

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ESPACES DE SOCIABILITÉS QUEERS À MONTRÉAL : EXPÉRIENCES VÉCUES DANS UN CONTEXTE DE
GENTRIFICATION

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES URBAINES

PAR

MARJORIE HÉRICHER

NOVEMBRE 2025

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.12-2023). 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

Ce n'est pas sans essoufflement, questionnements vis-à-vis de l'avenir politique, mais aussi joie et gratitude, que s'achève cette maîtrise. Je tiens à remercier sincèrement et chaleureusement Hélène Bélanger, directrice de ce mémoire, pour ses conseils et ses encouragements, de la genèse à la forme finale. Je te suis infiniment reconnaissant.e de ta patience vis-à-vis de mes éternels retards et étourderies – ta confiance m'a permis de garder un plaisir dans la recherche lors des (nombreux) moments où elle me paraissait interminable. Merci pour ces trois ans et pour tous les enseignements que je garde précieusement pour la suite.

Merci aux participant.es d'avoir donné spontanément de leur temps à ce projet. Votre confiance et votre témoignage sont la condition d'existence de travail, j'espère de tout cœur avoir réussi à rendre justice à la richesse de vos expériences, anecdotes et réflexions. Vous êtes tous.tes inspirant.es bien au-delà des questions de ce mémoire - j'ai conscience de la chance d'avoir passé un moment aussi privilégié avec chacun.e de vous.

Mes pensées vont aux personnes présent.es au début et à la fin de ce parcours : Claire et Raül, mes fanfarons du début de la maîtrise, avec qui j'ai revécu la candeur du lycée à l'université, des toits de l'UQAM au Golden Gate Bridge. Apprendre et réfléchir à vos côtés me laisse le souvenir le plus doux qui soit des études. Merci pour les plans sur la comète. Une dédicace spéciale à Alicia, acolyte idéale jusqu'au dernier jour de la maîtrise – grâce à toi, on aura vécu nos moments de désespoirs théoriques face aux couchers de soleil du bas du fleuve, rendant ce long cheminement bien moins solitaire. Ça n'aurait pas été la même chose sans toi. J'ai hâte de continuer à frapper, physiquement et métaphoriquement, dans des sacs de boxe à tes côtés.

Merci à toutes les personnes rencontrées et présentes depuis mon arrivée au Québec, grâce à qui j'ai eu la chance de réaliser que venir ici était une des meilleures décisions que je pouvais prendre. Je pense en particulier à Mathilde, Nina, Mahalia, Noée, Manö et Maxence, avec qui j'ai voyagé spatialement et en pensée, m'offrant les plus belles bouffées d'air frais hors de cette recherche. Merci pour votre écoute, vos réflexions, votre flamboyance – toute votre sagesse queer se trouve entre ces lignes. Un merci particulier pour mes colocataires, Charlie, Juliette, Joséphine, Solenne et Aïcha, votre support et les soirées télé-réalité avec vous sont la définition d'un bonheur salvateur. Ma reconnaissance va aussi envers tous.tes mes ami.es de France, encore là après plus de trois ans. Vous étiez là lors de mes tous premiers questionnements queers - c'est grâce à vous que s'est tracé le chemin vers ce projet. Malgré la distance, vous m'êtes aussi précieux.ses qu'au mois de janvier 2022 où je me suis envolé.e pour Rimouski. Un clin d'œil écarquillé à toi, Aby, merci d'avoir été présente du premier jour des études supérieures au (presque) dernier – c'est sur l'ordinateur cabossé que tu m'as légué que j'écris les dernières lignes de ce mémoire.

Une pensée particulière pour la pride rurale de Forcalqueer, en octobre 2024, dont je remercie les organisateur.trices et les participant.es pour avoir permis ce moment d'euphorie redonnant espoir en la lutte militante queer, tout en remettant les projecteurs sur nos luttes hors des cadres urbains.

À mes parents, ma sœur Noémie et mon frère Yoann, d'avoir au moins fait semblant de comprendre de quoi il retournait ici. Merci pour votre soutien envers mes choix d'études, aussi insensés qu'ils aient pu vous paraître. C'est aussi votre confiance qui m'a porté jusqu'ici.

Et, bien entendu, à Soupe, mon chat préféré, tous continents confondus.

DÉDICACE

Les nouveaux riches sont dans les quartiers pauvres
Tu pourrais aider, mais à la place t'es poke
Colonise toute là où ça s'dépose
Le capital faudrait ben qu'y fasse des pauses
Futurs condos dans tout c'qu'on placarde
Sont tranquilles, les policiers montent la garde
Terrain volés tous les natifs ont été poussé·e·s
Dans les bandes comme un bon plaquage

- *Gentrification*, Calamine

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
AVANT-PROPOS.....	Erreur ! Signet non défini.
LISTE DES FIGURES.....	Erreur ! Signet non défini.
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES.....	Erreur ! Signet non défini.
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 Revue de la littérature.....	8
1.1 De Queer Nation à une ère post-gay et homonormative	8
1.2 Les quartiers gays : déprise, gentrification et perspectives communautaires	11
1.3 Particularités des urbanités lesbo-queers.....	15
1.4 (Dé)spatialisations queers contemporaines	16
1.5 Contextualisation des sociabilités urbaines contemporaines occidentales : vers un individualisme et une dissolution des réseaux de solidarités ?	18
1.6 Inclusivité des spatialités queers : décalages entre les utopies et la réalité	20
1.7 Vers un néolibéralisme queer ou un queer néolibéralisé ?	22
1.8 L’ambivalence de la posture queer face à la gentrification	25
1.9 Problématique.....	26
1.10 Pertinence scientifique et sociale de la recherche	28
CHAPITRE 2 Cadre théorique.....	30
2.1 Queer : enjeux de définitions.....	30
2.1.1 Histoire et caractère politique du terme queer.....	30
2.1.2 Le queer : entre objet théorique et objet d’identité	33
2.1.3 Positionnement choisi de cette recherche par rapport au terme queer	35
2.2 Approche bourdieusienne de l’esthétique queer métropolitaine	36
2.2.1 Application du concept bourdieusien de distinction aux urbanités queers	36
2.2.2 Théorisation d’une sous-culture queer.....	36
2.2.3 Liens entre sous-culture queer et sous-culture métropolitaine	38
2.3 Les ESQ dans un contexte de gentrification.....	43
2.3.1 Définition des ESQ et rôle au sein de la gentrification	43
2.3.2 Personnes queers et habitus queer : question de la posture par rapport à la gentrification	47

2.4 Vers une approche phénoménologique queer	51
CHAPITRE 3 Méthodologie	54
3.1 La position située de la recherche	54
3.2 Géographie du terrain.....	57
3.2.1 Géographies queers montréalaises	57
3.2.2 Les ESQ ciblés pour les observations	60
3.3 L’observation directe	61
3.3.1 La posture d’observateur.trice et la forme de compte-rendu choisies.....	61
3.3.2 Élaboration de la grille d’observation.....	62
3.3.3 Déroulement pratique des observations.....	63
3.4 L’auto-ethnographie	65
3.5 Les entretiens semi-dirigés	67
3.5.1 Recrutement et échantillonnage	68
3.5.2 Élaboration de la grille d’entretien	72
3.6 Méthode d’analyse des données	74
CHAPITRE 4 Analyse des résultats.....	75
4.1 Construction de l’identité, vécus et perceptions d’une sous-culture queer	75
4.1.1 Particularité et revendication de l’identité queer	75
4.1.2 Perception d’une sous-culture et pression à la performance d’un idéal queer	77
4.1.3 Relation aux personnes straights : entre tolérance et mise à distance.....	80
4.2 Représentations des ESQ : entre désirs de fluidité et de pérennité.....	82
4.2.1 Pluralité et caractérisation des ESQ.....	82
4.2.2 Perceptions sur la fluidification des ESQ	84
4.2.3 L’enjeu de la pérennité des espaces lesbo-queers	86
4.3 Décalages entre vécus d’inclusivité et d’entre-soi : quelle possibilité d’espace sécuritaire ?	88
4.3.1 Regards critiques sur l’accessibilité et la diversité.....	88
4.3.2 L’enjeu de l’entre-soi : sociabilités de « clique »	93
4.3.3 Constitution des réseaux de sociabilités queers.....	94
4.3.4 Définition de l’espace sécuritaire	96
4.4 Percevoir la ville comme queer.....	99
4.4.1 Imaginaires queers relatifs aux différents quartiers.....	99
4.4.2 Les (non)-discours sur la gentrification.....	105
CHAPITRE 5 Synthèse et conclusion	110
5.1 Synthèse.....	110
5.1.1 Perceptions des urbanités privilégiées et de la gentrification ?	111
5.1.2 À qui appartient l’idéal urbain queer ?	112
5.2 Conclusion	114
5.2.1 Réponse à la problématique	114

5.2.2 Limites, portées et ouverture de la recherche	123
ANNEXE A Certification d'éthique	129
ANNEXE B Affiche de recrutement.....	130
ANNEXE C Message type de recrutement via les réseaux sociaux	131
ANNEXE D Formulaire d'informations et de consentement	132
ANNEXE E Grille d'observation.....	136
ANNEXE F ESQ observés et mentionnés	137
ANNEXE G Grille d'entretien	144
BIBLIOGRAPHIE.....	146

RÉSUMÉ

L'élargissement de la tolérance à l'égard des personnes queers a mené à un désenclavement de leurs urbanités, souvent illustré par le désinvestissement des quartiers gays par les nouvelles générations. Pour autant, cette dissolution du queer au sein du tissu urbain ne semble pas s'être faite de manière si uniforme : les nouveaux quartiers perçus et vécus comme queer-friendly correspondent souvent à des quartiers gentrifiés, ou en voie de l'être, à l'image du Mile-End à Montréal (Podmore, 2019). Dans ces mêmes environnements domine un idéal de diversité, de convivialité et d'ouverture – autant de valeurs bourgeoises modernes, où l'acceptation de la différence et le culte de l'alternatif sont de bon goût (Tissot, 2011, 2018, 2021). C'est une gentrification impulsée par des classes disposant d'un capital culturel valorisé, où l'on retrouve des artistes, des personnes queers, qui deviennent alors les symboles d'une urbanité glamour et subversive. Un culte de la diversité dont les limites se calquent sur les frontières de classe sociale : les personnes queers intégrées aux valeurs bourgeoises deviennent l'archétype d'une urbanité moderne et attractive. Les esthétiques qui leur sont associées forment alors une sous-culture hégémonique dessinant les normes d'un queer désirable, devenant socialement et spatialement un outil de distinction (Demetriou, 2015 ; Bourdieu, 1979). Se pose alors la question de la persistance d'un queer subversif, dans des sphères sociales où les enjeux d'inclusivité et de déconstruction du privilège sont centraux. En tant que lieux souvent observés sur les lignes de front de la gentrification, je m'intéresse dans cette recherche aux espaces de sociabilités queers, dans tout ce qu'ils peuvent (ou non) avoir de fluide, d'inclusif, de dispersé et de militant. Ceci dans la perspective de répondre à la problématique de recherche suivante : comment est vécue et perçue la gentrification dans un contexte urbain où le queer est valorisé par les classes dominantes ? Dans une perspective phénoménologique et auto-ethnographique, je déploierai une méthodologie qualitative reposant sur deux outils : des observations directes au sein de divers espaces de sociabilités queers situés dans des quartiers se trouvant à différents stades de gentrification, et des entrevues semi-dirigées auprès de personnes queers pour comprendre la perception qu'ils ont de leur expérience urbaine. Les résultats montrent la volonté de maintenir des espaces de sociabilités inclusifs et militants, quand bien même un décalage entre les discours et l'accessibilité réelle semble être vécu. La difficulté rencontrée à aborder l'objet de la gentrification et à se situer par rapport à celle-ci ramène à l'enjeu de la positionnalité des personnes queers au sein de la gentrification marginale.

Mots clés : queer, espaces de sociabilités, gentrification, distinction sociale, habitus, capital culturel, inclusivité, performance, sous-culture hégémonique

INTRODUCTION

En janvier 2023 est paru dans le journal français Le Monde (Jouan, 2023) un article déroulant l'intitulé suivant : « Pour les jeunes Français LGBTQ+, Montréal, « un havre de paix » ». À sa lecture, j'ai¹ reconnu l'état d'esprit enthousiaste de mes premiers temps au Québec : encore aujourd'hui, je ressens à Montréal une liberté toute particulière, implicite, où je me sens à l'aise de vivre mon identité queer avec moins de questionnements, moins de surconscientisation face à un environnement quasi exclusivement hétéronormé. Tout est, en quelque sorte, plus spontané. Ahmed (2006) dit que c'est la désorientation (être désorienté pour mieux comprendre notre orientation) qui peut être le point de départ d'une phénoménologie queer – en soi, être queer, se découvrir comme tel, est une première forme de perte puis de reconstruction de ses repères. Dans mon vécu, c'est la désorientation d'arriver à Montréal, dans un contexte nouveau, qui m'a frappé par rapport à mes balises habituelles, m'amenant à interpréter des processus autrement que je l'aurais fait dans ma ville d'origine. Là-bas, mon identité queer s'est construite par rapport à un espace appréhendé depuis toujours sous le prisme d'une socialisation hétéronormative. En emménageant à Montréal, je découvrais d'office la ville à travers la lunette de mon identité déjà construite, lisant l'espace selon ce regard queer.

Très vite après mon arrivée à Montréal, je m'extasiais auprès de mes proches, à quel point *ici c'est tellement plus queer qu'en France*. Parallèlement, je prenais mes marques sur le Plateau, mon quartier de résidence (évidemment), s'avérant être l'endroit le plus *bobo* (bourgeois-bohème) où je n'ai jamais eu l'occasion d'habiter. Mes questionnements préalables émergent de cette expérience queer centralisée. Les prémices de cette recherche reposent d'ailleurs sur cette première idéalisation de Montréal en tant que ville accueillante et exaltante pour les personnes queers. En comparaison avec mon vécu en France, les urbanités queers paraissaient bien plus nombreuses, accessibles, et orientées vers les minorités de genre en comparaison de ce que j'avais connu auparavant. Mais il suffit de peu de temps pour prendre du recul sur cette idéalisation : il est facile d'expérimenter cette urbanité queer branchée et festive lorsqu'on est issu d'une immigration française plutôt aisée et généralement très à même de s'intégrer dans les quartiers les plus attractifs. Ainsi, il m'a semblé assez vite évident que ce qui me permet de jouir d'une

¹ Dans la continuité de l'approche auto-ethnographique de cette recherche, l'emploi de la première personne du singulier a été préférée à première personne du pluriel habituelle. Ceci pour une lecture plus fluide et afin de contourner la distance formelle entre le chercheur.se et sa recherche.

expérience urbaine queer-friendly² c'est en partie le privilège de résider au cœur des secteurs d'effervescence culturelle et commerciale. C'est surtout via la culture des cafés qu'ont surgi mes interrogations autour des espaces de sociabilités. Cette esthétique particulière, chaleureuse, se voulant accueillante pour les personnes queers grâce à quelques autocollants par-ci par-là dans le décor, ou grâce aux référentiels culturels queers arborés par le lieu et son équipe. L'image du café ayant un drapeau LGBTQIA2+ sur sa devanture est à la source d'une première interrogation : est-ce qu'arborer de tels symboles est l'apanage des quartiers privilégiés ? Non pas en considérant la tolérance comme une vertu réservée aux classes aisées, mais plutôt car brandir ladite tolérance servirait également d'outil marketing. À l'université en France, on m'avait déjà présenté le *queer-washing*³ comme une pratique très nord-américaine, où les symboles LGBTQIA2+ servent au narratif d'une ville moderne, inclusive, branchée - quand bien même les inégalités socio-économiques y persistent, voire s'amplifient. Si l'inclusivité devient une ressource commerciale, quel public cible-t-on ? Les personnes queers ayant le capital nécessaire pour fréquenter ces endroits, c'est-à-dire les ressources financières et l'habitus de fréquenter ces cafés-concepts glamours à l'*ethos* équitable.

Je me rappelle notamment avoir formulé à mon entourage à quel point *c'est dingue, à Montréal, de croiser des personnes queers à chaque coin de rue*. En l'occurrence, le sentiment d'habiter une ville queer repose sur le fait de percevoir une prégnance de la reproduction des codes queers dans l'espace. Ce n'est pas tant une forte présence de personnes queers en tant que telles - il serait difficile de la mesurer dans l'espace urbain à une échelle individuelle - qu'une démocratisation de ce qui est reconnu comme une culture queer par des personnes partageant les mêmes valeurs et références en la matière. Si on sait que dans les pratiques queers de l'espace, la reconnaissance des un.es et des autres via des signes communs est essentielle (Valentine, 1996), on peut donc envisager que Montréal serait queer-friendly en tant que sa culture urbaine mettrait en avant des codes queers. Surtout dans les modes vestimentaires mises en avant, avec des vêtements kitsch et extravagants, des piercings et des tatouages (c'est-à-dire tout autant d'esthétiques présentes dans les cultures queers). J'ai alors réalisé que lorsque je percevais une abondance de personnes queers dans l'espace public, je percevais surtout les personnes correspondant à la culture vestimentaire propre aux lieux branchés. Coupe de cheveux excentrique à la mode, vêtements chinés en

² Anglicisme très répandu, sans réelle traduction francophone, permettant de désigner ce qui se veut ouvert, tolérant et respectueux vis-à-vis des identités queers et LGBTQIA2+.

³ Néologisme employé (à l'image de green-washing, pink-washing, etc.) pour désigner la manière dont le capitalisme et ses instances, souvent dans une perspective marketing, se parent d'une image superficielle de tolérance envers les identités queers et LGBTQIA2+ (Millet, 2023).

friperie composant un style facticement décontracté - en somme une extravagance travaillée. Bien souvent le tout arboré par des profils correspondants aux normes de beauté dominantes. Dans l'imaginaire culturel queer, l'excentricité et la flamboyance sont perçues et vécues comme des éléments de revendication identitaire. En voyant à quel point ces esthétiques semblaient reproduites dans des espaces de sociabilités, je me suis demandé où se trouvait la frontière entre l'esthétique associée à une sous-culture queer et l'esthétique à la mode. En premier lieu, la question s'est formulée ainsi : qu'est-ce que cela implique en termes de pratique de la ville si être queer devient *cool* (ou outil de distinction, pour le dire en langage bourdieusien) ?

Facile donc de ressentir Montréal comme un « havre de paix » queer lorsque l'on est Français.e et par conséquent issu.e d'une immigration privilégiée. Réalisant combien les espaces queer-friendly s'adressent à mon milieu social, tout en ayant largement entendu le *laïus* « les Français.es gentrifient Montréal, avec le Plateau pour bastion », je me suis demandé quel privilège et quelle responsabilité j'avais dans la ville en tant que personne queer appartenant à une classe favorisée. Si Montréal est vécue comme inclusive et accueillante pour les personnes queers, alors appartenir à cette minorité ne serait plus – dans mon cas de figure – tant une source d'oppressions. Pourrait-ce alors même devenir un atout pour correspondre au mythe d'une urbanité arc-en-ciel et hipster ? Dans sa recherche sur le Mile-End, Podmore (2019) présente ce quartier prisé comme une centralité en essor pour la nouvelle génération queer. En considérant le Mile-End comme la version moderne, branchée et fluide de l'urbanité queer, l'association entre l'idéal urbain de la gentrification et l'idéal urbain queer est difficile à éviter.

Mon parcours à l'université m'a également confronté à l'ambiguïté des personnes privilégiées intéressées aux enjeux d'oppression et d'intersectionnalité : des idéaux d'inclusivité face à une réalité d'entre-soi de classe, de race et de capital en général. Je me souviens avoir ressenti une forme de malaise face au décalage entre les discours intersectionnels et la reproduction, dans la pratique de la ville, d'un narratif dominant. Un cheminement de déconstruction semblant confondre culpabilisation et déculpabilisation, comme si être queer suffisait à être subversif et préservait de reproduire une pratique de la ville excluante et élitiste. Me demandant jusqu'où, dans les imaginaires collectifs, la transition se faisait entre la représentation des personnes queers comme marginalisées dans l'espace urbain jusqu'au début du XXI^{ème} siècle et la représentation d'une culture métropolitaine où elles deviennent une forme de valeur ajoutée pour l'image moderne de la ville. Autrement dit, s'il y a une conscientisation généralisée de l'assimilation partielle du queer à la ville dominante. Car maintenir une vision de la ville où toutes les

personnes queers sont marginalisées, quand bien même cela reste le cas pour beaucoup, invisibilise le rôle de certain.es dans des processus comme la gentrification. D'autant plus car les personnes queers sont généralement politisées et donc sensibles à ces enjeux, par conséquent éventuellement moins susceptibles d'admettre une responsabilité même partielle dans l'initiation d'un processus de gentrification (Brown-Saracino, 2009 ; Schlichtman et al., 2017 ; Latrigue, 2021). Une ville d'ampleur métropolitaine comme Montréal possède aussi sa propre culture urbaine, dont les narratifs dominants se retrouvent surtout dans les quartiers centraux. Les espaces de sociabilités à l'esthétique alternative, tout en étant intégrés dans le tissu commercial et de développement de la ville, sont témoins de quartiers conviviaux où la tolérance, le retour à une consommation à échelle locale, l'atmosphère chaleureuse sont les valeurs d'un idéal urbain - quand bien même leurs résident.es⁴ sont généralement des personnes appartenant à des milieux sociaux homogènes et privilégiés.

Au début de l'élaboration de ce projet de recherche, les travaux de Julie Podmore (2000, 2006, 2015, 2019) ont fait office de point de départ essentiel. Notamment sa recherche sur le Mile End, ayant mis le doigt sur cette urbanité particulière où le queer devient une forme d'outil de distinction sociale. À partir de là, dans la suite de cette recherche, l'objectif est de comprendre comment les personnes queers perçoivent ce rôle dans la gentrification, comment elles expérimentent, dans l'ensemble de la ville de Montréal, leur place et leur parcours au sein des espaces de sociabilités. En somme, comment se joue l'ambivalence, chez les personnes queers privilégiées, entre militantisme (se percevoir comme oppressé.e et privilégié.e à la fois) et leur rôle dans la diffusion des idéaux urbains queers hipsters ? Je souhaite me concentrer sur la notion de gentrification et les idéaux urbains allant avec, ceci car je considère cet imaginaire bienpensant de la ville où tout le monde serait inclus (la réalité étant très différente) comme un enjeu dans les communautés queers, étant parmi les premières à s'opposer à la gentrification. Là-dessus, je me place dans la continuité des travaux de Sylvie Tissot (2011, 2018, 2021), qui se penche sur la tolérance des milieux néo-bourgeois envers les personnes queers comme outil de distinction sociale et urbaine. En somme, le décalage entre les valeurs et l'impact sur l'évolution du tissu urbain, ou encore le décalage entre les volontés d'inclusion et la réalité socialement homogène, me semblent tout autant de points nécessaires à soulever pour réfléchir aux processus de gentrification contemporains d'autant plus

⁴ Le choix de forme de l'écriture inclusive en doublet-abrégé, ou en néologisme pour les pronoms et déterminants (ils et elles = iels, le et la = lea, celles et ceux = ceux-là, etc.) s'est fait pour alléger la lecture tout en respectant une volonté d'inclusivité de la langue. Pour plus d'informations, voir Gagné, Julie. (2021) *Guide de communication inclusive*. Université du Québec.

insidieux dans le contexte d'une culture néolibérale cherchant à se légitimer par l'intégration et la valorisation d'un queer standardisé.

Si ces recherches m'ont poussé à intégrer à ce projet des concepts sociologiques dans la lignée de travaux post-bourdieusiens, il y avait la frustration de ne pas trouver de ressources universitaires s'intéressant directement aux perceptions des jeunes générations queers sur ces enjeux – les individus âgés de moins de 30 ans, en somme – quand bien même celles-ci grandissent au cœur d'une culture dominante valorisant de plus en plus des esthétiques queers très normées. Pourtant, des échanges avec mes proches m'ont montré que cette pression aux standards idéalisés du queer était vécue, sans être facile à exprimer avec le vocabulaire et les notions communes. Ainsi, c'est en creusant auprès de médias queers indépendants, comme Manifesto XXI (voir Coco Spina, 2022), ou de contenu sur les réseaux sociaux, comme les vidéos YouTube de Grégoire Simpson (2024) sur la gentrification du queer dans la culture populaire, que j'ai constaté l'importance de ces questions pour les personnes directement concernées. J'espère, par cette recherche, apporter des ressources universitaires - théoriques, conceptuelles et méthodologiques - à des ressentis et des expériences difficiles à discuter à large échelle au sein des groupes queers. C'est un dialogue qu'il me semble nécessaire d'alimenter pour essayer d'éviter les écueils de la gentrification connue dans les quartiers gays en effervescence durant la génération Queer Nation. Les enjeux sont différents, le néolibéralisme intégrant de plus en plus les narratifs queers pour sa propre légitimation, la radicalisation entre mouvance réactionnaire et mouvance militante queer donnant aux débats sur ces questions un caractère de plus en plus polarisé. Néanmoins, comprendre l'émergence d'un queer hégémonique paraît essentiel pour pallier l'écart grandissant des barrières de classes entre les personnes queers.

Ce mémoire se découpe en cinq chapitres, tous préoccupés par la volonté d'intégrer expériences et ressentis personnels de la recherche, autrement dit un regard auto-ethnographique, aux enquêtes théoriques et de terrain. Dans le premier chapitre, revue de la littérature, j'aborde la manière dont les spatialités queers urbaines sont passées de restreintes à des quartiers spécifiques à une dissolution dans l'ensemble de la ville. J'y essaye de retracer le parcours des études centrées sur les urbanités gays et lesbiennes vers celles se penchant sur les urbanités queers, qui seraient davantage fluides et préoccupées par les questions d'intersectionnalités. Les études interrogeant les liens entre queer et néolibéralisme montrent que cette fluidification visible du queer, dans l'espace et dans les normes, se serait faite surtout au sein de quartiers et d'espaces privilégiés, valorisés au sein de la ville gentrifiée.

Dans le second chapitre, le cadre conceptuel et théorique, j'imbrique les théories queers, sociologiques et urbaines (centrées sur la gentrification et les espaces de sociabilités) afin de faire émerger les concepts pertinents pour une approche sociologique des urbanités queers hégémoniques modulant les processus de gentrification. Sont passées en revues les définitions du queer et les enjeux propres à son étude, les approches post-bourdieusiennes réemployées dans les études queers et les approches s'intéressant aux idéaux de la gentrification. Dans le but de modeler aux enjeux queers les concepts de sous-culture, d'esthétiques et d'idéaux métropolitains, et finalement de gentrification, ceci vers l'application de la phénoménologie à une réflexion queer urbaine et sociologique.

Dans la présentation de mes approches, réflexions et outils méthodologiques, le troisième chapitre, je présente tout d'abord la position située de la recherche. Ensuite, l'auto-ethnographie est mise en avant comme une approche particulièrement utile du fait de ma relation intrinsèquement subjective et personnelle au terrain de recherche. Ledit terrain est présenté ainsi que la pertinence des espaces de sociabilités queers (ESQ)⁵ comme simultanément des catalyseurs et résultantes d'idéaux urbains, de dynamiques de gentrification, de radicalités et de relations interpersonnelles queers. En ce sens, les perceptions qui les entourent sont significatives du sentiment d'intégration à une urbanité queer. Pour aborder à la fois les expériences et les perceptions propres à ces lieux, je déploie l'observation directe et les entretiens comme outils de collectes de données. Le premier pour contextualiser mes réflexions et ressentis personnels via un outil conceptualisé, permettant de mobiliser les éléments m'ayant amené.e à effectuer cette recherche dans une observation réfléchie de mes urbanités queers. Les entretiens visent ainsi à croiser mes perceptions avec celles d'autres personnes queers, ouvrant le dialogue sur les subjectivités et les rapports de chacun.e à leur environnement urbain - à défaut d'atteindre directement la question de la gentrification. Ce chapitre est également l'occasion d'aborder les limites et les questionnements rencontrés au fil de cette recherche.

Dans le dernier chapitre, j'entrecroise les résultats des observations avec ceux des entrevues afin de broser un portrait des principaux enjeux expérimentés par les personnes queers dans leur pratique de la ville. Si, ultimement, le but est d'interroger les perceptions portées - ou non - sur les processus de gentrification, l'enquête me mène également à voir la pérennité, sur le terrain, de certains enjeux vus lors de la revue de la littérature. Les inégalités perçues entre spatialités gays et lesbo-queers, les définitions

⁵ L'acronyme ESQ pour désigner « espaces de sociabilités queers » est employé au fil de cette recherche afin de fluidifier la lecture.

plurielles des ESQ, les enjeux d'accessibilité à ces derniers, tout autant de questions permettant de réfléchir aux désirs, euphories et frustrations dessinant le rapport des personnes queers à leur expérience de la ville.

CHAPITRE 1

Revue de la littérature

1.1 De Queer Nation à une ère post-gay et homonormative

Si l'on souhaite parler d'espaces de sociabilités queers, il s'agirait tout d'abord d'explicitier comment la présence queer se manifeste dans la ville en général. Historiquement, les interventions municipales et policières répressives envers les espaces de fêtes non-conventionnels ont contribué au mythe et au besoin de lieux où pouvaient se concentrer des espaces pratiqués par les personnes LGBTQIA2+ (Lecavalier, 2018). Dans le cas de Montréal, certains travaux, dont ceux de Podmore (2019), indiquent que les urbanités queers pourraient être situées dans une ère dite post-gay, ou post-moderne (Nash, 2013 ; Ghaziani, 2011). C'est une hypothèse pertinente dans le cadre de cette recherche car elle permet d'envisager le queer dans un contexte d'acceptation sociale élargie, menant à une dispersion des pratiques queers dans l'espace urbain, en lien donc avec mes questionnements préalables. L'ère post-gay ou post-moderne est celle où les individus LGBTQIA2+ n'ont plus besoin de cloisonner leurs identités et leurs espaces en repli par rapport à une ville hétéronormative hostile (Podmore, 2019). Cette dernière serait toujours prégnante, mais elle absorberait aussi des espaces et des codes queers, abolissant l'idée d'une limite claire entre ville queer et ville hétérosexuelle (Nash, 2013 ; Hartless, 2019). Cette ère du post-gay est théorisée, dans les grandes lignes, comme un glissement du « us versus them » vers le « us and them » (Ghaziani, 2011, p. 116). L'idée est qu'une revendication radicale des identités et des codes queers n'est plus nécessaire dans un contexte où celles-ci seraient socialement acceptées. Pour Ghaziani (2011), ce « us and them » repose sur l'idée suivante : le repli identitaire serait même un signe de non-progressisme, dans la mesure où il contribuerait à maintenir une différence entre les personnes hétérosexuelles cisgenres et les autres, alors même que, dans notre ère post-moderne, l'égalité serait tangible. Temporellement, on parle d'une génération queer d'après les luttes pour les droits et l'égalité s'étant déroulées, dans le contexte occidental nord-américain, lors des mouvements militants d'ACT UP, Queer Nation et des événements de Stonewall (Herring, 2010 ; Schulman, 2012). Survenus en 1969, à la suite d'une descente policière dans le bar de Stonewall Inn situé dans le quartier Greenwich à New-York, les émeutes de Stonewall sont considérées comme la pierre de lancement de la lutte visible et radicale en faveur des personnes LGBTQIA2+ aux États-Unis (New York State Parks, s. d.). ACT UP (mouvement international par ailleurs) et Queer Nation sont des mouvements militants découlant de cette lutte, émergeant à la fin des années 1980, début des années 1990, dans le contexte de l'épidémie de VIH/SIDA (The Queer Nation, s. d.). Le manifeste de Queer Nation, diffusé lors

de la marche des fiertés new-yorkaise de 1990, est célèbre comme texte de revendications de fierté queer face aux oppressions hétéronormatives politiques et sociétales :

Using "queer" is a way of reminding us how we are perceived by the rest of the world. It's a way of telling ourselves we don't have to be witty and charming people who keep our lives discreet and marginalized in the straight world. [...] Yeah, queer can be a rough word but it is also a sly and ironic weapon we can steal from the homophobic's hands and use against him. (History is a Weapon, s. d.)

Aujourd'hui, dans une perspective post-gay, la nouvelle génération chercherait davantage à s'assimiler aux urbanités et aux pratiques conventionnelles, en n'étant plus dans une revendication symbolique aussi marquée. Déjà en 2002, Duggan notait une nouvelle tendance dominante qu'il nomme homonormativité. C'est l'idée selon laquelle certaines formes d'homosexualité se seraient intégrées aux normes sociétales prônées par les classes moyennes et supérieures hétéronormatives (Duggan, 2002 ; Sullivan, 2005 ; Nash et Gorman-Murray, 2014). Concrètement, les personnes homosexuelles reproduiraient des schémas de relations hétéronormés (relation amoureuse strictement exclusive, par exemple), et se seraient intégrées sans la contester à la société néolibérale, en appartenant souvent aux classes moyennes et supérieures (Seidman, 2009 ; Nash et Gorman-Murray, 2014). Iels n'éprouveraient plus le même besoin de revendiquer leur identité, politiquement et dans des espaces de sociabilité (Sullivan, 2005). C'est une assimilation aux modes de vie hétéronormatifs aisés sans distinction autre que l'orientation sexuelle et amoureuse :

I mean simply that what encompasses gay culture itself will expand into such a diverse set of subcultures that "gayness" alone will cease to tell you very much about any individual. The distinction between gay and straight culture will become so blurred, so fractured, and so intermingled that it may become more helpful not to examine them separately at all (Sullivan, 2005, p. 16)

Politiquement, cela impliquerait un changement de signification de l'homosexualité comme potentiel subversif et radical. Duggan (2002) et Sullivan (2005) suggèrent qu'il n'y aurait plus besoin, pour les personnes homosexuelles cisgenres privilégiées de recourir au militantisme pour exister. L'homonormativité impliquerait alors un nouveau paradigme entre queer et militantisme (Duggan, 2002 ; Sullivan, 2005). Ne pas être straight⁶ n'étant plus une condition sine qua non d'un besoin de contestation

⁶ L'anglicisme « straight », très utilisé dans le langage commun queer, est ponctuellement employé ici pour désigner les personnes s'identifiant comme hétérosexuelles-cisgenres, ceci afin d'alléger la lecture.

des valeurs dominantes, se revendiquer comme queer permettrait donc de remettre en avant le caractère divergent et anti-normatif de l'identité.

Cependant, il me semble important de nuancer car ce processus d'homonormativité est loin d'être uniforme. D'une part, il s'agit plutôt d'affirmer que le groupe LGBTQIA2+ n'est pas homogène dans son rapport à l'identité (Browne et al., 2021) : on retrouve pour certaines minorités un besoin de s'affirmer par le recours à des symboles forts (on pense ici notamment aux personnes trans dont le drapeau est souvent prôné dans les espaces et les événements queers), tandis que d'autres ne ressentiront en effet plus le besoin de rendre aussi visuellement publique leur appartenance à une minorité. Il est à noter qu'ici l'idée de privilège entre déjà en compte : il est plus simple de ne pas ressentir le besoin de revendiquer sa fierté lorsque notre identité ne nous enfreint pas dans le cadre personnel dans lequel nous évoluons (Doan, 2007). D'autre part, certains affirment qu'il est plutôt question d'une fluidification du queer plutôt que de son absorption dans la ville hétéronormée : les volontés de se retrouver entre personnes queers existeraient toujours, elles seraient seulement moins spatialement ancrées dans un espace géographiquement et formellement délimité. Ce serait la fin des quartiers gays pour aller vers une ville fluide et tolérante dans son ensemble (Nash, 2013 ; Giraud, 2012, 2013 ; Podmore, 2019). Il y aurait des quartiers branchés, ou gentrifiés, attirant aussi les hommes gays cisgenres, en défaveur des quartiers gays, où ils peuvent s'assimiler à la culture urbaine dominante tout en continuant de jouir de leur privilège de genre et de classe sans risque, autant qu'auparavant, d'oppression et d'exclusion par rapport à leur homosexualité (Nash, 2013 ; Podmore, 2019). Les dynamiques d'homonormativité ne seraient donc pas spatialement restreintes à ces quartiers gays :

For example, alternative neighbourhoods in Toronto and Sydney are constituted in opposition to gay village spaces (and identities), but are homonormative in their possibilities in that 'post-gay' sensibilities are 'white', middle class and consumerist (Nash et Gorman-Murray, 2014, p. 767)

Ainsi, selon certaines recherches, la quête d'un environnement urbain queer ou queer-friendly est en partie conditionnée par la classe sociale (Doan et Higgins, 2011 ; Tissot, 2018). En fin de compte, l'ère post-gay se caractériserait par un désenclavement pas seulement géographique mais aussi idéologique des identités queers. En somme, le concept d'ère post-gay signifierait la coexistence dans la ville de différentes manières visibles de vivre son identité. Le gay en serait une, le queer une autre et c'est aux contours de cette dernière que je m'intéresse. Cependant, la dissolution d'une frontière symbolique entre ville queer et ville hétéronormée n'implique pas la disparition d'une hégémonie urbaine hétérosexuelle.

1.2 Les quartiers gays : déprise, gentrification et perspectives communautaires

C'est entre autres pour cela que la déprise par les nouvelles générations queers des quartiers gays (gayborhoods en anglais) a été à dépeinte à moult reprises (voir par exemple, Giraud, 2012, 2013 ; Nash, 2013 ; Podmore, 2015 ; Spring et Charleston, 2021 ; Greene, 2024). Ces quartiers sont communs à plusieurs grandes villes occidentales, de San Francisco à Paris en passant par Toronto et Londres, selon des formes différentes mais suivant des évolutions similaires. Historiquement, ils se constituaient dans des secteurs dévitalisés, où l'accès à la propriété était abordable (Bitterman et Hess, 2021). Il est à noter qu'un quartier gay peut aussi bien correspondre à un espace de concentration résidentielle de personnes LGBTQIA2+ qu'à un secteur où les résident.es ne sont pas nécessairement plus queers qu'ailleurs mais où on retrouve des lieux de sociabilité et de consommation importants pour ces groupes (Valentine et Skelton, 2003). Factuellement, ces quartiers étaient - et sont toujours - dominés, dans la répartition effective des ressources et de l'espace, par les hommes cisgenres gays et blancs. Cela se devine ne serait-ce qu'à l'expression quartier gay plutôt que quartier LGBTQIA2+ ou quartier queer. C'est surtout en Amérique du Nord qu'ils se sont constitués sous leur forme commerciale et résidentielle, dans plusieurs grandes villes, prenant une forme plutôt exclusivement commerciale en Europe (Sibalis, 2004). Selon certains travaux (Hunt et Zacharias, 2008 ; Doan et Higgins, 2011 ; Giraud 2012, 2013 ; Nash, 2013 ; Podmore, 2015 ; Spring et Charleston, 2021 ; Greene, 2024) ce sont donc des quartiers où la propriété immobilière par les communautés aurait engendré, à terme, une forme de gentrification à travers les résident.es déjà établi.es. Au départ marginalisé.es, leur capital foncier, mais aussi culturel et commercial, a pris en valeur. Ce processus de gentrification marginale a engendré l'intérêt des instances municipales via des politiques de revalorisation (Giraud, 2012, 2013).

L'équivalent montréalais du quartier gay est le Village, qui présente aussi comme particularité d'accueillir une population itinérante très visible (et stigmatisée) à l'échelle de la ville (Podmore, 2015). Si gentrification il y a, elle se conjugue à cette réalité et se distingue de celle des autres quartiers environnants. Historiquement, le Village, à l'image des autres quartiers gays, aurait été surtout vécu et pensé par et pour des hommes cisgenres gays et blancs. Les sociabilités lesbiennes et autres (je souligne lesbiennes car ce sont les plus documentées pour la période avant les années 2000) étaient davantage dispersées, moins spatialement visibilisées du fait d'une capacité d'appropriation de l'espace urbain financièrement et socialement moindre que celle des hommes cisgenres (Adler and Brenner, 1992 ;

Podmore, 2000, 2006 ; Valentine, 1995, 1996). Le Village serait ainsi le territoire classique d'un processus de gaytrification (Giraud, 2013). Cela désigne à la fois la déprise par la nouvelle génération post-gay, qui n'aurait plus autant besoin qu'auparavant, ou plus de la même manière, d'un quartier gay (Greene, 2024) qu'un processus de gentrification commerciale et immobilière (Nash, 2013 ; Giraud, 2013 ; Podmore, 2015). Cette gentrification a cela de particulier qu'elle impliquerait une population précise, les hommes cisgenres gays appartenant aux classes sociales favorisées, créant un embourgeoisement plus subtil, car fait d'une minorité, tout en créant une mythologie culturelle précise autour du quartier (Giraud, 2012, 2013). Ainsi, les quartiers gays seraient de moins en moins des secteurs de concentration résidentielle gay renouvelée que des espaces muséifiés et commercialisés autour de l'image d'un passé gay festif et radieux (Nash, 2013 ; Podmore, 2015 ; Spring et Charleston, 2021). La gaytrification du Village relèverait donc de volontés doubles de préservation et de développement du quartier (Giraud, 2013 ; Podmore, 2015) : « Originally gentrified by the gay population, the Village is being regentrified by non-community members with the help of institutions » (Hunt et Zacharias, 2008, p. 51). En effet, l'émergence de structures commerciales gaies couplée à l'investissement de la Ville de Montréal dans le quartier par l'intermédiaire de la Société de développement commercial du Village, aurait induit l'assimilation du quartier au reste de la ville néolibérale classique (Podmore, 2015 ; Hunt et Zacharias, 2008) :

The lobby for the creation of the SDC [Société de Développement Commercial] du Village has its roots in a particular form of LGBT activism that began to develop in the late 1980s: gay business and property interests in the district identified an identity-based consumer market in the area and promoted it as gay commercial and political territory (Collins 2004; Knopp 1997). By the late 1990s, Village business interests were consolidated by founding gay-specific institutions, including the Chambre de commerce gaie du Québec (CCGQ) and the Association des commerçants et professionnels du Village (ACPV) (Passiour 2002). (Podmore, 2015, p. 199)

On pourrait envisager que le Village incarnerait historiquement des pratiques gays de la ville et, aujourd'hui, la coexistence particulière de ces pratiques et de pratiques queers, incarnées parfois par des générations différentes. De plus, la valorisation commerciale via un marketing utilisant les identités LGBTQIA2+ pour s'attribuer une image de modernité, de tolérance et d'inclusivité (Hunt et Zacharias, 2008), en ferait un exemple flagrant de la capitalisation des identités queers à l'ère du post-gay (Nash, 2013). Seulement, cette commercialisation des identités se ferait selon un processus d'homonormativité. Autrement dit, ce qui était autrefois perçu et vécu comme un espace de sexualités déviantes est aujourd'hui valorisé comme un espace d'ouverture et de liberté mais où, comme le soulignaient Hunt et Zacharias en 2008, les sexualités mises en avant entrent dans le cadre de l'acceptable sans être réellement

subversives⁷. Si le Village corrobore, à l'échelle de la ville, l'image que les instances de développement municipales ont de la place que le queer peut prendre dans l'espace, on entrerait dans un paradigme où l'inclusion n'est plus une contrainte mais un atout marketing pour le développement économique (Burchiellaro, 2023). Cela pourrait avoir des conséquences pour les ESQ, aussi bien vis-à-vis de leur attractivité que de leur stratégie de revendication d'inclusivité. Le développement institutionnel du Village se ferait dans une perspective économique plutôt que communautaire, le marketing de l'histoire du Village se faisant, comme le soulignait déjà Hunt et Zacharias (2008), à l'attention d'une clientèle hétéroclite et touristique.

