personnes LGBTQ, en questionnement et leurs proches, maintenant appelée Interligne.

au sein du processus de définition du problème (homophobie⁴¹) et des solutions qui en découlent.

Malgré cette différence au niveau du capital social entre différentes réalités regroupées au sein des communautés LGBTQ, il reste important de noter que les mouvements lesbiens des années 70, 80 et même 90 au Québec, au Canada et aux États-Unis ont produit d'innombrables référents culturels, théoriques et artistiques. Ces écrits, bien qu'ils soient difficiles d'accès et que toute l'histoire lesbienne soit difficile à archiver, continuent de circuler. On se rappellera Martine qui a finalement décidé de s'identifier en tant que femme lesbienne plutôt que queer au contact d'autres personnes lesbiennes, mais aussi d'écrits de féministes lesbiennes tel qu'Adrienne Rich.

⁴¹ Concept qualifié d'androcentrique dans la problématique.

CONCLUSION

Malgré les avancées législatives qui ont été faites depuis la décriminalisation partielle de l'homosexualité au Canada, force est de constater que l'égalité pour les personnes LGBTQ n'est toujours pas atteinte et que ces personnes vivent toujours plusieurs discriminations au sein de la société. De plus, l'évolution des différentes communautés lesbiennes ainsi que les significations du mot « lesbienne » que celles-ci produisent indiquent que l'enjeu des normes et de l'inclusion est aussi présent au sein des communautés lesbiennes. Pourtant, peu de recherches se sont penchées sur les significations que ce mot peut avoir pour les personnes concerné·e·s aujourd'hui. C'est là une première contribution de cette étude.

Faire une étude sur les significations « d'être lesbienne » au quotidien, sur les normes qui traversent la catégorie « lesbienne », sans essentialiser le mot, réifier certaines expériences plutôt que d'autres et éviter d'arriver à une définition stricte et potentiellement aliénante est un exercice délicat. Effectivement, alors que certaines conclusions de ce mémoire rejoignent celles soulevées par Chetcuti (2010) dans son étude en France (par exemple la difficulté de s'approprier le mot « lesbienne » pour se décrire), d'autres conclusions mettent en lumière le danger d'une définition trop cadrée. Notamment, dans ce mémoire, la prépondérance de l'image de la lesbienne androgyne dans l'imaginaire lesbien tout comme la vision d'un couple monogame compris comme étant la seule forme possible du couple ont été abordées comme des normes qui peuvent potentiellement exclure des personnes de nos communautés. Ainsi, une posture critique est nécessaire tant pour comprendre les normes sociétales qui rendent le monde hétéronormé inconfortable pour les lesbiennes que pour les normes qui donnent une place centrale à certaines lesbiennes plutôt qu'à d'autres au sein de nos communautés.

Les objectifs de cette recherche visaient à recueillir et analyser, selon les personnes concernées, les significations « d'être lesbienne » au quotidien ainsi que les normes qui y sont rencontrées. Les propos de seize personnes rencontrées en entretien non directif ont été analysés à la lumière d'un cadre conceptuel féministe et queer/LGBT. Notamment, les travaux sur le féminisme lesbien critique tel que rethéorisé par Ahmed (2017), la pensée *straight* de Wittig (1992), la compréhension des normes selon Butler (1993; 2004/2016) ainsi que sur la notion de communauté sexuelle développée par Weeks (2000) ont été mobilisés.

La présentation des données ainsi que la discussion de ces dernières ont été divisés en trois angles d'analyse principaux, soit le langage, le quotidien et la communauté. Au niveau du langage, « lesbienne » a d'abord été défini par les participant·e·s comme une identité (à géométrie variable) et comme une orientation sexuelle. Or, les participant·e·s ont aussi grandement insisté sur le fait que « lesbienne » voulait dire plus que cela, c'est-à-dire que c'est aussi pour elleux, notamment, une façon de mener leur vie. L'effet matériel du pouvoir a été décrit comme participant à l'invisibilisation des réalités lesbiennes étant donné que celles-ci sont comprises comme étant impossibles dans la pensée *straight* (Wittig, 1992).