As the management of spatial image is assumed by entities that are disconnected from the physical space and local populations of the Village, the image and identity projected of the Village may diverge from the experience of local users. [...] These interventions influence the relationship between space, community, and identity formation. Marketing material depicts the Village as a site of community, a tourist destination, and a party venue. The combination of the three breeds tension. (Hunt et Zacharias, 2008, p. 50)

Si le Village conserve encore aujourd'hui un caractère à part, du fait de la persévérance de sa symbolique identitaire, on peut se demander s'il serait davantage queer que d'autres quartiers accueillant des espaces de sociabilités adressés à un public non-hétérosexuel. Même s'il reste un territoire important pour certaines formes de militantisme queer étudiant, en restant par exemple un territoire symboliquement fort pour les manifestations en lien avec les enjeux queers, à l'image d'une manifestation « Manif contre le pink-washing, queers pour une Palestine libre » (Pink Bloc, 2023). Malgré tout, la déprise du Village par les personnes queers (Podmore, 2019) n'est pas si définitive que ça : il y a encore des événements et des lieux attractifs pour la nouvelle génération. Cela crée une forme de porosité entre les anciennes et nouvelles urbanités queers, pratiquées différemment mais parfois par les mêmes personnes queers (Nash et Gorman-Murray, 2014).

La gaytrification du Village est aussi à nuancer dans la mesure où c'est avant tout une gentrification commerciale de longue date connaissant un certain déclin depuis quelques années (Podmore, 2019). De plus, c'est un espace encore clé pour les personnes LGBTQIA2+ n'ayant pas les ressources pour s'intégrer dans les urbanités queers dispersées de l'ère post-gay. En effet, il s'avère que les quartiers gays font encore office de centralité pour les personnes gays issues des milieux plus populaires (Giraud, 2012 ; Nash, 2013 ;

⁷ Toutefois, des espaces de sexualités comme les saunas gays impliquent de nuancer la normalisation des sexualités urbaines.

Spring et Charleston, 2021). Plusieurs travaux envisagent les possibilités de requalification de ces espaces dans une perspective intersectionnelle (Nash, 2013 ; Spring et Charleston, 2021). Il est facile et pertinent jusqu'à un certain point de souligner l'inconfort et le malaise des nouvelles générations, et plus généralement de beaucoup de minorités de genre, dans un espace comme le Village. Mais il pourrait être éclairant de l'analyser aussi sous le prisme de la classe : le Village est aussi, d'une part, un quartier accueillant beaucoup d'itinérant.es, et d'autre part un quai d'arrivée pour nombre de personnes queers n'ayant ni repères, ni ressources, ni cercle social établi dans d'autres sphères queers de Montréal. Il est aisé de se sortir du Village et d'accéder à d'autres espaces de sociabilité davantage glamours lorsque l'on dispose du capital social, financier et culturel nécessaire pour trouver et se faire une place dans ces espaces (Giraud, 2012 ; Podmore, 2019). Sans dire que les personnes queers hors Village font un rejet de classe conscient et volontaire de celles restreint.es au Village, il semble important d'émettre l'idée, qu'en un sens, le Village n'a pas moins de potentiel intersectionnel que d'autres ESQ qui, pour finir, encourageraient une sociabilité de classes moyennes et supérieures reproduisant des dynamiques d'entre-soi. Si l'intersectionnalité du Village n'a jamais été vraiment effective, elle existe symboliquement dans l'imaginaire d'un quartier existant par et pour ces minorités (Coffin, 2021). Quand bien même, dans la réalité, les instances commerciales et culturelles présentes n'offrent pas ce qui en est attendu par lesdites communautés :

These youths travel hours to participate in a community that symbolizes acceptance of nonnormative gender and sexual identities, only to find themselves excluded from the neighborhood's cultural, economic and institutional life. They often endure racial profiling and discrimination from business owners and the local police and exploitation from residents – many of whom are the same white gay men who publicly lash out against their presence in the community. (Greene, 2024)

Selon moi, c'est la prégnance de cet imaginaire qui confère au Village un potentiel, encore aujourd'hui, pour le ressort communautaire (Nash, 2013). Le quartier obtient d'ailleurs en 2019 le statut de « lieu de refuge et d'émancipation des communautés LGBTQ+ du Québec » (Espace LGBTQ+, s. d.). Ce n'est pas pour rien que l'organisme communautaire Espace LGBTQ+ cherche à ouvrir un centre multifonctionnel dans le Village, offrant un espace à loyer fixe pour les instances menacées par la gentrification du parc foncier (Espace LGBTQ+, s. d. ; Chanady, 2020). Car il est assez aisé de se rendre compte que les personnes queers les plus défavorisées, ayant besoin de ressources communautaires, ne se trouvent pas dans le Mile End mais bien dans le Village.

1.3 Particularités des urbanités lesbo-queers

L'histoire des urbanités lesbiennes est significative pour comprendre les formes d'ESQ existantes aujourd'hui. Podmore souligne que les recherches lesbiennes ont essentiellement tourné autour d'un axiome Village versus le reste des identités queers dispersées dans des marges du tissu urbain, dans le sens où les sociabilités lesbiennes ont beaucoup été étudiées en comparaison à celles des hommes gays (Podmore, 2016). Ceci confère aux études lesbiennes une portée davantage sociale que strictement urbaine (Podmore, 2016). Les espaces lesbiens existent au même titre que les espaces gays, c'est plutôt leur manifestation spatiale qui a pu différer : « the neighbourhood has a quasi-underground character; it is enfolded in a broader counter-cultural milieu and does not have its own public subculture and territory » (Adler et Brenner, 1992, p. 31). La production d'une ville lesbienne ne passerait pas tant par une démonstration flamboyante et institutionnalisée de sa présence - à l'image de drapeaux, de bars ou de commerces explicitement gays - que par la complicité et la reconnaissance des un.es et des autres via des codes culturels vestimentaires et d'attitudes communs qui échapperaient à la compréhension des personnes hétérosexuelles : « Dress and body language (such as gestures, a glance, an independent or confident manner) also help dykes to 'spot' each other, to recognize a sense of sameness— she's like me— even though no words may be spoken » (Valentine, 1996, p. 149). Par ailleurs, historiquement, les quartiers lesbiens se caractérisent davantage par une concentration résidentielle que par une concentration d'espaces de sociabilités (Valentine, 1995 ; Podmore, 2006). Ces derniers existent et sont essentiels à la vie de communauté, mais leur ancrage dans la ville serait moins stable que les espaces de sociabilités par et pour les hommes gays. Historiquement, cette importance d'une communauté tournant autour de la vie résidentielle s'expliquait pour certain.es par des facteurs genrés : les minorités de genre avaient plus de chance de devoir s'occuper d'enfants et davantage tendance à ressentir le besoin de s'installer dans des quartiers calmes et sécuritaires (Adler et Brenner, 1992). Si cela est moins le cas dans le contexte montréalais aujourd'hui, on peut souligner qu'une forte concentration des espaces de sociabilités implique une vie nocturne intense où les minorités de genre avaient encore moins la capacité qu'ont les hommes à se faire une place : « it seems to us that women are more at risk in public places than are men, and that this in turn may limit lesbians' interest in or ability to create the kind of vibrant street culture that makes an urban community. » (Adler et Brenner, 1992, p. 32). On en vient donc à l'idée que ce n'est pas nécessairement du fait de désirs différents que les personnes lesbo-queers ne se sont pas ancrées spatialement de façon aussi marquée que les hommes (gays), mais aussi pour des raisons simples et systémiques de capacité moindre à accéder aux ressources immobilières et commerciales (Adler et Brenner, 1992 ; Podmore, 2000). Cela se retrouve dans une pérennité moindre des espaces lesbo-queers

physiques dans le cadre urbain, du moins dans une certaine mesure : les bars lesbiens ont connu et connaissent, notamment par la gentrification, des pressions menant à des fermetures définitives dans beaucoup de cas (Podmore, 2000, 2006, 2019 ; Ekenhorst et Van Aalst, 2019 ; Giesecking, 2020). Cela est surtout valable, selon Giesecking (2020), pour les espaces queers radicaux et/ou pratiqués par des minorités raciales. On peut supposer que ces fermetures, loin d'être le fait d'une baisse de la demande d'espaces lesbo-queers dans un contexte post-gay, serait surtout dû à une volonté de promouvoir des spatialités misant davantage sur la copropriété, l'horizontalité de la gestion des ressources, autant de modes de fonctionnement peu compatibles avec la ville néolibérale. En même temps, comme on va le voir, le recours au numérique permet l'existence d'espaces lesbo-queer non-figés mais de fait moins soumis à l'enjeu de pérennité d'un lieu fixe.

1.4 (Dé)spatialisations queers contemporaines

Une des principales caractéristiques de la vie urbaine queer contemporaine est qu'elle ne peut plus être restreinte aux seuls espaces se définissant explicitement comme queer, dans la mesure où c'est aussi la présence et les usages qu'en font les personnes qui rendent le lieu queer (Ekenhorst et Van Aalst, 2019 ; Hartless, 2019).

Straight and queer spaces should be understood as fluid since the clientele has become a queer and non-queer blend after a shift towards an 'inclusive' and open-minded vibe. That shift goes hand in hand with the commodification of queer venues, which puts pressure on the few women-only spaces left. (Ekenhorst et Van Aalst, 2019, p. 200)

Par personnes queers, je désigne, comme Burchiellaro (2023), les personnes s'auto-identifiant comme queer, ceci impliquant un positionnement politique et militant incluant une opposition au système capitaliste. Les nuances à ce sujet sont abordées dans le prochain chapitre. La particularité de la nouvelle génération queer serait d'avoir, plutôt qu'une vie queer délocalisée du quartier gay historique vers un autre quartier, une mobilité plus large entre différentes spatialités (Nash et Gorman-Murray, 2014). En ce sens, il y aurait une plus grande fluidité dans la fréquentation d'espaces de sociabilités, avec la possibilité pour chacun.e de se créer ses propres itinéraires queers en ville :

As a modern LGBT person, to be stable or territorial is to deny the modern imperatives/ideologies of mobilities, globalization and cosmopolitanism. [...] — conventional and 'fixed' gay territories — will continue to exist, but as part of networked entertainment districts for a certain group, not as the territorial foundation of a political movement. (Nash et Gorman-Murray, 2014, p. 766)

Cette décentralisation des sociabilités queers visibles hors du quartier gay n'empêcherait pas le maintien d'une certaine centralisation en tant que telle. En effet, les quartiers les plus associés aux identités queers contemporaines restent centraux et ce dans l'ensemble des contextes urbains occidentaux ayant eu un quartier gay (Doan et Higgins, 2011 ; Podmore, 2019). À ceci s'ajoute un idéal urbain où les différentes identités peuvent cohabiter, considérant que des ESQ trop exclusifs nuiraient à l'image d'un quartier et contraindraient sa revalorisation (Tissot, 2011). Comme Tissot le constatait dans son étude des urbanités post-gay à Boston et à Paris il y a près de 15 ans, la logique dominante serait « [d']inclure les gays tout en prévenant la formation d'un "quartier gay" » (Tissot, 2011, p. 134). Ce qui m'amène à souligner cette nuance pour comprendre les dynamiques urbaines queers, soit la distinction entre les espaces ouverts et les espaces inclusifs : « The majority [of the respondents] interpreted Boulevard Saint-Laurent as an open rather than an inclusive place. » (Podmore, 2000, p. 38). L'espace public queer-friendly, à l'image du Mile-End à Montréal (Podmore, 2019), correspondrait à cet espace ouvert : la présence de personnes queers y est visible et intégrée. L'espace urbain montréalais serait ainsi en grande partie ouvert aux sociabilités queers : s'il est hétéronormé par essence, les personnes queers s'y font une place dans différents lieux, gérés ou non par des personnes queers. C'est une forme de *queerisation* spontanée de l'espace en rendant, par l'usage et par les personnes qui le côtoient, un espace queer quand bien même ce n'est pas sa vocation première (Podmore, 2000 ; Hartless, 2019). Un espace inclusif, quant à lui, aurait une vocation queer plus marquée, avec une volonté consciente de favoriser les personnes s'identifiant comme tel. Il y aurait à ce propos une sorte de décalage, au sein des groupes queers, entre le désir d'une dissolution des ESQ dans l'espace urbain et la volonté de maintenir des espaces radicaux, dans la lignée de l'idéalisation d'un passé militant grandiose des générations ACT UP, Stonewall et Queer Nation (Warner, 1995 ; Schulman, 2012 ; Burchiellaro, 2023). Maintenir la continuité d'une présence queer urbaine radicale se définirait, selon Burchiellaro (2023), ainsi :

The creation of alternative queer futures beyond both the superficial inclusivity of gentrification and the nostalgic and/ or romantic attachment to spaces that were radical but were nevertheless undercut by their own exclusionary dynamics (for example, whiteness) (Burchiellaro, 2023, p. 125)

Aujourd'hui, les sociabilités se figeraient bien moins dans des lieux précis, attitrés à telle ou telle communauté, fréquentés par des habitué.es, que dans une pratique mouvante et ponctuelle des espaces. Dans le cas de son étude sur les lieux de vie nocturne lesbienne à Amsterdam, Ekenhorst et Van Aalst (2019) montrent l'importance croissante des collectifs bougeant d'un lieu à un autre à chaque évènement. Les soirées spatialement et temporellement éphémères prennent le dessus sur les lieux fixes et réguliers

(Ekenhorst et Van Aalst, 2019). Ceci pour plusieurs motifs : déjà, de contraintes financières et d'investissement pour les organisateur.trices - s'installer dans un lieu fixe implique du temps et des coûts sur le long terme. Des motifs de liberté et d'intégration à une culture festive davantage éparpillée entrent aussi en compte : la liberté de pouvoir déplacer et changer la teneur des événements pour en varier la structure et le public est aussi un avantage pour certain.es organisateur.trices. En quelque sorte, la fluidification des identités semble trouver écho dans une fluidité de la présence urbaine des espaces queers, avec une pratique davantage événementielle que régulière des espaces de sociabilités. Tout cela implique un paradigme particulier au niveau de l'accessibilité : pour aller à ces événements, il faut soit tomber dessus par hasard - s'ils peuvent être gratuits, les coûts d'entrée sont souvent élevés, et pour peu qu'il n'y ait pas eu nécessité de prendre sa place en avance, les tarifs de dernière minute sont généralement dispendieux. Ou alors, tel que cela est prévu, il faut en entendre parler via les réseaux sociaux - au sens numérique comme au sens du réseau de connaissances personnelles. Ainsi, l'avantage de la déspatialisation peut vite être restreint si, pour finir, le principal enjeu d'accessibilité n'est pas tant la localisation que la possibilité de connaître l'existence et d'avoir les moyens de participer à ces espaces. Certains travaux ont montré qu'un manque d'espaces tangibles limitait la possibilité de créer des réseaux de solidarité durables (Doan et Higgins, 2011 ; Tissot, 2011). On peut se demander comment la remodelisation des pratiques spatiales avec les réseaux sociaux influence la manière de créer des liens. D'autant que la question de l'accessibilité est faite de contradictions : tarifier l'entrée permet de garantir une forme d'entre-soi en évitant que les personnes non-intéressées par le caractère queer d'un lieu ne s'y présentent - mais instaurer un coût transmet aussi un message comme quoi l'accès à cette soirée est en partie sélectif. Il y a donc tension entre création d'un espace sécuritaire et création d'un espace accessible (Ekenhorst et Van Aalst, 2019). Quoi qu'il en soit, cette dissolution des espaces de rencontre fixes peut encourager davantage de sociabilités d'entre-soi, dans les sphères sociales et spatiales privées, et donc limiter les interactions inter-groupes. Dans le sens où la fréquentation ponctuelle d'un espace se fait soit seul.e soit avec son entourage personnel, et l'absence de récurrence limite la possibilité de créer des liens en dehors de cette sphère.

1.5 Contextualisation des sociabilités urbaines contemporaines occidentales : vers un individualisme et une dissolution des réseaux de solidarités ?

On peut même envisager que cette possibilité plus restreinte de créer des liens communautaires vient avec un besoin moindre de réseaux de solidarités pour une part plus importante des personnes queers. En effet, les sociabilités queers s'individualiseraient aussi car les personnes queers les plus privilégiées,

c'est-à-dire dont le capital social, culturel et économique leur permet une intégration globale dans une société plus tolérante, n'éprouveraient plus le besoin de reconnaître l'importance du groupe pour défendre leurs droits (Schulman, 2012). En somme, les différents degrés de privilèges entre les personnes queers s'observent aussi à propos du besoin de se créer une communauté, des liens avec des personnes partageant les mêmes enjeux identitaires. Ces inégalités dépendent d'une part du milieu de chacun.e, quand on considère que les personnes issues des classes populaires ont davantage besoin d'espaces de communauté et de solidarité que les personnes issues de classes privilégiées (Valentine et Skelton, 2003). D'autant qu'il s'est développé un mythe selon lequel l'ouverture et la tolérance sont associées aux classes moyennes et supérieures cultivées, comme si l'intolérance découlait d'un manque de culture et d'éducation réservé aux classes populaires – et par là même aux personnes racisées (Tissot, 2018, 2021). Ceci non pas car les classes privilégiées sont nécessairement plus tolérantes (Tissot, 2018, 2021) mais car ce sont des cadres familiaux où l'exclusion se ferait de manière davantage insidieuse (Valentine et Skelton, 2003). Seulement, les personnes issues des classes sociales moyennes et supérieures disposent d'un capital social et culturel leur permettant d'intégrer plus aisément des sphères militantes ou au moins tolérantes, comme les milieux artistiques et/ou bourgeois-bohèmes bien-pensants, par exemple. Il serait important de souligner que malgré le contexte de l'ère post-gay, certain.es personnes queers, indépendamment de leur milieu social, chercheraient toujours à habiter dans des quartiers vécus et perçus comme queer ou au moins queer-friendly (Doan et Higgins, 2011 ; Tissot, 2018).

Cela dit, le besoin d'une communauté dépend aussi du degré d'acceptation et de visibilité de l'identité à laquelle une personne s'identifie. Peu importe le degré de radicalité et de subversif que chacun.e performe de son identité, les identités ne sont fondamentalement pas égales entre elles dans le contexte actuel. Si être une femme lesbienne cisgenre et blanche est aujourd'hui, dans beaucoup de milieux, désormais bien moins synonyme d'oppression, comme nous l'avons vu, certaines minorités restent, malgré l'évolution des mœurs, bien plus à même de subir des discriminations (Doan, 2007, 2010 ; Doan et Johnston, 2022). Pragmatiquement, certaines personnes queers auront moins de difficulté que d'autres à rencontrer des personnes partageant les mêmes expériences ainsi qu'à s'adapter à des sphères hétéronormées se voulant ouvertes envers les identités LGBTQIA2+ - dans la mesure où, aujourd'hui, il va de soi que l'ouverture d'esprit envers l'homosexualité est bien plus généralisée que celle envers la transidentité par exemple (Doan, 2007, 2010 ; Doan et Johnston, 2022), sans parler des enjeux de classe, de race et de capacitisme. En somme, une personne performant son homosexualité dans des codes qui sortent de l'homonormativité

acceptable pour l'ordre établi a plus de chance d'être acceptée et intégrée qu'une personne opprimée par rapport à sa transidentité, sa race, sa classe, etc.

Les discriminations ne se restreignent pas au cadre hétéronormatif et se retrouveraient aussi au sein des groupes queers en eux-mêmes. Ainsi, une femme lesbienne blanche trouverait sa place dans un panel d'espaces lesbo-queers plus large, d'autant que l'offre de spatialités lesbiennes est plus étendue que celles par et pour les personnes transgenres (Doan, 2007). Malgré l'idéal de créer des communautés queers fédératrices et festives, il ne faut pas oublier qu'il y a sans doute une volonté d'être avec des gens qui nous ressemblent. Autrement dit, célébrer la diversité du queer n'empêche pas de reproduire des rapports sociaux d'exclusion : « The dark side of community is apparent in a dislike of difference and is often expressed in terms of outright prejudice and discrimination. » (Valentine et Skelton, 2003, p. 861).

1.6 Inclusivité des spatialités queers : décalages entre les utopies et la réalité

C'est là que les enjeux d'inclusion entrent en compte : si le queer se veut par essence inclusif des personnes ne correspondant pas aux modèles hétéronormatifs blancs et capacitistes (Butler, 1990 ; Blasius, 2001), dans les faits, les espaces de sociabilités font face à divers enjeux. Déjà au début du millénaire, on observait que la question de l'entre-soi se posait, au-delà de la volonté chez les événements d'accueillir tout le monde, queer comme non-queer:

Disposable income, whiteness, and ideal notions of physical attractiveness produced a sense of belonging and a sense of alienation in different individuals. [...] It is important to note that, perhaps with the exception of community, the ideals of entertainment imply wants that capitalism itself promises to meet. That the utopian socialism of entertainment and of a club may also be the promises of capitalism hints at what may be an unpalatable truth for some. At its core, entertainment, including clubs, may be reactionary and normative unless otherwise consciously kicked against. (Buckland, 2002, p. 89)

Les écarts entre idéaux d'inclusivité, de communauté, et la réalité font dissonance dans les espaces de sociabilités queers (Buckland, 2002 ; Ekenhorst et Van Aalst, 2019). À savoir si cet entre-soi peut être préservé pour maintenir des cadres sécuritaires et communautaires, mais aussi s'il peut cohabiter avec une inclusivité réelle. Déjà, il semble logique que le queer en lui-même, par son caractère essentiellement fluide, conditionne une inclusivité qui ne peut elle-même être strictement délimitée. Dans cette lignée, un espace queer pourrait tendre à accueillir tout le monde, sans distinction : « Opening up to a broader crowd also fits in with the philosophy of being 'inclusive'. Many queer venues aim for inclusion and want to be open to everyone regardless of sexual orientation or gender identity. » (Ekenhorst et Van Aalst, 2019, p.

211). Cela pourrait être aussi simple si, factuellement, toutes les personnes étaient dotées d'une même capacité à s'intégrer dans un tel espace. Des études suggèrent qu'il est bien plus aisé et courant pour un homme cisgenre gay (ou même hétérosexuel d'ailleurs) de s'intégrer à un espace lesbo-queer que l'inverse (Ekenhorst et Van Aalst, 2019 ; Podmore, 2019). Pour certaines personnes, comme les femmes hétérosexuelles cisgenres, les espaces de sociabilités queers peuvent être des lieux refuges confortables en comparaison de lieux festifs hétéronormatifs classiques (Valentine et Skelton, 2003). De fait, certains espaces queers dédiés aux minorités de genre deviennent attractifs pour une clientèle plus large, menaçant la possibilité de maintenir quelques espaces de mixité choisie (Ekenhorst et Van Aalst, 2019).

Si, à partir des théories abordées, on considère que la ville queer d'aujourd'hui est traversée par plusieurs perspectives, comme le post-gay ou l'homonormativité, le rapport à l'inclusion évolue nécessairement : que signifie le besoin de créer un entre-soi dans un contexte où les identités queers ne sont plus autant marginalisées ? Sans dire que cette démarche n'est pas légitime, bien au contraire, les besoins qui la motivent diffèrent forcément de ceux des générations ACT UP : « I wasn't sure if that was a suburban narcissism in which one has to be able to "identify" in order to internalize value or if they were doing the hard work of reaching out to connect with their own history » (Schulman, 2012, p. 7). En somme, il y aurait tout un enjeu identitaire dans le fait d'être une génération héritière d'une lutte, en partie gagnante, pour les minorités queers. La création d'un entre-soi queer sécuritaire a alors du sens - considérant que les personnes cisgenres hétérosexuelles ont la majeure partie de l'espace qui leur fait office d'entre-soi - mais la question qui se pose aujourd'hui est de savoir par qui et pour qui cela est fait. En fait, une des ambiguïtés qu'on peut observer est la perpétuation d'un rapport à l'oppression dont les termes ne sont pas toujours mis à l'ordre du jour. Si les personnes queers sont en effet encore victimes de discriminations, ces dernières ne se jouent pas sur le même niveau pour tout le monde, et ce encore moins aujourd'hui où certaines personnes queers peuvent même être valorisées au sein de la société post-gay (Schulman, 2012 ; Tissot, 2018).

Il serait notamment présomptueux d'affirmer que les personnes queers parviennent à éviter l'entre-soi de classe (Taylor, 2010 ; Burchiellaro, 2023) : « the politics of diversity [is] a kind of urban struggle between those who value interclass contact and those who prefer sterile spaces free from interclass mixing » (Burchiellaro, 2023, p. 8). Sachant que cette tendance n'est pas toujours moralement assumée ni même consciente. Même en se définissant comme queers ou queer-friendly, les espaces de sociabilités restent des lieux de reproduction à micro-échelle des dominations s'exerçant dans la ville : « Clubs also operated

within economics of desirability based on ideals of beauty, status, race, gender, sexuality, and age » (Buckland, 2002, p. 4). Dans le cadre de son étude sur les sociabilités post-gay dans deux bars appropriés par des personnes queers situés dans une ville moyenne du sud-est des États-Unis (qu'il garde anonyme), Hartless (2019) constate un rapport différent à l'entre-soi en fonction de la classe sociale de ses répondant.es. Il s'avère que les personnes venant de milieux moins favorisés étaient plus à l'aise avec la mixité entre personnes queers et non-queers, dans le cadre d'un bar n'affichant pas une identité queer radicale. À l'inverse, les répondant.es venant de classes moyennes et supérieures s'y sentaient moins à l'aise. S'ils argumentent que ce bar serait probablement moins sécuritaire pour des personnes queers particulièrement marginalisées, Hartless souligne que c'est aussi un bar côtoyé par des personnes issues de milieux populaires, facteur classiste – en l'occurrence non-assumé par les répondant.es – expliquant aussi l'inconfort éprouvé par certain.es (Hartless, 2019). En fait, cela peut facilement se relier à l'idée que les personnes cisgenres hétérosexuelles et/ou issu.es de milieux défavorisés ont bien moins de chance d'adopter les codes queers mettant à l'aise les classes moyennes supérieures queers et queer-friendly. Car à cet entre-soi⁸ de classe s'intègre un entre-soi culturel, surtout quand on pense à la nécessité qu'il y a, parfois, d'avoir les références de la sous-culture queer pour en détecter les espaces, s'y intégrer et s'y sentir à l'aise (Ekenhorst et Van Aalst, 2019). De plus, une mobilité urbaine étendue, flexible et diversifiée n'est pas donnée à tout le monde. La mobilité n'est pas qu'une question de ressources matérielles, mais aussi d'habitus social, de la légitimité qu'on nous conditionne à avoir dans la ville (Sampson et Candipan, 2023). La capacité de varier les espaces urbains où l'on va, c'est-à-dire d'aller dans différents quartiers peu importe leur degré de richesse, de se sentir à l'aise dans plusieurs dynamiques, de trouver des lieux underground/niches et les places désirables des quartiers défavorisés, c'est tout le privilège d'une mobilité expérimentée par les personnes queers privilégiées (Nash et Gorman-Murray, 2014). De fait, pouvoir se rendre dans certains espaces de sociabilités queers pourrait relever d'une pratique de la ville conditionnée par le milieu social.

1.7 Vers un néolibéralisme queer ou un queer néolibéralisé ?

Ces questions mènent à la manière dont le néolibéralisme modèle les spatialités et les sociabilités queers dans le cadre urbain. On l'a vu avec l'enjeu de l'institutionnalisation des spatialités gays, comme c'est le cas à Montréal pour le Village. Force est de constater la pluralité des processus de gaytrification : si à Paris

⁸ Par entre-soi je désigne ici le regroupement, volontaire ou non, d'individus partageant des caractéristiques socio-économiques (pouvant aussi être d'ordre culturel, racial, genré...) similaires. Cet entre-soi peut prévaloir dans les sphères sociétales comme privées.

le Marais s'est gentrifié de manière plus organique, en étant un quartier préalablement rénové par la ville où les populations gays ont perçu un potentiel d'investissement sur fond d'immobilier abordable (Sibalis, 2004), le Village est un quartier originellement défavorisé auquel la Ville de Montréal s'est intéressée une fois les spatialités gays installées (Giraud, 2013 ; Podmore, 2015).

Through the creation of the SDC [Société de développement commercial], gay commercial interests have been empowered at the expense of other interests in the area. The SDC du Village argues that problems of security in the Village are due to the disproportionate concentration of social service agencies in the area. (Podmore, 2015, pp. 201-202)

Le Village serait ainsi à la fois la centralité des entraides LGBTQIA2+ pour les plus défavorisés tout en se situant au sein d'une logique d'aménagement urbain centrée sur le commercial et le lucratif. Or, les narratifs queers privilégiés étant les plus visibles, on peut soumettre l'hypothèse que le besoin d'un réseau communautaire solide apparaît comme moins nécessaire qu'il ne l'aurait été à l'époque d'ACT UP.

En intégrant le queer non plus comme un paradigme de lutte politique mais comme une valeur d'inclusion ancrée dans la modernité, la culture néolibérale capitaliserait sur les identités queers (Nash, 2013 ; Oswin, 2015 ; Burchiellaro, 2023). Plus précisément, elle se servirait des identités comme atout marketing, dans la lignée du *equality, diversity and inclusion complex* (Burchiellaro, 2023). Je l'ai abordé dans le contexte commercial et marketing du Village, mais cela s'étendrait également à un contexte culturel plus global (Oswin, 2015). Comme l'analyse Warner (1995), d'un point de vue idéologique et politique, notamment dans le contexte nord-américain, cette assimilation puise dans des paradigmes cohérents. En effet, le queer incarne une libération des mœurs, le « self-determination and self-representation » (Warner, 1995, p. 367), valeurs prônées comme idéaux (élitistes et méritocrates) du néolibéralisme. En ce sens, le néolibéralisme aliènerait les principes queers en en faisant une déclinaison logique de l'individualisme. Mais cela va plus loin : cette revalorisation du queer n'est pas générale, elle se ferait selon une logique d'attractivité et d'esthétisation du queer, façonnant une esthétique et un narratif queer hégémonique (Demetriou, 2015 ; Herring, 2010) ; comme je le développerai dans le prochain chapitre. Cette assimilation du queer à la culture dominante, ou « (neo)liberal politics of assimilation » (Burchiellaro, 2023, p. 5), passe ainsi par la mystification d'un queer émancipé, radieux, défait de toute oppression - et donc défait des rapports de classe (Schulman, 2012). Cela rejoint également un « libéralisme culturel » (Tissot, 2021, paragr. 6) où une apparence de tolérance et de dépassement du tabou queer devient une norme de valorisation sociale (Tissot, 2021). C'est donc un processus se faisant en faveur des personnes blanches

issues des classes moyennes et supérieures (Nash, 2013 ; Oswin, 2015). Spatialement, le caractère *empouvoirant* et libérateur du queer se serait fait absorber dans une logique capitaliste :

These queer spaces infected and inflected our built environment, pointing the way toward an opening, a liberating possibility. Almost as soon as they were stated, they disappeared into that culture as their very power became useful for advertising, lifestyles and the occupation of real estate (Betsky, 1997, p. 5)

Oswin (2015) affirme les liens entre études urbaines, notamment des urbanités globalisées, et le queer, en tant que celui-ci serait étroitement associé à l'image de progrès revendiquée par les centres urbains, surtout occidentaux. Le queer, ou le gay-friendly, serait associé aux classes créatives (ibid. ; Florida, 2002) et intégré par le néolibéralisme, contribuant ainsi à la reproduction de rapports de force, notamment raciaux, néocoloniaux et de classe (Oswin, 2015).

Il va sans dire que cette assimilation par la culture néolibérale ne se fait pas sans conscientisation et contestation, notamment du côté de la pratique queer militante. L'intégration néolibérale du queer engendre nécessairement la mise entre parenthèses de son aspect radical - puisque le queer, en opposition aux systèmes d'oppression, se positionne théoriquement contre le capitalisme et donc contre sa manifestation néolibérale actuelle. Le néolibéralisme queer-friendly arbore une société favorisant la liberté individuelle sans distinction identitaire pour ceux qui sauront s'adapter au système économique et social dominant. Podmore prend l'exemple des marches pour la fierté lesbienne à Montréal en 2012 comme exemple de cette division autour de la question du radicalisme queer (Podmore, 2012). Une marche lesbienne s'autodéterminant comme radicale et indépendante des instances municipales s'est organisée par un mouvement étudiant en parallèle d'une marche de Fiertés Montréal Pride (qui est considéré comme l'organisateur officiel de la Pride à Montréal, financé par la municipalité et par des entreprises privées) dans le cadre du mois de la fierté LGBTQIA2+. La tenue de cette marche radicale s'est faite pour répondre à un besoin de réaffirmer les valeurs du queer telles que prônées par les jeunes générations étudiantes : « they refused to work with Pride Montréal because their primary objective was to contest the commercialisation of pride, the centrality of the gay village, and to build an autonomous grassroots movement » (Podmore, 2015, p. 77). Podmore émet l'hypothèse selon laquelle la jeunesse queer mobilisée dans la contestation d'un queer néolibéralisé découlerait de la génération ayant connu un fort engagement politique lors des manifestations étudiantes de 2012. Dans leur étude sur les rapports différents à l'espace urbain entre les personnes gays et lesbiennes, Adler et Brenner (1992) constataient, il y a plus de trente ans, que le militantisme queer prenait davantage de place chez les minorités de genre

puisqu'elles seraient par principe davantage critiques (et victimes) des oppressions systémiques (Browne et al., 2021). En effet, si les personnes gays auraient davantage tendance à avoir un impact à l'échelle locale du fait de l'accès plus aisé pour les hommes aux rôles de pouvoir, Adler et Brenner observaient en 1992 que les personnes appartenant à des minorités de genre auraient quant à elles un impact politique plus global et radical, un militantisme « less "place-based" » (p. 33), grâce à des revendications et à un militantisme visant une échelle plus large (voir aussi Schulman, 2012). Cette mainmise réduite sur les instances locales et concrètes expliquerait aussi le caractère déspatialisé et ponctuel du militantisme queer - comme le démontre cet exemple de marche lesbienne radicale organisée en contestation d'un évènement officiel.

1.8 L'ambivalence de la posture queer face à la gentrification

On en vient à s'interroger sur la posture, dans une éventuelle ère post-gay ou tout au moins davantage fluide, des personnes queers par rapport aux processus de gentrification, en tant qu'elles pourraient en être à la fois victimes et vectrices. Pour Schulman, il y aurait une forme de réciprocité entre la déradicalisation politique du queer, son assimilation dans la société et le processus de gentrification qui l'entoure, mettant en cause « the unexplored trauma of the AIDS crisis, and the loss of the radical culture of mixed urbanity » (Schulman, 2012, p. 114). On en vient à l'idée que l'assimilation du queer et sa déradicalisation politique dans certaines de ses manifestations urbaines expliqueraient le rôle des urbanités queers dans l'attractivité des quartiers gentrifiés, comme on le développera dans le prochain chapitre. En effet, si les idéaux d'inclusivité s'en tiennent à des discours, aussi sincères soient-ils, l'intégration des personnes queers favorisées aux quartiers gentrifiés n'est plus nécessairement perçue comme un problème : « the hegemonic power of gentrification to normalize, de-historicize and generalize its own temporalities in the selling of a happy future of inclusion » (Burchiellaro, 2023, p. 121). Autrement dit, ce n'est plus le rôle des personnes queers au sein du narratif de la gentrification qui serait vécu comme un enjeu mais la réappropriation de ce discours par les personnes dominantes. Les personnes queers ne seraient pas directement responsables mais plutôt victimes des classes dominantes – ce qui peut être partiellement vrai, mais cela omet l'intégration de certaines personnes queers aux milieux spatialement et immobilièrement privilégiés. Leurs valeurs anti-gentrification leur ôteraient toute agentivité au sein de ces processus, le problème devenant l'absence des personnes queers défavorisées dans ces urbanités néolibérales plus que lesdites urbanités en elles-mêmes. C'est l'enjeu du décalage entre un discours antisystème et la reproduction, même involontaire, dudit système qui placerait les personnes queers privilégiées dans une certaine ambivalence dans leur rapport à la ville. Cette ambivalence pourrait tenir

dans le fait que les personnes queers et leurs espaces s’ancreraient, à l’image de la gaytrification, dans les processus marginaux de gentrification.

1.9 Problématique

La littérature existante montre les liens importants entre urbanités queers et gentrification, des années de luttes militantes antiétatiques (Warner, 1995 ; Schulman, 2012) jusqu’à aujourd’hui (Burchiellaro, 2023). Seulement, la gentrification ne serait plus seulement à envisager comme un processus d’oppression des groupes queers mais aussi, dans sa forme marginale, comme un processus et un narratif urbain auxquels les personnes queers pourraient contribuer. Ce glissement semble s’être opéré alors même que le rapport des personnes queers au militantisme aurait évolué : du fait de la dilatation des spatialités et des réseaux de solidarité, les militances se sont désancrées, gardant leur importance dans les valeurs et les discours, sans conserver leur poids dans la manière dont les personnes queers abordent l’espace urbain. Est mise en cause l’émergence du paradigme de l’ère post-gay, où l’intégration des espaces de sociabilités queers au reste du tissu urbain serait devenue une norme, dans un idéal de tolérance et d’inclusivité - alors même que, concrètement, les espaces de sociabilités queers n’ont pas les mêmes capacités d’ancrage ni de visibilité que les espaces conventionnels. La déspatialisation et la fluidification des ESQ pose la question de la capacité de maintien d’urbanités queers radicales. Pourtant, le sentiment d’une ville queer-friendly semble faire consensus, les marqueurs culturels du queer étant plus visibles et revendiqués que jamais. Mieux, c’est dans les quartiers gentrifiés ou en cours de gentrification que l’expression queer semble être la plus valorisée. Comment se fait-il que la ville dominante qui segmentait le queer il y a encore quelques décennies l’intègre désormais comme une urbanité désirable ?

La littérature en témoigne, le queer serait de plus en plus associé à des codes, des esthétiques, le tout façonnant une sous-culture à part entière, associée aux sphères alternatives, artistiques, en somme ce qui sort de la norme hétéronormative et bourgeoise. Or, on a pu voir que l’ethos urbain dominant valoriserait, et aurait besoin pour exister, de ce mythe de l’alternatif, de l’underground, des contre-courants culturels et sociaux (O’Neill, 2023). Cela fascine, alimente les idéaux urbains des classes sociales moyennes et supérieures rêvant d’une ville diversifiée, multiculturelle, où tous.tes cohabiteraient dans des espaces de sociabilités de quartier chaleureux et conviviaux (Tissot, 2011, 2018). Ces idéaux relèveraient de logiques classiques du privilège : légitimer sa domination dans l’espace par l’acceptation de populations moins favorisées, tant que celles-ci s’assimilent et correspondent aux standards culturels et sociaux prônés par lesdites classes dominantes. En l’occurrence, dans un ethos où l’ouverture d’esprit et la tolérance sont des

valeurs néo-bourgeoises valorisées, la présence de personnes queers contribuerait à alimenter cette image d'une ville où l'inclusivité est de mise. Seulement, l'étude de Podmore (2019) sur le Mile End montre que ces personnes queers visibles et valorisées dans les nouveaux quartiers gentrifiés proviennent bien souvent de classes sociales aisées, surtout du point de vue du capital culturel, blanches et socialement intégrées aux valeurs hipsters et artistiques glamourisées. Pourtant, les enjeux de ville inclusive semblent être mis en avant dans les discours et les espaces queers. La contradiction entre les utopies queers et la réalité d'un entre-soi de classe se perpétuant me semble nécessaire à approfondir. Si la radicalité des opinions n'implique pas la contestation concrète des processus de gentrification, il s'agit de se demander quels idéaux urbains queers sont reproduits par les nouvelles générations.

Cette recherche s'axe donc autour de la question principale suivante : comment est vécue et perçue la gentrification dans un contexte urbain où le queer est valorisé par les classes dominantes ? Elle s'intéresse plus spécifiquement aux ESQ, considérés comme une manifestation spatiale de cette gentrification. De là découlent trois sous-questions: comment cette valorisation alimente-t-elle une pression à la performance d'un idéal queer ? Quel rôle occupent les espaces de sociabilité dans le maintien des réseaux interpersonnels et de militantisme queer ? Dans quelle mesure sont-ils des lieux d'ambivalence entre volontés d'inclusivité et perpétuation des rapports de classe ?

Mon objectif serait de comprendre quels mots et quelles perceptions les personnes queers mettent sur cette question d'une sous-culture de plus en plus normalisée. De mon vécu, ce sont des questions où la subjectivité prend beaucoup de place, car elles ne sont pas encore abordées à grande échelle, plutôt lors de discussions interpersonnelles. Mon expérience m'a montré qu'il y a des incertitudes ressenties par les personnes queers sur les enjeux de performance, de communauté. Incertitudes que je n'ai pas retrouvées reformulées dans les champs universitaires. Ma posture sociale me donnant accès à des espaces de sociabilités et à des participant.es queers appartenant à ces milieux sociaux favorisés, je souhaite profiter de cette proximité avec ces milieux pour contribuer au dialogue sur ces enjeux d'embourgeoisement du queer. Comme ce sera développé plus tard, les personnes ciblées pour cette enquête sont celles s'identifiant au queer – les critères de cette auto-identification étant justement des éléments de compréhension du queer en tant que tel. Ceci en essayant d'inclure des profils correspondant aux formes marginales de gentrification, comme des étudiant.es ou des individus proches des sphères culturelles et artistiques. Le contexte urbain étant particulièrement propice au foisonnement des sous-cultures, à l'observation de différents stades de gentrification et à différents types d'espaces de sociabilités, le terrain

de Montréal apparaît comme particulièrement adéquat pour creuser ces questions. De plus, la pluralité des processus de gentrification en cours est un éclairage pertinent pour comprendre la place qu'occupent les personnes queers en fonction du degré d'avancement de ladite gentrification. Si selon Podmore (2019) l'urbanité queer du Mile-End serait une nouvelle tendance globale, mon expérience dans des quartiers en cours de gentrification comme Hochelaga témoigne de nuances, de vécus queers variant en fonction des quartiers et des espaces de sociabilités s'y développant. Je souhaite comprendre les liens des personnes queers privilégiées à leur environnement urbain, par une phénoménologie de la perception qu'ont des personnes privilégiées militantes de leur pratique de la ville. Ainsi, je cherche à nuancer un narratif queer dominant qui tend à paraître universel sans l'être : « In reconsidering methodological approaches that illuminate the classing of queer lives, the reproduction of middle-class LGBT experience as universal can be made visible and 'deconstructed', holding promise for queer methodologies which challenge, rather than re-center, privilege. » (Taylor, 2010, p. 83). Je souhaite également réfléchir aux enjeux de persistance d'un militantisme queer radical lorsque ses esthétiques et référents culturels sont de plus en plus fétichisés par une partie des personnes straights et des classes sociales dominantes bienpensantes.

1.10 Pertinence scientifique et sociale de la recherche

Je vise à me placer dans la lignée des travaux (voir Doan et Higgins, 2011 ; Tissot, 2011, 2018, 2021 ; Schulman, 2012 ; Podmore, 2019 ; Burchiellaro, 2023) cherchant à comprendre la perception qu'ont les individus, ici les personnes queers, de leur propre posture au sein des processus de gentrification. Cela rejoint les distinctions de classe et la nuance du caractère subi de la gentrification chez les personnes queers alors même que certaines d'entre elles se voient intégrées à cette ville gentrifiée, creusant des écarts par rapport aux autres personnes queers marginalisées. Ceci me permettra de contribuer, d'un point de vue sociologique, aux réflexions sur l'ethos des classes moyennes et supérieures urbaines se voulant bienpensantes et tolérantes tout en reproduisant des processus de gentrification. De plus, j'explorerai les implications culturelles de la gentrification et les discours permettant de dissimuler sa violence spatiale et sociale sous couvert, dans la même logique que le néolibéralisme, d'une ville conviviale où l'acceptation de l'autre est de mise lorsque ledit autre nous ressemble suffisamment pour ne pas remettre en cause notre domination. Ainsi, je considère que comprendre le point de vue des personnes dominantes en prises avec leurs éventuelles contradictions est essentiel pour saisir la reproduction insidieuse des oppressions. Enfin, cette recherche vise à alimenter les réflexions en matière de méthodologie queer : comment réfléchir aux relations entre individus et espace urbain en prenant en compte la fluidité et la pluralité des identités ? Le queer étant un objet de recherche relativement récent

et en mouvement, je me place dans la continuité des travaux souhaitant joindre la réflexion théorique aux enjeux concrets de l'espace, afin d'offrir des approches moins abstraites sur ces questions.

Il est plus qu'essentiel ici de préciser une chose : si ma posture est critique des formes et conséquences d'une certaine assimilation du queer, en aucun cas elle ne considère qu'être queer est un privilège absolu. Au contraire, nombre de personnes, chercheur.ses, militant.es, travailleur.ses, luttent pour montrer à quel point les inégalités persistent (voir par exemple Taylor, 2010 ; Goh, 2018 ; Chanady, 2020 ; Doan et Johnston, 2022 ; Browne et al., 2021 ; CocoSpina, 2022 ; Burchiellaro, 2023 ; Greene, 2024) – notamment dans un contexte politique occidental où la montée de l'extrême-droite et de ses idées LGBTQIA2+-phobes est une menace qui n'appartient plus au seul futur. Je ne veux en aucun cas stigmatiser des groupes qui le sont déjà, mais au contraire, réfléchir à des enjeux qu'il semble nécessaire d'appréhender et de discuter afin de ne pas reproduire les schémas de néolibéralisme et de discrimination contre lesquels nombre de groupes militants queers se mobilisent. Simplement, je considère qu'il est essentiel de prendre un pas de recul afin de comprendre que notre pratique privilégiée de l'espace peut contribuer aux processus de gentrification et lui permettre de se parer d'une forme de queer-washing. Il y aurait une réflexion intéressante à avoir sur la possibilité de revendiquer le subversif comme objet politique lorsque celui-ci peut également être détourné en élément de distinction bourgeoise. En somme, j'espère que l'étude des mythes et perceptions des personnes queers privilégiées permettra d'alimenter les réflexions sur la manière de pallier les contradictions entre utopies et pratiques réelles. Ceci tout en réfléchissant au rôle me semble-t-il essentiel des espaces de sociabilités en tant qu'espaces de communauté, sécurité, sous-culture et épanouissement mais aussi en tant qu'éventuels lieux de reproduction de la gentrification, pour permettre la visibilisation et l'inclusion des personnes queers non désirées par la ville néolibérale.

CHAPITRE 2

Cadre théorique

2.1 Queer : enjeux de définitions

Le caractère récent du terme queer en tant qu'objet théorique et l'évolution continue et multiple de ses significations impliquent la nécessité d'aborder et d'entrecroiser les différentes définitions existantes et de délimiter par la suite les contours de son usage de « queer ». Il va de soi que les sens attribués au queer dans ce mémoire n'ont aucune valeur normative, ils relèvent plutôt d'un choix pratique et théorique propre au contexte de cette recherche.

2.1.1 Histoire et caractère politique du terme queer

Étymologiquement, le terme queer renvoie à l'étrange, l'excentrique, ce qui sort de l'ordinaire de manière dérangeante (Sayers, 2005). Pour désigner les individus ne correspondant pas aux conceptions dyadiques du genre et de la sexualité, il a d'abord été utilisé comme un terme insultant et stigmatisant. C'est sa réappropriation par les personnes queers dans le contexte militant des années 1970-1980, notamment avec les mouvements comme ACT UP et Queer Nation, qui donne naissance au sens qu'on lui connaît aujourd'hui (Warner, 1995 ; Carnes, 2019) : « queer rhetoric came into competition with lesbian/gay liberation rhetoric primarily in relation to the state » (Warner, 1995, p. 361). Il est à noter que la construction sémantique du queer tel qu'on l'emploie actuellement est ancrée dans un contexte anglo-saxon, plus précisément états-unien (Warner, 1995). De fait, son usage dans d'autres contextes linguistiques et culturels peut impliquer le dépouillement ou l'altération de certaines de ses significations sociopolitiques (Warner, 1995 ; Molinier, 2007). Dans tous les cas, c'est un terme qui n'a pas de réelle traduction, ce qui est déjà en soi significatif de sa particularité dans le champ théorique.

L'emploi de queer comme adjectif pour désigner des personnes appartenant aux identités LGBTQIA2+ est largement banalisé. Il permet, dans le langage courant, d'officialiser comme parapluie pour diverses identités et de fluidifier, dans les discours, la désignation des personnes hors de l'hétéronormativité - en ayant l'avantage d'être un adjectif passe-partout évitant d'oublier ou d'employer inadéquatement un terme de l'acronyme. Pour autant, du fait de son ancrage historique dans un contexte de lutte sociale et de théorisation radicale, le queer revêt un aspect politique et critique qu'on ne retrouve pas dans l'acronyme LGBTQIA2+ (Ghaziani, 2011 ; Morantes-Africano, 2023). Employer le terme queer permet de politiser les

identités (Ghaziani, 2011 ; Morantes-Africano, 2023) en sous-tendant une critique de la conception même de l'identité telle que prônée par la société normative : « I (and others) locate “queer” in the radical requirement to question normativities and orthodoxies, in part now by rendering categories of sexualities, genders and spaces fluid » (Browne, 2006, p. 886). En somme, le queer est une conception de l'identité comme fluide et plurielle en tant que les catégories binaires de genre – homme / femme - et d'orientation sexuelle et amoureuse – homosexuel.le/hétérosexuel.le - ne font de sens que dans des schémas normatifs et d'oppression (Butler, 1990 ; Duggan, 1994 ; Browne, 2006 ; Sullivan, 2003 ; Seidman, 2009 ; Browne et Nash, 2013). Maintenir une binarité, c'est maintenir une hiérarchie (Seidman, 2009). Quand on parle d'hétéronormativité, on ne parle pas juste d'hétérosexualité, mais d'un système de valeurs, d'une « culture » (Berlant et Warner, 1998, p. 552, trad. libre), plaçant la norme binaire hétérosexuelle comme légitime et reconnue (Berlant et Warner, 1998 ; Sullivan, 2003). Ainsi, une relation entre deux personnes hétérosexuelles peut sortir de l'hétéronormativité selon la manière dont elle est vécue et réfléchie par les individus concernés (Berlant et Warner, 1998 ; Sullivan, 2003). À la différence de la distinction entre homosexualité et hétérosexualité, qui coexistent l'une par rapport à l'autre (Sullivan, 2003), le queer ne se construit pas nécessairement par rapport à une identité qui ne serait pas queer mais plutôt par rapport à un système de valeurs et de normalisation des identités. Ledit système ayant, pour finir, également peu de sens pour des personnes hétérosexuelles et cisgenres. Le queer évoque ainsi l'idée d'une anti-identité en incarnant la diversité et la fluidité (Butler, 1990 ; Carnes, 2019). Plutôt que de se placer comme une différence par rapport à une norme, une approche queer viserait à défaire la dichotomie norme/différence (Butler, 1990) : « Queers [...] can be understood as protesting not just the normal behavior of the social but the idea of normal behavior » (Warner, 1995, p. 366). En somme, ce ne serait ni une contre-culture, ni une nouvelle norme, mais plutôt l'abolition de cette dernière (Butler, 1990).

C'est en cela que les théories queers trouvent leur héritage dans les travaux de Michel Foucault, en considérant l'identité comme le fruit de différents rapports sociaux de pouvoir et de domination (Butler, 1990 ; Sullivan, 2003 ; Seidman, 2009 ; Browne et Nash, 2013). C'est le passage d'une vision déterminée de l'identité à une vision construite (Butler, 1990). Si De Lauretis est l'initiatrice de la théorie queer (Butler, 1990), c'est sur Butler que je m'appuierai surtout ici, en tant que sa contribution est perçue comme centrale et pionnière des études déconstruisant le genre. Une posture queer se demande « To what extent is “identity” a normative ideal rather than a descriptive feature of experience? » (Butler, 1990, p. 23). On y considère le genre comme manifestation et construction d'un système reposant sur l'intersection de

différentes oppressions. Il ne va pas de soi et repose sur la performance, c'est-à-dire la reproduction d'une « incessant and repeated action » (Butler, 1990, p. 143).

Gender is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which “sexed nature” or “a natural sex” is produced and established as “prediscursive,” prior to culture, a politically neutral surface on which culture acts (Butler, 1990, p. 11)

Pour cette recherche, la théorie queer pose la question du décalage existant avec les expériences queers concrètes des individus. Ces dernières s'ancrent dans un contexte culturel, certes construit, mais où le queer existe malgré tout en tant que dissonance. De fait, que voudrait dire radicalement queer dans un cadre non théorique ? Sûrement quelque chose de contradictoire, plaçant presque le queer comme une nouvelle norme. Je me sers ici de l'expression queer radical pour désigner une posture prenant en compte, au-delà de son propre rapport individuel au queer, la dimension collective, sociale et politique qu'il implique d'inversion d'un système culturel et politique.

En tant qu'outil théorique, le queer vise à étudier l'identité et les relations entre les personnes sous le prisme de l'intersectionnalité, en admettant que les personnes s'identifiant au queer ne sont pas toutes sur un pied d'égalité en fonction de leur identité de genre, de race, de classe, de validité physique et neuropsychologique (Butler, 1990 ; Blasius, 2001 ; Taylor, 2010). Si on considère qu'être queer c'est appartenir à une minorité, il y a alors une pluralité de minorités au sein de cette même minorité (Giraud, 2013) et donc des rapports de domination se perpétuant. Ainsi, le queer serait, en tant qu'objet théorique, la mise en relation constante du réflexif avec le politique (Browne, 2006), de la construction individuelle et relationnelle comme un cheminement antinormatif (Jones, 2009 ; Baulme, 2018). Il correspond à une forme de subversion du rapport à soi, à son corps et aux autres. Cette subversion, selon Butler (1990), passe par la conscience, et donc la déconstruction, de la nature politiquement et socialement construite de l'identité genrée, et donc la possibilité de se réapproprier, de « parodier » (Butler, 1990, p. 175, trad. libre), et de démultiplier ses manifestations. L'identification des individus au queer ne repose pas sur des critères précis, au contraire, c'est un cheminement personnel dont le caractère queer prend un sens qui est propre à chacun.e. La définition de ce qui est queer ou non est donc impossible à délimiter, en plus de ne pas être pertinente (Browne et Nash, 2013) : « [it] would be a decidedly un-queer thing to do » (Sullivan, 2003, p.43). Le queer est ainsi souvent présenté comme un objet insaisissable et indéfinissable - ce qui ferait, par essence, toute sa valeur en tant que subversion.

2.1.2 Le queer : entre objet théorique et objet d'identité

Si ce flou théorique est intéressant du point de vue épistémologique et subversif, il mène rapidement à une impasse si l'on souhaite comprendre et théoriser concrètement des vécus (car c'est de cela que part le queer au départ). D'autant que nier le caractère concret du queer pourrait amener à nier les diverses oppressions qui en découlent. Comme toute identité, le queer est, dans la réalité expérientielle des personnes, source de stigmatisation. D'une part, maintenir le queer dans l'abstraction invisibilise des oppressions réelles et risque de mener à un imaginaire du queer flou n'évoquant pas la pluralité des minorités concernées (McKee, 1999 ; Sullivan, 2003). En d'autres mots, plus il est abstrait, plus les images du queer seraient associées aux personnes queers dominantes et valorisées par la société en général. L'abstraction dissimulerait les parties les moins désirables du queer, le déferait de ses réalités matérielles (McKee, 1999 ; Sullivan, 2003). Ne pas avoir à définir le queer, le maintenir au stade d'abstraction théorique, c'est un privilège réservé aux personnes ayant les ressources et le recul possibles pour réfléchir aux implications épistémologiques de leur identité. Ma recherche n'échappe bien entendu pas à ce privilège. Quand Alan McKee a écrit que « Queer Nation is not the same thing as Queer Theory » (McKee, 1999, p. 238), il soulignait ce décalage de priorités entre les réalités militantes queers et les réflexions conceptuelles autour du queer. En allant plus loin, ce désir d'abstraction témoigne aussi d'une volonté de rester différent, de ne pas être assimilé aux paradigmes conventionnels (McKee, 1999). Ce refus découlerait aussi d'une sacralisation de la différence et d'une forme de mépris pour ce qui est commun. Pourtant, considérer le queer comme quelque chose à part de la société normative, c'est se méprendre selon McKee : le queer imprègnerait la société, il existe en son sein et non pas en opposition radicale à elle (McKee, 1999). Même si le queer part d'un « désir de transgression » (McKee, 1999, p. 237, trad. libre), il n'aura pas d'impact politique s'il se maintient comme trop subversif pour être saisissable. Il ne serait alors pas mieux que « an anarchistic social ideal, or a form of libertarianism founded on a democratic pluralist ideal » (in Sullivan, 2003, p.47), à l'image de ce que, comme on l'a vu, la culture néolibérale queer-friendly proposerait déjà.

On comprend avec l'importance de l'intersectionnalité dans la réflexion queer que parler de communauté queer ne peut être qu'une expression à double tranchant. Si le terme communauté est souvent employé par facilité de langage, ses significations sont largement critiquées dans les théories queers. Déjà, le concept en tant que tel connote l'idée d'un idéal passé ou futur inaccessible, la nostalgie d'un temps meilleur perdu ou une utopie vers laquelle on souhaiterait tendre dans un futur indéterminé (Sullivan, 2003). Faire communauté, ce serait s'affirmer comme différent.es par rapport à un extérieur hostile ou

étranger à cette différence. Or, dans un contexte où l'intégration du queer se fait - certes partiellement - à la société normative, les contours d'une communauté queer face à la société hétéronormative se floutent nécessairement (Sullivan, 2003). La communauté repose sur un désir d'unicité qui, surtout dans le cas du queer, serait impensable et ne prend pas en compte les rapports de domination se perpétuant au sein de ladite communauté (Valentine, 1995 ; Young, 1986 ; Sullivan, 2003). Y appartenir, s'y sentir à sa place et le prôner reste un privilège auquel nombre de personnes queers ne peuvent prétendre. Tout comme la communauté ne fait pas disparaître les rapports de forces, elle tendrait plutôt à les invisibiliser (Young, 1986). Les vécus queers seraient trop fluides en tant que tels pour s'appliquer dans l'idée figée et tangible de communauté (Sullivan, 2003). On ne peut délimiter une communauté queer puisque le queer ne se limiterait pas aux personnes s'identifiant comme telles (Berlant et Warner, 1998). Même s'il peut y avoir une volonté de faire communauté, en des lieux et des contextes précis, et c'est à cela que les espaces de sociabilités servent aussi. Le sentiment de communauté existe ainsi de manière ponctuelle et conditionnelle. Si des communautés se définissant comme queers peuvent se faire, elles reposent aussi nécessairement sur d'autres points de rassemblement. Le partage de valeurs et de références culturelles communes permet de s'approcher de ce sentiment (Carnes 2019 ; Podmore, 2019). Avoir la référence, se reconnaître selon des attributs communs (Valentine, 1996) : il y aurait une sous-culture queer commune, qui permet de créer des solidarités et des complicités au-delà du cercle privé. Cette sous-culture s'incarnant aussi comme modèle hégémonique, comme développé par la suite, je considère qu'elle permettrait un sentiment de communauté davantage que la concrétisation sociologique de celle-ci. J'évite donc l'emploi de l'expression « communauté queer » en tant qu'objet politique solide. Si elle est utilisée, c'est au pluriel, désignant les différents groupes sociaux se retrouvant dans ce concept, ou alors pour la mentionner comme un désir, un idéal se retrouvant dans les imaginaires et les utopies urbaines queers (Buckland, 2002).

Au-delà des réflexions théoriques et méthodologiques sur le queer, le terme queer prend une place de plus en plus centrale dans la construction identitaire des personnes, dans les discours militants et dans la culture populaire, au point d'avoir une signification au-delà des personnes directement concernées. Cette banalisation du terme queer dans le langage a été critiquée dans certains travaux dès les années 1990, en tant qu'elle affaiblirait, selon certain.es, le caractère politique et radical à l'origine de l'expression (Browne, 2006 ; Eng, 2010 ; Duggan, 1994). Si cette critique paraît nécessaire pour comprendre l'assimilation partielle du queer à la culture dominante, il me semble tout de même significatif de constater l'appropriation du terme queer au-delà des sphères strictement théoriques et militantes. D'une part, ce

n'est pas un terme employé à la légère, il témoigne d'un cheminement réflexif et introspectif devenu accessible pour de plus en plus de personnes - même si tout le monde n'est pas à l'aise avec : il a beau être familier, ses significations ne le sont pas toujours (Panfil, 2020). Il y aurait donc une forme de dilution d'une signification commune vers plusieurs interprétations individuelles, calquées sur les vécus. Dans les usages courants, queer peut désigner aussi des personnes homosexuelles, ou avec une expression de genre non-binaire, par raccourci, simplification ou simplement pour éviter d'attribuer une étiquette trop rigide (Panfil, 2020). Ce n'est pas pour autant que les personnes font un usage abusif du terme queer, je considère plutôt que cela implique un changement, ou une diversification, des implications de ce terme et de ses significations communes (Duggan, 1994). Ces changements semblent essentiels à étudier pour comprendre les enjeux de subsistance d'un queer politique et radical dans un contexte où son acceptation s'élargie de plus en plus.

2.1.3 Positionnement choisi de cette recherche par rapport au terme queer

Dans cette recherche, l'usage de queer se fait à la fois en tant qu'adjectif pour désigner des personnes qui ne sont pas cisgenres et/ou hétérosexuelles, mais aussi dans un emploi se voulant représentatif de l'usage qui en est fait par les personnes concernées par cette étude, c'est-à-dire un terme convoyant un rapport critique et politique à son identité, une ouverture à la divergence. L'emploi ponctuel de l'acronyme LGBTQIA2+ permet quant à lui de désigner plus pragmatiquement les personnes ne s'identifiant pas nécessairement au queer mais dont les expériences et les vécus croisent des enjeux similaires. En somme, queer et LGBTQIA2+ peuvent renvoyer aux mêmes individus et espaces, mais le terme queer implique une dimension politique spécifique. Je préfère « queer » à l'acronyme LGBTQIA2+ qui n'exprime pas nécessairement l'idée de fluidité entre les différentes identités, et la distinction entre sexe, identité de genre et orientation sexuelle et romantique (Morantes-Africano, 2023). De fait, l'emploi de queer comme un terme parapluie ne me semble pas à prohiber pour permettre un langage inclusif. Toutefois, l'acronyme LGBTQIA2+ (et ses variantes) est parfois préféré par un plus grand nombre d'individus en dehors des sphères théoriques et militantes (Panfil, 2020), je n'exclue donc pas son importance non plus. En effet, tout le monde ne s'identifie pas au queer, sans pour autant ne pas défendre de valeurs intersectionnelles similaires (Panfil, 2020). Parfois, des termes plus précis (comme gender-queer, lesbienne, gay) sont préférés par les individus, car plus accessibles et permettant de revendiquer une identité plus précise (Warner, 1995 ; Panfil, 2020) - je ne souhaite pas ici avoir un emploi de queer invisibilisant, ironiquement, les différentes intersections qu'il souhaite regrouper. L'emploi de termes plus précis est parfois important pour mieux saisir et narrer les expériences vécues.

2.2 Approche bourdieusienne de l'esthétique queer métropolitaine

2.2.1 Application du concept bourdieusien de distinction aux urbanités queers

Mon approche se veut sociologique/bourdieusienne en considérant les urbanités queers sous le prisme de la classe sociale. Ceci avec la volonté de produire, dans la continuité des travaux de Morantes-Africano « an interplay between Bourdieu's theorisations of how inequalities are reproduced, and a poststructural criticality that attempts to deconstruct the hegemonic discourses that maintain them » (Morantes-Africano, 2023, p. 244). Le concept bourdieusien mobilisé ici est celui de distinction, lequel admet que les classes dominantes déterminent les codes, les normes et les esthétiques valorisées, ce qui est de bon goût et ce qui ne l'est pas (Bourdieu, 1979). Placer ces esthétiques comme originales, particulières, réfléchies, consiste en une distinction, c'est-à-dire être différent de la masse en cultivant une particularité désirable et attractive. On retrouve ici la relation entre performance et réception du kitsch et l'appartenance de classe : « Of course, those who are in perfect command of bourgeois culture can make errors of goût (show bad taste) on purpose. Tastelessness, however, is accepted only as long as it is deliberate. » (Lamont, 1992, p. 103) ». Cela se matérialise entre autres dans la réappropriation des cultures marginalisées par les classes dominantes pour cultiver leur particularité et leur omnipotence en matière de distinction :

This process of tastemaking – of incorporating or refusing or disputing the dominant stylistics of a social space that establishes the boundaries of a particular social class – is both a conscious and an unconscious effort that plays itself out on anybody's affects and effects, and queer bodies have been no exception to this rule. (Herring, 2010, p. 20)

2.2.2 Théorisation d'une sous-culture queer

Dans mon approche, je m'appuie sur la définition que propose Butler de la performance du genre comme « a stylized repetition of acts [...] the mundane way in which bodily gestures, movements, and styles of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self » (Butler, 1990, p. 179). Si Butler parle ici de la performance sociétale et oppressive du genre, la performance qui m'intéresse correspond au miroir de cette logique, par la réappropriation des codes préexistants en y accolant de nouvelles significations. De fait, la performance queer est culturellement ancrée puisqu'elle est la subversion de signifiants existant dans des contextes culturels précis (Butler, 1990). Il y a donc subversion du genre mais pas nécessairement subversion des autres oppressions, de classe par exemple, structurant les codes de cette performance. Si ces codes sont à l'origine propres aux personnes queers afin de se reconnaître mutuellement (Valentine, 1996 ; Geczy et Karaminas, 2023), ils seraient, selon Jones (2009) et Herring (2010) de plus en plus associés à des esthétiques valorisées même en dehors des sphères queers. Or, dans le cadre de l'identité queer, la

performance est centrale pour déjouer les injonctions sociétales de genre (Butler, 1990) : même si elle est culturellement et socialement contextualisée, elle est aussi et surtout vécue comme une manière de s'euphoriser, de s'empouvoier, en somme de manifester son plaisir et sa fierté queer (Buckland, 2002). Originellement, l'esthétique queer connote une provocation, une contestation jouant sur les limites du tolérable : « They wore oppositional clothes to the fashions of the time to shock and mock bourgeois values of class and social order and in doing so troubled ideas of gender, beauty, and sexuality. » (Geczy et Karaminas, 2023, p. 472). Ce sont des styles vestimentaires qui se veulent à la limite de la laideur, à la limite des normes de genre (Valentine, 1996), en se réappropriant des esthétiques kitsch et peu conventionnelles. Cela se matérialise souvent par des styles androgynes (Jones, 2009 ; Geczy et Karaminas, 2023) mais aussi, parfois, par une caricature contrôlée des stéréotypes vestimentaires genrés. Derrière une façade de désinvolture, l'apparence vestimentaire est réfléchie et travaillée afin de renvoyer un message.

Une application sociologique de ce concept dans le cadre des études urbaines serait l'affirmation de codes propres à une sous-culture queer (Podmore, 2019). On entend par là la matérialisation des identités queers dans des styles vestimentaires, des références culturelles et des comportements reproduits et appropriables par les personnes queers – et, éventuellement, celles ne s'identifiant pas comme telles (Valentine, 1996). C'est également ce que Hebdige (1991) a défini, à partir des théories de Roland Barthes, comme : « the subcultural stylistic ensembles – those emphatic combinations of dress, dance, argot, music, etc. » (Hebdige, 1991, p. 101). La question de la génération trouve son importance dans la théorisation des sous-cultures : ces dernières sont souvent associées aux jeunes générations, qui les porteraient et les réinventeraient (Hebdige, 1991). Cela contribuerait à leur caractère fluide et soumis aux tendances. Se concentrer sur les nouvelles générations queers permet donc de saisir les implications d'une sous-culture entre assimilation et contestation (Hebdige, 1991). La théorisation d'une culture queer a néanmoins pu être critiquée car :

It is difficult to speak of "queer culture" because it is anything but a monolithic unity. Anthropologists such as Lila Abu-Lughod (1993) have thrown doubts on constructing "culture" as a model of analysis because to do so inscribes an illusion of professional objectivity and a claim to legitimacy as an empirically based social science. (Buckland, 2002, p. 9)

Je conteste cette critique dans le cadre de ma théorisation d'une sous-culture queer en tant que celle-ci est concrètement vécue et perçue comme telle par des individus, comme une subjectivité qui n'en est pas moins une réalité expérimentée. De plus, j'utilise sous-culture non pas comme une norme globale propre

à tout ce qui relève du queer mais plutôt pour désigner de manière critique des codes, valeurs et référentiels assimilés comme les standards hégémoniques des performances et représentations du queer. De même, je m'intéresse au fait que les sous-cultures, associées aux sphères alternatives, sont aussi objets d'imaginaires et de fétichisation (Hebdige, 1991). En envisageant le queer comme une éventuelle sous-culture marginalisée, je me place donc dans une approche similaire à celle de Hebdige (1991), critiquant la désincarnation et l'idéalisation des sous-cultures alternatives comme indépendantes des dynamiques de classe.

2.2.3 Liens entre sous-culture queer et sous-culture métropolitaine

Sans y être géographiquement restreintes, ces esthétiques queers telles que décrites ici s'ancrent aussi dans une culture urbaine, voire métropolitaine. La ville reste en soi un territoire d'émergence de sous-cultures en tant qu'elle est « [traversée] par le flux incessant des expressions culturelles, des modes, des valeurs » (Lussault, 2007, p. 317). Herring (2010) parle de « dominant metropolitan stylistics » (Herring, 2010, p. 21), c'est-à-dire des habitus et des normes de style et de relations sociales spécifiques à l'espace urbain métropolitain, et culturellement hégémoniques en tant que telles. Elles évoquent souvent, dans les imaginaires, des contextes urbains comme Berlin, New-York (Geczy et Karaminas, 2023), autant de villes réputées pour leur forte concentration de cultures alternatives depuis la seconde moitié du XXème siècle. Montréal, à moindre échelle, présente un contexte culturel similaire, en tant que ville au passé industriel dont le développement a été par la suite impulsé surtout dans des secteurs culturels économiquement valorisés - « aeronautics, video games, performing arts » (Cohendet et al., 2011) - et en tant que ville au carrefour entre différentes cultures (francophones et anglophones) (Cohendet et al., 2011 ; Germain, 2011). Il y a cet imaginaire de Montréal « as [a] lively, “edgy” [city], in which things are done “differently” » (Cohendet et al., 2011, p. 154), alimentant le mythe d'une ville de contre-culture alternative, en lien avec l'idéal urbain queer voulant sortir d'un narratif urbain explicitement néolibéral. Ainsi, la matérialisation d'une sous-culture queer citadine reposerait sur une culture commerciale urbaine valorisant les esthétiques queers :

With the increasing gay visibility in mass media and the cultural trends of queer-chic, the gay media landscape has been dramatically reconfigured. A once-marginalized gay culture has been incorporated into the mainstream and transformed through commercialization. The gay niche market that emerged in the United States in the 1980s has also gone through dramatic changes, contributing to the commercialization of queerness. (Tsai, 2010, paragr.1)

Cette valorisation s'ancre dans une logique capitaliste s'apparentant à du queer-washing (Millet, 2023). C'est une inversion théorique où on admet l'idée que les personnes queers sont victimes de discriminations, où on souhaite donc les mettre en avant, mais en n'intégrant dans cette inclusion que les plus privilégiées d'entre elles. Cela renforcerait les écarts entre personnes queers tout en réservant la visibilité du discours auto-victimisant aux personnes queers privilégiées à qui on donne la parole, décrédibilisant les oppressions et les besoins réels et persistants d'autres. La bien-pensance deviendrait un standard culturel dominant alors qu'elle repose de base sur des revendications légitimes et nécessaires. En somme, il s'agit de maintenir un mode de consommation capitaliste tout en le revalorisant comme inclusif (Burchiellaro, 2023).

On rappelle que le queer trouve son origine sémantique dans l'excentricité. Or, la glamourisation de ce qui était auparavant tabou n'a pas pour seule conséquence la valorisation commerciale du queer : elle implique également que, pour être acceptée en tant que personne queer, il faut correspondre à certains standards. Dans les publicités, les personnes LGBTQ+ sont représentées comme ayant une apparence désirable et de bon goût (Tsai, 2010 ; Laprade, 2014). De même, dans son étude des représentations du queer dans les médias québécois, Laprade (2014) constate la représentation du queer presque comme un style de vie valorisé dans les urbanités culturellement attractives, comme celle du quartier Mile-End :

Le queer s'utilise également comme attribut pour qualifier un projet artistique ou alternatif. Pris ainsi, il se dote d'une valeur positive en raison de son côté contre-culturel, avant-gardiste, le donnant comme branché. [...] Le queer est un style qui se lie à la sexualité, à tout ce qui est sexy, transgressif. (Laprade, 2014, p. 99)

Comme s'il fallait, pour se légitimer en tant que personne non-hétérosexuelle, correspondre nécessairement aux normes de beauté et afficher un style excentrique, mais valorisé (Buckland, 2002 ; Tsai, 2010). En somme, afficher une subversivité d'apparence qui n'a plus de réel caractère contestataire. On comprend donc bien que l'excentricité queer ne puisse s'affirmer dans les mêmes esthétiques qu'auparavant si elle aspire à rester subversive. Cette création d'icônes attractives et idéalisées va d'ailleurs par principe à l'encontre même de l'idée de queer. On retrouve un phénomène similaire chez David avec la théorisation du mythe d'un « decent trans subject » (David, 2016, p. 402), selon lequel y aurait des personnes trans dont les attitudes, pratiques et performances de genre seraient conformes aux attentes de la culture néolibérale, tandis que d'autres non. Cette division des minorités queers entre elles engendrerait une dissolution des réseaux de solidarité (David, 2016), avec la création d'un queer légitime

et valorisé dans la société en défaveur des autres n'y correspondant pas et devenant invisibilisées, si ce n'est mises à l'écart.

Le queer serait ainsi, dans plusieurs sociétés occidentales contemporaines, situé sur un terrain d'ambiguïté : « The simultaneity of vulnerability and empowerment and the uncertainty of which will prevail at any given moment constitute the terrain of queer contingency » (Avilez, 2020, p.151). Si le queer est encore stigmatisé, plus ou moins explicitement, pour ce qu'il implique de remise en question des identités figées, il devient, dans ses esthétiques et ses codes sociaux, de plus en plus valorisé. Dans certains milieux, le queer ne serait plus autant perçu comme un vécu politique que comme une expression de soi attractive et tendance (Tsai, 2010). Avoir l'air queer reste un enjeu d'expression culturelle, identitaire et d'appartenance. Toutefois, la recherche de Tsai envisage que, pour ceux pouvant se le permettre, ce ne serait désormais plus autant un enjeu de survie et de reconnaissance que de valorisation sociale.

By the same token, the current commodification of LGBT identity and experiences in advertising glamorizes queer-chic and the gay lifestyle; yet in no way does it challenge heterosexual and patriarchal domination. Instead, queerness serves as a more exciting and stimulating new spice for mainstream consumption. (Tsai, 2010, paragr. 38)

Même si au départ cette assimilation a surtout été effective pour les hommes gays de classe moyenne et supérieure (Giraud, 2012, 2013), elle s'étendrait aujourd'hui aux personnes queers intégrées dans le système de valeurs dominant. Ce serait surtout le cas dans des contextes urbains valorisant une certaine diversité sociale (Tissot, 2011, 2021), comme on le verra par la suite.

On peut ici intégrer la lecture que fait Demetriou (2015) du concept de masculinité hégémonique de Connell (Demetriou, 2015 ; Grégoire Simpson, 2024) : pour conserver leur légitimité, les masculinités dominantes adapteraient leur expression au contexte culturel dans lequel elles évoluent. Par exemple, dans nos sociétés occidentales contemporaines, une masculinité plus douce, androgyne, est davantage valorisée dans la culture commerciale, empruntant explicitement les codes associés aux cultures gays (Demetriou, 2015 ; Grégoire Simpson, 2024) :

Ces éléments qui, en apparence, semblent différer du modèle hégémonique, voire le contredire, ne sont pas niés, marginalisés ou supprimés, mais il s'agit bien plutôt d'essayer de les articuler, de se les approprier et de les intégrer au modèle. (Demetriou, 2015, paragr. 25)

On observe un processus similaire avec les esthétiques queers (Grégoire Simpson, 2024) : elles se verraient réappropriées par les personnes hétérosexuelles cisgenres en tant qu'elles permettraient à la normativité de se perpétuer sans être remise en question. On pourrait reformuler la thèse de Demetriou (2015) en parlant d'hétéronormativité hégémonique : celle qui parvient à s'adapter aux cultures minoritaires en intégrant leurs valeurs afin de renouveler le narratif de leur légitimité et d'éviter une remise en question de leur domination (Demetriou, 2015). Cela permet de se distinguer en tant que personne hétéro-cisgenre déconstruite et progressiste. Dans le contexte d'une assimilation des codes queers par le néolibéralisme, cela rend les frontières sociales entre queer et non-queer encore plus floues (Podmore, 2000 ; Demetriou, 2015 ; Tissot, 2018). Podmore y voit un enjeu important pour comprendre la modélisation des sociabilités urbaines contemporaines : « As we move away from the separatism of earlier decades and embrace the multiplicity of the city, an "authentic" lesbian aesthetic and subjectivity is less and less possible » (Podmore, 2000, p. 39). Ainsi, je parle ici de sous-culture queer hégémonique pour désigner l'ensemble de signifiants, valeurs, attributs et discours associés au queer tout en étant valorisés dans les médias, spatialités et imaginaires conventionnels et dominants (Hebdige, 2008). On envisage alors que l'intégration sociétale des minorités entraîne l'assimilation de leurs valeurs au capitalisme et à ses objets de consommation, afin d'absorber ce nouveau public consommateur et de maintenir la pérennité de la culture néolibérale (Demetriou, 2015 ; Burchiellaro, 2023). La création d'un queer hégémonique peut engendrer un sentiment de malaise vis-à-vis des personnes queers ne correspondant pas aux représentations glamourisées qu'on connaît, car elles bouleversent les codes et les normes de la zone de confort culturelle dominante. Ses codes deviennent nécessaires pour accéder aux ESQ. Force est alors de constater un double processus d'exclusion : exclusion en tant que personne queer d'une partie de la société, et exclusion globale en tant que personne queer non-adaptée au narratif valorisé et socialement reconnu. Pour autant, il y aurait une forme de tabou autour de ces processus d'exclusion entre personnes queers valorisées par la culture dominante et les autres. Je me pose beaucoup, à titre personnel, la question du capital beauté (Sarpila et al., 2022) comme conditionnement des rapports entre personnes queers. Le capital beauté répond à la fois de critères capacitistes, racistes, classistes, en ayant un caractère à la fois culturel, subjectif et partiellement objectif, en faisant un élément justement tabou (Sarpila et al., 2022). Il y a néanmoins, chez les personnes queers, une conscience de cet enjeu et du besoin d'en parler davantage, comme en témoigne la publication dans un magazine queer radical d'un article intitulé *Les queers ont un problème avec le capital beauté, il est temps d'en parler* (Coco Spina, 2022). Les témoignages qui y figurent montrent la conscience de l'existence d'un queer glamour, de « milieux « paillettes » » (Coco Spina, 2022, paragr. 26),

ainsi qu'une réflexion autour de l'importance de la performance et de l'apparence dans les relations interpersonnelles queers :

Ça se ressent directement dans notre quotidien, surtout dans le milieu queer, où notre communauté est censée rejeter bon nombre d'injonctions, mais finit par en créer de nouvelles. Avoir « l'air queer » devient plus important que d'être queer. (Coco Spina, 2022, paragr. 27)

L'incorporation du queer à la culture dominante impliquerait que l'acceptation et la valorisation du queer ne se fait pas selon une trajectoire unique des personnes hétérosexuelles cisgenres vers les autres. Les personnes queers elles-mêmes reproduiraient, contesteraient, déplaceraient les limites de cette tolérance. Il ne s'agit pas de dire que toute tolérance est une façade sociale, mais de comprendre que cette tolérance serait conditionnée par une situation, un environnement social et les représentations culturelles qui sont faites du queer. Être original de manière positive et valorisée est un privilège (Geczy et Karaminas, 2023), a contrario donc du but de la subversion. Se jouent ici deux rapports distincts à la différence : être différent, en tant que queer, c'est affirmer la légitimité de son existence par rapport à la norme dominante. C'est un moyen de survivre, d'être vu.e. En fait, il y a la différence subie (mais pouvant être revendiquée et être source d'empouvoirement, individuel et collectif) et la différence affichée, choisie, contrôlée et conditionnelle – la seconde méprisant ce qui est perçu comme commun, basique.

Si elle reste, de mon expérience et de mes recherches, en partie taboue dans les communautés queers, le caractère classiste de l'esthétique queer dominante devient de plus en plus un sujet, comme en témoigne la critique dressée par Coco Spina dans son article :

Mais la marchandisation et la réappropriation des codes queers dépouillent le « moche » de toute portée politique et émancipatoire en le transformant en sommet de la distinction sociale normative. S'habiller comme les losers du collège, piquer dans le vestiaire des geeks et des marginaux·ales, voire fétichiser le vêtement des classes populaires (coucou les claquettes Lidl, bonjour le faux sac Ikea, et j'en passe), c'est le symptôme absolu de la beauté queer normative... précisément car en réalité on n'est ni losers, ni pauvres, ni exclu·e·s. La normativité physique offre le luxe suprême de voler aux « moches » pour exhiber, finalement, à quel point on ne l'est pas. La raison pour laquelle certain·e·s ont l'air « bien looké·e·s » dans des sapes has been, n'est pas parce qu'ils sont doté·e·s d'un goût hors pair, mais simplement parce qu'ils sont normativement avantagé·e·s. C'est un grand pied de nez à tous·tes les marginalisé·es : se pavaner dans des habits qui pour certain·e·s ont été un stigmaté insupportable. L'effet de ce culte du faux-moche est qu'on en vient à générer toujours plus d'exclusion. Une exclusion cette fois, basée sur les effets de mode et sur le « capital queer » que l'on porte sur soi. (Coco Spina, 2022, paragr. 29-31)

La question de la distinction dans les milieux queers est d'autant plus intéressante qu'elle touche aux contradictions de ceux qui sont les premier.es à avoir un complexe de classe lorsqu'ils sont privilégié.es. Tous ces enjeux d'esthétiques m'intéressent particulièrement dans un cadre urbain car la ville est un lieu clé de reproduction de l'habitus et des normes de distinction (Herring, 2010 ; Podmore, 2019). C'est là que les rapports de classe se manifestent et agencent les dynamiques de quartier. De même, c'est dans les espaces de sociabilités que se joue socialement la distinction, en valorisant et incluant les personnes intégrées à cette culture dominante en en invisibilisant les autres. Ainsi, observer la manifestation des esthétiques queers urbaines est une approche des enjeux d'inégalités de classe, mais aussi de race et de capacitisme, se jouant dans l'espace. Autrement dit, la mise en valeur d'esthétiques queers distinguées dans l'espace public serait propre à certains quartiers en particulier. Or, les processus de gentrification corrélerent avec la légitimation d'une morale de classe valorisant – via une réappropriation - les cultures populaires présentes.