Au niveau du quotidien, les propos des participant·e·s ont permis de comprendre le quotidien comme étant formé de trajectoires imposées dans la vie de tous les jours, ainsi que d'activités telles que marcher dans la rue, s'afficher en tant que lesbienne ou être perçu·e comme tel·le dans l'espace public et les conversations avec les proches. De plus, les propos des participant·e·s ont permis de dévoiler l'organisation du monde autour de l'hétérosexualité à travers leurs expériences quotidiennes. Puis, les expériences des participant·e·s en lien avec le travail de transformation qu'ils font ont été discutées.

Au niveau de la communauté, les participant·e·s à l'étude expriment retrouver celle-ci au sein d'amitiés avec d'autres personnes LGBTQ, dans les bars et autres lieux de

socialisation réservés ou accueillants envers ces personnes ainsi que par l'implication dans des organismes communautaires. Par la suite, leurs propos ont été discutés à la lumière des quatre éléments constitutifs de la communauté selon Weeks (2000; communauté en tant que lieu d'identification, communauté en tant qu'*ethos* et des valeurs communes, communauté en tant que capital social et communauté en tant que politique). Bien que la théorie de Weeks (2000) soit utile pour guider notre compréhension des communautés lesbiennes, les propos des participant·e·s ont permis d'illuminer certains angles morts de cette théorie. En effet, bien que les communautés lesbiennes soient un endroit pour affirmer une identité lesbienne positive et créer de nouveaux mondes alternatifs où l'hétéronormativité prend moins d'ampleur, il faut aussi admettre qu'un travail de transformation important reste à effectuer au sein de nos communautés pour adresser sérieusement les divisions et exclusions qui s'y dessinent. Il a donc été démontré que l'illusion de l'inclusion (Ahmed 2017) favorise l'exclusion et que ce ne sont pas toutes les personnes lesbiennes qui ont le même accès à ces communautés, ni qui reçoivent la même qualité de soutien de celles-ci. De plus, le capital social des communautés lesbiennes peut être difficile d'accès pour plusieurs personnes, étant donné l'invisibilité des lesbiennes et de leurs communautés, tant dans la société en général qu'au sein de la communauté LGBTQ.

Ainsi, force est de constater que l'hétéronormativité comme problème social est toujours d'actualité au Québec. En effet, Dorvil et Boucher-Guèvremont (2013) affirment que le concept de problème social se situe au confluent de deux visées importantes : « découvrir comment minimiser les conditions sociales indésirables et comment maximiser les conditions sociales idéales. » (Dorvil et Boucher-Guèvremont, 2013, p.21) Pour mieux délimiter ce qu'est un problème social, Dorvil et Boucher-Guèvremont (2013) utilisent la définition suivante :

A social problem is a problem which actually or potentially affects large numbers of people in a common way so that it may best be solved by some measure or measures applied to the problem as a whole rather than by dealing with each individual as an isolate case, or which requires concerted

or organized human action. (Hart, 1923, p.349, cité dans Dorvil et Boucher-Guèvremont, 2013, p.21)

Cette définition, de concert avec les résultats présentés dans ce mémoire, permettent donc d'entrevoir comment l'hétéronormativité est un problème social bien présent. La violence ordinaire que les participant·e·s vivent dans leur quotidien, des définitions aliénantes du mot « lesbienne » perçu comme automatiquement péjoratif dans le langage, au sentiment de ne jamais être compris·e par des proches hétérosexuel·le·s à toutes les expériences de discrimination qu'iels rencontrent dans leurs vies, est inacceptable, mais bien réelle. Puisque leur existence même défie les normes hétéronormatives, ceux-ci se retrouvent même à être des acteur·trice·s de changement social et ce, parfois, bien malgré elleux (Ahmed, 2017). Iels se retrouvent donc, par nécessité pour leur survie, à devoir réfléchir iels aussi à la manière dont iels peuvent changer certaines de leurs conditions de vie indésirables et maximiser leurs propres conditions de vie idéales. Cela peut donc amener un poids important sur ces personnes, notamment puisqu'une réponse organisée et concertée est plus que nécessaire, puisque l'hétéronormativité demeure inchangée comme système malgré ces efforts individuels que chacun·e se retrouve contraint·e d'adopter.