2.3 Les ESQ dans un contexte de gentrification

2.3.1 Définition des ESQ et rôle au sein de la gentrification

Je définis ici les espaces de sociabilités comme des lieux à l'intersection des sphères publiques et privées : « semi-private spaces are spaces that for the most part are privately owned but are often used by the public as long as they comply with any restrictions established by the owner. » (Doan, 2010, p. 645). Ils contribuent directement à la dynamique urbaine, sont ouverts (la plupart du temps) à l'espace public et permettent le mélange de différentes bulles sociales. En même temps, ils seraient des lieux de rencontre entre groupes sociaux déjà formés, de création d'entre-soi déterminés par la structure et les usages du lieu. Ce ne sont pas des espaces publics au sens strict du terme puisque leur fréquentation est conditionnée par une dépense (ticket d'entrée, consommations) et par la conformisation à des « normes d'usage » (Korosec-Serfaty, 1988, p. 113). Ce sont des lieux de reproduction sociale en tant qu'ils répondent à des codes de conduite (Oldenburg, 1997). Ils feraient en quelque sorte office de microcosmes sociaux :

In clubs, dressing and looking, for instance, were vital play activities and expressive performance tools for self-fashioning. Through going to queer clubs, I learned the rules of a lifeworld : how to dress, how to interact, and the in-jokes, argot, values, and issues. Through word of mouth, I also discovered other places such as bars and coffee shops, community centers, work-shops, newspapers and magazines, and other people's homes that made up constellation of sites within a lifeworld. (Buckland, 2002, p. 7)

Ainsi, dans le cadre des ESQ, ils sont aussi espaces de démarcation de l'identité : leur caractère queer et la reproduction des codes y est aussi une manière de signifier l'identité, de la revendiquer, de se démarquer des espaces hétéronormatifs et donc de légitimer la nécessité de leur existence (Buckland, 2002). Ce sont aussi, en tant que lieux d'interactions avec sa propre bulle sociale et celles des autres, des espaces de performance. Dans le contexte queer, performance rimerait avec démarcation par rapport à la norme, autrement dit distinction par l'extravagance : « Dance clubs – most especially queer dance clubs – were spaces to be fabulous » (Buckland, 2002, p. 36). Ce que j'entends par ESQ, ce sont des lieux qui, par leur vocation et/ou le public qui les fréquente, veulent accueillir une population et des usages différents des lieux conventionnels. Un espace de sociabilité peut être queer de manière actée et volontaire, en organisant des événements adressés ou réservés aux personnes queers, ou en étant queer dans son organisation et sa mise en valeur. Mais il peut aussi devenir queer par l'usage que les personnes en font, en recevant une forte population queer même si ce n'était pas un objectif au départ. Il n'est pas vraiment possible d'attribuer une étiquette fixe d'espace de sociabilité queer à un lieu précis : il peut l'être en un certain temps et lieu, se définir et se promouvoir comme tel. Comme vu pour l'identité, est queer ce qui se définit et/ou se vit comme tel. Ainsi, c'est la perception des personnes qui pratiquent le lieu qui va définir s'il est queer ou non, bien plus qu'une quelconque grille de critères. Le développement et la forme des espaces de sociabilités sont directement liés aux processus de gentrification (Kern, 2022), non sans contradictions. La gentrification est ici admise comme un processus « d'appropriation de l'espace mettant aux prises des acteurs et des groupes inégalement dotés » (Chabrol et al., 2016, p.75), menant à une recomposition des rapports de classes, économiques, culturels et politiques au sein d'un quartier (Simard, 2021). Il est à souligner que les espaces de sociabilités permettent de répondre au droit à la ville, en termes de confort et de sécurité, des minorités de genre pour qui l'espace public n'est pas adapté en premier lieu (Kern, 2022). Ils sont néanmoins conçus pour des minorités de genre et/ou d'orientation sexuelle et amoureuse dont l'accès à la ville est favorisé par leur race, leur capital social, économique et culturel. Face à ce qu'on pourrait appeler des minorités privilégiées, d'autres minorités se retrouvent exclues : les quartiers où fleurissent cafés et autres espaces conviviaux sont aussi des quartiers où une politique sécuritaire contre l'itinérance est appliquée pour garantir le confort et l'attractivité à l'égard de la clientèle (Kern, 2022). Processus de sécurisation qui s'alimenterait réciproquement avec celui de gentrification. L'abondance de bars et de cafés est souvent le témoin d'un quartier prisé, où une vie de quartier agréable et vivante est promue par les classes moyennes supérieures installées. Ces lieux reproduisent l'ambiguïté de l'appropriation de l'espace urbain par des minorités dont les valeurs et les esthétiques sont désirables pour les classes supérieures. En fait, les espaces de sociabilités correspondent à l'urbanité type des

gentrificateurs : « la recherche du quartier-village, de l'animation de quartier, des sociabilités de voisinage, l'attrait de l'ancien, de l'authentique, du cosmopolitisme » (Giroud, 2020, paragr. 34). Autrement dit, c'est la reproduction de l'habitus urbain des classes aisées, entretenant un ethos de « bon voisin » (Tissot, 2011) où la convivialité et les relations de proximité avec le quartier sont mises en valeur. Bien sûr, non sans reproduire un entre-soi de classe par le capital financier, les valeurs et le réseau social nécessaires pour être réellement intégré.e dans cette vie de quartier gentrifié. En fait, la gentrification se pare d'un idéal de diversité dissimulant sa réalité, à savoir un processus d'homogénéisation sociale (Schulman, 2012 ; Burchiellaro, 2023).

Dans les cultures queers urbaines, les safe-places (espaces sécuritaires) sont essentiels pour garantir aux minorités des lieux à l'abri des oppressions vécues ailleurs. Seulement, la sécurité s'accompagne souvent d'une exclusion : en sécurité par rapport à qui ? Si certaines personnes hétérosexuel.les et cisgenres sont acceptées dans ces espaces (Ekenhorst et van Aalst, 2019 ; Hartless, 2019), quels facteurs vont réellement déterminer l'exclusion de certain.es ? Quels sont les critères de ce sentiment de sécurité ? (Goh, 2018). D'ailleurs, en étant valorisés comme des lieux de convivialité, leur caractère commercial et économique serait parfois occulté (Korosec-Serfaty, 1988) par un aménagement se voulant d'apparence authentique, simpliste, à échelle individuelle. En camouflant les facteurs sécuritaires et économiques de leur fonctionnement, ces espaces de sociabilités contribueraient à une utopie urbaine où l'on sait bien vivre, quand on peut se le permettre (Tissot, 2011, 2018). Cela entraînerait une invisibilisation, dans l'espace et dans les mentalités, de leur accessibilité restreinte (Kern, 2022). C'est là que l'ambiguïté de la gentrification s'insère dans les spatialités queers au sein desquelles l'utopie d'inclusivité occupe une place centrale.

The problem with this kind of fantasy is that it washes over the violence of gentrification and the fact that these renewed and regenerated spaces are in fact extremely unwelcoming for all those who are not able and/ or willing to inhabit such gentrified spaces of consumption. (Burchiellaro, 2023, p. 112-116)

De plus, malgré l'envie de créer une atmosphère chaleureuse et authentique, ces espaces de sociabilités renvoient un message, plus ou moins implicite, par leur prix et par leur image de marque, clairement adressé à une classe sociale uniforme. C'est ce que Buckland (2002) constate lors de ses observations d'espaces festifs queers :

My observations seem to support a view, occasionally articulated by more reflective informants, that the door of a club was less a gateway to a utopian community, than an entrance into a particular market economy that might not be so alternative to other public

economies based on who you know, what you look like, and ultimately, if you can afford the fee. Queerness itself did not always guarantee status or even belonging (Buckland, 2002, p. 47)

Ces lieux contribueraient ainsi à créer une image vitrine de quartier convivial, dynamique et cosmopolite, quand bien même les personnes qui les pratiquent correspondraient à un milieu social homogène (O'Neill, 2023). Même logique pour les espaces arborant une esthétique davantage subversive, car justement, les espaces de sociabilités restent les terrains d'expression des esthétiques désirables d'un public cible. Comme le montre l'étude de cas d'O'Neill sur la création et la fétichisation du mythe de l'underground par la classe moyenne à Bucarest, où un répondant explique :

"I mean a space is a space," Cristian continued with a kind of geometric sensibility. "If you play the right music and get the right lighting, you can make anywhere feel 'underground' (counterculturally speaking). The clubs went underground (physically) because it was good for managing business." (O'Neill, 2023, p. 8).

Que ce soit conscient ou non, les personnes queers seraient, dans le cadre urbain montréalais, des agents clés de cette attractivité urbaine moderne et tolérante. On pourrait distinguer ici les personnes queers intégrées dans les processus de gentrification et celles qui en sont victimes, les premières étant souvent celles correspondant, au moins en partie, à la culture néolibérale queer (Burchiallero, 2023). Mais n'est-ce pas parfois les mêmes personnes, contribuant à la gentrification par le symbole culturel qu'elles incarnent tout en étant à terme évincées par celle-ci ? Malgré tout, les ESQ souhaiteraient aussi répondre à un besoin de communauté. On pourrait se demander si les espaces de sociabilités ne créeraient pas tant une communauté dans un sens inclusif, mais plutôt un sentiment de communauté, d'être dans un lieu qui ressemble à l'idéal projeté par les individus (Young, 1986 ; Sullivan, 2003). On peut reprendre la dichotomie espaces ouverts / espaces inclusifs de Podmore (2000) : l'ouverture permettrait la présence de minorités tandis que l'inclusivité reposerait sur l'intégration desdites minorités. L'ouverture d'un espace se ferait de manière informelle, par l'usage que les personnes en font. Mais être ouvert ne suffit pas à être accessible pour tout le monde. L'inclusivité relèverait quant à elle d'une volonté des personnes aménageant l'espace, impliquant une réflexion sur la manière de rendre l'espace accessible. On pense aux événements ou aux lieux spécifiquement adressés à un public particulier, dans une volonté d'offrir un espace à des groupes qui n'en ont pas habituellement.

2.3.2 Personnes queers et habitus queer : question de la posture par rapport à la gentrification

Pour essayer de théoriser comment les personnes queers pourraient avoir une posture ambiguë au sein de la gentrification, j'emploierai ici le concept de gentrifieur « *social preservationist* » de Brown-Saracino (2009) s'apparentant au « *curator* » de Schlichtman, Patch et Hill (2017) selon la synthèse faite par Lartigue (2021) de ces deux théorisations de la relation qu'ont les gentrifieur.ses à leur posture. Les « *social preservationist* » / « *curators* » sont des individus au profil gentrifieur, au moins par leur capital culturel, mais qui portent un regard critique sur la gentrification en général. En effet, ils souhaiteraient conserver le caractère socialement mixte du quartier, le préserver d'un embourgeoisement par des gentrifieurs aux valeurs différentes des leurs. Cela implique parfois une fétichisation de la vie culturelle populaire préalable à la gentrification, avec une volonté sincère de la préserver, sans toujours conscientiser l'incompatibilité avec leur propre mode de vie urbain (Schlichtman et al., 2017 ; Brown-Saracino, 2009). Comme l'explique Lartigue (2021), cette posture n'implique pas seulement des valeurs, mais aussi une pratique urbaine se voulant anti-gentrification, par exemple via un investissement militant ou la volonté de ne pas fréquenter de commerces considérés comme gentrifiés, en encourageant plutôt les établissements populaires – non sans contradictoirement gentrifier ces derniers parfois. Ceci est aussi permis par un statut social allouant une compréhension théorique et sociologique de la gentrification (Brown-Saracino, 2009), contribuant à cette ambivalence : avoir une telle posture critique et de telles pratiques pour contourner la gentrification impliquerait déjà de contribuer à ce processus.

En parlant de gentrification dans un contexte queer, je souhaite expliciter la prégnance d'un « habitus queer » (Podmore, 2019, p. 74) dans les urbanités occidentales contemporaines, théorisé dans les recherches de Podmore sur le Mile-End à Montréal. L'habitus s'incarnerait dans un rapport au queer et à la ville propre à un certain milieu social : il « est formé de deux conditions relationnelles simultanées : 1) un rejet générationnel de la vision urbaine représentée par le Village ; et 2) une adhésion à une vision urbaine plus fluide en ce qui concerne l'identité, donc une vision urbaine queer » (Podmore, 2019, p. 74-75). Cela se rapproche d'une vision hipster de l'idéal urbain, avec un idéal de mixité sociale et de diversité qui, dans les faits, maintient l'entre-soi d'une classe aisée et bien-pensante (Podmore, 2019). En fait, même si ce sont des cultures dont les valeurs pourraient sembler trop idéalistes et sociales pour le néolibéralisme, l'hégémonie de ce dernier se fait, dans le cadre urbain occidental montréalais post-industriel et post-moderne, en s'adressant justement à ces classes sociales cultivées, branchées et bien-pensantes : « in fact, hipsters constitute themselves in contrast to an alternative social and spatial project of neoliberalism, one that is more candid about the usefulness of organized violence » (Cowen, 2006, p.

23). Ce n'est plus tant l'appartenance à une identité queer qui détermine le caractère queer-friendly du quartier, mais plutôt un habitus commun entre des classes amorçant la gentrification, consciemment ou non, sous le couvert d'un idéal urbain queer et diversifié (Cowen, 2006). Au final, pour y avoir sa place, être queer n'importerait pas autant que d'avoir les codes d'une sous-culture queer hégémonique reproduite dans une dynamique urbaine de gentrification.

Je distingue la gentrification queer de ce que Giraud nomme « gaytrification » (Giraud, 2012, p. 44) en tant que la première serait la manifestation d'un stade plus avancé d'assimilation du queer à la ville néolibérale (Burchiellaro, 2023). Les cultures gays, depuis les années 1990 (Giraud, 2013), initient une gentrification reposant sur l'image d'une urbanité ouverte, festive et dynamique : « les gays n'apparaissent plus comme une minorité réfugiée, mais comme une minorité agissante, gagnant en pouvoir et en influence, au moins localement. » (Giraud, 2012, p. 42). On l'a vu, la légitimation sociétale des personnes gays aurait sapé les besoins de réseaux de solidarité et communautaires propres aux quartiers gays pour laisser la place au développement commercial (Giraud, 2012 ; 2013 ; Nash, 2013 ; Podmore, 2019). Ce processus se serait élargi aux personnes queers, impliquant que la distinction entre lieux de solidarités et espaces de consommations attractifs est de moins en moins nette. Ainsi, nombre de personnes non-queers issues de milieux sociaux privilégiés fréquenteraient ces lieux (Hartless, 2019), puisque les pratiques spatiales des personnes queers diffèrent de moins en moins des leurs. Si les personnes queers ont pu être évincées par la (gay)gentrification (Giraud, 2013) – et on ne peut pas dire que ce ne soit plus le cas pour certain.es – elles en seraient aujourd'hui, dans un contexte métropolitain occidental, aussi les vectrices. Ce que j'appelle gentrification queer, c'est l'épanouissement des sous-cultures queers dans des quartiers défavorisés, s'ensuivant généralement d'une présence de plus en plus marquée de personnes hétéro-cisgenres dominantes. Si la gaytrification se réduisait géographiquement à des quartiers historiquement queers, la gentrification queer peut s'observer dans n'importe quel quartier populaire où le loyer abordable et l'éloignement par rapport à un embourgeoisement hétéronormé attirent, ou contraignent, certaines personnes queers (Doan et Higgins, 2011).

En fait, cela correspond à un type spécifique d'initiation de la gentrification, rejoignant la gentrification marginale théorisée par Rose (1984). La gentrification queer aurait pour particularité de se faire sous le couvert d'un légitime établissement de minorités (de genre et d'orientation sexuelle, parfois racisées et parfois à faible capital économique) dans un quartier populaire, même quand un décalage culturel existe. Historiquement on constate que les personnes queers ont eu tendance à être chassées des quartiers où

elles habitaient lorsque leur cadre de vie animé et alternatif a attiré une population aisée en quête d'une urbanité moderne et attractive (Doan et Higgins, 2011). En ce sens, les personnes queers sont ce que Rose (1984) appelle des gentrificateurs marginaux. Ces derniers correspondent à une population dont le capital économique n'est pas nécessairement élevé au point d'accéder à la propriété, mais dont les valeurs et le mode de vie perçus comme subversifs est attractif pour des classes moyennes et supérieures fantasmant un cadre de vie cosmopolite (Rose, 1984 ; Tissot, 2011, 2018). Cela englobe entre autres les artistes, des étudiant.es, des personnes queers sur lesquelles les classes dominantes calquent des idéaux. Betsky (1997) associe historiquement queer, classes moyennes et supérieures et mythes de la gentrification :

Queers queered the city. They made it their own, they opened it up on the margins, they performed it. They were always a minority, but because they were at the very heart of the middle-class project to create an artificial world, their contribution to that culture were immense. [...] They made the city inhabitable again, leading the charge of gentrification that finally liberated the city from the working class. (Betsky, 1997, pp. 13-14)

Quoi qu'il en soit, les gentrifications initiées par les milieux artistiques et néo-bohèmes (Lloyd, 2002) dépeintes dans la littérature semblent très similaires à celles initiées par les milieux queers. On retrouve le même intérêt pour des quartiers aux loyers abordables, du fait d'un capital financier en général moindre par rapport au capital culturel possédé mêlé, parfois, à un idéal urbain anti-bourgeois. Lorsque les gentrificateurs marginaux n'ont plus les moyens de se maintenir face à la hausse des prix de l'immobilier, ils se font alors exclure d'un processus qu'ils ont eux-mêmes contribué à initier. On rappelle que les personnes queers seraient tout autant à même, si ce n'est davantage, de fétichiser une urbanité cosmopolite, multiculturelle, dynamique et alternative (Tissot, 2011 ; Coco Spina, 2022). Or, elles subissent à leur tour ce même processus : les artistes, comme les personnes queers, se voient assimilés à une culture dominante fétichisant le caractère alternatif – relevant lui-même du mythe (O'Neill, 2023) – de ces milieux. Autrement dit, c'est l'attraction des classes moyennes et supérieures dotées d'un capital social et culturel important pour les espaces de contre-culture incarnés par les personnes queers (Adler et Brenner, 1992 ; Podmore, 2019 ; Tissot, 2018). On pourrait caractériser ces quartiers alternatifs par la présence d'instances culturelles tendanciellement politisées, mais finalement fréquentées par un milieu social assez uniforme :

Particularly the presence of counter-cultural institutions such as theatres, coffee shops, studios that present progressive/fringe entertainment, alternative businesses like food and bicycle repair coops, radical and feminist bookstores etc. [...] this area has a much higher proportion of people living in non-traditional households. (Adler et Brenner, 1992, p. 29)

En fait, l'attrance pour l'underground est un trait culturel d'une partie de la classe moyenne idéalisant un subversif qui, au moins sociologiquement, n'existe concrètement pas :

Taken together, the ethnographic record makes clear that the literal urban underground is not a repository for the poor, as the metaphor of "the underground" readily suggests. And the subject inhabiting these underground developments is not "abject," a term used by anthropologists to describe the degrading social processes for casting undesirable social categories outside of full consideration (see Ferguson 1999:253). The underground is instead a lived element of the city that municipal planners and private developers have repurposed and expanded for the new middle classes. (O'Neill, 2023, p. 9)

C'est là qu'on trouve un premier aspect de la posture ambivalente du queer face à la gentrification : les quartiers où les personnes queers s'installent pour fuir la ville hétéronormée bourgeoise s'étant imposée à elles sont généralement des quartiers de classes populaires et de minorités raciales qui n'apprécient pas forcément la venue de ces gentrificateurs marginaux (Doan et Higgins, 2011 ; Greene, 2024). Cette ambivalence est d'autant plus tangible quand on sait que les personnes queers militantes sont souvent sur le devant de la scène pour dénoncer la gentrification.

C'est là qu'on peut envisager de les associer aux « *social preservationist* » / « *curators* » (Schlichtman et al., 2017 ; Brown-Saracino, 2009), aussi de par leur envie de ne pas contribuer à un processus ne correspondant pas à leurs valeurs sociales et politiques. Pour expliciter comment l'incorporation des cultures queers à la gentrification influence la perception – c'est-à-dire ses interprétations et ses vécus subjectifs - de cette dernière, les travaux de Tissot (2011, 2018, 2021) sont centraux. Favoriser, dans les discours, la mixité permet aux classes moyennes et supérieures urbaines de légitimer leur présence dans un quartier sans remettre en cause leur privilège (Tissot, 2011, 2018, 2021). Dans le sens où accepter la différence à ses côtés contraint la critique de l'embourgeoisement que l'on engendre. Or, désirer un environnement socialement mixte ne suffit pas à empêcher les rapports de domination. D'autant plus que la répartition de l'espace est rarement égalitaire : le tissu commercial et les espaces de sociabilités les plus visibles sont clairement le fait des habitant.es à fort capital économique et/ou culturel (Tissot, 2011). Autrement dit, on valoriserait des minorités pour la diversité qu'elles représentent sans pour autant réfléchir concrètement à déconstruire sa propre posture dans la société : « le refus de la stigmatisation explicite des plus démunis qui se donne ainsi à voir n'est pourtant pas incompatible [...] avec un contrôle strict de la diversité » (Tissot, 2011, p. 143). Cela rejoint la question d'une forme de romantisation de la précarité et de l'appartenance à une minorité, dans un ethos où tout ce qui est victime de l'oppression est digne d'admiration et d'empathie. Or, cette bienveillance bourgeoise vis-à-vis des personnes qui sont

factuellement moins privilégiées est une manière de se rassurer, de mettre faussement sur un pied d'égalité des situations d'oppression, en somme de légitimer sa domination (Tissot, 2011, 2018, 2021; Grégoire Simpson [vidéo], 2024). Cela permet en parallèle de reformuler un imaginaire où l'homophobie et le sexisme est désormais attribué aux classes populaires (et du même coup, aux personnes racisées), alimentant l'association entre classes aisées et ouverture d'esprit (Tissot, 2011). Tissot définit ainsi son angle sociologique : « Dégageant l'émergence d'un groupe bien particulier des couches supérieures, cette enquête portant sur la gentrification vient éclairer la recomposition des frontières de classe » (Tissot, 2011, p. 303). Dans une même perspective, je cherche à analyser les perceptions qu'ont les classes amorçant la gentrification de leur rôle et de leurs idéaux dans la ville. Ceci en ciblant les ambiguïtés vécues en termes d'appartenance de classe, assumant que les « frontières de classe » (Tissot, 2011) sont loin d'être nettes et reconnaissant la complexité de se situer socialement lorsque nos valeurs et nos privilèges peuvent entrer en contradiction.

2.4 Vers une approche phénoménologique queer

En ayant pour objectif de saisir les différences d'expérience qu'ont les individus de l'urbanité queer de Montréal, mon approche se veut phénoménologique. Il s'agit de comprendre « l'essence de l'expérience » (Creswell et Poth, 2018, p. 76-82), qui est ici celle des ESQ de Montréal dans un contexte de gentrification, en recueillant les impressions de personnes queers sur leur expérience de la ville. En études urbaines, ce serait une manière de comprendre comment l'espace est l'objet et le reflet des perceptions et des sensations de ceux qui le pratiquent (Ahmed, 2006). Cela permet de ne pas essentialiser l'espace urbain comme une entité à part, mais bien comme construit et façonné par l'expérience (Haraway, 1988 ; Ahmed, 2006). De même lorsqu'on parle de systèmes d'oppressions et de pouvoirs, comme l'hétéronormativité ou le néolibéralisme : on ne les désincarne pas comme des éléments intangibles mais comme des logiques de pouvoirs et de comportements culturellement reproduites (Butler, 1990) - « What sense can we make of a construction that cannot assume a human constructor prior to that construction? » (Butler, 1990, pp. 11-12). La phénoménologie paraît ainsi particulièrement pertinente pour étudier, incarner et politiser les vécus queers (Ahmed, 2006). Dans ses outils et ses analyses, la phénoménologie permet de faire une lecture du vécu selon les différents axes autour desquels la recherche choisit de se positionner. Pour paraphraser Ahmed, une phénoménologie queer cherche à comprendre d'où elle part (ses privilèges, ses préconçus) pour mieux se diriger tout en ayant conscience des instances qui conditionnent la vision de son environnement (Ahmed, 2006).

Ahmed illustre la posture queer comme une déviance par rapport à une manière attendue de percevoir et de vivre son environnement (Ahmed, 2006, p. 10-40). Prétendre à cette posture de recherche queer est simple, l'appliquer concrètement est une autre histoire (Browne et Nash, 2010). Comment ne pas rester dans une zone grise de questionnements sur le comment de la recherche et des méthodes queers ? J'essaye ici d'explorer quelques pistes de réponse. Dans une approche se voulant féministe et queer, la question de la déconstruction du point de vue de la recherche est centrale. Il s'agit dans un premier temps d'admettre la position depuis laquelle on parle avant d'en déduire comment cela conditionne notre construction des savoirs (Haraway, 1988). L'enjeu n'est pas de se dépouiller de ce regard dans une quête déjà perdue d'objectivité. Plutôt, considérer les biais qui nous façonnent comme autant de savoirs pertinents et utiles à la lecture de divers phénomènes (Haraway, 1988). Ce n'est pragmatiquement pas la chose la plus aisée dans un cadre académique. Cependant, la recherche queer est une occasion de revaloriser la pertinence des savoirs expérientiels et émotionnels, dans la continuité de ce que Hill Collins regroupe comme les épistémologies afrocentriques, valorisant la manière dont les personnes considèrent leur propre vécu, sans besoin de s'intégrer dans la logique épistémologique dominante (Haraway, 1988 ; Hill Collins, 1989). Une posture s'affirmant comme queer implique déjà un cheminement personnel de réflexion et d'élargissement des cadres dans lesquels le soi a été construit puis déconstruit (Ahmed, 2006). Dans un second temps, une approche phénoménologique queer se doit de reconnaître la fluidité des catégories de la recherche (Ahmed, 2006). Je m'intéresse à l'expression du queer dans les corps, les comportements, au regard intersubjectif que les individus posent sur la performance de leur identité queer. Je considère le terrain, ses participant.es et ma posture comme fluides, pluriels et répondant de facteurs intersectionnels. Selon Nash (2010), rendre queer la posture du chercheur c'est admettre sa position constamment changeante, la recherche et ses objets s'influençant mutuellement. Le terrain n'est pas une entité figée et abstraite, mais un espace étudié en un moment et des circonstances précises (Nash, 2010 ; Haraway, 1988).

Dans mon cas, les espaces de sociabilités sont particulièrement fluides puisqu'ils sont ouverts et constamment modifiés par les usages qui en sont faits. D'autant plus pour les espaces queers qui ne sont pas toujours stables spatialement. Ultimement, la phénoménologie queer permettrait de sortir d'un rapport essentiellement théorique au queer pour comprendre ce que ce dernier implique concrètement dans la vie des individus. Nash théorise ce glissement de la « queer theory » vers le « queer analytics » : « Queer analytics conceptualize sexualised and gendered beings as historically and culturally constituted rather than as an epistemologically essential truth about the self reflecting a knowable reality. » (Nash,

2010, p. 132). Selon Nash, les sciences humaines, qui s’ancrent dans l’espace et les réalités concrètes - comme la géographie ou les études urbaines donc – sont plus à même d’alimenter les analyses queers. Plutôt que d’enrichir l’abstraction théorique qu’incarne le queer, je souhaite l’utiliser comme paradigme et comme élément de vécu concret influençant les réalités sociales et spatiales.

CHAPITRE 3

Méthodologie

Cette recherche vise à comprendre la manière dont l'expérience des ESQ dans un contexte de gentrification est vécue, perçue (ou non perçue) par les personnes LGBTQIA2+ vivant à Montréal. Mon approche est qualitative en tant qu'elle vise, plutôt que de mesurer un processus, à comprendre la manière dont celui-ci est conscientisé ou non par les individus qui y prennent part (Yin, 2018). En partant du principe qu'il existe une forme de gentrification marginale queer, il ne s'agit pas tant d'appuyer ce postulat que de saisir les manières dont elle serait interprétée. En effet, ce travail part de l'abstraction d'un ressenti personnel via des théories existantes sur les urbanités queers. À partir de là, je souhaite voir dans quelle mesure des dynamiques, déjà observées à Montréal et ailleurs, sont ressenties et discutées. L'approche est donc inductive et exploratrice, en cherchant à élargir une interprétation personnelle d'un phénomène sous le prisme d'autres regards et d'autres vécus. Si le choix d'outils phénoménologiques s'est fait dès la genèse de la recherche (voir Creswell et Poth, 2018), la collecte des données se veut assez ouverte afin d'être réceptive à des sujets qui n'auraient pas nécessairement été anticipés en amont. Le but étant de faire preuve de la plus grande porosité possible par rapport au terrain, afin de permettre à mes biais préalables de devenir des éléments de recherche en tant que tels. Dans cette perspective est mobilisée l'auto-ethnographie, déployée notamment lors d'observations directes, couplées à des entrevues semi-dirigées avec des personnes s'identifiant comme queer et habitant Montréal. L'observation et l'auto-ethnographie permettent d'ancrer mon expérience et mes réflexions préalables dans un contexte de recherche, tout en recueillant des données sur l'organisation et la fréquentation en fonction du type d'ESQ. Ceci également dans le but de cibler en amont les questions et les angles morts soulevés par le terrain afin de les amener lors des entrevues. Ces dernières visent à apporter d'autres perceptions et expériences au sein ou en marge de ces ESQ et de saisir les différences de parcours urbains queers en fonction des profils. Le tout en s'ancrant dans des quartiers centraux de Montréal, où se concentrent ces ESQ et diverses manifestations de la gentrification.

3.1 La position située de la recherche

Cette recherche a été approuvée par le comité d'éthique pour les projets étudiants de l'UQAM (certificat no. 2024-6323). Les principaux enjeux résidant essentiellement dans le fait d'être une personne queer menant une recherche sur des thématiques queers et souhaitant adopter une méthodologie en conséquence. La forme de la collecte de données n'implique pas grand risques pour les participant.es,

excepté l'éventualité d'évoquer des sujets difficiles, même si la forme des entrevues se veut assez générale pour ne pas aborder d'office des sujets sensibles. Il s'agit surtout de réfléchir à l'importance d'explicitement ma relation personnelle et émotionnelle, donc par essence « située », au terrain. Ce sont des espaces que je pratique personnellement pour certains, et des participant.es avec qui je partage une forme de complicité du fait de la connivence autour d'une identité à la fois privée et politique commune. De plus, il est nécessaire de prendre en considération les enjeux d'inclusivité d'une recherche se voulant queer, surtout quand on sait la pluralité d'identités que cela peut impliquer. Les réflexions propres à l'application concrète des outils mobilisés dans une perspective queer sont abordées dans la suite de ce chapitre.

Selon la posture épistémologique féministe de Haraway (1988), je considère mes savoirs comme situés :

I am arguing for politics and epistemologies of location, positioning, and situating, where partiality and not universality is the condition of being heard to make rational knowledge claims. These are claims on people's lives. I am arguing for the view from a body, always a complex, contradictory, structuring, and structured body, versus the view from above, from nowhere, from simplicity. (Haraway, 1988, p. 589)

Un enjeu de faire une étude sur un groupe où la dimension identitaire est importante est de risquer d'aboutir à une essentialisation des diverses identités (Sullivan, 2003 ; Taylor, 2010). Pour cela, il semble important de souligner, aussi bien dans l'approche du terrain que dans son analyse, que l'expérience d'une personne n'illustre pas nécessairement celle d'une autre ayant une ou des identités similaires. Il ne sert à rien non plus, il me semble, de tomber dans une vision hiérarchique de la légitimité de la parole queer en fonction du cumul des intersectionnalités : « in the current historical and geographical context, as a lesbian researcher in an increasing 'queer' field, am I 'queer' enough? » (Nash, 2010, p. 134). J'ai une expérience queer par mes identités lesbiennes et non-binaires. En ce sens, ma posture de recherche n'est pas dénuée de sens, il serait cependant prétentieux de la croire novatrice et inédite dans son domaine. Étant une personne blanche issue de la classe moyenne, je m'ancre dans un paradigme occidental et blanc qui, dans les études queers, n'a plus grand-chose de révolutionnaire. Cela dit, je ne considère pas mon approche comme une norme par essence, mais bien comme une position située dans un contexte culturel précis. Ayant des privilèges certains dans les sphères académiques, j'ai la responsabilité de ne pas empiéter sur des enjeux qui m'échappent. Faire des études queers, dans le milieu universitaire aujourd'hui, est valorisé, perçu comme novateur, inclusif. Il n'en reste pas moins qu'il y a des thématiques queer plus glamours que d'autres. La mienne en fait partie, en s'intégrant dans les espaces de sociabilités de l'urbanité dynamique et attractive de Montréal. On l'a vu auparavant, la marginalité est romantisable. Pour autant, certaines

formes de marginalité plaisent moins que d'autres : celles qui ne sont pas assez ou trop en marge, celles qui sont silencieuses (ou qu'on ne veut pas entendre), celles qui sont moins belles à voir. Dans les méthodes de recherche en tant que telles, qu'en est-il de l'intégration des personnes issues des classes populaires et invisibilisées ? Comment ne pas aboutir à une normalisation du vécu des minorités, avec quelques récits pris comme allégories de la totalité ? (Browne et Nash, 2010 ; Sullivan, 2003). Je ne pense pas qu'aucune recherche n'ait jamais réussi à éviter cet écueil, simplement qu'il ne doit pas être sous-estimé. Une des lignes directrices de cette recherche est donc d'essayer de rester à sa place. Dans la lignée des travaux de Tissot analysant la bien-pensance de la bourgeoisie urbaine, je souhaite comprendre davantage ce qu'implique d'avoir des valeurs queers et contestataires dans un cadre urbain qui, de plus en plus, me privilégie aussi.

S'il est important que d'autres voix que celles des personnes blanches et issues du milieu universitaire prennent de la place, cette recherche n'a ni la légitimité ni les moyens d'avoir de telles prétentions. Il serait donc prétentieux et hypocrite de prétendre répondre à toutes mes bonnes volontés de déconstruction de biais et de diversification des approches vers une perspective davantage queer et intersectionnelle. Toutefois, l'effort est sincère. C'est pour cela que je souhaite me placer dans la continuité des efforts faits pour mieux comprendre l'ambiguïté des efforts de déconstruction. Notamment car avoir la possibilité de se déconstruire (et même d'employer ce terme) est un privilège en tant que tel, découlant d'un certain capital culturel : « the positioning of individuals as 'reflexive' is one which does not acknowledge that reserves necessary for the making of the 'self' are unequally distributed: 'the resources required for self-fashioned and 'empowered' sexualities are underestimated' (Heaphy 2008: 2) » (Taylor, 2010, p. 74).

Ma posture interne au terrain me préserve, je l'espère, d'une posture ascendante vis-à-vis de celui-ci (Nash, 2010). C'est une implication émotionnelle dans la recherche induisant plutôt un regard chargé d'affects. Je le conçois comme un atout et une forme de respect envers les espaces pratiqués et les personnes rencontrées pour la recherche (Nash, 2010). Même si je rencontre des personnes avec qui j'ai peut-être davantage de différences que je n'en aurais avec certaines personnes hétérosexuelles-cisgenres, l'identification commune au queer est un point de départ pour la confiance et la complicité. La zone de jonction entre ce qui me rapproche et m'éloigne du terrain est la piste adéquate pour l'émergence de connaissances particulières : « But as Staeheli and Lawson argue (1994), it is this space of 'betweenness' (the difference between us and them) that constitutes a possible site for partial and situated knowledges to be mutually constituted and produced (Haraway 1991). » (Nash, 2010, p. 134).

Rappelons que les outils déployés afin d'appliquer cette phénoménologie queer sont l'auto-ethnographie, l'observation directe et les entretiens semi-dirigés, dont je vais développer l'exécution dans la suite de ce chapitre. Le terrain géographique d'application de ces outils correspond aux quartiers centraux de Montréal - étant tout autant de territoires sujets à des processus de gentrification spécifiques, ils ont du sens vis-à-vis de ma problématique.

3.2 Géographie du terrain

3.2.1 Géographies queers montréalaises

Que ce soit dans les vécus de la recherche ou dans l'application des outils, ce travail se situe dans le contexte d'une urbanité dynamique et en mouvement. Les arrondissements du Plateau-Mont-Royal, d'Hochelaga-Maisonneuve ainsi que les quartiers de Beaubien et du Village⁹ sont les délimitations des principaux espaces mentionnés et expérimentés. Je souhaitais mener des observations à Verdun, où certaines soirées lesbo-queers se déroulent, mais les circonstances n'ont pas adonné. De plus, n'ayant pas d'entrevue avec des personnes familières de ce quartier, les moyens d'analyses de Verdun auraient été moindres par rapport aux autres. Néanmoins, des recherches sur ce quartier seraient d'autant plus intéressantes qu'il est en cours d'embourgeoisement mais selon des dynamiques, me semble-t-il, très différentes de Hochelaga. Bien entendu, il aurait été souhaitable de parvenir à décentraliser mes perspectives vers d'autres types de territoires – et donc de populations. Le focus sur les espaces de sociabilités a impliqué une territorialisation dans des quartiers centraux et festifs où l'accessibilité aux espaces est facile sans risquer d'être envahissante.

À Montréal, la nouvelle centralité identifiée des urbanités queers serait, comme on l'a vu, le Mile End (Podmore, 2019). Sans constituer un nouveau gayborhood, c'est un quartier dont les dynamiques sociales à la fois jeunes, de classes moyennes et supérieures et hipsters forment un terreau fertile à la manifestation d'un queer post-moderne (Podmore, 2019 ; Laprade, 2014). Pour ma part, je souhaite considérer le Mile End, en tant que quartier historiquement vécu comme alternatif, surtout comme la vitrine de ce que le queer peut avoir de plus embourgeoisé à Montréal. Dans la mesure où il est loin d'incarner à lui seul l'ensemble des possibilités de sociabilités queers montréalaises existantes. Des ESQ sont actifs, à plusieurs degrés de militantisme, dans l'ensemble des quartiers centraux de Montréal. Je

⁹ Cette section ne s'attardera pas sur le Village car il a déjà été abordé sous l'angle pertinent pour l'étude (voir Chapitre 1).

pense notamment à L'Achoppe, à Hochelaga, au Champs et au Notre-Dame-des-Quilles (des bars lesbiens situés sur le Plateau), ou à des événements militants ponctuels comme le festival Brûlances organisés annuellement par le collectif Pink Bloc Montréal (Pink Bloc Montréal, s. d.). Le Mile-End est un quartier sur lequel est largement projeté ce mythe d'une urbanité cosmopolite, créative et dynamique :

Toutefois, depuis les années 1980, il n'a cessé de gagner en popularité pour devenir le quartier bigarré de Montréal, celui dans lequel se réalise la synthèse du cosmopolitisme métropolitain. [...] Se démarquant du quartier Plateau Mont-Royal à l'est et de l'arrondissement d'Outremont à l'ouest, massivement investis par la nouvelle bourgeoisie franco-québécoise (Olazabal, 2007, p. 11)

Il est intéressant de voir comment une partie de la littérature contemporaine sur le Mile-End, tout en mentionnant en quelques lignes les enjeux de gentrification, souligne surtout le charme, qu'on ne souhaite pas ici contester, du quartier en le dépeignant comme un paradis pour les classes créatives de Florida (2002). C'est en effet un lieu où fleurissent les industries et les entreprises ancrées dans la créativité moderne, numérique et néolibérale, et où les populations de cadres, professeur.es, artistes et étudiant.es affluent (Tremblay et Battaglia, 2012). Là-dessus, la gentrification du Mile End fait penser à celle du quartier Kerameikos-Metaxourgeo, à Athènes, dépeint par Avdikos (2015) :

The relational interaction of artists (underground) with firms (upperground) through the production of events in specific spaces (middleground) produces cultural externalities that take the form of popular and trendy discourses, such as the production of alternative atmosphere, a sense of coolness, and spontaneous and authentic character [...] through common networks that appreciate the same cultural values form a very homogenous identity (Avdikos, 2015, p. 121 – 122)

Le développement attractif global du Mile End est incarné par la culture hipster, en tant qu'égérie de cet idéal urbain prônant des valeurs rejoignant celles de l'urbanité queer idéale du néolibéralisme : une ville stylisée, artistique, mettant en avant des contre-cultures (mais pas trop subversives non plus), environnementalement consciente, à échelle humaine, etc. (Cowen, 2006 ; Podmore, 2019). Dans les faits, ces « visions urbaines » (Podmore, 2019, p. 75) sont, encore une fois, prônées par un milieu social homogène lui-même favorisé par la culture néolibérale. Comme le formule une répondante de l'étude de Podmore : « c'est comme le queer hipster. C'est le cool queer. Je ne sais pas. C'est à la mode d'être queer dans le Mile-End. » (Podmore, 2019, p. 88).