Il est aussi important de noter que le travail social, en tant que discipline, fait aussi partie du problème, malgré ses valeurs de justice sociale (Atteberry-Ash, Speer, Kattari et Kinney, 2019; Forman, 2018). Effectivement, les réalités LGBTQ ainsi que les enjeux de sexualité sont peu ou pas explorés dans les cursus en travail social. (Jeyasingham, 2008) Certains discours qui sont portés par cette discipline peuvent aller jusqu'à rendre les salles de classe, espaces d'apprentissage, hostiles aux étudiant·e·s LGBTQ (Atteberry-Ash, Speer, Kattari et Kinney, 2019; Forman, 2018). D'ailleurs, au cours des quatre ans d'évolution au sein du département de travail social à l'UQAM, l'autrice a elle-même vécu quelques expériences de discrimination et le sentiment d'être inintelligible, que ce soit dans ses interactions avec le personnel et les collègues

de classes ou encore dans les lectures demandées. Encore une fois, l'illusion de l'inclusion favorise l'exclusion. (Ahmed, 2017)

Enfin, les tensions entre la visibilité et l'invisibilité parsèment les pages de ce mémoire et dénotent la force de l'hétéronormativité à s'adapter aux différents contextes. D'une part, dans l'imaginaire sociétal, les lesbiennes sont soit inexistantes et invisibles (informations sur l'histoire et la mémoire collectives lesbiennes sont inaccessibles et le désir entre femmes/personnes non binaire est considéré comme impossible au sein de la pensée *straight*) ou une partie de l'identité ou de la vie lesbienne est arrachée à son tout pour être hyper-visibilisée (les stéréotypes déshumanisants, « lesbienne » compris comme étant d'abord et avant tout une insulte, la sexualité lesbienne récupérée pour servir le désir des hommes). Cela a un effet important sur les personnes concernées par l'expression lesbienne, les choix offerts ne permettant pas un développement de leur propre identité d'une manière saine et épanouie et renforçant le sentiment d'isolement et d'anormalité que ces personnes peuvent sentir à la découverte de leurs désirs.

D'autre part, dans le quotidien, les propos des participant·e·s ont démontré que leur position en dehors de la norme hétérosexuelle les rend extrêmement visibles au niveau individuel, lorsqu'ils s'affichent en couple ou sont perçu·e·s comme étant lesbienne dans l'espace public. Ils doivent donc gérer les conséquences de cette visibilité dans leur vie personnelle. Pourtant, au niveau collectif, les communautés lesbiennes sont invisibles et difficilement accessibles. Peu d'endroits existent où les personnes des communautés lesbiennes peuvent se retrouver entre elleux. Cela rend donc les conceptions alternatives que les lesbiennes développent pour déjouer ces contraintes du monde hétéronormé beaucoup plus difficiles d'accès, en plus de limiter les possibilités d'action collective qui pourrait émerger à travers la solidarité et le partage des expériences de chaque personne.

C'est pourquoi, il est extrêmement important de continuer les recherches sur les réalités LGBTQ, mais aussi les réalités lesbiennes plus spécifiquement. Il est nécessaire de continuer d'exposer la violence que nous vivons dans une société hétéronormative. Ce mémoire ne fait que dessiner la pointe de l'iceberg, mais il laisse aussi toute une partie immergée dans l'ombre. D'autres recherches avec des échantillons plus diversifiés sont nécessaires pour continuer d'enrichir nos connaissances sur les différentes réalités lesbiennes au sein de la société, mais aussi, et surtout, au sein de nos propres communautés pour que celles-ci soient accueillantes à toute personne qui en a besoin, ou qui désire en faire partie.

RÉFÉRENCES

- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.
- Amari, S. (2013). (Ne pas) dire l'homosexualité chez des lesbiennes maghrébines et d'ascendance maghrébine en France. *Modern & Contemporary France*, 21(2), 219-235. <http://dx.doi.org/10.1080/09639489.2013.776737>
- Anadón, M. (2006). La recherche dite qualitative: de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents. *Recherche qualitative*, 26(1), 5-31.
- Anzaldúa, G. (2007). *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Aragón, A. P. (2006). Introduction: Challenging Lesbian Norms. *Journal of Lesbian Studies*, 10(1-2), 1-15. http://dx.doi.org/10.1300/J155v10n01_01
- Ashenden, A. et Duffy, N. (2019, July 6). Trans-inclusive lesbians lead Pride in London, year after anti-trans protest. *PinkNews*. Repéré à <https://www.pinknews.co.uk/2019/07/06/trans-inclusive-lesbians-lead-pride-london-march-anti-trans-protest/>
- Attaberry-Ash, B., Speer, S. R., Kattari, S. K. et Kinney, M. K. (2019). Does it get better? LGBTQ social work students and experiences with harmful discourse. *Journal of gay & lesbian social services*, 31(2), 223-241. doi: 10.1080/10538720.2019.1568337
- Bastien Charlebois, J. (2011). Au-delà de la phobie de l'homo : quand le concept d'homophobie porte ombrage à la lutte contre l'hétérosexisme et l'hétéronormativité. *Reflets*, 17(1), 112-149. doi : 10.7202/1005235ar
- Boisvert, M.-P. (2015). *Partenariats pluriels : le polyamour dans trois romans québécois suivi de Au 5^e, roman d'amours*. (Mémoire de maîtrise). Université de Sherbrooke.
- Boisvert, S. et Boutet, D. (1998). « Le projet Gilford : mémoires vives d'une pratique artistique et politique ». Dans Demczuck, I. et Remiggi, F. W. (dir.), *Sortir de*

- l'ombre : Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal* (p.313-336). Montréal : vlb éditeur.
- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Cambridge: Polity Press.
- Bourgeois, N. (2016). *Le rôle des groupes communautaires LGBT dans la formulation des politiques publiques : Le cas de la Politique québécoise de lutte contre l'homophobie* (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.
- Browne, K., Olasik, M. et Podmore, J. (2016). Reclaiming lesbian feminisms: Beginning discussions on communities, geographies and politics. *Women's Studies International Forum*, 56, 113-123.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). Critically Queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1, 17-32.
- Butler, J. (2016). « La question de la transformation sociale ». Dans Butler, J., *Défaire le genre* (p.233-261) (traduit par M. Cervulle). Paris : Éditions Amsterdam.
- Centre canadien sur les politiques alternatives. (2019). *Canada's Colour Coded Income Inequality*. Ottawa: Block, S., Galabuzi, G.-E., et Tranjan, Repéré à <https://www.policyalternatives.ca/sites/default/files/uploads/publications/National%20Office/2019/12/Canada%27s%20Colour%20Coded%20Income%20Inequality.pdf>
- Chamberland, L. et Lebreton, C. (2012). Réflexions autour de la notion d'homophobie : succès politique, malaises conceptuels et application empirique. *Nouvelles questions féministes*, 31(1), 27-43. doi : 10.3917/nqf.311.0027
- Chamberland, L. et Thérault-Séguin, J. (2014). Les stéréotypes des gais et lesbiennes : Des révélateurs de l'intersection entre genre et sexualité. *Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 82-96. doi : 10.7202/1029263ar
- Chbat, M. (2017). Être homosexuel et d'origine libanaise en contexte montréalais : identifications ethno-sexuelles multiples, complexes et variables. *Reflets*, 23(1), 148-173. doi : 10.7202/1040752ar
- Clare, E. (2015). *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*. Durham: Duke University Press.

- Conrad, R. (2014). *Against Equality : Queer revolution not mere inclusion*. Oakland: AK Press.
- Córdova, J. (2011). *When We Were Outlaws: A Memoir of Love & Revolution*. Midway: Spinsters Ink.
- Cvetkovich, A. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Culture*. Durham: Duke University Press.
- Douglas, C. A., Hamilton, A. et Nestle, J. (1993). Interview – Joan Nestle: A fem reflects on four decades of lesbian self-expression. *Off Our Backs*, 23(8), 2-3.
- Dorvil, H. et Boucher-Guèvremont, S. (2013). « Problèmes sociaux, populations marginalisées et travail social ». Dans Harper, E. et Dorvil, H. (dir.), *Le travail social : Théories, méthodologies et pratiques* (p.19-46). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Drummond, J. (2010). *Intersecting and embodied identities: A queer women's experiences of disability and sexuality* (Thèse de doctorat). Université McGill.
- Duford, J. (2019). *Pratiques d'ouverture envers les jeunes LGBTQIA2S en situation d'itinérance : guide destiné aux organismes d'aide en itinérance ou qui oeuvrent auprès de personnes à risque d'itinérance*. Montréal : Coalition des groupes jeunesse LGBTQ+.
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Eisner, S. (2013). *Bi: Notes for a bisexual revolution*. Berkeley: Seal Press.
- Eliason, M. J. (2016). Inside/out: Challenges of conducting research in lesbian communities. *Journal of Lesbian Studies*, 20(1), 136-156. doi: 10.1080/10894160.2015.1061415
- Jeyasingham, D. (2008). Knowledge/Ignorance and the construction of sexuality in social work education. *Social Work Education*, 27(2), 138-151. doi: 10.1080/02615470701709469
- Forman, H. (2018, November 19). No place for queer students: Why I'm dropping out of McGill School of social work. *The McGill Daily*. Repéré à <https://www.mcgilldaily.com/2018/11/no-place-for-queer-students/?fbclid=IwAR3qxR2JG56IaS4sn2XOB8Ev8zmlOrPnUpj8Uj9xUSPN4kkVpj04ey-Ru8o>