Cela rejoint le type de gentrification du Plateau, dont le Mile-End serait l'extension ultra-hipster. C'est une des gentrifications pionnières de Montréal, avec pour aboutissement une urbanité embourgeoisée, familiale, aux loyers élevés, où les cafés et restaurants branchés, les épiceries bio en vrac et les petites boutiques de créateurs ne se comptent plus (Benali, 2007 ; Barbonne, 2008). Si c'est surtout au sein de l'arrondissement du Plateau-Mont-Royal que la gentrification semble la plus marquée, les arrondissements de Rosemont-La-Petite-Patrie et celui de Villeray-St-Michel-Parc Extension connaissent des dynamiques d'embourgeoisement similaires (Simard, 2021) – bien que plus récentes pour ce dernier. Les études de Podmore (2000, 2006) ont montré l'importance du Plateau pour les communautés lesbiennes, comme résumé ici :

Dans les années 1980, Montréal a connu un « âge d'or lesbien » avec une véritable enclave de commerces et de lieux de socialisation exclusivement pour femmes. Celui-ci était situé sur le Plateau, plus particulièrement autour des rues Mont-Royal et St-Denis. Selon Julie Podmore, ces espaces ont décliné dans les années 1990 avec l'embourgeoisement du Plateau, la consolidation du Village gai et le tournant queer pris par les lesbiennes. (Laprade, 2014, p. 100)

Le Plateau semble néanmoins avoir, aujourd'hui, une identité queer se rapprochant davantage de celle du Mile-End. Bien que cela se base surtout sur mon expérience et mon ressenti : les travaux que j'ai pu trouver sur les urbanités queers contemporaines sont essentiellement centrés sur le cas précis du Mile-End, éclipsant les dynamiques similaires alentour. Le Mile-End serait selon mon interprétation l'épicentre d'un continuum urbain queer-friendly présent sur l'ensemble du Plateau et se propageant jusqu'à Villeray, où la vie urbaine sociale et festive serait encore assez jeune, dynamique et culturellement perçue comme alternative pour correspondre à l'idéal d'un queer urbain subversif et branché. Le ressenti d'un quartier queer-friendly serait le même, seulement d'une manière plus explicitement embourgeoisée et familiale, donc éventuellement moins compatible avec l'ethos d'une urbanité queer cosmopolite et transgressive.

Le quartier de Hochelaga, quant à lui, incarnerait plutôt le théâtre du queer radical et militant, en étant directement confronté et impliqué dans les processus de gentrification activement en court. En effet, y est observée une hausse d'habitantes correspondant au profil des gentrificateurs marginaux (Ghaffari et al., 2021) et une modification du tissu commercial, avec des nouveaux commerces spécialisés prisés des nouvelles résidentes (Ménard et Roy, 2017). Voit alors le jour la création d'un mythe romantisant l'histoire ouvrière et populaire du quartier, tout en critiquant sa gentrification. Il se retrouve dans l'exemple de l'exposition photo Hochelaga tenue au musée McCord à l'automne 2023, voulant

immortaliser les populations marginalisées du quartier, menacées par l'embourgeoisement (Musée McCord Stewart Montréal, 2023) - non sans une certaine romantisation. La réaction face à l'embourgeoisement du quartier ne se fait pas que par des canaux bourgeois ; c'est à Hochelaga aussi et surtout qu'on retrouve des lieux militants, anticapitalistes et anti-gentrification, comme le centre social et communautaire de L'Achoppe qui « entend lutter contre la marchandisation de l'espace public, la gentrification des quartiers, la bétonisation de la ville ainsi que la dérive sécuritaire et la surveillance de nos milieux » (GRIP-UQAM, s. d.). En somme, la scène queer de Hochelaga est reconnue, au moins par les personnes concernées (Paré, 2023), et semble très différente de celle du Mile-End, c'est-à-dire plus radicale et éclectique, en termes de manifestations dans l'espace. Cependant, il y a bien moins de sources universitaires faisant état de la forte présence queer dans ce quartier.

3.2.2 Les ESQ ciblés pour les observations

Les lieux choisis pour les observations sont essentiellement ceux que j'ai pu découvrir progressivement depuis que je vis à Montréal. Ceci en passant par les réseaux sociaux et par le bouche-à-oreille – surtout de la part de personnes appartenant à mon milieu, donc majoritairement étudiant.es, blanches et issues des classes moyennes ou supérieures. Ces endroits sont donc a priori aisément accessibles pour une personne de mon milieu social. Le choix des ESQ ciblés s'est fait selon deux paramètres : le premier est une volonté de diversité dans le type d'espace de sociabilité observé, en évitant de se restreindre aux seuls bars et cafés, tout en essayant de varier les quartiers d'ancrage. Le second est la faisabilité matérielle de visite du lieu – cela vaut surtout pour les espaces festifs : il fallait que ma disponibilité et mes ressources matérielles concordent avec la tenue des événements. J'avais déjà fréquenté certains d'entre eux avant cette recherche, les observations y sont donc influencées par mes expériences antérieures. Si j'apprécie particulièrement certains de ces espaces, cela n'implique pas non plus un attachement sentimental au point de biaiser les observations. Comme vu à propos de la démystification du terrain, si l'on parle de manière impersonnelle des espaces de sociabilités, il va de soi qu'ils ne sont pas considérés comme des entités autodéterminées, mais bien comme des lieux impulsés, aménagés et perçus par des individus (Haraway, 1988). Ainsi, quand on parle des espaces de sociabilités sur un mode actif, ce sont bien les acteurs et agents qui les organisent qui sont sujets du verbe (fondateur.trices, directeur.trices, employé.es, bénévoles...).

Neuf ESQ ont été sélectionnés dans le cadre de ce projet. Deux cafés (La Graine Brûlée ; Le Reine Garçon), deux bars (Champs ; Notre-Dame-des-Quilles), une boîte de nuit (Unity) un espace sportif (séance

d'improvisations de cirque), un centre social militant autogéré (L'Achoppe), les soirées ponctuelles d'un collectif lesbo-queer (Queen et Queer) et un festival queer radical (Festival Brûlances).

3.3 L'observation directe

Cet outil est considéré comme un recueil de données préliminaires et complémentaires. C'est une première réflexion en vue d'alimenter la structure des entretiens par la suite et pour conférer du concret aux repérages théoriques préalables : « S'il [le sociologue] s'oriente vers l'observation directe, fût-elle combinée à d'autres techniques d'investigation, c'est qu'il considère a priori qu'il y a un intérêt de connaissance à établir des constats d'abord fortement contextualisés » (Arborio, 2007, p. 27). Si l'on considère que « choisir un mode d'observation revient, de façon plus réaliste, à choisir un rôle social à occuper dans la situation observée » (Arborio, 2007, p. 29), alors mon rôle consiste à combiner mon expérience personnelle à un regard de recherche, en observant quelles frictions existent entre le théorique et la réalité vécue de terrain (Chapoulie, 2000).

3.3.1 La posture d'observateur.trice et la forme de compte-rendu choisies

Les enjeux qui m'intéressent n'étant pas forcément aisés à aborder lors des entrevues, les observations permettent de réfléchir à des impressions qui ne sont pas toujours formulables avec des mots (Arborio, 2007). L'observation directe s'est avérée, dans ce cas de figure, peu complexe puisque le mode de fréquentation du terrain n'obligeait aucunement à dévoiler ma posture. Les espaces de sociabilités étant des lieux ouverts, s'y rendre et observer son environnement se fait, en apparence, de la même manière que l'on soit chercheur.se ou non. Surtout dans des contextes festifs, il est nécessaire de s'intégrer au lieu, d'avoir le même usage que les autres, plutôt que de s'asseoir dans un coin pour prendre des notes immédiates (Buckland, 2002). Cela aurait créé une distance avec le lieu, désensibilisant les observations.

De fait, l'observation directe par immersion dans le terrain est d'autant plus essentielle puisque c'est l'outil permettant d'appliquer concrètement l'approche auto-ethnographique¹⁰. À l'image de Greene (2024) qui se place dans la lignée des « ethnographes urbains » (Greene, 2024, trad. libre) lors de ses observations d'espaces publics et de sociabilités gays, j'interrelie mes regards propres aux études urbaines à ceux de l'auto-ethnographie. Ceci du point de vue de la réflexion et de la méthode, par le choix de comptes-rendus

¹⁰ L'auto-ethnographie est mentionnée ici car étroitement liée à l'application de l'observation directe, elle est développée en tant qu'approche à la sous-section 3.4.

sous la forme de narration de récits personnels d'expérience. Cette narration se fait à partir des notes éparses prises lors des observations, sur papier et/ou sur téléphone, et du souvenir des ressentis vécus sur le moment. L'anticipation de la narration à venir me place dans une posture particulière d'attention à mes perceptions et émotions. Bien qu'il y ait souvent des moments de lâcher prise – une immersion qui m'intéresse tout autant du point de vue auto-ethnographique. Même si la rédaction de la narration se fait a posteriori, je tiens à y incorporer des citations brutes de la prise de note afin de retranscrire plus authentiquement mon ressenti sur le coup (Chapoulie, 2000). Il me semble également intéressant de témoigner de la manière dont les réflexions étaient formulées au premier abord. Cela permet plus de transparence vis-à-vis de l'analyse de la prise de notes (Chapoulie, 2000). Lors des observations et de leur narration, un des défis rencontrés est celui de faire la part des choses entre les pensées spontanées et les réflexions provenant du biais de chercheur.se. Par exemple, ce que j'ai tenté de conceptualiser comme l'esthétique et la sous-culture queer correspond à un ressenti très concret dans ma perception des espaces et de ceux qui les fréquentent. Seulement, le matérialiser avec un concept n'a été possible qu'à la suite d'un travail de recherche. Pourtant, toutes mes observations restent conditionnées par les concepts-clés que j'ai à l'esprit en amont (et pendant, et après). Apparaissait donc l'enjeu, dans les narrations, de retranscrire le plus fidèlement possible les choses telles que formulées à soi sur le moment, avec un vocabulaire le moins influencé possible par le carcan de la recherche. Dans une méthode de recherche queer, il semble pertinent d'approfondir comment les liens entre vécu personnel et recherche peuvent s'influencer et se compléter dans la recherche (Hill Collins, 1989 ; Arborio, 2007), ramenant à la prégnance de l'auto-ethnographie dans mon approche du terrain.

L'observation directe a pour objectifs concrets de porter une première interprétation sur l'inclusivité réelle des ESQ, en essayant d'estimer la diversité présente. Elle permettra aussi d'analyser les différentes manières dont la performance queer se manifeste, en termes de styles vestimentaires et de codes reproduits dans les espaces et par leurs usager.es. Ceci dans le but de voir, en fonction des ESQ, s'il y a une pluralité ou plutôt une similitude dans la manière dont se matérialise concrètement la sous-culture queer. De plus, je chercherai à voir les différents degrés de militantisme arborés par les lieux, dans quelle mesure ils font tache ou non dans un tissu commercial gentrifié.

3.3.2 Élaboration de la grille d'observation

J'ai souhaité aborder l'outil de l'observation sous un angle auto-ethnographique en l'utilisant avant tout comme une manière d'organiser les réflexions issues de mon expérience personnelle. L'élaboration de la

grille repose ainsi à la fois sur la manière dont je catégorise spontanément, de mon expérience, les ESQ fréquentés, mais aussi sur les méthodologies appliquées par des chercheur.ses ayant mené un travail de terrain similaire au mien (voir Ekenhorst et van Aalst, 2019 ; Hartless, 2019). La grille prend ainsi une forme descriptive, en deux grandes catégories. La première est la description pragmatique du lieu, selon sa localisation, son aménagement et son accessibilité. Ces facteurs servent surtout à analyser le degré d'ouverture d'un espace et le type de vie urbaine qu'il souhaite reproduire. Par exemple, l'apparence queer du lieu, se concrétisant selon Hartless par des « transgressive signifiers of queerness to signal its 'gay roots' and rupture any presumption that this was just another bar, no matter who ultimately used the space and from what 'walks of life' they came from » (Hartless, 2019, p. 1044). Il s'agit de définir ce qui conditionne concrètement l'accessibilité de l'espace : « The location of the venue, the advertising, and what you explain to people at the door are examples of how entrepreneurs try to make their event appeal only to people who are really interested. » (Ekenhorst et Van Aalst, 2019, p. 210). Bien que ce soient des critères plus descriptifs, ils servent à une interprétation personnelle des intentionnalités du lieu. La seconde catégorie repose plutôt sur la fréquentation et les usages. Les critères sont ici davantage subjectifs car il s'agit de décrire des sujets qui ne sont pas inhérents au lieu, mais ponctuels. C'est une observation davantage situationnelle, où la distance avec la posture de recherche est moindre puisque je suis moi-même, au moment de l'observation, membre de la dynamique observée. Il y a certes un recul, néanmoins cette section de la grille vise à laisser plus libre cours à un ressenti personnel sur le lieu. La manière d'observer se divise ici, selon mon ressenti, en trois branches : l'observation externe qui se veut objective (description visuelle, par catégories), l'observation interne des biais conditionnant mon observation – c'est-à-dire l'autocritique de ma position située et de mes manières d'observer qu'Arborio surnomme « auto-analyse » (Arborio, 2007, p. 33) –, et une observation narrative où je raconte sans filtre, spontanément, ce qui me vient en tête (celle qui découle du fait que c'est aussi une expérience personnelle d'être dans ces lieux). Ces trois regards s'entremêlent et se complètent au fil de l'observation. Ils sont les verres superposés d'une lunette de recherche, qui en tant que telle biaise nécessairement l'observation (même la narrative se voulant davantage spontanée).

3.3.3 Déroutement pratique des observations

Au total, environ 35 heures d'observation ont été réalisées dans les neuf ESQ mentionnés plus haut - incluant des périodes longues de plusieurs heures, notamment pour les soirées dansantes et le festival Brûlances. Pour une présentation détaillée des ESQ choisis, accompagnés de ceux évoqués lors des entrevues, leur cartographie ainsi que les conditions pratiques plus détaillées des séances d'observations,

voir l'Annexe F. Un des premiers constats fut que l'approche de la démarche d'observation ne pouvait être la même en fonction du type de lieu observé. L'observation en café comporte moins de contraintes d'organisation, le lieu étant fixe, il est possible d'y aller à un moment choisi, à autant de reprises que nécessaire. Il est également plus aisé, dans mon cas, d'y aller seul.e car ce sont des lieux conçus pour accueillir la solitude. Dans les cafés, il est possible de conserver une forme de distance dans la mesure où c'est un espace qui favorise les bulles individuelles, les éléments sont davantage statiques. L'observation dans sa pratique la plus traditionnelle y est possible, carnet de notes en main. Les événements festifs étant quant à eux ponctuels, ils requièrent une organisation et une anticipation plus rigoureuses. Ce sont des espaces où, pour le confort et l'aisance de la recherche, il vaut mieux aller accompagné.e, afin de se sentir à l'aise et intégré.e dans les dynamiques. Observer activement dans un café ne freine pas l'immersion dans le lieu, tandis que dans un espace de spectacle, de proximité et de fête, il est nécessaire de se dépouiller un minimum de ses rôles extérieurs pour procéder à une observation directe et immersive. Pour expérimenter les ressentis et l'atmosphère, un certain laisser-aller s'impose. L'observation dans ces espaces nocturnes est donc davantage diluée, sensorielle et les notes prises de manière plus éclectique avant d'être condensées a posteriori.

Globalement, j'ai été surpris.e de constater le caractère très inductif des observations, avec une place centrale accordée aux réflexions spontanées et à mes réactions face aux inattendus. Les narrations ne peuvent ainsi que prendre des formes différentes. Celles des observations en café ou autre espace diurne ont un caractère plus pragmatique, descriptif dans la manière de quantifier les présences et les usages. Les narrations d'événements festifs prennent quant à elles plutôt la forme d'un récit, de la même manière que la soirée pourrait être racontée à un.e proche. Dans les deux cas, la subjectivité et les ressentis de la recherche trouvent leur place, mais à des degrés différents - simplement car ce ne sont pas des espaces de sociabilités où l'on expérimente le même degré d'intimité et de désinhibition. C'est un outil permettant de mesurer diverses manières d'être ensemble pour les personnes queers, différents degrés d'entre-soi et de proximité.

Au niveau de l'application de la grille d'observation, ses critères étaient surtout utiles pour organiser ma pensée. Concrètement, le plus difficile – et à la fois ce qui retenait le plus mon attention – était de décrire les usager.es : « Conversely, is it possible to assign queer labels when the boundaries of gender and/or sexuality are transgressed and what are the power relations incorporated within this act of naming and labelling minoritised identities/becomings? » (Browne, 2006, p. 889-890). C'est une crainte que j'avais déjà

en amont : comment définir des personnes, à partir d'un regard extérieur, alors que l'on prétend à une posture méthodologique queer reposant sur la fluidité de l'identité ? Tout en étant une contrainte, cela rendait l'exercice d'observation d'autant plus intéressant : qu'est-ce qui me fait assumer qu'une personne s'identifie à telle ou telle identité ? Comment la manière dont une personne performe son genre est interprétée par une personne queer observatrice ? Du point de vue phénoménologique et méthodologique, expérimenter de nouvelles formulations pour décrire les individus sans assumer leur genre, tout en essayant de retranscrire l'impression qu'ils renvoient, me semble une piste de réflexion importante pour permettre une observation directe queer. Autrement dit, il est intéressant de voir comment les différentes subjectivités (ce que l'on renvoie, ce qui est perçu, comment cela est perçu) se rencontrent dans les espaces queers (Ahmed, 2006). De fait, dans la grille, j'essaie de reposer les critères de genre sur l'expression, en trois catégories : expression de genre queer, féminine, masculine. Cette expression serait le genre (ou l'absence de genre) auquel l'apparence des individus serait associée à première vue selon les biais binaires classiques de notre société. La distinction de l'expression queer est la plus dure à faire et repose essentiellement sur des apparences vestimentaires et stylistiques se voulant subversives (Butler, 1990) et/ou androgynes. Il est important de rappeler que l'expression de genre est distincte du genre auquel la personne s'identifie. De fait, dans les descriptions, les genres attribués relèvent d'une interprétation subjective et non pas factuelle. Ce n'est pas sans impasse au niveau de l'analyse : les dynamiques de genre sont nécessaires à comprendre dans les espaces queers pour mettre en lumière les rapports de domination (entre les hommes cisgenres et les autres, entre les personnes transgenres et les personnes cisgenres etc.). Le genre perçu d'une personne conditionne sa place dans l'espace. L'observation queer est limitée à ce niveau-là car l'analyse des comportements ne suffit pas à distinguer le genre de l'expression, et encore moins l'orientation sexuelle et amoureuse. Comme prévu, j'ai également eu de la difficulté à retranscrire les ressentis très subjectifs, émotionnels et sensoriels, avec des mots. Ceci menant à l'impossibilité d'une description pragmatique, comme ressentie par Buckland (2002), avec le sentiment de ne pas trouver le vocabulaire adéquat pour désigner certaines sensations d'euphorie ou de malaise.

3.4 L'auto-ethnographie

Si au départ cette recherche était vécue en partie comme une manière de rendre légitime et concret un ressenti personnel, l'approfondissement de méthodes de recherche féministes a permis de renverser cette posture. Plutôt que de restreindre cette expérience individuelle à un point de départ, il semble pertinent

de l'employer pleinement comme outil de recherche. L'approche auto-ethnographique a, de fait, rapidement fait sens.

L'auto-ethnographie place la quête d'une vérité, d'une objectivité, comme dénuée de sens en recherche qualitative (Muncey, 2005). La subjectivité est aussi un savoir, puisque la manière dont sont vécus certains phénomènes contribue à définir et à comprendre ceux-ci. En tant que subversion d'un rapport plus traditionnel à la création des savoirs (Muncey, 2005 ; Creswell et Poth, 2018), l'auto-ethnographie est cohérente pour une méthodologie queer : « The idea of the deviant case might be quite compelling, because it attempts to give credence to a view that does not fit in with the mainstream view and might shed some light on the «other. » » (Muncey, 2005, p. 78). C'est une approche m'amenant à matérialiser mes intuitions personnelles, notamment via l'outil de l'observation directe. Le potentiel queer de cette approche est aussi de mettre en avant le personnel comme politique (Butler, 1990 ; Taylor, 2010 ; Adams et Jones, 2011). C'est une manière, parmi toutes les autres qui sont possibles, d'expérimenter une fluidité des méthodes de recherche académiques (Adams et Jones, 2011) : « queer approach to autoethnography is one which recognizes that bodies are immersed in, and fixed by, texts, but also recognizes these bodies as doing, speaking and understanding beings, forthrightly incomplete, unknown, fragmented and conflicting » (Adam et Jones, p. 211). Une manière également de démystifier la recherche, je crois ainsi au potentiel de l'auto-ethnographie pour une diffusion accessible des savoirs. Cela peut aider à rendre la mise en forme de la recherche moins austère, à dépouiller l'expérience d'une forme académique contraignante, tout en favorisant l'identification. Si l'auto-ethnographie est une méthode d'analyse de sa propre expérience (Adams et Jones, 2011), elle se présente comme une réflexion davantage intersubjective, où l'expérience peut être lue de différentes manières. En cela, elle se complète avec la phénoménologie, en amorçant un jeu de miroir entre la recherche et le terrain.

En termes d'opérationnalisation, l'auto-ethnographie me semble une approche d'autant plus pertinente que la sous-culture queer urbaine à laquelle je m'intéresse recèle de références et de vocabulaire informels qui lui sont propres. Ma proximité avec cette sous-culture me semble en tant que telle un regard pertinent à analyser, impliquant une compréhension approfondie, mais aussi une complicité de mise avec les espaces observés et les personnes avec qui ont été menées les entrevues. À noter que certains termes propres à la sous-culture queer sont difficiles à traduire depuis l'anglais (en partie du fait des réseaux sociaux, le vocabulaire viral est souvent anglophone). Cela correspond à ce que Nash désigne comme « the use of shared systems of meaning in knowledge production » (Nash, 2010, p. 138). Je souhaite donc, tout

en les expliquant, les conserver au possible comme tels car ils sont des témoins pertinents de la manière dont l'identité favorise l'émergence d'un langage commun contribuant lui-même à un sentiment de communauté. Cela montre aussi à quel point partager les mêmes signifiants et références est important pour appartenir au groupe, et comment cela influence les dynamiques d'entre-soi des espaces de sociabilités en eux-mêmes. L'auto-ethnographie me permettra ainsi de réfléchir à ma propre relation à l'existence d'une sous-culture queer et à la performance qui en découle, ainsi que ma confrontation à la similitude et à la différence lors du terrain.

3.5 Les entretiens semi-dirigés

À la manière d'autres recherches portant sur les perceptions des ESQ (voir Hartless, 2019 ; Ekenhorst et Van Aalst, 2019), l'outil de l'entrevue semi-dirigée semble pertinent. Il permet de cibler des thématiques de discussion précises tout en conservant une forme de discussion, amenant une forme de complicité, d'échange (Creswell et Poth, 2018 ; Høffding et Martiny, 2016), d'autant plus censée du fait de ma proximité avec le terrain d'études. Garder une direction reste toutefois nécessaire, considérant que l'entrevue est présentée comme un échange autour de l'expérience queer de la participant.e à Montréal en général, alors même que je souhaite la considérer sous le prisme de la gentrification. Ceci sans l'aborder de front pour ne pas mettre de mots directement dans la bouche des personnes interviewées et ainsi biaiser la discussion : « You do not come to the interview as neutral. You have some idea about what you want to know, what the interviewee might say, and hence actively participate in the knowledge generation process » (Høffding et Martiny, 2016, p. 541). C'est un outil ayant du sens dans une perspective phénoménologique : les questions visent à aborder l'expérience des répondant.es, tout en permettant une liberté d'échange et un développement en réponse longue afin de saisir, par l'ensemble de la discussion, les perceptions plus ou moins explicites autour de ladite expérience (Creswell et Poth, 2018 ; Høffding et Martiny, 2016).

J'ai débuté les entrevues après avoir réalisé plusieurs observations, dans le but de guider les thèmes à aborder avec les participant.es en fonction des éléments de terrain paraissant pertinents à approfondir. Les dernières observations ont été menées en concomitance des entretiens. Durant celles-ci, les perceptions qu'ont les répondant.es de certains lieux où j'avais déjà fait une première phase d'observation (L'Achoppe et une soirée Queen & Queer) ont ajouté une lunette supplémentaire. Sinon, il n'y a pas eu d'influence sur la collecte des données propre aux deux outils, ils ont été élaborés dans une perspective méthodologique complémentaire tout en étant vécus de manière assez autonome sur le terrain. Les

entrevues permettent de répondre à mes questions de recherches en tant qu'elles me mènent à voir quelles définitions les participant.es proposent spontanément de leur rapport au queer et de l'éventuelle pression à la performance allant avec. En les questionnant sur leur entourage queer, il est possible de comprendre comment les relations interpersonnelles queers se tissent dans le contexte urbain de cette étude. En prenant en compte leurs expériences dans leur ensemble, je cherche à évaluer l'intégration des répondant.es à une sous-culture queer hégémonique. Je souhaite également saisir leur estimation de l'inclusion dans les ESQ, les limites qu'ils peuvent y percevoir ainsi que l'importance, ou non, de la persistance d'un militantisme queer radical. Leur demander de définir leur capital financier et culturel rentre dans l'objectif de saisir le rapport des individus à leurs privilèges, le cas échéant.

3.5.1 Recrutement et échantillonnage

Une première étape de recrutement, l'affichage, s'est avérée inefficace. Je suis donc passé.e par des groupes Facebook orientés vers les personnes queers - au final, 8 sur 9 participant.es ont été recruté.es via ce réseau. Même si le recrutement sur Facebook me limite à une tranche d'âge un peu plus élevée que ce qui était envisagé au départ, ça n'en est pas moins intéressant. C'est un lieu de recrutement utile pour sortir de la zone de confort et de l'entourage que j'aurais pu atteindre par mes réseaux personnels. J'ai tenté un recrutement via Instagram pour équilibrer l'échantillonnage avec un public plus jeune, c'est-à-dire de la tranche 20-25 ans. Ceci afin de confronter ma propre expérience et de proposer une phénoménologie d'une partie de la nouvelle jeunesse queer montréalaise, qui me semble encore un angle mort de beaucoup de recherches sur le sujet. Cette méthode de recrutement n'a pas été concluante.

À l'image de l'enquête menée par Podmore (2019) sur le Mile-End, la diversité de l'échantillon se retrouve surtout au niveau de l'identification au queer. La majorité des participant.es (6/9) ne s'identifient pas comme cisgenres. L'identité queer s'est avérée, dans sa définition et son vécu, assez propre à chacun.e. À l'exception d'un.e participant.e, tous.tes sont blanc.hes. Deux répondant.e.s présentent un handicap. Seul.es deux répondant.es n'ont pas fait d'études universitaires de premier cycle ou plus. Toutefois, en termes d'âge, l'échantillon couvre un intervalle de 24 à 56 ans, avec 5/9 participant.es âgé.es entre 24 et 30 ans. Le panel présente une diversité intéressante en termes de rapports au capital financier et culturel, avec des parcours assez différents d'un.e répondant.e à l'autre, illustrant également les nuances et la complexité de l'appartenance à ce qu'on nomme la classe moyenne. Toutefois, la prégnance d'une proximité avec les milieux artistiques et culturels, en proportion de mon faible échantillon, reste témoin d'un lien assez socialement marqué entre ces sphères et les milieux se définissant comme queers. Cela

rejoint également les profils types identifiés dans les recherches sur la gentrification marginale, de même avec les participant.es étudiant.es (Rose, 1984 ; Brown-Saracino, 2009 ; Schlichtman et al., 2017). Par ailleurs, est à souligner une proportion importante de profils ayant un parcours migratoire, s'expliquant aussi probablement par les quartiers d'ancrage de la recherche, également par le canal de recrutement des réseaux sociaux qui peuvent être particulièrement mobilisés par des personnes issues de l'immigration pour obtenir de l'information et rencontrer de nouvelles personnes.

La limite du recrutement a contribué à circonscrire la problématique à l'étude des personnes appartenant plus ou moins à ma sphère sociale. Ceci tout en gardant une ouverture lors du recrutement : bien entendu, je ne déclinerais pas la possibilité de m'entretenir avec des personnes sortant du cadre de privilèges de mon étude. Au contraire, je souhaite recueillir les témoignages les plus divers possibles. Simplement, cibler spécifiquement certaines catégories de personnes marginalisées n'est pas l'objectif de cette recherche. De plus, dans une méthode queer, la complexité de l'identité rend superflue un échantillonnage par catégorie de genre, même si bien sûr est souhaitée impérativement une diversité des identités à ce niveau. D'un point de vue méthodologique, il est intéressant de constater quelle population queer une recherche de ce niveau parvient à atteindre. La taille restreinte de l'échantillon implique à la fois des profils aux caractéristiques très différentes et l'impossibilité de croiser les données sur plusieurs personnes partageant ces mêmes caractéristiques, puisque les profils sont très distincts. C'est de toute évidence une limite pour la recherche, circonscrivant la diversité d'interprétations des phénomènes étudiés, du fait d'un faible nombre de récits d'expériences. Cela implique des limites et des difficultés en termes d'analyse, dans la mesure où le panel d'expériences est vaste et à expliciter sous l'angle des multiples paramètres de chaque parcours. Cela permet également, dans certain cas, d'apporter une perception davantage de long terme par rapport aux observations circonscrites à une temporalité courte. De plus, cet échantillon varié intègre des types de profils restés invisibles lors des observations, notamment en termes d'âge. Je propose ici une présentation des principales caractéristiques du profil de chaque répondant.e :

1 - Marcel¹¹ (42 ans - il, accords masculins) : Marcel a entendu parler de mon projet via Facebook. Il s'identifie comme homme trans hétéro et est neurodivergent. Il a grandi dans un pays d'Amérique latine avant de déménager à Montréal à l'âge adulte, où il a découvert et exploré son identité queer. Il occupe un emploi d'analyste de données et réside dans un secteur aisé de l'île de Montréal. Il ne se retrouve pas

¹¹ Ce prénom et tous ceux qui suivent sont des pseudonymes choisis afin de préserver l'anonymat des participant.es.

tellement dans les classifications de capital financier, il considère avoir vécu des périodes plutôt aisées, d'autres plus difficiles. Il ne se situe pas non plus en termes de capital culturel, ayant grandi dans un contexte culturel très différent de celui d'ici.

2 - Eden (29 ans - il/iel, accords masculins) : Eden s'identifie comme une personne transmasculine non-binaire, d'orientation sexuelle et amoureuse queer gay. Iel a grandi en banlieue de Montréal et habite désormais dans Hochelaga. Ancien travailleur dans le communautaire, il se consacre désormais à temps plein dans le milieu de l'art corporel. Il est l'un de nos deux répondant.es à ne pas avoir de formation universitaire. Il se considère comme plutôt précaire financièrement en ce moment, bien que pas à plaindre étant donné qu'il a occupé un emploi à revenu fixe pendant plusieurs années. En termes de capital culturel, iel ne connaît pas l'expression, mais se considère comme quelqu'un d'intéressé, se renseignant beaucoup en politique via les réseaux sociaux, mais n'ayant pas au quotidien la possibilité de se rendre aussi souvent qu'il le souhaiterait à des événements culturels.

3 - Florence (26 ans – pronoms elle) : Florence s'identifie comme une femme cisgenre bisexuelle. Elle vient d'une ville du sud-ouest du Québec et considère que c'est à Montréal, où elle a emménagé juste avant la pandémie de COVID-19, qu'elle a pu épanouir son identité queer. Elle a toujours habité à Hochelaga depuis et elle est en études universitaires dans le domaine culturel. Dans sa propre pratique artistique, elle s'intéresse particulièrement aux espaces de fête lesbiens à Montréal. Elle n'a pas grandi dans un milieu bourgeois, elle a toujours été autonome financièrement, mais vit confortablement aujourd'hui. Elle a conscience d'avoir un privilège du fait d'être une Québécoise au Québec, blanche. Son entourage lui semble également assez privilégié.

4 - Sacha (34 ans - pronoms iel) : Sacha a grandi en région et habite Montréal depuis une dizaine d'années. Iel s'identifie comme bisexuel.le, genderqueer et polyamoureux.se. Iel est diplômé.e d'une maîtrise dans le domaine des arts et lettres et travaille actuellement dans le domaine culturel et militant, tout en s'investissant dans des organismes orientés vers les besoins des personnes lesbo-queers. Son parcours résidentiel a commencé à Rosemont, iel habitait au moment de l'entretien à Parc-Extension depuis quelques années et prévoyait déménager à Villeray prochainement. Iel considère avoir un capital culturel élevé du fait de ses études et de l'accès à des contenus vastes permis par son métier. Néanmoins, financièrement, ayant un faible revenu, iel considère être une des personnes les moins aisées de son entourage.

5 – Claire (24 ans – pronoms : tous en alternance) : Claire a entendu parler de ma recherche via Facebook. Au sujet de son identification au queer, elle parle de « ses identités », queer et lesbienne. Iel est malentendant.e, handicap identifié au début de l'âge adulte. Iel est Français.e, venu.e à Montréal il y a quelques années dans le cadre de ses études en arts au baccalauréat, il habite ici depuis et étudie actuellement à la maîtrise dans son domaine. Résidant aujourd'hui dans Ahuntsic-Cartierville, iel a d'abord habité à Côte-des-Neiges, puis proche de Beaubien et Jarry. Iel se considère comme privilégié.e sur le plan du capital financier et culturel, ayant grandi dans une grande ville au sein d'une famille financièrement aisée, avec des parents l'ayant initié aux sphères culturelles et artistiques, même s'il souligne que sa construction militante et queer s'est faite en dehors de ce cadre. Iel a conscience de son écart de classe sociale par rapport à certaines personnes de son entourage face à qui elle est plus privilégié.e, mais c'est un sujet autour duquel iels communiquent beaucoup.

6 – Jade (26 ans – elle/iel) : Jade et moi avons déjà eu l'occasion d'échanger virtuellement sur nos intérêts de recherche réciproques un an auparavant, iel faisant également des études liées au queer. Iel utilise le terme queer pour définir ses attirances et son identité de genre, bien qu'iel explique avoir grandement construit son identité queer autour de l'identité lesbienne. Elle est Français.e, habitant à Montréal depuis maintenant trois ans. En parallèle de son doctorat, iel s'investi dans un organisme communautaire de sensibilisation aux enjeux LGBTQIA2+. Elle réside et a toujours résidé sur le Plateau. En termes de classe sociale, iel est issu.e de la classe moyenne supérieure, avec un parent transfuge de classe, elle souligne qu'elle n'est pas issue d'une famille bourgeoise et que ses parents se situent dans un entre-deux. Cela dit, elle reconnaît avoir eu le privilège de pouvoir faire des études longues et d'avoir pu immigrer au Québec, tout en considérant s'être constitué d'iel-même son capital culturel, queer et militant.

7 – Madeleine (34 ans – pronoms elle) : au niveau de son identification au queer, Madeleine est en recherche entre l'identité pansexuelle et omnisexuelle. Elle s'identifie comme femme mais avec ce qu'elle appelle une variante, gardant une certaine fluidité dans son identité féminine. Elle a grandi en banlieue de Montréal et a vécu dans plusieurs quartiers, Ahuntsic pendant un an, Parc-Extension pendant sept ans et désormais Villeray depuis trois ans. Elle occupe un emploi dans l'administration et ne se considère pas comme aisée financièrement, mais plutôt comme confortable, en accordant une grande importance à une gestion réfléchie de son argent. À la question du capital culturel, elle explique avoir fait plusieurs études dans différents domaines, disposant de plusieurs diplômes pré-universitaires – elle est ainsi la seconde participante à ne pas avoir de diplôme universitaire de premier cycle ou plus. Elle est intéressée par la

culture en général et aime aller à des événements culturels quand elle en a le temps. En comparaison avec le reste des participant.es, elle figure parmi les moins bourgeois.es.

8 – Soen (56 ans – pronoms ye.le ou ze/zer) : Soen ne souhaite pas particulièrement définir son identité queer avec des étiquettes, mais pour répondre à ma question, ye.le a employé le termes lesbo-trans-queer intersexe. Ye.le est originaire d’Asie de l’Est et a grandi au sein d’une famille adoptive européenne. Soen est parti.e vivre en Corée à l’âge adulte, avant de venir à Montréal à la fin de sa trentaine. Ye.le réside depuis au sein du quartier Rosemont et exerce son métier d’artiste. Ye.le est lea seul.e participant.e s’identifiant comme racisé.e. Ye.le ne considère pas avoir un capital financier élevé, mais ne se ressent pas comme pauvre non plus, en considérant que l’argent n’est pas sa priorité. En termes de capital culturel, Soen s’est auto-éduqué.e pour l’essentiel, consacrant beaucoup de temps aux domaines culturels et artistiques.

9 – Nina (28 ans – pronoms elle) : Nina est la seule répondante recruté.e en dehors de Facebook, via un appel à participant.es au sein d’un réseau commun. Elle s’identifie comme une femme cisgenre bisexuelle, queer étant surtout un mot-valise pour elle. La découverte de son identité queer est assez récente, concordant avec son arrivée à Montréal. Elle est Français.e, habitant ici depuis trois ans et est actuellement en recherche d’emploi. Elle a auparavant travaillé dans le communautaire, à la suite d’une formation universitaire en ingénierie. Si sa situation financière est actuellement précaire, elle considère que c’est temporaire et qu’elle n’est pas du tout à plaindre, ayant des diplômes universitaires lui permettant d’avoir accès à des emplois bien rémunérés. En termes de capital culturel, elle dit venir de la classe moyenne et donc avoir un capital culturel de classe moyenne.

3.5.2 Élaboration de la grille d’entretien

L’enjeu principal de la grille d’entretien est de parvenir à mener lea participant.e vers les questions de gentrification sans que ce terme soit directement amené par les questions posées. Ceci justement afin de constater, ou non, si la gentrification, en tant que concept, entre dans la réflexion des individus lorsqu’iels discutent de leur pratique de la ville. L’objectif est donc d’orienter les questions vers des aspects par lesquels la gentrification peut se manifester : la localisation des lieux, leur accessibilité, les critères d’un espace sécuritaire, la perception que lea répondant.e a des quartiers qu’iel habite et fréquente... De la même manière, mon format d’entrevue vise à comprendre les priorités des répondant.es, les thèmes qu’iels mettent plus spontanément en avant que d’autres. Ce que j’appelle gentrification queer se

manifeste par une perception et un sentiment vague, interprété différemment par chacun.e. Cela implique également de réussir à saisir, durant l'entretien, les pistes qui pouvaient être approfondies pour s'approcher des contours de la problématique. Quatre thèmes principaux sont ainsi abordés (pour le détail, cf. Annexe G) : la construction de l'identité et de l'entourage queer ; les espaces de sociabilités fréquentés ; la perception des lieux en question, leur inclusivité et la définition d'un espace sécuritaire ; pour finir avec le parcours résidentiel et le positionnement sur son propre capital financier et culturel.

Les entrevues en tant que telles ont essentiellement conservé une structure de questions-réponses, afin de ne pas risquer d'influencer les réponses des répondant.es vers tel ou tel sujet, dans le but de voir quelles thématiques surgissent sans être forcément attendues. L'échange a surtout pris la forme d'une discussion dans les cas où il y avait une identification à l'autre, une complicité sous-jacente sur des expériences communes. Il était amusant de constater que certains échanges me rappelaient des discussions personnelles eues à moult reprises avec mes proches, montrant la prégnance de certaines thématiques. De même, le vocabulaire et les références communes, attestés avec des signes verbaux ou non-verbaux, ont permis une complicité spontanée dans certains cas. Assez logiquement, ce sont surtout les répondant.es m'étant les plus proches en termes d'âge et de mode de vie (étudiant) que cette complicité s'est le plus avérée. J'avais néanmoins la volonté d'interroger des personnes qui s'expriment moins aisément, semblent moins bien renseignées ou avoir moins de choses à dire – car justement, c'est peut-être lorsque la grille de question ne s'adapte pas toujours bien à certain.es que l'on touche un public cible. C'est-à-dire les personnes qui ne partagent pas les mêmes référentiels et dont le regard permet de me sortir de mes propres expériences et visions dominantes de l'urbanité queer.

Certes, au départ, cette recherche s'intéresse surtout aux regards portés par des personnes queers dominantes sur leur propre position. Pour autant, le déroulement du terrain m'a replacé dans une situation d'entre-deux, grande limite de mon approche : la distinction n'est pas si simple entre une personne privilégiée et une qui ne l'est pas (Taylor, 2010). Cela peut paraître évident, mais, dans la réalité de l'élaboration de la recherche, cela s'oublie vite. J'ai eu la chance de rencontrer, lors de la récolte de données, des personnes à la limite des personnes queers privilégiées qui étaient ciblées. Si je souhaitais atteindre des personnes en marge de mes espaces d'études, les moyens de la recherche et ma propre posture ne permettaient pas, éthiquement et épistémologiquement, de cibler précisément cette population marginale. J'espérais rencontrer quelques personnes sortant de ces cases, c'est arrivé, et j'en retire des éléments de réflexions précieux. Cela dit, la plus grande fragilité - et à la fois le plus grand effort

- de cette recherche est peut-être de parvenir à comprendre comment le curseur du privilège relève parfois bien plus du subjectif qu'attendu.

3.6 Méthode d'analyse des données

Du fait du petit nombre d'entrevues, toutes ayant une durée approximative de 1h, l'usage d'un logiciel de codage comme NVivo s'est vite avéré peu utile pour une démarche d'analyse thématique (Paillé et Mucchielli, 2016). Les transcriptions des fichiers audio ont été codées manuellement en identifiant, dans un premier temps, les thématiques globales abordées, basées ou non sur le guide d'entretien, tout en mettant en exergue celles revenant plus souvent et celles spécifiques à un.e ou seulement quelques répondant.es. Dans un second temps, les différents regards posés sur de mêmes sujets ont été mis en parallèle, permettant de déceler les ambiguïtés et les complexités que je cherche à identifier autour des expériences queers. La forme libre de l'entrevue m'a permis d'aborder plusieurs sujets auxquels je n'aurais pas pensé au départ, ne semblant pas pertinents pour la recherche au premier abord, mais qui, une fois analysés à la lumière de la discussion globale et selon le profil social de la participant.e, s'avèrent significatifs d'un certain rapport de classe aux urbanités queer. Face à l'étendue des sujets inattendus abordés, j'ai décidé de mettre à part dans une partie spécifique les éléments permettant de décrire la (non-)relation à la gentrification. Même si les autres enjeux n'en sont pas radicalement distincts, ils amènent à mettre en lumière la pluralité des parcours queers vécus à Montréal, nécessaires pour ultimement s'essayer à comprendre la complexité d'une perception de la gentrification marginale queer. Les données d'observation et d'auto-ethnographie sont mobilisées au même niveau, comme des perceptions complémentaires à celles des participant.es. C'est une triangulation visant à montrer la pluralité des expériences, comment celles-ci se répondent et comment le regard de chercheur.se amène à voir pareillement ou différemment certains phénomènes. Ceci, bien sûr, sans hiérarchisation des résultats d'un outil par rapport à un autre, le but étant plutôt de les faire entrer en discussion.

CHAPITRE 4

Analyse des résultats

Dans ce chapitre, je souhaite mettre en avant les principaux thèmes abordés lors des entrevues, en y apportant les éléments issus des observations, à savoir des perspectives auto-ethnographiques complémentaires et des résultats descriptifs sur les ESQ mentionnés. Ceci pour tenter de répondre aux sous-questions tendant cette recherche : comment la valorisation du queer par les classes dominantes alimente une pression à la performance d'un idéal queer ? Quel rôle occupent les espaces de sociabilités dans le maintien des réseaux interpersonnels et de militantisme queer ? Dans quelle mesure sont-ils des lieux d'ambivalence entre volontés d'inclusivité et perpétuation des rapports de classe ? Dans cette perspective, ce chapitre se structure en quatre parties. Dans la première, j'explicite la relation des répondant.es au queer et aux représentations qui l'entourent, en incorporant les notions de performance et de sous-culture. Je m'attarde également sur leur rapport aux personnes straights, comme élément permettant de mettre en lumière le sentiment d'une particularité queer. Les entrevues ayant mené à une définition plus large qu'attendue des ESQ, je me concentre dans la deuxième partie sur ce que les répondant.es projettent sur ces lieux et leurs interprétations de la fluidification des spatialités lesbi-queers. Cela mène ensuite à expliciter les limites perçues en termes d'inclusivité, et par là même la manière dont les répondantes tissent leurs réseaux queers et leurs définitions d'un espace de sociabilités sécuritaire. À la lumière de ces différentes expériences, j'analyse dans la dernière partie les représentations plus subliminales entourant les contextes urbains dans lesquels s'ancrent les ESQ. Ceci dans l'objectif de comprendre comment la mise en relation des valeurs queers et des narratifs urbains conditionne certaines visions de la gentrification.

4.1 Construction de l'identité, vécus et perceptions d'une sous-culture queer

4.1.1 Particularité et revendication de l'identité queer

L'échantillon s'est avéré très diversifié en termes de significations attribuées au queer, rassemblant autour de ce terme des personnes très différentes par ailleurs. Pour certain.es, queer est un terme qui permet de mieux qualifier le rapport fluide qu'ils entretiennent à leur identité de genre ou à leur orientation sexuelle et amoureuse. Il ressort pour beaucoup l'idée d'un cheminement, d'une identité qui s'est construite et qui a évolué au fil du temps. Dans une perspective phénoménologique, afin de définir les critères d'une sous-culture queer, je cherche aussi à saisir l'ensemble du vocabulaire créé et utilisé par les individus. Comment

le langage, la connivence autour d'expressions et de néologismes, sont autant de manières de performer le queer, personnellement et socialement. La diversité de l'échantillon est intéressante ici, les entrevues ayant montré les significations variables du champ lexical queer en fonction des contextes culturels voire des groupes sociaux :

On a beaucoup beaucoup de questionnements justement [...] ça donne des débats sur les termes qu'on emploie justement sur bah comment on se définit parce qu'on dit souvent qu'on est la gang des lesbiennes, mais dans les faits c'est drôle de constater que y a peut-être une lesbienne dans la gang [rires] [...], mais quand nous on l'emploie comme ça «ah c'est la gang des lesbiennes, on va faire ça avec la gang des lesbiennes » bah on l'emploie vraiment pour dire « queerness » finalement, surtout que y a des personnes non-binaires dans le lot, y a comme, des personnes trans, enfin comme, mais c'est quand même un mot refuge dans lequel on se rejoint et ça nous permet de faire des jokes autour de ça (Jade, personne lesbo-queer, 26 ans)

La terminologie queer relève de la sous-culture en tant qu'elle vient avec des références, de l'argot, des stéréotypes construits et réappropriés sur le ton de l'humour. On retrouve en général, dans toutes les entrevues, un rapport politique au queer et aux termes qui l'entourent - allant plutôt à l'encontre de l'hypothèse d'une dépolitisation du terme selon certain.es (voir Browne, 2006 ; Eng, 2010 ; Duggan, 1994). Un élément revenu spontanément dans plusieurs entrevues est la distinction faite entre l'identité queer et les identités lesbienne/gay. Il y a la volonté de souligner une déconstruction plus avancée, un rapport distinct à son identité (Morantes-Africano, 2023) : « quand t'es pas militant pis dans ma tête t'es pas tant queer genre, c'est comme un mode de vie tsais je vois pas comme dire « non t'es pas queer » si tu te définis comme queer, mais je vais être comme « ouais, mais tsais » [rires] » (Eden, personne transmaculine non-binaire, 29 ans). Queer semble désigner surtout une relation globale à son identité : dans la lignée des constats de Panfil (2020), l'emploi d'étiquettes plus précises se maintient (lesbo-queer, non-binaire, polyamoureux.se, par exemple).

Autant que l'identité de genre et l'orientation sexuelle et amoureuse, c'est la réflexion intersectionnelle et la remise en question de sa place au sein de structures de pouvoirs qui conditionnent l'identité queer (Butler, 1990). Des nuances s'observent à ce sujet chez Madeleine à propos du festival Fiertés Montréal. Elle aime que tout le monde puisse venir, queer ou non : « que tu fasses partie de la communauté ou pas t'es la bienvenue, c'est ça la célébration, c'est que tout le monde on est ensemble et on est pareils, on n'est pas différents » (Madeleine, femme pansexuelle/omnisexuelle, 34 ans). Il ressort de l'entrevue avec elle une forme d'universalisme queer, où ce qui compte le plus est la tolérance - rejoignant le « us and

them » de Ghaziani (2011). Elle considère que ses engagements vont davantage vers « tout ce qui est questionnements sociaux plus que politiques » (Madeleine). Comme pour les autres répondant.es, les discriminations lui tiennent très à cœur, elle mentionne notamment beaucoup les enjeux de capacitisme. Pourtant, sa vision ne prend pas la même tournure radicale et intersectionnelle que les autres entrevues, ou que moi-même, portent. Il semble intéressant de souligner qu'elle explique venir d'un milieu social où on ne parlait pas de ces enjeux-là, elle-même n'a pas fait d'études universitaires et son entourage n'est pas particulièrement queer (même si elle aimerait que cela soit davantage le cas). Cela dit, l'autre répondant n'ayant pas fait d'études universitaires, Eden, quant à lui, présente une posture queer radicale très affirmée. Étant une personne trans très investie dans les sphères militantes, avant même de s'identifier comme queer, cela a du sens par rapport à son vécu. En tout cas, plus les répondant.es évoluent dans un cercle social militant et radical, plus cela semble se refléter dans une manière affirmée de vivre leur identité queer. On pourrait se demander si l'identification au queer et le capital culturel et militant peuvent s'influencer mutuellement, l'un permettant d'affirmer l'autre.

4.1.2 Perception d'une sous-culture et pression à la performance d'un idéal queer

Il est souvent admis que chaque personne queer sait plus ou moins estimer si une autre personne l'est aussi, par une sorte d'instinct (Valentine, 1996 ; Geczy et Karaminas, 2023). Ce qui m'intéressait, c'était de comprendre quels critères, quelles perceptions se cachent derrière cette intuition. En somme, quel regard est porté sur les individus pour juger de leur identité queer ou non, et comment la conscience de ce regard influence les comportements.

Quand je regarde les gens dans la rue là je peux dire « ça c'est une personne hétéro, ça y a des chances que ce soit une personne queer » [rires] tsais c'est vraiment beaucoup sur le look, ce qui veut dire certainement que y a des personnes que je remarque pas du tout (Sacha, personne genderqueer, bisexuelle et polyamoureuse, 34 ans)

Il y a une conscience de l'existence de l'esthétique queer, même si elle apparaît comme dure à définir. Plusieurs répondant.es (Eden, Sacha, Claire et Jade) évoquent en effet leur volonté de paraître queer, de le manifester, autant pour des raisons politiques que de reconnaissance par les autres. Cela alimente également le sentiment d'appartenance à une sous-culture queer :

Y a certaines ami.es, dans ma bande d'ami.es, qui euh qui ont beaucoup moins besoin de revendiquer par des signaux [...], mais je pense que ça vient aussi d'une moins grande volonté de revendication en général [...] moi je pense que ce qui m'incite aussi à signaler et ça fait partie d'un tout, de comme t'as les codes, t'as les séries télé, t'as les personnages les

célébrités les choses que tu connais qui font que t'as envie de créer une complicité par le biais de ces codes-là avec les autres personnes [...] donc c'est ça je pense qu'on a des timings différents, des façons de le vivre différentes, des orientations sexuelles et identités de genre différentes, mais on se rejoint quand même dans la façon je pense plus ou moins de le signaler ces choses-là (Jade)

Je me demandais si, chez les participant.es concerné.es, arborer des habits associés à la sous-culture queer (tatouages, piercings, vêtements excentriques) corrélait avec une affirmation radicale et militante du queer. Ceci, car, selon Valentine (1996), un affichage explicite de codes queers témoigne aussi une volonté de l'assumer, de le signifier. Pour cette raison, j'ai essayé de poser des questions sur le rapport de chacun.e à la performance, à leur affirmation vestimentaire.

Je pense qu'au Champs j'ai une envie un peu de signaler, mais pas tant pour le montrer parce que c'est assumé que tout le monde est queer là-bas, mais je pense que c'est plus pour faire partie d'une espèce de, peut-être un peu de connivence, de partager les mêmes codes à ce moment-là, donc je pense au Champs y a un, bah y a beaucoup de codes qui sont signalés au Champs, quand on entre au Champs on sait ce qui se passe, y a des, c'est comme je disais y a des styles qui peuvent être assez excentriques ou non [...] en tout cas y a toutes les, tous les symboles inimaginables qu'on pourrait comme penser, donc je pense que y a un peu ce côté aussi, comme y a des styles très affirmés, ça fait que p'-t-être moi j'ai envie d'affirmer encore plus de choses (Jade)

J'ai partagé ce ressenti lors de mes observations, au Champs ou dans certaines soirées dansantes de collectifs lesbo-queers, des espaces où les marqueurs queers sont très visibles, me sentant moins légitime lorsque j'avais l'impression de paraître moins queer. Cela ressemble, au fond, à l'enjeu d'être à la mode, d'être désirable au sein des dynamiques de comparaison qu'impliquent des espaces de sociabilités où sont regroupées des personnes qui se ressemblent (Buckland, 2002). Le queer hégémonique semble ainsi se manifester dans certains espaces plus que d'autres. Notamment dans ceux où les répondant.es reproduisant les codes queers tendance (Florence, Claire, Jade) semblent se sentir plus à l'aise que les autres (Marcel, Madeleine, Nina). Il y a malgré tout une conscience que cette esthétique n'échappe pas à une idée de valorisation, d'appréciation, de désirabilité : « Je sais que je suis une personne mince tu vois je rentre dans les codes de beauté et d'esthétiques queers quoi » (Claire, personne queer et lesbienne, 24 ans). En somme, l'excentricité queer est aussi un outil employé par certain.es répondant.es pour correspondre aux critères d'un groupe, tout en n'échappant pas à la hiérarchie de l'attractivité (Coco Spina, 2022). On voit, au sein de l'échantillon, la corrélation entre une affirmation esthétique et la foison de l'entourage queer. Ici, le capital beauté et esthétique semble être en partie conscientisé comme un facteur d'intégration aux milieux queers. Pour autant, les contours généraux d'une esthétique queer, autrement

dit la frontière entre phénomène de mode dans un contexte d'assimilation et caractéristiques proprement queers, ne sont pas déterminés.

Nina et Marcel racontent ressentir un sentiment de décalage et de malaise en se comparant aux autres personnes queers, qu'ils perçoivent comme généralement très affirmées et extraverties.

Une des choses qui fait que je me sens pas super à l'aise dans ce côté euh "communauté queer" c'est euh, je sais pas comment expliquer, des, des préjugés sur le fait que toutes les personnes qui sont dans une communauté [bafouille] qui affirment et assument cette communauté tsais pi qui sont vachement comme actifs, c'est des personnes qui sont super extraverties quand même, j'ai un peu ce préjugé-là, et moi qui suis plus introvertie, je me sens pas, je me sens pas à l'aise en fait [...] c'est pas que je me sens pas que je me sens différente, mais des fois je me retrouve pas en fait, mais pourtant je devrais m'y retrouver, parce que si je me retrouve pas dans la partie de comme les hétéros puis que je me retrouve pas dans la communauté queer, c'est un peu bizarre, mais je trouve que les, je sais pas, je trouve que tout le monde est super extraverti.e et genre euh affirmé.e et je sais pas comment expliquer, aussi on parlait des codes vestimentaires, tsais ça se voit à travers leur manière de s'habiller tout ça puis moi je suis assez passe-partout [rires] (Nina)

Réussir à se faire voir, être assez flamboyant.e et entouré.e pour se faire remarquer leur paraît comme une condition sine qua none pour être reconnu.e comme queer.

Je me sens invisible. Donc comment on peut se sentir accueilli si on est invisible ? Comme je pourrais comprendre si comme je suis là, comme si je fais partie et je suis comme tous les autres, et c'est ça que je m'attendrais dans les lieux queers. Je suis queer comme tout le monde. Là le moment où ce que tu fais c'est comme « ok, donc ça veut dire que je suis pas assez queer », ça veut dire quoi ça finalement ? (Marcel)

Cette formulation « pas assez queer » est assez significative de la dépendance entre identité et performance de celle-ci lorsqu'il s'agit de reconnaissance sociale. Si être queer est au départ vécu comme un cheminement identitaire propre à soi, il devient, dans les espaces de sociabilités, un cheminement par rapport aux autres où être queer prend un sens plus large et davantage culturel (Buckland, 2002). C'est à ce moment-là que la perception de soi et des autres vient aussi conditionner l'identité. Ce sentiment, selon moi et des discussions que j'ai pu avoir dans mon entourage, est largement éprouvé, mais reste très implicite au sein des cultures queers, le vocabulaire et les formulations pour l'exprimer semblant manquer parfois. À partir de mon expérience, je comprends et partage cette pression à être aussi queer que les personnes qui se démarquent, car c'est elles que je vois, envie et associe à une manière désirable d'être queer. Je sais qu'en affirmant des codes esthétiques queers je reçois des compliments, une validation du

message identitaire que j'essaye de transmettre. En d'autres termes, je me sens perçu.e et admis.e comme personne adaptée aux standards queers.

4.1.3 Relation aux personnes straights : entre tolérance et mise à distance

On l'a vu, plusieurs recherches mettent en avant l'intégration des personnes straights aux urbanités queers, leur absorption des codes culturels au départ associés aux personnes queers (voir Podmore, 2000 ; Demetriou, 2015 ; Tissot, 2018 ; Hartless, 2019 ; Ekenhorst et Van Aalst, 2019). Je souhaite donc connaître le rapport des participant.e.s aux personnes ne s'identifiant pas comme queers, si leur parcours personnel a eu un impact sur leurs relations avec elles. En l'occurrence, on constate que si les codes de sous-culture ne sont plus un critère suffisant pour affirmer une réelle particularité queer, les répondant.es, dans un cadre militant comme personnel, conservent la volonté de préserver leurs propres espaces. Il est toutefois intéressant de constater au sein de notre échantillon des rapports différents aux personnes hétéro-cisgenres. Certain.es cherchent à rester le plus possible dans un entre-soi queer, Eden explique par exemple que sa « famille choisie » est composée uniquement de personnes queers. Cela s'est fait progressivement, pas de manière réellement intentionnelle, mais il ne pense pas pouvoir créer des relations qui lui apportent autant avec des personnes ne s'identifiant pas comme queer. D'autres répondant.es (Claire, Jade) sont dans un entre-deux où iels ont un entourage surtout queer, mais tout de même quelques proches s'identifiant comme hétéro-cisgenre. On constate la conscience, vis-à-vis d'elleux, d'un décalage, aussi bien identitaire que culturel, dans la manière de pratiquer la ville :

Moi la plupart c'est des potes queer et après c'est des potes hétéros, et genre tsais différents cercles et c'est ok c'est normal, et du coup avec ces personnes-là quand je sors tsais je je suis en mode « bah cool je m'en fou », mais du coup après j'oublie et là je me retrouve avec des personnes hétéros et tsais [...] c'est drôle tu vois ça me fait rire (Claire)

Pour beaucoup de personnes queers il y a la culture d'un humour commun autour de l'imaginaire d'une urbanité hétérosexuelle-cisgenre stéréotypée. Ici, Claire raconte une sortie occasionnelle dans un bar perçu comme particulièrement hétéro dont les dynamiques l'ont en quelque sorte amusé, car cela lea sort de sa zone de confort queer et lea ramène à des sociabilités dont iel s'est éloigné.e.

Selon certain.es répondant.es, avoir quelques proches straights au sein de leur cercle social essentiellement queer mène aussi à des réflexions communes sur la place que ces dernier.es peuvent occuper. Claire raconte que certain.es de ses ami.es straights sont « vraiment des alliés.es » (Claire), qu'iels essayent de faire des efforts pour comprendre même en étant parfois sceptiques face à certains contenus

culturels queers. Claire est touché.e de leurs efforts, mais reste parfois mal à l'aise à l'idée de les mélanger à son entourage queer, de peur qu'ils soient en décalage et commettent des maladresses. On retrouve donc chez Claire et Jade une volonté de partager, dans certains contextes, leurs milieux queers avec leurs proches hétéro-cisgenres. Cela projette une forme d'idéal de fluidité, où les lieux queers pourraient accueillir quelques personnes hétéro-cisgenres capables de s'adapter (Nash et Gorman-Murray, 2014). Cependant, il y a le désir très clair de conserver la possibilité d'un entre-soi radicalement queer. Cela nuance l'idée d'une fluidification qui brouillerait totalement les frontières entre ESQ et espace de sociabilité plus conventionnel :

On a emmené tous nos amis hétéros au Champs, au Queen and Queer, on les a emmenés... par contre je, on attendait plus ou moins implicitement sans que ce soit vraiment quelque chose qu'on leur ait demandé, mais qu'il y ait une posture de leur bord de comme peut-être redemander « est-ce que vous êtes sûr.es, est-ce que j'ai ma place », c'était bah on l'a jamais fait de manière frontale, mais je pense que y avait quand même quelque chose qu'on espérait derrière ça, et euh qui a souvent été fait et manifesté de la part des personnes qui nous entourent, parce que justement on les a pas choisis au hasard [...] parfois on se sentait d'inviter dans notre petit monde les personnes qui nous entouraient, ponctuellement (Jade)

S'il y a des efforts des deux côtés, Claire et Jade conscientisent un rapport déséquilibré où ce sont toujours les personnes queers qui fourniront le plus d'énergie à se faire comprendre et à poser leurs limites. On retrouve l'idée d'une particularité culturelle queer à laquelle les personnes hétéro-cisgenres, pour certaines, s'intéressent sans pour autant remettre toujours leur posture dominante en question : « Ouais les potes hétéros... bah je dirais que le style vestimentaire parfois ils font « ah, c'est cool, c'est à la mode » je suis en mode « oui, soit, c'est beau, mais t'as après faire un peu attention t'as c'est nos identités aussi » (Claire). Cela rejoint les constats de Tissot (2011, 2021) et Podmore (2019) sur le caractère désirable des esthétiques queers aux yeux de certaines personnes straights. Ce qui pose problème, ce n'est pas tant la présence straight dans les ESQ que la manière dont celle-ci se présente, si elle parvient à assimiler les codes queers. L'exemple de Jade à propos d'un de ses proches est évocateur à ce sujet : « de l'extérieur il pouvait vraiment paraître comme une personne extravertie et excentrique [...], il avait un passing potentiellement queer donc je pense que ça jouait dans le fait qu'il se sentait lui-même intégré, lui il a toujours aimé ça sortir dans des lieux queers » (Jade).

De manière assez évidente, le degré de tolérance envers les personnes straights dépend aussi de la possibilité des individus à s'entourer d'autres personnes queers. Dans l'échantillon, ceux ayant le moins d'entourage queer militant radical (Marcel, Madeleine, Nina) ont une vision plus universalisante envers

les personnes straights. Lorsque je lui demande si son rapport à ses ami.es straights a évolué au fil de son parcours queer, Madeleine répond : « Pas vraiment parce que à la base je suis absolument attirée, attirée platoniquement, par les gens qui sont ouverts d'esprit, donc je vais absolument pas créer une amitié, que tu sois cisgenre ou que tu sois queer, avec toi si t'es pas une personne ouverte d'esprit » (Madeleine). On peut interpréter à la fois cela comme une tolérance par défaut et comme un témoin des différentes visions d'un idéal urbain queer en fonction du capital militant des individus.

4.2 Représentations des ESQ : entre désirs de fluidité et de pérennité

4.2.1 Pluralité et caractérisation des ESQ

En demandant aux répondant.es quels sont les ESQ qu'ils fréquentent, les bars et les lieux festifs ont souvent été les premiers mentionnés. Toutefois, au fil des échanges, la pluralité de ces espaces s'est avérée plus large qu'attendu (voir Annexe F). Ce qui est vécu et perçu comme ESQ est ainsi propre au parcours queer de chacun.e. Lorsque je demandais aux répondant.es ce qui définissait un espace comme queer selon eux, ils formulaient souvent le critère d'un public quasi exclusivement queer : « Je vais pas vraiment dans des places où la majorité des gens est pas queer mettons » (Eden). Or, il faut bien des marqueurs pour permettre de déterminer, selon une perception subjective, si les personnes présentes dans un espace sont queers ou non. On n'est pas tant queer parce que l'on va dans un ESQ que la présence queer permet à un espace d'être perçu comme tel.

[Le Champs est] plus queer dans le sens fluide du terme comme j'expliquais au début là, dans le sens où je pense que y a beaucoup plus de personnes non-binaires et de personnes trans qu'à L'Idéale, en tout cas selon ma perception extérieure, bah déjà les personnes sont p't-être plus jeunes aussi, je dirais que c'est plus genZ mood, y a des styles beaucoup plus affichés dans que ce soit vestimentairement parlant ou même dans la façon de je sais pas de se mouvoir (Jade)

La manifestation des codes culturels queer joue ici sur le sentiment d'appartenance à l'espace, mais elle permet aussi de percevoir et d'expérimenter ledit espace comme valorisant, aussi bien socialement qu'en termes d'épanouissement identitaire (Buckland, 2002).

Là-dessus, j'ai remarqué lors des observations à quel point la présence de personnes ayant l'air queers me permettait de me sentir dans un espace accueillant et branché, même lorsque celui-ci ne se définissait pas explicitement comme queer. On pourrait ainsi faire une distinction entre les ESQ, à l'image du Champs ou du Notre-Dame-des-Quilles, et des espaces non-étiquetés comme queers, mais qui pourraient attirer, plus

que d'autres lieux hétéronormés, les personnes s'identifiant comme telles. En lien avec les concepts d'espaces inclusifs / espaces ouverts de Podmore (2000). Cela vaut notamment pour les cafés, des lieux par ailleurs très significatifs de la gentrification, où les esthétiques queers et hipsters s'entremêlent particulièrement (Podmore, 2019 ; Cowen, 2006). En me rendant dans certains cafés du Plateau, j'avais le sentiment d'être dans un espace queer-friendly, car les employé.es reproduisaient les critères d'apparence queer, avec un style vestimentaire non-hétéronormatif. Le caractère moderne et l'esthétique se voulant authentique du lieu me donne, plus ou moins inconsciemment, l'impression que l'espace accueille probablement un bon nombre de personnes queers. Pourtant, le public est aussi, visiblement, en large partie constitué d'une clientèle familiale et issue de la classe moyenne supérieure du quartier. Il me suffit donc d'associer l'endroit à une esthétique queer (portée par le lieu ou par quelques personnes le côtoyant) pour en faire un espace, pas nécessairement queer, mais au moins queer-friendly. Il s'agit de percevoir des marqueurs queers permettant une complicité sous-jacente avec le lieu. C'est aussi l'idée retrouvée dans l'entrevue avec Eden, mentionnant des lieux non-définis comme queers, mais qui, dans le sens que prend sa réponse, semblent implicitement admis comme accueillants : « [Moi] Et Hochelaga c'est où un peu que tu vas genre c'est des cafés randoms qui sont pas vraiment étiquetés comme queer ou ? [Eden] Non ben écoute tsais mettons y a la Coop, Rond-Point, Atomic, ces places-là » (Eden).

Ce qui permet aux espaces mentionnés d'être perçus et vécus comme des ESQ, c'est aussi l'image queer entretenue dans l'aménagement et l'organisation du lieu. On pense ici à un lieu comme la Graine Brûlée, qui n'est pas queer en tant que tel (il n'a pas été fondé par une personne queer et/ou dans le but de fournir un espace spécifiquement adressé aux personnes queers) pourtant beaucoup d'éléments dans son design peuvent renvoyer à une volonté d'avoir l'air queer-friendly. Ceci via la présence de graffitis et d'autocollants queers et militants en moult endroits, l'installation d'une version matérielle d'un site de rencontre avec la possibilité pour les usager.es de laisser une fiche personnalisée, avec leurs coordonnées, dans une des trois boîtes disponibles (non-binaire, femme, homme), ou encore de nombreuses affiches promouvant des événements queers. Les employé.es également correspondent, dans leur style, à ce qui serait escompté d'un lieu queer. C'est également, de tous les cafés où j'ai mené des observations, celui où j'ai constaté le plus de diversité parmi les usager.es en termes d'expression d'identité vestimentaire, avec des formes d'excentricité qui auraient fait tache dans des lieux plus hipsters - cela pouvant aussi s'expliquer par son ancrage dans le Village. Pour autant, dans le cadre de ce café, cette esthétique m'apparaît surtout comme un outil marketing, s'accompagnant de la vente de nombreux produits dérivés, en alimentant une image décontractée, accueillante et loufoque voulant recouvrir l'aspect commercial à

l'origine de l'espace. Il serait malgré tout réducteur de résumer le caractère queer d'un espace à la seule perception subjective. Sinon, il n'y aurait pas des lieux revenant quasi systématiquement dans les entrevues, peu importe le profil de la répondant.e - je pense notamment au Champs et au Notre-Dame-des-Quilles. Il semble à cet égard important de ne pas sous-estimer l'importance de la reconnaissance d'un lieu comme queer par sa propre définition, son histoire, et les événements qu'il accueille. Les établissements reconnus comme queers n'étant pas nombreux, il est d'autant plus intéressant de comprendre les différences entre eux dans les discours.

4.2.2 Perceptions sur la fluidification des ESQ

Si certains établissements centraux des urbanités queers montréalaises, se comptant sur les doigts d'une main, reviennent dans la plupart des entrevues, une partie importante des espaces fréquentés relève d'événements éphémères. Les lieux où se déroulent ces événements peuvent être perçus comme queer-friendly, comme des salles de concert ou des bars accueillant régulièrement des événements queers. Claire a le sentiment que cette tendance à la déspatialisation s'est accentuée avec le temps : « là tsais quand je vais dans des fêtes ou des festivals et tout, c'est plus des organismes qui bougent dans différentes salles, alors qu'avant c'était un peu l'inverse, fin y a cinq ans, bon bien sûr y a eu la COVID et tout » (Claire). Florence trouve frustrant de ne pas avoir de lieux permanents, il y a une sorte de ressenti selon lequel la présence hétéronormative est constamment alentour, sa mise à la porte seulement temporaire. S'il y a un caractère sécuritaire pour les ESQ à être non-figés et donc plus durs à connaître, cela limite également la possibilité d'une fréquentation exclusivement queer d'un espace.

Des trucs qui me déplaît ben c'est que c'est pas, c'est pas des lieux permanents. Tsais mettons le truc au Ping-Pong Club l'évènement se finissait à 10h fait qu'à partir de 10h les gars pouvaient rentrer, puis à 10h les gars sont rentrés puis ils sont venus nous gosser tsais [...] ça serait le fun qu'il y ait je sais pas, un QG genre que on le sait que y a cette place-là tout le temps [...] tsais c'est que là on attend après des événements, on attend de voir qui ça va être quoi, ça va être où, pis on dépend aussi de ces groupes-là qui organisent les événements pis je trouve full nice qu'ils le fassent, mais je me dis ça doit quand même être une grosse charge, j'ai l'impression que ces personnes-là le font parce que iels aussi ont besoin de comme d'avoir des lieux pis de rassembler ensemble, mais comme ça doit être ben de la job d'organiser tous ces événements-là (Florence)

C'est une chose que j'ai moi-même ressentie lors des observations : pour les événements éphémères, il y a une proximité plus grande entre le public et les organisateur.trices, car on les voit dans l'espace, il est possible de discuter avec elleux. Il n'y a pas ce même rapport anonyme qu'à un lieu fixe où la propriétaire est souvent inconnu.e. Cela floute, en partie, la barrière commerciale entre organisation et

consommateur.trice, dans le cas d'évènements organisés pour pallier le manque ressenti par une communauté. Cela mènerait aussi à un rapport plus spontané et collectif de l'usage d'un espace.

Bien sûr, il y a une corrélation entre l'évènement et le lieu qui l'accueille. À cet égard, l'exemple de L'Idéale revient dans plusieurs entrevues : si le bar reçoit divers évènements, l'image du lieu comme bourgeois implique que lesdits évènements seront perçus comme embourgeoisés. La déspatialisation est partielle : il y a une fluidité des espaces parcourus, mais les lieux d'implantations, aussi éphémères soient-ils, restent significatifs aux yeux des usager.es. Les espaces d'ancrages et les quartiers où ils sont établis conservent les perceptions dont ils font l'objet. Cela dit, l'évènement organisé permettrait parfois de ramener en un lieu des personnes qui ne le fréquenteraient pas dans un autre contexte, pour les répondant.es plus à l'aise à l'idée d'aller dans des lieux sortant de leur zone de confort : « c'est plus le fait que ce soit l'organisation qui met un peu la couche par-dessus le lieu je suis en mode « ok le lieu c'est pas grave », mais tu vois je vais pas aller naturellement à L'Idéale boire un verre » (Claire). D'autres exemples seraient le déroulement d'évènements queers dans des bars du Village habituellement délaissés par le public lesbo-queer, à l'image de shows drags organisés au Cocktail, un bar dont les usager.es sont en grande majorité des hommes cisgenres gays. On pense également à la soirée Queen & Queer organisée au bar Grenade, lieu n'ayant aucune identité queer au départ. Jade souligne ces moult déplacements comme un atout du collectif : « ça a quand même le mérite d'occuper différents espaces, c'est pas toujours au même endroit donc c'est quand même sympa, ça m'a fait découvrir de nouvelles salles que je connaissais pas » (Jade). L'installation éphémère d'un évènement queer permettrait également de réinvestir des lieux où les personnes queers n'ont pas nécessairement leur place habituellement. En ce sens, le désancrage des spatialités queers permet d'élargir les possibilités géographiques d'implantation et, par conséquent, d'avoir le sentiment qu'une plus grande partie de la ville devient accessible. Si on ressent parfois dans les entrevues un regret, un manque de ces espaces physiques où se rendre régulièrement, comme des espaces de valeur sûre, Sacha livre à cet égard une autre interprétation :

Ben je trouve que les lieux queers que j'ai envie d'aller c'est pas des lieux queers qui sont stables, c'est des « oh on fait une soirée queer à telle place, telle date » tsais c'est des trucs qui sont en mouvements, qui se promènent, qui sont plus délocalisés, euh c'est ça c'est des trucs un petit peu éphémères, j'ai l'impression justement que cette mouvance-là permet d'éviter les écueils du capitalisme un peu crasse du Village, de Notre-Dame-de-Quilles que t'es comme « ahh » tsais je sais pas, pas de propriétaire euh je c'est comme un privilège d'avoir un lieu fixe for sure, mais si tsais je je... je trouve ça plus, je trouve ça plus queer que les choses se promènent, que les choses restent pas au même endroit (Sacha)

On pourrait alors interpréter le désancrage des espaces queers comme un potentiel pour éviter la gentrification de certains espaces de sociabilités queers. Ce serait une sorte d'urbanité radicale que de se sortir de la logique d'implantation foncière classique (Ekenhorst et Van Aalst, 2019).

4.2.3 L'enjeu de la pérennité des espaces lesbo-queers

On a beau parler de fluidité des identités et des espaces, le marquage entre spatialités gays et lesbo-queers reste tangible (Podmore, 2000, 2006, 2015). Déjà tout simplement, car il y a la perception très claire d'une offre d'espaces de sociabilités lesbo-queers qui serait moindre que celle d'espaces adressés aux hommes gays. Dans la plupart des entrevues, les répondant.es ont mentionné cette frustration, Nina me demandant même si je connais une version lesbo-queer des bars existants dans le Village, témoignant de l'accessibilité moindre à ces espaces, car moins nombreux et moins connus. Cela crée une sorte de monopole et de centralité autour des quelques bars lesbo-queers institutionnalisés. Pareillement pour les collectifs évènementiels, même s'ils sont plus nombreux, l'offre reste assez restreinte. On observe alors une sorte de résignation chez certain.es à fréquenter les lieux existants quand bien même ils ne correspondent pas toujours à leurs attentes, par exemple au niveau du style musical pour Jade. Du fait de cette offre limitée, qu'un espace se définisse comme lesbo-queer semble donc importer davantage que le contenu culturel et évènementiel qu'il propose. Pour le dire plus simplement, la fréquentation des différents espaces lesbo-queers doit être également pensée sous l'angle d'un panel de choix plus restreint que pour des espaces de sociabilités conventionnels.

Au-delà du Village, encore perçu comme un espace adressé à une clientèle de « gays cis dudes » (Eden), les urbanités lesbo-queers semblent se manifester différemment de celles des hommes gays. Selon Florence (et ma propre expérience), il n'y a pas de collectifs d'évènements gays de la même manière qu'il y en a pour les personnes lesbo-queers, avec le caractère revendicateur et empouvoirant allant avec. Les espaces gays sont plutôt fixes, connus des personnes concernées, où la place du désir et de la séduction est bien plus centrale qu'elle ne peut l'être dans les autres ESQ en général. Comme Florence en témoigne, ces espaces ne sont pas perçus comme spécialement ouverts et accueillants envers les personnes ne s'identifiant pas comme des hommes. Ces dernières n'envisageraient pas de se rendre dans un tel espace. Lors de mes observations, j'ai pu apercevoir des personnes présumées hommes lors d'évènements lesbo-queers. Ce n'est pas tant l'enjeu de leur légitimité que l'étonnement face à l'aisance avec laquelle ces personnes peuvent s'intégrer dans cet espace, y être bienvenu.es - en étant certes accompagné.es de personnes visiblement lesbo-queers. Il semble bien peu probable d'imaginer la situation inverse dans un

espace gay. En fait, l'idée ne me viendrait même pas à l'esprit, dans la mesure où les événements orientés vers un public masculin ont tendance à me mettre mal à l'aise. Lors de mon expérience au Unity, un des clubs queers les plus connus du Village, le constat d'un public en large majorité constitué d'hommes cisgenres gays était frappant. Sans m'empêcher de passer une bonne soirée, l'atmosphère et le rapport à l'espace n'avaient rien à avoir avec ceux d'une soirée lesbo-queer. Pour le coup, cette expérience au Unity se rapprochait nettement d'une soirée dans un club hétéronormé. Le fait de se sentir en minorité de genre, quand bien même le lieu était défini comme queer, n'octroyait pas la même aisance ni le même sentiment de sécurité. Ce n'est pas une soirée à la sortie de laquelle, avec mes ami.es, nous nous sommes dit « ça fait tellement de bien d'être dans une soirée lesbienne comme ça », mais où nous avons plutôt rit de notre gêne face à autant de masculinité exacerbée. Il ne s'agit pas tant ici de critiquer la volonté d'un entre-soi gay que d'envisager que le rapport à l'inclusivité et à l'ouverture continuerait de différer nettement entre les espaces gays et ceux lesbo-queers.

D'autant plus pour les espaces lesbo-queers, on constate l'importance du réseau pour connaître les lieux, avoir les références. Il y a un ici un caractère boule de neige de la connaissance des ESQ : il suffit d'en découvrir un seul pour qu'un panel beaucoup plus large s'ouvre à soi.

Être entourée de femmes, comme les premières fois que c'est arrivé, moi je pensais c'est juste genre dans The L Word que ça se passait là je pensais pas que à Montréal je pouvais trouver, parce qu'il y a pas de bar pour les lesbiennes fait que j'ai l'impression que pour quelqu'un qui joue un peu baby-queer, c'est difficile parce que tu fais, faut que tu sois déjà un petit peu au courant ou genre que tu sois déjà un petit peu dans la communauté pour savoir parce que oui, il y a des pages Instagram qui relaient des événements ou qui partagent des événements qui s'organisent, mais si tu connais pas du tout, si tu connais personne [...] je me disais il doit y avoir rien parce qu'il y a pas de bar pour les lesbiennes, fait qu'il doit pas y avoir des événements (Florence)

Les ESQ ont pour particularité de ne pas faire partie de l'urbanité visible à ceux qui ne les cherchent pas - à part dans le Village, et ce ne sont pas des espaces lesbo-queers - il n'y a pas de drapeau sur la devanture ni d'enseigne pour indiquer la présence d'un lieu queer. Cela implique tout un processus de recherche de ces espaces, surtout via les réseaux sociaux, processus assez commun à tous.tes les répondant.es. Iels sont plusieurs à avoir commencé par une fréquentation du Village avant de ressentir le besoin de chercher plus loin des espaces leur correspondant davantage :

Puis au fur et à mesure je pense que j'ai plus appris à connaître les collectifs qui, avec l'activité sur Montréal, pis d'autres endroits peut-être plus alternatifs aussi que j'avais pas eu

l'opportunité de rencontrer en arrivant, euh à force de beaucoup de recherches aussi, sur google [rires] [...] j'ai l'impression que c'est la chose que toutes les personnes font là souvent [rires] de comme mener l'enquête pour trouver les endroits où on se sent bien, et c'est plus subtil, c'est moins, ça a pas pignon sur rue, mais euh donc ça c'est un peu l'idée, mais sinon je dirais que depuis que j'ai trouvé un peu d'autres endroits à part le Village ça a pas tant changé, c'est toujours les mêmes collectifs les mêmes choses que je suis, les mêmes choses que je continue à fréquenter, approximativement (Jade)

En somme, c'est une urbanité qui se doublerait à l'urbanité hétéronormative, qui se placerait dans des interstices et cohabiterait avec, comme l'a constaté Podmore (2000, 2006) lors de ses recherches sur les urbanités lesbiennes des années 1990-2000.

4.3 Décalages entre vécus d'inclusivité et d'entre-soi : quelle possibilité d'espace sécuritaire ?

4.3.1 Regards critiques sur l'accessibilité et la diversité

Spontanément, l'accessibilité a souvent été interprétée d'office sous l'angle de la mobilité physique – logique, car c'est généralement dans le contexte du capacitisme que cette notion est employée. La critique de la non-accessibilité du bar Champs, du fait des escaliers étroits pour s'y rendre, revient souvent dans les entrevues. Claire, qui a un handicap auditif, souligne que les ESQ festifs ne sont pas toujours réfléchis pour accueillir les personnes sensibles au bruit ou généralement aux sollicitations sensorielles trop fortes. Assez logiquement, c'est lorsque les répondant.es sont concerné.es par des enjeux d'exclusion qu'ils viennent à y réfléchir (Doan, 2007, 2010 ; Doan et Johnston, 2022). De même, Marcel, en tant que personne neurodivergente, prend conscience de l'écart entre les discours et la réalité des espaces queers lorsqu'il rencontre des difficultés à s'intégrer. Il ressort de ces témoignages que se vouloir déconstruit.e sur les notions de capacitisme ne suffirait pas, l'écart entre les principes et les actes concrets persisterait malgré les efforts manifestés. Selon Claire, cela peut découler d'une dissonance entre la diversité du public des ESQ et la diversité moindre chez les personnes organisant ces espaces.

Selon Marcel, les ESQ de Montréal sont épanouissants pour les personnes ayant un entourage bien établi, impliquant que le capital social pourrait jouer sur l'accessibilité. Le capital financier quant à lui n'est pas vraiment évoqué, si ce n'est dans l'opposition faite entre le Champs et L'Idéale, où le premier est considéré comme accessible en termes de coût par Eden, car beaucoup d'événements y sont à prix ouverts et les consommations abordables, tandis que le second est communément admis comme dispendieux. L'idéal politique queer, se voulant antibourgeois, impliquerait l'inclusivité financière : « si c'est pas trop cher aussi car on est quand même une communauté qui est pas pauvre- euh qui est pas riche là et comme les endroits

qui sont vraiment chers y aura pas vraiment de queers là ça va être des lesbourges [rires] » (Eden). Soen a été la seule à souligner la question du capital financier :

On parle pas souvent de différence économique, et pourtant c'est un grand enjeu parce que j'ai beaucoup d'amies lesbiennes qui sont souvent artistes et qui se retrouvent pas là-dedans non plus, et qui sont blanches aussi, et qui se retrouvent pas là et qui sont pas prêtes à payer 20 dollars pour un cocktail, euh alors que pour nous c'est presque peut-être, je sais pas, 1/10e de notre loyer (Soen)

Même s'il est, dans plusieurs milieux, davantage glamour d'être précaire en étant artiste qu'en exerçant une profession non reconnue culturellement et socialement, en plus de ne pas l'être financièrement. Dans les autres entrevues, la question du coût des événements n'est pas abordée. Peut-être aussi car il n'y a pas ou peu d'événements queers réellement hors de prix, ou alors qu'il y a une certaine offre d'espaces et d'événements abordables pour compenser. Cela dit, les répondant.es fréquentant les soirées comme Queen & Queer, Blush et autres événements - dont le prix se situe entre 20 et 30\$ - sont parmi ceux ayant le capital financier le plus stable. L'échantillon ne couvre pas assez de personnes en situation financière précaire pour mettre en avant des expériences de personnes limitées financièrement dans leur accès aux ESQ. Si j'ai pu constater que beaucoup d'espaces proposent des prix ouverts ou des rabais pour les personnes appartenant à certaines minorités, il est difficile de dire si ces initiatives ont réellement une influence sur la diversité des usager.es.