- Fournier, L. (2018, 14 mars). Entrevue avec une intervenante du Centre de solidarité lesbienne dans le cadre du cours TRS 8210.
- Fox, C. O. et Ore, T. O. (2010). (Un)Covering Normalized Gender and Race Subjectivities in LGBT “Safe Spaces”. *Feminist Studies*, 36(3), 629-649.
- Goyette, E. (2016). « *La référence lesbienne* »?: *Étude des formes d’(auto)reconnaissance sur le blogue lezspreadtheword.com* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal.
- Harding, S. G. (1987). «Introduction: Is There A Feminist Method? ». Dans *Feminism & Methodology* (p.1-14). Bloomington: Indiana University Press.
- Hemmings, C. (2011). *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham: Duke University Press.
- Henderson, K. (2017). Becoming lesbian: Monique Wittig’s queer-trans-feminism. *Journal of Lesbian Studies*, 1-19. doi: 10.1080*10894160.2017.1340009
- Hildebran, A. (1998). « Genèse d’une communauté lesbienne: un récit des années 1970 ». Dans Demczuck, I. et Remiggi, F. W. (dir.), *Sortir de l’ombre : Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal* (p.207-234). Montréal : vlb éditeur.
- Kennedy, E. L. et Davis, M.D. (1993). *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*. New York: Routledge.
- Kinsman, G. (1996). *The Regulation of Desire: Homo and Hetero Sexualities*. Montréal: Black Rose Books.
- Lamoureux, D. (2009). Reno(r/m)mer « la » lesbienne ou quand les lesbiennes étaient féministes. *Genre, sexualité & société*, 1. Récupéré le 22 juin 2018 de <https://journals.openedition.org/gss/635>
- Lee, E. O. J. et Brotman, S. (2013). SPEAK OUT! Structural intersectionality and anti-oppressive practice with LGBTQ refugees in Canada. *Revue canadienne de service social*, 30(2), 157-183.
- Macmillan, S. (2019, October 29). Lesbian and queer dialogue aims to build bridges at L’Euguélonne: Lesbian history and art and its effect on modern queer life. *The Link*. Repéré à <https://thelinknewspaper.ca/article/lesbian-and-queer-dialogue-aims-to-build-bridges-between-the-two->

communities?fbclid=IwAR1sIAQJSWfG2QIobNxSWLqpXF0z2QPSeANAtb-1ua5yBEAwGN8IbDfwwt4

- Magioglou, T. (2008). L'entretien non directif comme modèle générique d'interactions. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 2(78), 51-65. doi : 10.3917/cips.078.0051
- Nair, Y. (2014). « Why hate crime legislation is still not a solution ». Dans Conrad, R. (dir.), *Against Equality: Queer revolution not mere inclusion* (p. 199-204). Oakland: AK Press.
- Necati, Y. (2018, July 15). The anti-trans protests at Pride were the latest in a long history of transphobia in the LGBTQ+ community. *Independent*. Repéré à <https://www.independent.co.uk/voices/anti-trans-protests-london-pride-transgender-transphobia-terf-lgbt-feminist-a8448521.html>
- Olsen, G. A. et Worsham, L. (2000). Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification. *JAC*, 20(4), 727-765.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). « L'analyse thématique ». Dans *L'analyse qualitative en sciences humaines* (p.231-313). Paris : Armand Colin.
- Piepzna-Samarasinha, L. L. (2018). *Care Work: Dreaming Disability Justice*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Podmore, J. (2006). Gone 'underground'? Lesbian visibility and the consolidation of queer space in Montréal. *Social & Cultural Geography*, 7(4), 595-625. doi : 10.1080/14649360600825737
- Podmore, J. (2015). « Contested dyke rights to the city: Montreal's 2012 dyke marches in time and space ». Dans Paternotte, D. et Tremblay, M. (dir.), *Lesbian Geographies: Gender, Place and Power* (p.71-90). Farnham, UK : Ashgate.
- Podmore, J. et Tremblay, M. (2015). Depuis toujours intersectionnels : relecture des mouvements lesbiens à Montréal, de 1970 aux années 2000. *Recherches féministes*, 28(2), 101-120.
- Réseau des lesbiennes du Québec – Femmes diversité sexuelle LGBT (RLQ). (2017). *Fiers/Fières de qui?*. Repéré à <https://www.facebook.com/notes/rlq-réseau-des-lesbiennes-du-québec-femmes-diversité-sexuelle-lgbt/fiersfières-de-qui/1244828328957121/>

- Réseau des lesbiennes du Québec – Femmes diversité sexuelle LGBT (RLQ). (2020). *Histoire JVL : Journée de la visibilité lesbienne*. Repéré à <https://rlq-qln.ca/histoire-jvl/>
- Rooke, A. (2007). Navigating Embodied Lesbian Cultural Space: Toward a Lesbian Habitus. *Space and Culture*, 10(2), 231-252. doi : 10.1177/1206331206298790
- Ross, B. (1995). *The House that Jill Built: A Lesbian Nation in Formation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rudy, K. (2001). Radical feminism, lesbian separatism, and queer theory. *Feminist Studies*, 27(1), 191.
- Savoie-Zacj, L. (2016). « L’entrevue semi-dirigée ». Dans Gauthier, B. et Bourgeois, I. (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données* (p.337-360). Boisbriand : Presses de l’Université du Québec.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the Closet*. Los Angeles: University of California Press.
- Sissi. (2014). *Lesbothon: Féminin/Féminin ou « Ramdam goes to Isle of Lesbos »*. Repéré à <https://frueminiss.wordpress.com/2014/07/16/femininfeminin-ou-ramdam-goes-to-isle-of-lesbos/>.
- Smith, D. E. (1975). What It Might Mean to Do a Canadian Sociology: The Everyday World as Problematic. *Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, 1(3), 363-376.
- Smith, M. (2005). Identités queer: diaspora et organisation ethnoculturelle et transnationale des lesbiennes et des gais à Toronto. *Lien social et Politiques*, 53, 81-92. doi : 10.7202/011647ar
- Spade, D. (2015). *Normal Life: Administrative Violence, Critical Trans Politics, and the Limits of Law*. Durham: Duke University Press.
- Tremblay, M. (2015). *Queer Mobilizations: Social Movement Activism and Canadian Public Policy*. Vancouver: UBC Press.
- Turcotte, L. (1998). « Itinéraire d’un courant politique : le lesbianisme radical au Québec ». Dans Demczuck, I. et Remiggi, F. W. (dir.), *Sortir de l’ombre : Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal* (p.363-398). Montréal : vlb éditeur.

- Vice Versa Productions. (2020, January 10). BLUSH III x Also Cool: Special Edition. [événement Facebook]. Repéré à https://www.facebook.com/events/441052906781880/?active_tab=about
- Weeks, J. (2000). « The Idea of a Sexual Community ». Dans Weeks, J., *Making Sexual History* (p.181-193). Cambridge: Polity Press.
- Weston, K. (2004). « Field work in Lesbian and Gay Communities ». Dans Hesse-Biber, S. N. et Leavy, P. (dir.), *Approaches to Qualitative Research : A Reader on Theory and Practice* (177-184). New York: Oxford University Press.
- Wittig, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Wittig, M. (2001). « On ne naît pas femme ». Dans *La pensée straight* (p.51-64). Paris : Seuil.
- Zaccour, S. et Lessard, M. (2017). *Grammaire non sexiste de la langue française*. Saint-Joseph-du-Lac : M Éditeur.