Ce qu'il ressort des analyses, c'est que la perception d'un espace comme abordable et accessible joue sur son caractère queer aux yeux des personnes qui le fréquentent. L'exemple du bar L'Idéale en témoigne en tant qu'il est davantage perçu comme un lieu lesbien et bourgeois que lesbo-queer : « Tsais c'est toutes des lesbiennes avec de longs cheveux bruns pis leur verre de vin orange c'est comme ça que je les imagine [rires] » (Eden). Jade aussi témoigne de son appréciation mitigée de l'endroit, trouvant le bar trop « guindé » (Jade) pour s'y sentir vraiment à l'aise. À l'inverse, les espaces perçus comme décalés, alternatifs, rompant au moins en apparence avec les codes urbains bourgeois, semblent davantage appréciés (O'Neill, 2023) :

Le Champs j'aime beaucoup ce bar, je le trouve extrêmement étrange, mais je pense que j'aime énormément son étrangeté, hm parce que ouais c'est ça c'est un endroit où vraiment pour le coup pas comme L'Idéale où j'ai l'impression que qu'importe comment tu vas t'habiller comment tu vas venir tu vas t'y sentir à l'aise c'est vraiment euh à la cool entre guillemets (Jade)

Le Champs jouit d'autant plus de cette particularité qu'il est situé au cœur du Plateau et donc au cœur d'un tissu commercial très standardisé autour des cultures esthétiques hipsters où tout est souvent rénové, soigneusement décoré et agencé. Les répondant.es appréciant le Champs sont aussi ceux fréquentant parallèlement ces mêmes lieux hipsters.

Le Champs est un des lieux les plus mentionnés dans les entrevues, que ce soit positivement ou négativement - c'est un espace semblant marquer les urbanités lesbo-queers montréalaises. Sa particularité est son double usage de bar de sport approprié par des hommes cisgenres de plus de 30 ans et de lieu accueillant un large panel de personnes et d'événements lesbo-queers. S'il me semble intéressant de s'attarder dessus, c'est car cette mixité est à la fois source de critique et d'appréciation. Jade expérimente le Champs comme un lieu de fluidité, en ayant une vision positive de la mixité de son public :

J'aime vraiment beaucoup ce lieu pour ça même si parfois c'est un peu, c'est un peu schlag un peu désorganisé, mais ça a son charme, pis c'est aussi parfois fréquenté par des personnes qui sont pas du tout queers parce que ça reste que c'est un bar de sport, mais je trouve ça assez intéressant comment quand y a des groupes qui viennent qui sont je sais pas une grosse bande de dudes qui arrivent pour regarder leur match pis qui se sentent entourés de personnes queers bah c'est finalement eux qui partent en premier et ça je trouve ça assez drôle aussi de voir que c'est comme une espèce de mini victoire de les voir partir ou alors complètement accepter l'atmosphère du lieu et juste comme se laisser aller à en profiter et à juste danser, mais c'est comme si euh c'était les personnes queers qui donnaient la tendance et je trouve ça beau comme endroit fin je le trouve assez intéressant (Jade)

Au sens de Jade, l'ouverture du Champs à un large public permet de rendre d'autant plus euphorisante l'expérience queer, puisque c'est l'un des rares lieux où, selon ellui, la cohabitation ne se fait pas au désavantage des personnes queers. L'expérience d'Eden diffère : « comme c'est partagé avec des dudes j'ai déjà eu des commentaires désagréables mettons fait que comme c'est pas safe comme place, à cause qu'ils acceptent les deux » (Eden).

Si le degré d'aisance dans un environnement mixte dépend aussi de la possibilité pour chacun.e de s'assimiler et d'être accepté.e (Doan, 2007) - dans le sens où quelqu'un avec une performance queer plus discrète ou conventionnelle risquerait moins de subir de la confrontation – je souhaite approfondir les implications de ce malaise vis-à-vis du public non-queer du Champs. Comme déjà dit, ce sont des hommes cisgenres issus probablement d'une pratique de la ville plus populaire, ou a minima moins gentrifiée, que celle d'autres personnes straights fréquentant le Plateau. On en revient à la question de jusqu'où les

urbanités queers peuvent se combiner avec d'autres pratiques évitant la gentrification, ceci sans compromettre le sentiment de sécurité (Kern, 2022). On glisserait alors vers l'enjeu des biais classistes, où certain.es personnes queers pourraient éprouver davantage de méfiance envers des personnes hétéro-cisgenres issues d'un contexte culturel différent du leur et donc moins à même de s'assimiler aux codes de leurs espaces. À l'image des observations de Hartless (2019) dans un bar accueillant des personnes queers mais aussi des personnes straights issues de milieux populaires. Autrement dit, un biais selon lequel les milieux populaires seraient moins ouverts au queer que les autres (Tissot, 2011, 2021), alors que la différence semble résider avant tout dans la performance de codes culturels et de référentiels de classe. Cette recherche n'est pas en mesure de déterminer si la diversité de classe se retrouve également au sein du public queer en lui-même, toutefois, Eden estime que c'est aussi au Champs qu'il a constaté le plus de diversité avec, selon lui, plus de personnes racisées qu'ailleurs.

Si la notion de classe sociale n'a pas été abordée en tant que facteur d'accessibilité aux ESQ, la question du racisme, ou d'un entre-soi blanc, un peu plus : « c'est purement moi mon ressenti, de ouais y a beaucoup de mixité de personnes non-binaires, de personnes trans, euh, mais ensuite après on est pas mal blanc et blanches » (Claire). Il y a des collectifs comme Blush qui proposent des événements par et pour les personnes racisées, mais, autrement, les ESQ plus largement fréquentés observeraient ce décalage entre leurs volontés d'inclusivité et la réalité. La teneur politique de l'entrevue implique que l'entièreté de l'échantillon est a priori sensible aux questions de racisme (Sullivan, 2003). Il m'intéresse de voir jusqu'où la prégnance de cet entre-soi blanc est envisagée et perçue chez les répondant.es non-racisé.es. En l'occurrence, deux personnes y font mention plus ou moins directement. Les répondant.es blanc.hes n'expriment pas le sentiment d'un entre-soi blanc et le champ lexical du racisme n'est évoqué que par les répondant.es aux positions politiques les plus affirmées. Sacha critique par exemple le racisme présent dans le Village, mais les autres ESQ ne sont pas mentionnés comme éventuellement reproducteurs d'oppressions similaires. Quand je lui demande s'il y a des espaces qu'il y en trouve particulièrement blancs, Soen (le seul.e participant.e racisé.e) répond : « ah oui ça c'est clair, c'est clair et d'ailleurs ces espaces-là se disent pas blancs, ils se disent simplement « espaces LGBT » sans devoir le mentionner, mais je me dis que aussi ça doit commencer quelque part et puis que si on se cache tout ça n'arrivera pas quoi » (Soen). Peut-être qu'il y a aussi le sentiment que les espaces queers, se voulant conscients des enjeux de racisme, auraient moins tendance à les reproduire. Soen propose une nuance là-dessus, lorsque je le questionne sur l'inclusivité des ESQ :

Ben disons que y a euh des possibilités d'être écouté au moins si y a des dérapages ou quoi, par exemple la première marche, Dyke March, la responsable était québécoise blanche non-décolonisée un peu, mais qui voulait faire bien, mais qui euh a comme dérapage, speech un peu douteux, fait qu'on s'est un peu plaint, mais je sais que c'était pas de mauvaise foi, bah je pense que tout le monde doit s'éduquer, c'est la façon parfois d'avoir des conflits qu'on apprend [...] la deuxième marche était mieux (Soen)

Plus que sur l'observation objective de la diversité ou non-diversité du public, la perception de l'inclusivité semble reposer sur la manière dont l'organisation de l'espace et des événements se présente :

Notre-Dame-des-Quilles pas même style que Champs, mais y a quand même une espèce de d'inclusion quand même qui est un peu dans le même style parce que ça accueille quand même pas mal de petits shows drags tout petits débutants [...] pis l'endroit est chouette, et aussi parce que je trouve ça sympa qu'il soit pas dans le centre, mais qu'il soit un peu plus loin [...] ça crée un autre microcosme queer pas juste au cœur du Plateau ou ou près du Village (Jade)

De mon expérience au Notre-Dame-des-Quilles, j'y ai constaté une diversité des expressions des styles et des dynamiques de groupe. Si tout le monde semble appartenir à la classe sociale cible d'un bar du Plateau, j'ai eu l'impression d'une plus grande diversité de profils de personnes queers qu'au Champs par exemple, moins standardisée en quelque sorte. Il m'a semblé être un lieu plus accueillant avec une manifestation moindre de la culture queer hégémonique telle que j'ai pu la percevoir ailleurs.

Au départ, parmi les différents éléments de diversité que je souhaitais observer dans les ESQ, il y avait la mixité des âges. Ceci car, de mon expérience, le public des ESQ semble se situer surtout dans un intervalle d'âge entre 18 et 35 ans, au plus. Si beaucoup de bars du Village ont la réputation d'être fréquentés par des hommes gays d'âge plus mûr, comme le mentionne Florence, qu'en est-il pour les minorités de genre ? Globalement, l'âge perçu par les répondant.es dans les ESQ confirme cet intervalle allant de 18 ans à la mi-trentaine. Par exemple, Eden (29 ans) trouve que le public est en majorité plus jeune que lui. Pour sa part, Jade considère que des espaces comme le Champs et le Notre-Dame-des-Quilles appartiennent à une génération plus jeune que le bar L'Idéale. J'interprète ceci comme la continuité de la vision de ces bars comme archétypes d'une certaine modernité queer, reproduisant la sous-culture queer hégémonique propre à la nouvelle génération (Buckland, 2002 ; Herring, 2010). Durant mes propres observations, j'ai constaté une diversité générationnelle plus importante aux événements Queen & Queer que dans les établissements lesbo-queers permanents. Jade mentionne à ce propos les L-Nights, « un collectif qui est quand même assez vieux comparé à Queen & Queer qui est quand même assez récent » (Jade), où iel a remarqué plus de diversité qu'ailleurs en termes d'âge. Plusieurs hypothèses à cela : il est possible que le

contexte d'une soirée dansante soit plus intime et désinhibant, c'est parfois un espace de séduction plus que de sociabilités amicales. Ces dynamiques peuvent davantage correspondre aux manières de faire des rencontres pour les anciennes générations, ou une extension des us du Village. Aussi, les anciens bars lesbiens du Plateau ont pour beaucoup tiré le rideau (Podmore, 2006) ou connu un changement de public, plus jeune et de classe sociale plus unifiée du fait de la gentrification du quartier. Ainsi, les événements éphémères seraient moins associés à une image et à un public précis, permettant à un public plus large d'y projeter ce qu'il attend d'un espace lesbo-queer.

4.3.2 L'enjeu de l'entre-soi : sociabilités de « clique »

La principale différence entre les répondant.es très investi.es dans les espaces de sociabilités queers et ceux les fréquentant occasionnellement, voire rarement, est l'appartenance à un groupe d'ami.es queer.

Il y a toujours beaucoup de choses, beaucoup d'évènements, si on cherche sur Facebook toute on trouve des choses, mais le problème est que moi je vais tout seul, et déjà là malheureusement que ce soient des milieux queers ou non, les personnes seules ne sont pas les bienvenues, moi mon avis personnel [...] On va dire que si la personne a un bon réseau social, ou si la personne a quelque chose qui attire l'attention d'autres personnes, Montréal est très riche en termes de euh on va dire d'activités, de toutes sortes de choses pour le monde queer (Marcel)

C'est surtout dans les espaces événementiels et festifs où il est plus difficile d'aller seul.e, car ils favorisent les sociabilités de groupes déjà formés. Cela relève plus généralement de la culture des espaces de sociabilités métropolitains (Herring, 2010). Cet habitus, Soen le désigne sous l'expression de « clique » :

C'est très clique ici, si t'as pas eu de clique, si par exemple moi je pense, si j'avais étudié à Concordia à l'UQAM j'aurais ma clique et j'aurais fonctionné comme ça, mais j'ai pas eu ça je suis venu en tant qu'artiste indépendant ici [...] parce que Lez Spread the Word [magazine lesbien organisant aussi des événements] des fois j'ai l'impression les gens se la pètent et c'est un un peu plus blanc quand même aussi, euh je trouve que les gens sont moins accessibles car ils sont plus en clique (Soen)

Ce terme est intéressant car il implique des bulles sociales fermées et formées de personnes qui se ressemblent. Selon l'expérience de Soen, cette sociabilité de clique s'observerait surtout dans les sphères privilégiées, voire bourgeoises. Marcel l'a également ressenti au Champs lors d'un événement où tout le monde semblait déjà se connaître et où il lui a paru difficile de s'intégrer. S'il y a une conscience de ce phénomène chez les répondant.es en marge de ces sociabilités-là, il semble essentiel de voir quelle perception en ont les personnes concernées. Souvent, cette sociabilité de clique est plutôt vécue comme

un rassemblement en boule de neige spontané de personnes qui nous ressemblent et avec qui se sentir bien. Non sans avoir conscience, pour Jade, de l'entre-soi que cela peut impliquer : « dans ma bande d'ami.es c'est un tout unifié et je pense que parfois on oublie qu'à l'extérieur de notre microcosme qu'on se crée c'est pas du tout unifié et quand on se heurte à d'autres points de vue c'est là que tu te rends compte que « ah, mais non en fait y a une diversité de réalités et de vécus queer » » (Jade). Claire de son côté explique qu'iel a bien conscience que jusque dans les sphères militantes il y a une tendance à s'entourer de personnes partageant les mêmes référentiels, culturels et idéologiques. Le double tranchant de ces microcosmes sécuritaires est aussi qu'ils déshabitueraient à se confronter à la différence :

Là je suis en maîtrise donc master et après je vais sûrement faire un doctorat et je vois que c'est un énorme privilège aussi quoi fin dans la communauté et tout, et je vois les écarts de références et ouais culturelles académiques [...] dans le milieu académique de « on est hyper entre nous » [rire nerveux] c'est trop chiant, donc très intéressant, mais c'est très très chiant [...] on se parle de trucs « oui c'est bon on connaît » et en fait dans le milieu militant ou en tout cas d'autres personnes qui sont pas dans le milieu universitaire bah elles comprennent pas quoi (Claire)

En résumé, pour être intégré.e ou se sentir intégré.e dans un ESQ, les codes sociaux urbains semblent prôner sur le caractère queer. Si cela paraît plutôt évident, cela mène à se questionner sur ce que les personnes viennent chercher dans ces espaces-là qu'iels ne trouvent pas ailleurs.

4.3.3 Constitution des réseaux de sociabilités queers

Constatant que l'accès aux ESQ est en partie conditionné par une forme de capital sociabilité, il paraît nécessaire de comprendre comment les personnes se constituent leur entourage queer. Ceci d'autant plus dans le cadre d'une urbanité queer dispersée où les ESQ ne permettent plus autant la rencontre interpersonnelle qu'ils ne favorisent l'expérience de sortie en groupes déjà formés (Ekenhorst et Van Aalst, 2019). L'importance des réseaux sociaux comme outils d'informations et de réseautages queers, très étudiée dans la littérature (Fox et Ralston, 2016) s'est retrouvée dans les entrevues. Ce sont des médias où beaucoup de personnes queers trouvent et produisent, tout au long de leur parcours identitaire, des ressources informatives, de la représentation, des éléments de sous-culture, du contenu politique (ibid.). Les participant.es les mentionnent comme outils d'informations sur les lieux queers existants, également comme tremplins ou en complément pour ceux voulant combler leurs sociabilités queers. Jade raconte qu'à son arrivée à Montréal, iel a mobilisé plusieurs groupes sur les réseaux sociaux pour rencontrer du monde queer : associatif, groupe de logement queer, un club de running pour personnes lesbo-queers... avec succès. Maintenant que son entourage queer s'est élargi, iel ressent moins le besoin passer par les

réseaux sociaux. Florence raconte que c'est grâce à sa rencontre en soirée avec une personne l'ayant ensuite ajoutée à un groupe WhatsApp qu'elle s'est constitué un entourage de personnes lesbo-queers s'organisant des soirées et des activités ensemble.

Plusieurs répondant.es ont mentionné le rôle des réseaux sociaux comme leur principale source d'informations sur les événements existants. Cela contribue, de mon interprétation, à un sentiment de communauté : certaines personnes queers vont créer à l'intention d'autres personnes queers des pages à but informatif sur les espaces et événements queers existants. Il suffit de savoir où chercher pour franchir la porte d'entrée vers un réseau d'information alimenté par et pour les personnes queers. Cela permet également de mettre en lumière des regroupements autour d'intérêts très variés, à l'exemple du sport pour Marcel et Jade. Sans idéaliser non plus les réseaux sociaux sur leur capacité à mettre toutes les personnes queers sur un pied d'égalité : si l'accès à l'information se démocratise, les limites propres à chacun.e persistent dans le réel. On revient à cette idée de clique, qu'avait déjà soulignée Soen, et que Madeleine a vécue en participant à un événement organisé via Facebook.

On constate la différence entre les personnes évoluant dans des sphères les ouvrant plus systématiquement à des rencontres, comme un cercle vertueux, et celles dont l'entourage plutôt hétéronormé ne se diversifie que de manière ponctuelle. Par exemple, Claire raconte que son entourage queer s'est constitué de fil en aiguille, des rencontres en amenant d'autres. Grâce au hasard au début, puis surtout via les milieux artistiques et culturels qui sont, selon le stéréotype admis dans la culture queer, des milieux concentrant beaucoup de personnes sortant de l'hétéronormativité. Il en va de même pour Sacha dont les proches, même s'ils ne le conscientisaient pas toujours au début, se sont affirmé.es comme queers au fil du temps. De plus, iel a fait ses études et sa vie professionnelle et militante dans des sphères où les réflexions queers occupent une place importante. La trajectoire est différente pour Marcel, arrivé à l'âge adulte à Montréal et n'ayant pas eu le contexte étudiant ou jeune actif pour rencontrer du monde, évoluant dans un milieu d'entreprise dont la culture laisse bien moins de place à des rencontres queers. Le parallèle est ici intéressant à faire avec Soen étant également arrivé.e ici à l'âge adulte, mais ayant eu plus de facilités à se constituer un cercle, éventuellement grâce à son capital culturel et artistique lui donnant accès à ces sphères plus inclusives. Le témoignage de Nina fait écho à cette idée : elle raconte que c'est en fréquentant des milieux associatifs et davantage militants qu'elle a commencé à rencontrer des personnes (ouvertement) queers. À ce sujet, je remarque à l'échelle de l'échantillon une différence de sociabilités entre les personnes qui ont découvert leur identité queer jeunes (avant leurs 25 ans) et celles

pour qui cela a pris plus de temps, notamment Marcel et Nina. Les premier.es ont soit appris au fil du temps que leurs ami.es étaient également queers, soit iels évoluaient dans un contexte et une période de leur vie où il était plus aisé de faire des rencontres. On ne peut faire de ceci une généralité, d'autres facteurs entrent en compte. Je souhaite cependant souligner la difficulté accrue, pour les personnes se découvrant queers à l'âge adulte, à se créer un cercle d'ami.es proches queers. Parallèlement, les répondant.es ayant un cercle social queer déjà très fourni ont moins tendance à chercher de nouvelles rencontres. Claire raconte qu'après la multiplicité de rencontres que lui ont permis les espaces de sociabilités queers, ellui souhaite désormais davantage se retourner vers un cercle proche. Jade fait un constat similaire :

Je pense que avant quand on n'avait pas autant de copains pis que la bande d'ami.es elle était moins dense c'était peut-être plus simple de rencontrer des gens et j'ai l'impression que maintenant comme on est déjà quand même beaucoup et qu'on a une vie sociale un peu quand même remplie p't-être qu'on est moins dans une dynamique d'ouverture aussi et p't-être que je pense que ça se voit un peu dans comment on s'organise dans l'espace où comme on danse plus en rond entre nous plutôt que d'être comme en train de chercher du contact avec de nouvelles personnes, mais, mais en même temps on est toujours ouverts à ce que ce soit le cas (Jade)

4.3.4 Définition de l'espace sécuritaire

Je m'intéresse particulièrement aux critères du sentiment de confort et de sécurité au sein des ESQ. Ceci pour explorer une éventuelle corrélation entre l'atmosphère du bon quartier convivial, sécuritaire (Tissot, 2011, 2021), et la présence d'ESQ perçus comme accueillants. Souvent revient l'idée qu'un espace est sécuritaire lorsqu'il y a essentiellement des personnes queers qui le fréquentent : « Euh... ben souvent le staff il est queer, ou comme qu'il semble queer, fait comme je me sens déjà un peu plus safe que comme avoir quelqu'un qui a l'air mettons vraiment straight cishet, je me sens moins jugé mettons » (Eden). Ressenti partagé dans mon expérience, notamment au bar Notre-Dame-des-Quilles, où j'avais le sentiment d'appartenir à la dynamique générale de l'espace : plutôt jeune, francophone, style vestimentaire à la fois excentrique et décontracté, ambiance conviviale, une esthétique située entre l'élégant et le rustique. Le tout conférant une atmosphère de bar tranquille, pas pompeux, mais où la clientèle semble tout de même assez unifiée et probablement sensibilisée au queer. Sa localisation – alentour du métro Beaubien, au sein d'un tissu commercial globalement gentrifié - et les événements qui y sont organisés favorisent une clientèle habituée à une pratique urbaine située entre l'habitus gentrifié et le queer radical. C'est un lieu se voulant accessible sur la plupart des aspects, avec des possibilités de paiement en contribution volontaire pour certains événements, mais dont la clientèle m'a globalement

paru provenir d'un milieu similaire au mien. À la différence donc des soirées Queen & Queer où la diversité de profils queers m'a davantage frappé, en termes d'âges et de performance queer manifestée dans les styles vestimentaires et les attitudes. Cela m'a confronté à ma capacité à me sentir à l'aise au milieu de profils queers moins glamours, moins lisses que ceux que j'ai l'habitude d'apercevoir et de côtoyer dans mes urbanités plus gentrifiées. J'ai ressenti à la fois l'enthousiasme de cette diversité queer et le sentiment d'être davantage ramené.e à ce que, moi-même, je dégage. Dans un espace où tout le monde se ressemble, ma position située se dilue dans la masse et me permet de me sentir comme une sorte de norme. Dans les lieux où la diversité est plus élevée, le lâcher-prise est donc plus difficile, car la conscience des interactions implicites entre soi et les autres est davantage palpable. Autrement dit, dans des lieux aussi intimes que des espaces de sociabilités queers, la recherche de la similitude peut être, en un sens, plus marquée qu'ailleurs (Buckland, 2002 ; Ekenhorst et Van Aalst, 2019). Ceci, paradoxalement, toujours avec la volonté sincère de jouir de la diversité des identités queers.

Au-delà de la question du rapport implicite aux autres usager.es, les marqueurs de présence queer peuvent aussi être matériels, par la présence d'affiches, de graffitis, d'autocollants - Jade mentionne le panneau en LED « Lesbienne » du Champs. Lors des observations, ces marqueurs, souvent présents dans les toilettes, m'ont souvent donné le sentiment que l'espace se voulait queer-friendly et inclusif. Ayant parfois une apparence spontanée, notamment à la Graine Brûlée où ils prennent beaucoup de place, ils semblent alimenter une forme de marketing d'espace convivial où les client.es peuvent laisser leur trace. Ainsi, dans le cadre des lieux commerciaux, je n'arrivais pas à me défaire de l'impression qu'ils étaient là davantage pour servir l'image du lieu que pour favoriser le confort de la clientèle. Cela reste une impression, qui n'a pas été relevée dans les entretiens. Ce n'est pas du tout un ressenti que j'avais à L'Achoppe par exemple – puisque le lieu n'a aucun objectif de rentabilité - là-bas, les affiches, tracts, slogans, sont là pour transmettre un message sur le lieu davantage que pour attirer une clientèle. Ici, les marqueurs queers définissent le lieu plutôt que de contribuer à une image de marque.

Tout ceci rejoint l'idée de pouvoir exister en tant que personne et corps queer dans un espace où le regard hétéronormé ne s'exerce plus. Ainsi, ce que les répondant.es recherchent consciemment dans les ESQ reste avant tout des espaces où épanouir leurs identités, dans une atmosphère sécuritaire et de connivence :

J'oublie et je, je suis plus en train de m'observer moi-même euh hm par rapport à comment je suis habillé.e [...], mais principalement dans les moments où y a des célébrations queers ou

dans les lieux queers, j'y pense encore moins, que ce soit comme les poils, ou fin par exemple ou les symboles qu'on peut porter ou le fait d'être topless [...] dans ces moments-là j'ai l'impression que c'est comme « tu as le droit, c'est encouragé » (Jade)

Les ESQ sont également perçus comme des lieux pour faire communauté, pour palier au dispersement de personnes appartenant à des identités minoritaires peu représentées dans les urbanités queers courantes. On l'a vu avec Valentine et Skelton (2003) et Doan (2007, 2010), la recherche d'une communauté est d'autant plus essentielle pour les plus marginalisé.es. Comme Eden qui raconte « j'essaye quand même de trouver des places trans là, euh avec de nouvelles personnes comme de grandir mon, mon réseau là », ou Marcel qui souhaiterait trouver des communautés queers neurodivergentes. L'accès à un espace sécuritaire n'est pas le même pour tout le monde, car certaines identités seront plus représentées que d'autres dans les ESQ ; trouver des communautés lesbiennes peut être plutôt aisé, c'est lorsque les intersections se cumulent que les espaces sécuritaires deviennent difficiles à créer et à dénicher :

Je pense que une communauté c'est quand on n'a pas peur de parler de tous les aspects de notre identité alors que pour quand je rencontre des personnes trans souvent c'est plus des blancs et qui pour eux c'est le centre de leur combat alors que pour nous en tant que personnes asiatiques ou personnes de couleur c'est la discrimination par rapport à la race ou par rapport à la culture [...] c'est souvent des personnes blanches qui prennent la parole comme un homme blanc cis, c'est les lesbiennes blanches cis qui vont prendre la parole aussi donc elles remplacent l'homme blanc dans les communautés [rires] (Soen)

Chez Marcel, en marge des standards queers dominants et ayant du mal à se sentir à l'aise dans les ESQ où il s'est rendu seul, la réponse à la question « qu'est-ce qui définit un safe space selon toi ? » diffère des autres :

Pour moi ce serait une place... où je vois en pratique ce que la communauté dit en théorie [...] c'est un peu plate parfois oui, tout le monde fait des bêtises, mais de dire quelque chose « ah on veut que tout le monde soit inclus, etc. », mais la communauté en tant que telle est super fragmentée [...] Donc le safe-space est où ? [...] et je comprends que parfois il faut des événements comme plus ciblés pour vrai là c'est quelque chose de logique, mais quand on parle de ramasser la communauté comme plus at large, c'est faut laisser certaines choses de côté, certains biais de côté (Marcel)

Ainsi, même en partageant des idées radicales similaires, la perception des sociabilités et spatialités queers diffère en fonction du degré de privilège que les répondant.es y occupent. Conséquemment, la radicalité des opinions anti-oppressives ne semble pas toujours proportionnelle à la conscientisation des exclusions et à une pratique inclusive de son expérience urbaine et sociale.

4.4 Percevoir la ville comme queer

Pour tous.tes les répondant.es, Montréal a été vécue comme un lieu de découverte ou d'épanouissement de leur identité queer. Sans pour autant mystifier la ville comme queer-friendly : à cet égard, les regards critiques portés sur Fierté Montréal, notamment par Jade, Claire et Eden, montrent la persistance de la relation de méfiance vis-à-vis de l'institutionnalisation des luttes queers, dans la lignée de la critique de Wagner (1995). La particularité montréalaise du mélange de milieux francophones et anglophones influence les narratifs urbains queers, comme l'a constaté Podmore (2019) opposant un Mile-End anglophone à un Village francophone. Si, selon le terrain, la langue ne segmente pas les urbanités queers en des quartiers précis, Claire, Jade et moi-même ressentons des décalages de culture queer entre ces deux milieux, aussi durs qu'ils soient à formuler. Eden et Florence, quant à elle, émettent l'hypothèse que les milieux anglophones queers accueilleraient davantage de diversité. Pour autant, il est nécessaire de rappeler que l'intégration grandissante du queer amène aussi une radicalisation de l'intolérance réactionnaire. À cet égard, trois répondant.es ont témoigné avoir subi des agressions dans l'espace public par rapport à leur identité. Sacha raconte avoir eu des interactions pénibles au sein d'un lieu militant - visible comme tel dans l'espace public - où iel est investie :

Je suis vraiment anxieux anxieuse, un soir d'évènement mettons moi je me dis "p'-t-êt' qu'un jour on va être ciblé.es genre" parce qu'on représente toute ce qui dérange tsais, on est féministe, on est queer, on est pro-palestinien palestinienne, tsais on supporte toutes les communautés marginalisées fait que vraiment toute ce que l'électorat de la CAQ déteste euh fait que c'est ça c'est comme un safer-place, mais ça l'est pas en même temps. (Sacha)

La réalité urbaine de Montréal, ville des Fiertés sur le papier, ne serait donc pas aussi uniforme pour tout le monde.

4.4.1 Imaginaires queers relatifs aux différents quartiers

L'affirmation visible du queer semble également spatialement située dans la ville, d'où l'intérêt de se pencher sur les différentes perceptions des quartiers. Dans le sens où, en fonction du cadre urbain environnant, les espaces de sociabilités seront systématiquement associés à une image plus ou moins queer. Les quartiers et leurs espaces de sociabilités se reflètent mutuellement et sont autant d'indicateurs des processus de gentrification.

Une première surprise a été de constater l'étiquette de quartier queer, ou au moins queer-friendly, du Plateau aux yeux des personnes qui l'habitent et/ou le fréquentent. En réponse à la question des

dynamiques queers dans les différents quartiers où iel a vécu, Claire cite : « Rosemont Laurier Beaubien c'est un peu les trois, dans les cafés surtout, et ouais le Plateau ouais, oui Sherbrooke un peu toute la ligne orange quoi » (Claire). Parallèlement, Nina perçoit Beaubien, où elle réside, plutôt comme un quartier familial, de jeunes trentenaires aisés insérés dans la vie active. Si historiquement le Plateau a été central pour les sociabilités lesbiennes (Podmore, 2006), il est difficile de savoir si cette histoire est encore connue aujourd'hui et jouerait dans la perception du Plateau comme queer. Toutefois, la cohabitation de ces deux visions peut avoir du sens : le Plateau est un quartier central avec beaucoup de commerces ancrés dans l'urbanité hipster, pouvant favoriser l'affluence de personnes correspondant aux apparences queers. Surtout, plusieurs espaces de sociabilités queers et queer-friendly s'y situent, comme le Champs ou le café Reine Garçon. Si Claire a souhaité éviter de résider sur le Plateau pour éviter l'entre-soi français réputé du quartier, Jade, appartenant à un milieu similaire, a quant à elle une vision positive de sa centralité :

Ce que je remarque c'est plus de la part de mes ami.es, je pense que la plupart étaient un peu plus loin avant puis ils se sont quand même rapprochés du centre du Plateau et donc gravitent autour de chez moi, mais je pense que c'est aussi parce que y en a quand même beaucoup qui sont, qui ont un parcours d'immigration et qui ont, qui de base sont arrivés dans un endroit un peu plus random et qui avaient p't-être pas l'idée de où ils allaient atterrir et euh qui après avoir pu faire le choix se sont rapproché d'un endroit qui p't-être leur ressemblait plus aussi (Jade)

L'emploi de l'adjectif « random » est intéressant en tant qu'il permet de définir le Plateau par son contraire : ce serait un quartier attractif, avec un caractère et une personnalité lui permettant d'être moins classique et donc, dans cette logique, plus queer. Jade et son entourage se retrouvent et s'identifient dans le Plateau en tant que personnes queers et politisées, mais se plaisant aussi dans une urbanité privilégiée. Cet ethos d'urbanité authentique influence la vision que les personnes queers peuvent avoir d'autres quartiers où le capitalisme prend une forme plus ostensible, moins lissée que dans les quartiers gentrifiés :

J'ai plus trouvé de safe-place dans ces endroits-là plutôt que dans d'autres endroits, et peut-être aussi que j'ai parfois aussi l'impression que par exemple Downtown, si y a des endroits avec un autocollant LGBT je vais avoir plus la sensation que c'est comme du pink-washing que un réel espace queer, et je pense que j'ai un peu ce sentiment et peut-être que j'appose un jugement super hâtif parce que ça se trouve c'est pas du tout le cas, mais j'ai un peu ce sentiment de comme « euh je sais pas si c'est vraiment vrai » je mets en question la chose, que je vais peut-être moins remettre en question sur le Plateau et c'est p't-être bête, mais [rires] (Jade)

Il ne s'agit pas de dire que les espaces de sociabilités du Plateau font du queer-washing de manière plus insidieuse – quant à savoir s'ils en font, ce n'est ni le but ni la compétence de cette recherche de le

déterminer - mais plutôt que cela en dit long sur l'influence qu'a l'image d'un quartier sur celle de ses lieux de sociabilités. L'urbanité hipster et gentrifiée, en dissimulant le caractère capitaliste et privilégié de son tissu commercial, favoriserait l'impression d'espaces queers progressistes. Ma propre expérience, en termes de ressentis, peut être rapprochée de celle de Jade. Le sentiment d'appartenance que j'ai vis-à-vis de ces lieux relevait surtout, il me semble, d'une appartenance culturelle et de classe, dont je maîtrise les codes et les manifestations culturelles et esthétiques. Autrement dit, ils sont conçus pour des personnes de mon milieu : jeunes, étudiant.es ou actif.ves, appréciant les cafés ayant des valeurs affichées de consommation éthique, le tout dans une urbanité chaleureuse (mais où le prix du latte avoine décaféiné ne va pas en-dessous des 7 dollars). Paradoxalement, j'ai l'impression de mieux correspondre à de tels endroits qu'à des cafés beaucoup plus ouvertement queers dans leurs apparences, comme la Graine Brûlée dans le Village. Là-bas, les profils de la clientèle s'avèrent bien plus variés que ceux d'un café du Plateau. Si c'est aussi ce qui me plaît là-bas, mon sentiment d'appartenance y est pourtant moins marqué du fait d'un environnement urbain moins lisse que celui auquel je suis habitué.e.

La perception de Hochelaga est, de mon expérience, bien différente. Il y aurait plutôt une romantisation des lieux désorganisés, parfois délabrés, une conscience militante très forte, notamment vis-à-vis de la gentrification, où l'exubérance est davantage subversive, les expressions moins situées dans la lignée d'une sous-culture queer hégémonique. Lorsque je fréquente un café typique du processus de gentrification commerciale à Hochelaga, je le vis différemment que sur le Plateau. Le fait d'être à Hochelaga me confère le sentiment d'être dans un lieu davantage queer dans le sens subversif du terme, comme si je me sentais affectivement, et non pas socialement, davantage à ma place là-bas, grâce à une atmosphère générale plus excentrique, moins bourgeoise que sur le Plateau. Cette vision repose aussi beaucoup sur mon expérience à L'Achoppe, où la banderole « Achoppons la gentrification » en dit long. C'est l'espace de sociabilité où j'ai observé les profils, les discours et les événements semblant porter les valeurs militantes les plus radicales. Les expressions de genre et les âges y sont variés, les classes sociales aussi en apparence - même s'il y a le point commun du capital militant – et les performances auxquelles j'ai assisté ont mis en avant des profils sortant de l'idéal queer hégémonique. Plutôt que d'avoir le sentiment de correspondre au public cible du lieu, en tant que Français.e résidant sur le Plateau, j'avais plutôt la crainte d'être un facteur de gentrification. Toujours est-il que certain.es participant.es partageaient cette perception : « Hochelag est un, le quartier queer, enfin plus anarchiste, radical anarchiste, ouais anarchiste quoi, et du coup tu vois l'Achoppe à Hochelag j'ai pas mal de potes qui vont à Hochelaga [...] t'as vraiment pleins de personnes queers là-bas » (Claire). Il y a donc l'image de Hochelaga,

par rapport à d'autres quartiers qui seraient davantage assimilés à la culture néolibérale dominante, comme une sorte de bastion militant radical queer (même s'il y a de quoi craindre que la gentrification en ait raison à terme). Sacha fait un constat similaire « Pas mal sûr que du côté socio-économique Villeray est plus avantagé que Hochelag probablement, fait que ça aussi, mais beaucoup de, tsais souvent quand je me promène à Hochelag je vois beaucoup plus de trucs queers dans l'espace public, des affiches, des invitations diverses, que dans Villeray j'en vois pas tant » (Sacha). Il est intéressant de voir que Florence qui réside dans Hochelaga en a une vision tout à fait différente :

Dans Hochelag je pense pas que y ait rien, en tout cas j'ai jamais vu d'évènements, tsais j'ai l'impression que c'est plus des genres des petites cavernes de quartier qu'il y a tsais dans ce coin-là, y a beaucoup de cafés, de magasins... tsais je pense que y a quand même des trucs queer-friendly, ça a fermé, mais pendant un bout j'allais aussi à un espace de coworking à Hochelag, sur Ontario, pis c'était deux lesbiennes, un couple, qui gérait ça. Je pense pas ils ont fait faillite, mais ils ont déménagé plutôt en fait, fait que tsais je pense que y a des places comme ça (Florence)

Malgré cette vision de Hochelaga comme un quartier queer, toutes les personnes queers ne s'y sentent pas à l'aise. Soen trouve que c'est un quartier très blanc, où ye.le perçoit une forte consommation de substance, sans vouloir juger, ye.le admet que ça lui crée un sentiment d'insécurité. Il ne s'agit pas ici d'approuver une certaine stigmatisation de la consommation de drogues à Hochelaga (même s'il va de soi que je ne suis pas en mesure de remettre en question le ressenti d'insécurité de Soen), mais plutôt de comprendre les implications de cette perception. Sacha raconte également connaître une personne racisée qui avait déménagé de Hochelaga, car iel ne s'y sentait pas en sécurité. Si ce n'est pas l'objet de cette recherche, que le quartier où le militantisme queer intersectionnel est le plus ostensiblement radical soit également celui où un racisme systémique semble particulièrement ressenti pose des questions d'accessibilité à ces sphères.

Bien qu'on ait déjà pu aborder la relation ambivalente des répondant.es au Village, il est intéressant de voir que sa perception comme un quartier gay plutôt que queer est partagée, avec toutefois des ressentis d'expérience différents. Comme en témoigne Jade :

Je pense qu'au début quand je suis arrivée j'allais beaucoup plus dans le Village, je pense que j'avais envie de, j'espérais en tout cas, que ça allait être un lieu dans lequel j'allais me sentir vraiment bien, et je pense que j'essayais aussi de calquer la vision que j'avais du Marais donc quand je sortais à Paris je sortais beaucoup dans le Marais, et j'étais à la recherche aussi de lieux lesbiens euh que je n'ai pas trouvé dans le Village [rires], mais j'ai trouvé, j'ai quand même aimé l'atmosphère parce qu'on s'y sent bien et ça permet quand même de d'avoir des

moments festifs, auxquels même si c'est pas une culture qui est exactement la même que la culture lesbienne ben on se retrouve un petit peu dans des codes similaires (Jade)

Elle n'est pas la seule à se rendre occasionnellement dans le Village pour divers événements, certaines interstices lesbo-queers s'y dessinant occasionnellement. Le regard critique persiste chez la plupart, notamment Eden, qui a travaillé et assisté à des shows drags dans le Village puis cessé d'y aller au fil du temps, y ressentant trop de misogynie ambiante. Sacha aussi corrobore la vision du Village comme lieu où se reproduisent différentes oppressions :

Ben tsais je je savais déjà que y avait des enjeux de transphobie, de racisme ou même tsais des hommes cisgenres gays mais plus efféminés qui se faisaient harceler par des hommes gays comme plus masc, j'avais déjà entendu toutes ces histoires-là, mais là tsais c'est comme vraiment un enjeu de classe, de de racisme que tout le monde voit (Sacha)

Il en ressort donc l'image d'un quartier à part, important dans la culture LGBTQIA2+, mais en marge de ce que les personnes lesbo-queers recherchent dans leurs pratiques de la ville. L'idée peut être résumée par la formulation de Claire : « Berri-UQAM le centre-ville c'est full, fin le Village tout ça, c'est full LGBT, pas forcément queer, mais LGBT » (Claire). Cela évoque les observations de Sibalís (2004) à propos du Marais à Paris :

The Marais' gay venues certainly do promote a male-oriented lifestyle that has little place for women, the poor (who cannot spend) or the old, the unattractive, the flabby and the effeminate, who violate current canons of homosexual desire, but even the most casual observer cannot fail to notice that lesbians, older men and visible minorities are increasingly present in the quarter's bars or sitting on its cafe terraces (Sibalís, 2004, p. 1754)

Le Village a d'ailleurs pour point commun avec Hochelaga, selon mes observations, d'être le lieu où les performances queers visibles sont aussi les plus excentriques. Sûrement en partie car ces deux quartiers auront plus de chance d'accueillir des personnes queers issues de classes moins aisées que les quartiers de la ligne orange, tout en étant considérés comme des lieux où cette performance queer est déjà visible et socialement acceptée.

Si les autres quartiers sont moins abordés sous la lunette queer, les perceptions à leur égard semblent intéressantes à analyser pour élargir une cartographie mentale des imaginaires queers de Montréal. Rosemont et Villeray sont perçus comme plutôt similaires au Plateau, peut-être comme moins gentrifiés - car moins de prégnance française ? - et d'une urbanité plus résidentielle, moins festive et active, attirant

potentiellement moins les personnes ne résidant pas à proximité. Ce sont des quartiers fréquentés et/ou habités (par le passé, actuellement et prochainement) par une grande partie de l'échantillon. Soen, qui habite Rosemont depuis 14 ans, trouve même que c'est un quartier particulièrement lesbo-queer, avec même une certaine diversité malgré la gentrification :

Je trouve que maintenant à cause du COVID y a eu beaucoup plus de euh de Latinos ? Et de d'Haïtiens qui sont venus donc je trouve que y a un bon mix de tout, c'est pas comme avant c'était plus les queers blancs, euh un peu hipsters, pis ils ont déménagé ailleurs pis ça a été remplacé justement par cette folk (Soen)

Même sans avoir eu l'occasion de mener des observations et des entrevues abordant Verdun, je me permets d'envisager que la dynamique pourrait s'en rapprocher, étant donné la gentrification qui y est en cours. À ce propos, Madeleine a dit : « Pis je pense que Verdun est un plein coming dans ce ce type-là (de quartier queer) » (Madeleine). Si Parc-Extension est un angle mort de mes recherches préliminaires, car c'est un quartier que je connaissais très peu et dont je n'avais pas de représentation queer particulière, il a été abordé par des répondant.es y habitant ou y ayant habité. Il me semble intéressant de m'y pencher afin de voir quels regards queers entourent un quartier non-gentrifié et accueillant une importante population issue de l'immigration. Très nettement, cela a impliqué des biais plus ou moins explicites dans la manière dont ce quartier est perçu par les répondant.es, encore une fois similaires aux constats de Tissot (2011, 2021) sur l'association entre ville populaire et intolérance face au queer. Madeleine qui y a vécu pendant sept ans estime que ce n'est pas un quartier qui a beaucoup évolué, elle établit un lien de causalité entre la diversité culturelle des résident.es ressortissant.es de l'immigration et une ouverture d'esprit moindre qu'ailleurs à Montréal. Sacha quant à elle raconte se sentir moins en sécurité à Parc-Extension, son quartier de résidence. Ici insiste sur cette nuance durant l'entrevue : ce n'est pas tellement que Parc-Extension n'est pas un quartier queer, mais qu'il n'est pas perçu comme tel, car il n'y a pas de « queers visibles » (Sacha) selon ses référents culturels. Or, il y en a sur le Plateau, dans le Mile End, à Hochelaga, dans n'importe quel quartier où la gentrification est aboutie ou en cours. Ces impressions ne sont pas réservées à Parc-Extension, on retrouve des enjeux similaires dans l'expérience que Soen a eu dans sa pratique occasionnelle du quartier Saint-Michel. À noter que, dans ce témoignage, la part des choses est difficile à faire entre insécurité vécue pour des raisons d'identité raciale ou pour des raisons d'identité queer – bien que les deux soient évidemment liées. Néanmoins, l'amoindrissement du sentiment de sécurité en sortant des quartiers centraux témoigne de la complexité de combiner, dans les perceptions, quartiers populaires et acceptation du queer. En somme, il n'y a pas tant de quartier queer et de quartier non-queer (ce qui effectivement ne fait pas de sens), mais des quartiers où les personnes queers sont

spatialement acceptées et visibles (de différentes manières) face à des quartiers où cette présence affirmée serait en devenir. Le constat d'une corrélation entre la perception d'un quartier comme queer et la présence de différents degrés de gentrification semble clé.

4.4.2 Les (non)-discours sur la gentrification

La gentrification est toujours abordée d'un point de vue extérieur, comme un phénomène constaté, mais rarement lié à soi. Lorsqu'elle est mentionnée, c'est généralement sous l'angle de la hausse des prix du foncier et de la transformation du tissu commercial : « Ben avec la gentrification oui là [...] ben tsaïs comme les condos, les magasins qui coûtent plus cher pis genre les restos qui coûtent de plus en plus cher aussi » (Eden). La gentrification est, comme prévisible, largement critiquée. Elle est perçue comme un risque pour la pérennité des espaces queers alternatifs, ce à juste titre :

Y a eu comme une période de transition dans ce bar-là [le Notre-Dame-des-Quilles] où le nouveau propriétaire qui avait l'air d'un dude bro du Mile-End genre jeux vidéo il avait vraiment comme c'te vibe-là, genre euh qui avait juste arraché toutes les affiches [militantes] [...], mais depuis elles ont été remises fait que j'étais comme « ok », mais tsaïs depuis quelques mois j'étais plus à l'aise là, j'étais comme « ark le dude il a gentrifié Notre-Dame-des-Quilles », c'est de même que je l'ai pris, pis là ben les activités queers ont comme plus reprises à Notre-Dame-des-Quilles, fait que là j'étais comme « ah ok » (Sacha)

Lea répondant.e critique donc la gentrification lorsqu'elle touche un bar queer, sous l'angle du propriétaire venu d'ailleurs pour gentrifier le lieu. On retrouve cette vision du gentrifieur comme la figure du hipster ayant des ressources financières et comme fondamentalement ennemi du radicalisme politique queer - cela pourrait rejoindre la figure du profil gentrifieur du capitaliste chez Schlichtman, Patch et Hill (2017).

La gentrification est ainsi perçue comme un enjeu pour l'autonomie et la pérennité des espaces lesbi-queers radicaux. Claire raconte le cas d'un café qu'il fréquentait, une coopérative qui a dû fermer à cause du marché foncier devenu inabordable à la suite de la pandémie de COVID-19 : « Le Cagibi, qui était sur St-Laurent tout ça et j'y venais tout le temps, c'était vraiment mon safe-place [...] je venais rencontrer des personnes queers tout ça, et du coup ouais quand ça a fermé j'ai eu vraiment un truc de « merde fait chier » » (Claire). Les espaces de sociabilités militants, comme L'Achoppe, tiendraient par l'investissement fort et régulier de ses usager.es, mais pour les espaces de sociabilités festifs et culturels, fréquentés ponctuellement par un public plus divers, les logiques d'offre et de demande impliqueraient le besoin de s'adapter à un tissu commercial environnant.

La gentrification n'est parfois pas mentionnée du tout, même si les questions en font plus ou moins explicitement le tour. Jade, ayant dans le cadre de ses études effleuré ces enjeux, semble à un moment de l'entrevue faire le lien entre mes questions et l'enjeu de la gentrification, ceci lorsque je lui demande si les espaces qu'elle fréquente sont surtout sur le Plateau : « bah c'est vrai que du coup si j'essaye de faire le lien ça fait un peu euh ça se limite aux endroits qui sont assez gentrifiés aussi [rires] dans l'idée, mais oui, mais c'est vrai c'est intéressant, je m'étais pas forcément fait cette réflexion, mais en effet ouais ça un peu » (Jade). Parfois, il y a une conscience que le quartier évolue, sans pour autant faire le lien avec un éventuel processus de gentrification. En somme, la conscientisation de la gentrification est effective pour les quartiers où elle est aboutie, on pense notamment au Plateau Mont-Royal, tandis que pour les quartiers où elle débute, elle est plutôt perçue comme une hausse de la qualité de vie du quartier : « Y a plus de commerçants tout ça, etc., donc ouais oui ça a quand même pas mal changé, ben avec les commerçants y en a de plus en plus, pis y a Sauvé pis y a la rue Fleury un peu en arrière, et la rue Fleury elle est super chouette, moi je vais faire mon épicerie là-bas » (Claire, résident.e du quartier Sauvé). La gentrification est perçue lorsqu'elle est dénoncée, actée par une hausse des prix du loyer.

[Moi] C'est ça, et est-ce que tu trouves que Hochelaga ça a toujours été aussi queer depuis que t'habites ici ou ? [Eden] Non c'est de plus en plus j'ai l'impression [...] Ouais, avant ben aussi, je suis de plus en plus [queer] aussi donc je sais pas si ça, parce que je voyais pas la crowd, ou si maintenant je suis tellement dedans que je vois juste ça [rires] fait comme je sais pas, mais je pense que c'est juste de plus en plus queer Hochelaga (Eden)

Alors que plus tôt dans l'entrevue Eden critique la gentrification de Hochelaga, il n'y a pas de corrélation envisagée entre cette dernière et la présence queer de plus en plus marquée.

Force est de constater la forte proportion, dans l'échantillonnage, de répondant.es travaillant dans des sphères culturelles et/ou artistiques (5/9 participant.es), tous.tes n'ayant pas le même degré de privilège. Bien sûr, cette proportion peut aussi être liée au contexte universitaire de cette recherche, atteignant assez logiquement des personnes ayant elles-mêmes un certain capital culturel. De ce lien entre identité queer et sphères culturelles alternatives découle ce statut particulier, qu'on retrouve notamment chez Sacha et Soen, de personnes ayant à la fois de faibles revenus et un fort capital culturel. Néanmoins, il y a le profil d'Eden, artiste corporel n'ayant pas de capital culturel ni financier élevé. Tout cela a un impact sur leur choix résidentiel : Sacha réside à Parc-Extension, Eden à Hochelaga, Soen à Rosemont (mais parce qu'ye.le s'y trouve depuis longtemps). Ye.le raconte d'ailleurs qu'à cause des coûts du loyer : « [Rosemont] ça reste encore viable, maintenant les gens bougent un peu plus vers Mile Ex, un peu plus haut vers je

pense jusqu'à Crémazie, ou bien ils vont à Hochelaga [...] le Mile End maintenant c'est devenu tellement gentrifié [que mes amies] ont déménagé » (Soen). On peut se demander si, en allant dans des quartiers où une scène artistique queer émergente existe déjà, le capital culturel aurait joué dans ces parcours résidentiels. Par exemple, aller vivre à Hochelaga pourrait ainsi aussi bien relever d'un impératif financier que d'une affinité culturelle avec l'urbanité artistique queer et alternative que le quartier offre, comme c'est le cas pour Eden. Claire, qui décide d'emménager au quartier Sauvé, pourrait financièrement habiter dans un quartier plus central, c'est la possibilité d'un meilleur rapport qualité-prix qui l'a menée à vivre là-bas.

En réponse aux questions sur le capital financier et culturel, tous.les les répondant.es conscientisent, le cas échéant, leurs privilèges. Toutefois, ces privilèges n'ont pas été abordés sous l'angle de la manière dont iels se perçoivent dans leur quartier de résidence. Sacha raconte : « je me promène en vélo aussi dans Parc Ex et tsais je me suis fait accuser de gentrifier Parc Ex parce que j'étais en vélo pis que j'avais pas de char » (Sacha). Dans l'entrevue, Sacha critique vivement les bourgeois et la gentrification de Parc-Extension, et prend la défense des minorités. Toutefois, en racontant le litige autour du prolongement de la piste cyclable dans le quartier, iel explique que les personnes pro-voiture, en désaccord avec ellui, étaient essentiellement les minorités socioethniques du quartier. Iel évoque la complexité de sa posture du fait de son affinité de pensée, dans le cadre de cet enjeu, avec les personnes privilégiées qu'iel critique. On pourrait à nouveau faire le lien avec le profil de « *social preservationist* » / « *curator* » (Schlichtman et al., 2017 ; Brown-Saracino, 2009) : la volonté d'améliorer la qualité de vie, ici par le vélo, tout en s'opposant à la gentrification et en se distinguant des classes moyennes et supérieures du quartier. Ceci en étant soi-même le public cible de ces aménagements critiqués par une partie des classes populaires résidentes (Authier et al., 2018).

Dans la continuité d'un ethos queer militant, il serait cohérent de chercher une ville inclusive et socialement mixte là où il n'y a pas encore trop d'embourgeoisement. On retrouve la formulation de ce désir de différence chez les répondant.es ayant un engagement militant important. Aussi, sûrement, car iels sont confronté.es directement aux enjeux de rendre les espaces queers inclusifs. Comme Sacha racontant qu'iel était content.e, au festival queer radical Brûlances, de voir de la diversité, car iel conscientise que son entourage queer reste surtout constitué de personnes privilégiées, en l'occurrence blanches et ayant étudié à l'université. Dans le cadre résidentiel, on retrouve cette appréciation de la diversité que mentionne Tissot (2011, 2018, 2021) dans ses recherches : cela apporte une forme de bonne

conscience de constater une concordance, en apparence, entre ses valeurs d'ouverture d'esprit et son choix résidentiel.

[Moi] Tu te sens à l'aise en tant que personne queer là-bas [à Sauvé] autant qu'ailleurs genre
[Claire] Ouais ouais grave, y a pas de, y a pas, bah comme c'est un peu plus euh genre
interculturel y a parfois quelques personnes qui nous regardent, mais tu vois tu te dis y a pas,
y a aucun regard genre des mauvais regards et tout quoi, c'est juste qu'on est un peu genre
ouais, y a pas beaucoup de queers, donc t'as on est ah colorés et tout donc ils nous regardent
un peu genre « oh cool », mais on n'est pas, on est en sécurité quoi [...] c'est plus jeune famille,
résidentiel et tout, mais on essaye on est, on rencontre un peu quelques voisins voisines qui
sont queers, on essaye de faire petit à petit, de queeriser le quartier, ça va prendre plus de
temps je pense c'est ok (Claire)

On pourrait lire ici une vision de l'urbain comme un progrès, l'acceptation du queer étant quelque chose vers laquelle les quartiers s'en vont, tout en soulignant que le sentiment de sécurité pour les personnes queers n'est pas réservé aux quartiers aisés (et blancs). La perception du caractère interculturel du quartier mêlée à son image moins visiblement queer impliquerait que la ville queer serait une vision culturelle, appartenant en particulier à une certaine classe sociale, et donc perceptible et expérimentée dans les quartiers types de ladite classe. Parallèlement, le témoignage de Soen montre qu'avoir cette diversité pour idéal est un privilège, car, pour d'autres personnes queers, c'est aussi une nécessité pour se sentir à l'aise dans l'espace urbain.

Lorsque l'entrevue en vient à des enjeux de gentrification, Jade explique la concordance entre ses valeurs et les quartiers qu'il pratique : « Je pense que ça vient aussi avec certains, les produits que je consomme, les commerces que j'aime bien [...] t'as c'est le genre de trucs un peu b  b  tes mais même avec mes ami.es on est tous en mode « on aime bien les petits cafés cute, si y a un petit drapeau LGBT c'est encore mieux « donc forcément [...] ça vient dans certains quartiers » (Jade). Cela sous-tendrait une vision selon laquelle les lieux éveillés et agréables ne se trouvent pas partout. Implicitement, la ville queer se situerait là où les classes aisées culturellement et financ  ri  ment se trouveraient aussi. Ce serait la ville désirable,   veill  e, différente d'une urbanité bourgeoise conservatrice ou d'une urbanité populaire et décentralisée où, dans les deux cas, la visibilité spatiale queer n'est pas la bienvenue. Parallèlement, dans le cadre de son activité associative, Jade critique les personnes considérant que les quartiers populaires sont ceux où il y a nécessairement une intolérance envers les personnes queers. Ainsi, on peut envisager qu'il y aurait à la fois la critique militante d'une vision classiste de la ville et la pratique personnelle reproduisant, pas nécessairement volontairement, une même urbanité hégémonique.

CHAPITRE 5

Synthèse et conclusion

5.1 Synthèse

Au départ, cette recherche a pour objectif de comprendre comment les expériences des personnes queers au sein des ESQ sont éventuellement influencées par une perception des processus de gentrification. Ceci en espérant entrecroiser des profils avec des parcours urbains variés, amenant éventuellement à différentes relations vis-à-vis de la ville gentrifiée. En l'occurrence, l'enquête telle que menée n'a pas débouché à une émergence centrale du thème de la gentrification – j'y reviendrai. Toutefois, la question du milieu social et de la perception de ses propres privilèges reste liée à cet enjeu, d'autant plus quand on s'intéresse à la gentrification marginale. Dans cette perspective, je cherche à réfléchir les expériences vécues sous la lumière de la classe sociale – ici, comment les participant.es situent leur propre capital économique et culturel. Malgré la taille restreinte de l'échantillonnage, une certaine diversité a été atteinte au sein de ce qui serait la classe moyenne queer (aussi complexes que puissent être les délimitations de ladite classe). Il y a des profils (Sacha, Claire, Jade), assez similaires au mien, pouvant correspondre au profil socio-économique des « *social preservationnists* » / « *curators* » (Schlichtman et al., 2017 ; Brown-Saracino, 2009). Ce sont ceux ayant un réseau queer solide, un capital culturel élevé, un engagement militant et politique, résidant dans la ville gentrifiée ou en gentrification, le tout s'accompagnant d'un rapport nuancé à leurs privilèges. D'autres (Florence, Nina), issu.es d'une classe moyenne moins privilégiée, mais disposant aujourd'hui d'un certain confort financier, n'ont pas cet entourage quasi exclusivement queer. Iels cherchent, dans les ESQ, plus que du militantisme, à faire des rencontres et à avoir une vie festive. Il y a aussi Eden, s'apparentant au profil type d'une première phase de gentrification marginale, n'ayant pas de capital culturel ni financier particulièrement élevé, mais qui est très inséré dans les sphères queers militantes radicales. Soen, de son côté, est témoin d'une génération queer précédente, se trouvant à l'intersection de plusieurs minorités, tout en étant l'archétype de l'artiste résidant depuis longtemps dans un quartier désormais gentrifié. Enfin, Marcel et Madeleine sont des personnes queers ayant de la difficulté à se faire une place dans les urbanités et les sociabilités queers, en marge des standards dominants en termes de capacitisme ainsi que de capital culturel et politique. Iels appartiennent à une classe moyenne non-romantisée comme pourrait l'être celle des artistes. Même sans aborder la question de la gentrification, la diversité de ces profils témoigne de différentes perceptions de l'urbanité queer en fonction du degré de privilège que chacun.e y occupe. Cela permet de nuancer un

regard critique sur le rôle des classes moyennes et supérieures queers au sein de la gentrification, en comprenant la complexité des profils de classe et des parcours résidentiels et urbains en général. C'est ce que je vais essayer de retranscrire dans ce dernier chapitre, en exposant les conclusions phénoménologiques croisées des expériences des participant.es et de la mienne.

5.1.1 Perceptions des urbanités privilégiées et de la gentrification ?

Sur la question du rapport au privilège, la recherche montre qu'il y a dans les milieux queers militants l'image très forte de la personne queer financièrement précaire, relevant parfois de la romantisation. Ceci allant parfois de pair avec le mythe de l'artiste subversif et marginalisé de la société normative. Dans un paradigme politique se voulant anticapitaliste, être financièrement défavorisé est idéologiquement perçu comme noble. Ou plutôt, l'un entraînant l'autre, être riche n'est pas valorisé comme une réussite absolue, mais plutôt comme une place de dominant au sens négatif du terme. On le voit au regard critique de certain.es répondant.es sur un espace comme L'Idéale, perçu comme particulièrement embourgeoisé. C'est un rapport à l'argent socialement et politiquement situé, où le capital financier n'est pas un tabou, mais plutôt un curseur socialement nécessaire pour situer le degré de privilège de chacun.e. Ainsi, une forme de culpabilité bourgeoise peut se retrouver, assez logiquement, chez les personnes queers favorisées et sensibles aux diverses formes d'oppression. Ce qui m'intéresse, ce sont les implications de ces valeurs dans la perception des espaces.

Il est intéressant de voir, dans les entrevues, que les ESQ à l'esthétique guindée sont moins appréciés, tous profils confondus, que les lieux plus éclectiques et avec une identité forte, comme le Champs. Il y aurait la recherche d'espaces perçus comme alternatifs, rompant avec les codes bourgeois du conventionnel et de l'élégance. On peut y voir un idéal queer urbain marginal, politique, permettant aux individus de projeter leurs valeurs sur les ESQ qu'ils fréquentent. Également car une expérience queer euphorisante serait aussi de percevoir de la diversité, c'est en tout cas un critère qui semble importer aux participant.es. Si on peut se demander jusqu'où cela rejoindrait la quête d'alternatif et d'authenticité propre aux idéaux hipsters et aux « *social preservationnists* » / « *curators* » (Schlichtman et al., 2017 ; Brown-Saracino, 2009), les résultats de l'enquête ne permettent pas de le déterminer. Ainsi, on ne peut pas non plus appuyer ou contester l'idée d'une distinction sociale queer par la fréquentation d'ESQ. Certes, l'urbanité queer semble perçue comme différente, avec un caractère affirmé, des esthétiques qui rompent avec les lieux vus comme plus communs ou touristiques. Dans la réticence manifestée dans certaines entrevues à l'idée de fréquenter des espaces non-queers ou non-queer-friendly, on pourrait identifier le mythe d'une ville

classique, banale et uniforme. Celle-ci s'opposerait à la ville queer, foisonnante, désirable et flamboyante. « Random », « basique », « hétéro-boring » sont tout autant d'expressions retrouvées dans les entrevues (Eden, Jade) et dans mes discussions personnelles, pour désigner les espaces par rapport auxquels la culture urbaine queer se distinguerait. Toutefois, cela vient évidemment aussi avec la revendication et la fierté, légitimes et essentielles, des urbanités queers existantes. La ville classique rejetée serait celle considérée comme incompatible avec les idéaux queers. C'est-à-dire celle des milieux bourgeois hétéronormatifs. Mais pourrait-on y inclure aussi une ville qu'on appellerait, par raccourci, populaire, dans le sens universalisant du terme (Tissot, 2011, 2021), à la manière dont Hartless (2019) constate un malaise chez certain.es personnes queers envers les espaces de sociabilités populaires ? Mis à part l'inconfort éprouvé par un répondant au Champs, rien ne permet d'abonder en ce sens. Il n'en reste pas moins que pouvoir aligner son expérience urbaine sur ses valeurs et sur des lieux qui nous ressemblent (ou plutôt qui permettent ce sentiment d'identification) reste un privilège, que ce soit pour les personnes straights ou queers.

5.1.2 À qui appartient l'idéal urbain queer ?

Tout au long de cette recherche a été mentionné l'idéal urbain queer, comme la vague utopie d'une urbanité inclusive, extravagante, en marge de la ville néolibérale et capitaliste classique. Qu'est-ce que le terrain explicite au niveau des perceptions et des matérialités de cet idéal ? Déjà, il semblerait que la particularité du queer trouve encore son importance. À part pour Madeleine, prônant un idéal d'égalité sans distinction entre les urbanités queers et straights, il ressort de la plupart des entrevues l'envie et le besoin de préserver des ESQ exclusivement queers. Par rapport à la porosité des villes hétéronormatives et queers (Nash et Gorman-Murray, 2014 ; Hartless, 2019), on pourrait dire que, si les espaces considérés comme queers seraient devenus attractifs pour un panel plus large de milieux sociaux, nombre d'espaces hétéronormatifs, surtout festifs, semblent quant à eux perçus comme imperméables à la sous-culture queer. De plus, la volonté de maintenir des espaces radicalement militants persiste, cohabitant, voire se mêlant, avec des espaces plutôt orientés vers une pratique de la ville légère et festive. Globalement, la plupart des espaces de sociabilités se revendiquant comme queers conserveraient par essence un caractère politique. C'est au niveau des espaces queer-friendly, notamment les cafés et les espaces culturels, que se dessine un habitus urbain queer davantage dépolitisé. Les observations iraient en ce sens : ces espaces de sociabilités sont ceux contribuant à l'image d'une ville davantage fluide et tolérante (Tissot, 2011, 2018, 2021), non plus seulement dans ses marges, mais dans son ensemble. Ces lieux branchés banaliseraient l'esthétique queer hégémonique et l'intégreraient au narratif des quartiers gentrifiés. C'est

par cette normalisation que l'idéal urbain queer semble se dépolitiser : en devenant figures désirables, les identités queers perdraient en force contestataire de lutte pour un droit à la ville. Pour reprendre les concepts d'espaces ouverts / espaces inclusifs de Podmore (2000), des lieux comme la Graine Brûlée ou le Reine Garçon, ou même un quartier dans son ensemble comme le Mile End, correspondraient à des espaces ouverts, paraissant queers lorsque les codes sous-culturel y sont visibles. Des espaces comme les soirées Queen & Queer ou L'Achoppe seraient quant à eux inclusifs, car ils ont une visée spécifiquement identitaire et communautaire, permettant de voir également des manifestations moins glamours du queer. Il s'avère que ces espaces inclusifs sont également davantage ponctuels, même s'ils peuvent être réguliers, ils dépendent de l'effort d'un groupe et de leurs ressources financières et spatiales. Ce serait l'entremêlement de ces deux types d'espaces, sans toujours de frontière nette entre les deux, qui caractériserait les urbanités queers montréalaises contemporaines (Podmore, 2000). Par ailleurs, les ESQ, aussi intégrés qu'ils puissent être dans le tissu urbain, n'en restent pas moins des espaces qui dérangent certain.es, en témoigne l'inquiétude de Sacha vis-à-vis de sa sécurité dans certains espaces militants qu'il pratique. Surtout ceux se voulant en marge du système commercial, situés dans des quartiers plus fragmentés par des inégalités socio-spatiales. Si ces espaces semblent pouvoir induire, malgré la bonne volonté des personnes les initiant, la genèse d'une gentrification, ils permettent aussi une décentralisation des espaces sécuritaires hors des quartiers aisés. Sans oublier que ce désancrage des espaces inclusifs découle aussi d'une capacité moindre des personnes et des collectifs lesbo-queers à s'investir dans la propriété immobilière (Giesecking, 2020). Même si cela pourrait servir de réflexion sur la manière d'éviter les écueils connus par le Village, comme l'a souligné Sacha. Cela rejoindrait l'idée de Burchiellaro (2023) à propos d'une possible concrétisation spatiale des idéaux queers :

The collective ownership model offers a more democratic vision of queer venues not only as for-profit businesses but as spaces of collective decision-making and radical organizing. It also enacts queers not only as customers in a marketplace of services catered to LGBTQ+ people, but as co-owners, workers and organizers in and of a space by the community, for the community. (Burchiellaro, 2023, p. 129-130)

Reste, comme déjà vu, la question de l'accessibilité à des espaces en mouvement, fonctionnant par bouche-à-oreille, au coût d'entrée parfois onéreux et où il est encore plus difficile d'y aller sans cercle social ou codes préalables (Ekenhorst et Van Aalst, 2019), comme l'ont évoqué Soen et Marcel. Malgré tout, échapper à l'implantation dans un quartier et donc aux impacts des évolutions de ce dernier sur l'espace de sociabilité pourrait permettre une inversion de l'embourgeoisement des ESQ. Dans le sens où

cela permettrait à un lieu queer de n'être jamais vraiment à sa place, puisqu'il ne pourrait pas, au sein d'un processus de gentrification, être assimilé au tissu commercial hégémonique d'un quartier.

Concrètement, qu'est-ce que serait l'idéal urbain queer ? Un outil théorique pour désigner les représentations hégémoniques du queer contribuant au narratif d'une urbanité glamour et désirable ? Une vision politique de la ville, partagée par tous.tes, mais ne trouvant pas de réelle matérialisation dans la ville néolibérale et gentrifiée ? Difficile de répondre à cette question. Il me semble parler de cet archétype queer branché, extravagant, frôlant les cultures hipsters, comme si j'en étais éloigné.e, quand bien même j'appartiens à la classe sociale le reproduisant. Certain.es répondant.es m'ont semblé y correspondre, d'autres non, comme sur un spectre où il existerait plusieurs nuances. Cette urbanité queer glamour ne serait-elle pas surtout une projection partagée par les personnes côtoyant de près ou de loin les ESQ, comme un stéréotype dématérialisé que nous contribuons pourtant, pour beaucoup d'entre nous, à reproduire ? C'est l'éternelle question des stéréotypes qui ne sortent pas de nulle part tout en ne correspondant jamais parfaitement à personne. Pourtant, ces idéaux conditionnent des sentiments d'appartenance et de désappartenance à la ville queer, en faisant un terrain de distinction pour certain.es, un terrain de pression, paradoxalement, à un certain conformisme, pour d'autres. Malgré tout, il ressort de la recherche une volonté commune, chez tous.tes les participant.es, d'urbanités inclusives, militantes et festives. En ce sens, les idéaux et les attentes projetés sur les ESQ sont sensiblement les mêmes - c'est le décalage entre les principes d'accessibilité et la réalité qui n'est pas ressenti également par tous.tes, à l'image de Marcel, Madeleine et Nina qui éprouvent certaines dynamiques d'exclusion au sein de certains ESQ qu'ils ont pu fréquenter.

5.2 Conclusion

5.2.1 Réponse à la problématique

L'enjeu au centre de ce mémoire était de mieux comprendre les perceptions qu'ont les personnes queers des processus de gentrification à travers leurs expériences au sein des ESQ. Le tout en se demandant jusqu'où était vécu et ressenti un contexte urbain où le queer serait valorisé par les classes dominantes. En partant d'une vision personnelle et théorique de l'existence d'une sous-culture queer hégémonique, je souhaitais comprendre ce qui caractérisait le queer et sa visibilité dans l'espace pour les participant.es. Il s'agissait aussi d'analyser comment est vécu l'entre-deux entre appartenance à une minorité et valorisation de celle-ci dans certaines urbanités gentrifiées. Ceci en essayant de décortiquer une vision unifiée de la gentrification, en saisissant la pluralité des ESQ fréquentés dans tout autant de degrés

différents de gentrification, et leur compatibilité avec des urbanités queers militantes. Le tout traversé par la préoccupation de rendre tangibles, dans une recherche, des éléments réflexifs, perceptifs et émotifs autour de la manière dont être queer influence son parcours dans la ville.

Je me demandais donc si l'assimilation de codes culturels queers à une culture hégémonique était ressentie par les personnes queers. Et, par conséquent, si l'existence d'un narratif queer idéalisé influencerait la manière dont les personnes queers performant leur identité, les illustrations d'un queer hégémonique ne sont pas ressorties de manière explicite des entrevues. Toutefois, il y a un consensus autour d'esthétiques queers reconnues, reposant sur l'extravagance, un style vestimentaire rompant avec les codes de genre et d'élégance, des piercings, tatouages, tout autant d'attributs arborés par la plupart des participant.es, mais également considérés comme indicateurs pour identifier une présence queer dans un espace. Il y a aussi le ressenti, chez les répondant.es ne reproduisant pas ces codes, de ne pas correspondre suffisamment aux images d'extravagance et de flamboyance. Il y aurait donc un idéal glamour du queer pouvant être à la fois outil de fierté, de reconnaissance et de pression à la performance, comme l'exprime Claire à propos de son apparence physique et du style vestimentaire qu'il arbore. Marcel et Nina interprètent tout du moins ces standards comme des éléments pouvant les rendre moins visibles et moins socialement désirables lorsqu'ils côtoient des espaces queers. Pour cela, il est parfois difficile de faire la différence entre un droit à la ville queer et la question de la performance qui vient avec. En termes de distinction sociale, on retrouve chez les répondant.es une corrélation entre l'affirmation d'un queer extravagant et l'appartenance à des milieux culturellement favorisés - pas nécessairement financièrement aisés, même si les deux vont souvent ensemble, mais disposant au moins d'une compréhension des codes dominants du bon goût (Laprade, 1992). Là-dessus, les milieux queers artistiques en sont une illustration. De mes observations et de celles d'autres personnes queers (voir Coco Spina, 2022) la réappropriation et l'esthétisation d'éléments de cultures propres aux classes populaires sont centrales dans l'esthétique queer hégémonique – je pense, entre autres exemples, aux vêtements de la marque Adidas, aux habits kitsch communément considérés comme laids, mais dont l'agencement par une personne maîtrisant les codes culturels dominants offre une combinaison se voulant ironique et subversive. De même, quand Claire évoque la manière dont son entourage straight valorise les codes queers, constat que je partage de mon vécu, on voit que, à l'image des esthétiques populaires, l'appropriation de ces objets vestimentaires par des personnes dont ce n'est pas l'identité de départ amènerait à une distinction sociale par les esthétiques queers (Demetriou, 2015). Ma perception de départ du queer hégémonique était donc surtout centrée autour de la question des esthétiques vestimentaires

et du capital beauté, or l'enquête permet d'en élargir la définition. Le queer hégémonique se retrouve aussi dans une pratique de la ville axée autour de lieux de sociabilités comme les cafés branchés, d'événements culturels et festifs queers, le tout en étant entouré.e de personnes intégrées à ces mêmes urbanités. Les participant.es semblant les plus intégré.es dans les ESQ (Florence, Sacha, Claire, Jade) sont aussi ceux ayant la connaissance la plus élargie des endroits (et des types d'endroits) où sortir, ainsi qu'une maîtrise de symboles, langages et idées politiques similaires. Ce n'est pas un queer hégémonique dans un sens où il serait oppressif, mais plutôt dans le sens où il dessinerait un narratif omniprésent, conditionnant le rapport de chacun.e à son expérience queer. Ceci, car il y a les personnes en mesure de correspondre à ces critères, et d'autres ressentant une forme d'exclusion ou de malaise à son égard. Malgré tout, l'envie de se revendiquer comme queer et d'attacher une valeur politique et culturelle à cette expression semble prévaloir, davantage que l'inquiétude d'une absorption des codes queers par d'autres groupes.

Quel rôle occupent les espaces de sociabilités, témoins des différents degrés de gentrification, dans le maintien des réseaux interpersonnels et de militantisme queer au sein d'une ville néolibérale ? Dans les entrevues, les ESQ ne sont jamais présentés comme des éléments de gentrification, seulement comme éventuellement victimes de celles-ci. Il ressort des témoignages de Sacha et de Claire une conscience que les espaces commerciaux lesbo-queers sont soumis au marché immobilier et à ses enjeux. La gentrification, comme celle perçue par Sacha au Notre-Dame-des-Quilles, impacterait le caractère radical et militant du lieu concerné. Les ESQ sont, pour tous les profils, expérimentés comme des espaces désirables, que ce soit pour rencontrer du monde ou pour sortir festoyer avec ses proches dans des cadres non-hétéronormatifs. Chaque répondant.e a manifesté l'envie de trouver, au moins à un moment donné, un ESQ correspondant à l'identité queer dans laquelle iel se retrouve. Cela démontrerait l'importance de conserver des espaces où faire communauté et où se revendiquer, nuancant l'idée d'une ville où le queer serait assimilé au point que les individus ne ressentiraient plus le besoin de maintenir des urbanités queers distinctes. Bien au contraire. Le principal frein à l'accessibilité que j'ai pu observer serait la question de l'entourage : une personne ayant déjà un réseau queer serait bien plus à l'aise et en mesure d'agrandir son cercle, par effet boule de neige, qu'une personne seule. De fait, le bien-être dans les ESQ me semble reposer sur le privilège de parvenir à s'intégrer, dans ses sphères personnelles, à des milieux ouvertement queers. En fonction de ce privilège, le rapport émotionnel aux ESQ semble différer : lieux festifs et d'épanouissement en complément de sociabilités privées pour les plus favorisé.es sur le plan relationnel (notamment pour Florence, Claire et Jade), versus lieux où sont projetées des attentes d'espace sécuritaire, de

reconnaissance sociale et de création de liens avec des pairs, ceci non sans une certaine anxiété sociale, pour d'autres (Marcel, Madeleine et Nina, rencontrant plus de difficulté et devant davantage sortir de leur zone de confort pour rencontrer d'autres personnes queers). Je ne dis donc pas que ce sont des espaces conçus par et pour les valeurs des classes favorisées, puisque ce sont des urbanités désirables pour tout le monde (Authier et al., 2018). Si l'identité queer et la conscience militante semblent influencer le type d'espaces de sociabilités (non-)pratiqués, en évitant par exemple de côtoyer certains espaces perçus comme hétéronormés, les répondant.es conservent tout de même une pratique de la ville correspondant à leur milieu social. Par exemple, les enquêté.es fréquentant le plus des cafés branchés (Florence, Claire, Jade) évoluent dans des sphères sociales où la pratique de ces lieux pourrait relever d'un habitus de classe. De fil en aiguille, on a vu que cela aboutissait potentiellement à la création spontanée, mais pas nécessairement consciente, d'espaces sécuritaires dans des entre-soi de classe sociale (Kern, 2022). L'ambiguïté socio-spatiale entre la formation plus ou moins récurrente d'entre-soi et les idéaux d'inclusion et de mixité est d'ailleurs surtout perçue par les personnes exclues de ces formes d'entre-soi queer. Le cas de la mixité sociale au bar Champs, ou de mon euphorie moindre dans les soirées éloignées du carcan culturel gentrifié auquel je suis habitué.e, pose la question des biais entourant le besoin d'un espace sécuritaire. Est-ce que le désir de diversité queer s'avère être, dans l'espace concret, un souhait de différence, mais seulement avec ceux qui nous ressemblent ? (Tissot, 2011, 2018, 2021). Les répondant.es les plus épanouies dans leurs urbanités queers sont également celles admettant avoir un entourage plutôt uniforme en termes de sphères sociales, avec parfois des écarts de revenus, mais globalement une expérience queer assez similaire (Sacha, Florence, Claire, Jade). Encore une fois, ce n'est pas une critique du besoin d'un entre-soi queer sécuritaire, mais plutôt des questionnements sur la manière dont la classe sociale conditionne l'accessibilité à celui-ci. Parallèlement, ce n'est pas nécessairement l'espace par essence qui garantit le confort, mais aussi les ressources personnelles, sociales, financières, qui permettent de s'y rendre. Pouvoir se sentir à l'aise et en sécurité dans un plus ou moins large panel d'espaces est aussi une forme de privilège en tant que tel. On voit à ce propos que les répondant.es ayant la connaissance la plus large et diversifiée d'ESQ sont celles ayant l'entourage social queer le plus développé. Il est ainsi intéressant de constater que ce sont les répondant.es ayant l'entourage queer le moins développé qui ont le plus de proches hétéro-cisgenres plutôt éloignés des milieux queers, et ouverts à l'idée de fréquenter des personnes avec des opinions politiques différentes, comme en témoigne Nina. Toutefois, on a vu que l'entourage straight de Claire et Jade est à même d'assimiler leur capital militant et de déconstruction, pouvant ainsi s'intégrer dans certains ESQ. Je suppose que cela permet de se distinguer tout en contribuant à la reproduction du narratif queer

hégémonique, puisque c'est ce dernier qui attire et qui est reproduit. Mon hypothèse est que c'est la classe sociale, et donc la possibilité de comprendre et d'assimiler les codes queers comme éléments de distinction (Demetriou, 2015), qui permettrait à certaines personnes non-queers d'être plus à l'aise et légitimes dans certains ESQ que d'autres personnes queers n'ayant pas les codes de sociabilités requis. On pourrait à ce propos se demander si l'impression d'une visibilité accrue de personnes queers dans les sphères sociales privilégiées ne se confondrait pas avec une diffusion de leurs esthétiques au sein de ces milieux.

Au départ, je me demandais quels décalages sont ressentis entre les volontés d'inclusivité des ESQ et les rapports de classe se perpétuant dans des espaces se voulant sécuritaires. S'il y a chez plusieurs répondant.es une préoccupation autour de la diversité des ESQ, cela n'est pas évoqué en lien avec la gentrification. L'hypothèse étant que l'intégration du queer à la culture néolibérale urbaine entraînerait un accroissement des inégalités entre personnes queers favorisées et défavorisées, il s'agissait de voir comment les participant.es expérimentent ou non une inclusivité dans les ESQ. Ce qu'il ressort de l'enquête, c'est effectivement un sentiment d'illégitimité et de difficulté à s'intégrer aux spatialités queers chez les personnes ne disposant pas des codes nécessaires pour s'intégrer à une culture queer hégémonique. Comme David (2016) et Coco Spina (2022) constatant l'invisibilisation des parcours queers moins glamours et flamboyants. On l'a vu pour Madeleine, Nina et Marcel, ne reproduisant pas les codes esthétiques queers à la mode. Également en termes de codes de sociabilité pour Marcel, dont la neuro-divergence contraint l'aisance dans les ESQ. De mon expérience, avoir les références culturelles propres aux sous-cultures queers, comme le mentionne Jade à propos de la sous-culture lesbienne, permet une complicité de fait ainsi qu'un sentiment d'appartenance lors d'évènements misant sur la compréhension commune de ces codes (performances de drag, spectacles d'humour, festivals militants). Quel serait là-dedans le rôle de la classe sociale ? Quand bien même les répondant.es appartiennent tous.tes à la classe moyenne, au sens large du terme, les différences d'expériences entre eux peuvent-elles s'explicitier sous cette lunette d'analyses ? Déjà, il s'agit de partir du principe que la question de la classe se recoupe assez automatiquement avec d'autres intersections, notamment la race et le capacitisme (Blasius, 2001 ; Taylor, 2010). La capacité à revendiquer et à affirmer son identité queer semble dépendre de son milieu social (Taylor, 2010). Comme vu dans les analyses, les répondant.es ayant une identité queer visible et affirmée (Eden, Sacha, Claire, Jade, Soen) - c'est-à-dire avec une pratique militante queer et performant des codes d'apparence queer – sont aussi celles avec le capital culturel le plus élevé, ou appartenant au moins à une sphère artistique, à l'image d'Eden pratiquant l'art corporel. Les personnes socialement privilégiées,

notamment en termes de capital culturel, disposent de plus d'outils de langage, d'aisance relationnelle, globalement de ressources interpersonnelles, leur permettant de tisser des liens et de se sentir légitimes à fréquenter différents espaces. Cela se remarque dans la forme prise par les entrevues : lesdites répondant.es sont ceux ayant eu les réponses les plus longues et développées, mobilisant davantage d'arguments et d'exemples variés, avec qui j'ai moins eu besoin de diriger la conversation. De même, se sentir à l'aise dans un large panel de spatialités, bourgeoises comme davantage populaires, est un privilège - à l'image de Claire, Jade, et de moi-même d'ailleurs, pouvant aussi bien aller au bar L'Idéale ou dans des cafés branchés que dans des lieux comme le Champs ou le Festival Brûlances. Ce qui semble prioritaire aux yeux des répondant.es, c'est de permettre une intersectionnalité dans les ESQ, en faisant en sorte qu'il n'y ait pas de reproduction d'oppressions à l'égard de minorités, notamment en matière de racisme, de transphobie et de capacitisme. De même, il ressort des entrevues l'importance d'espaces à la croisée desdites intersections, comme des espaces neurodivergents pour Marcel, racisés pour Soen ou créés par des personnes en situation de handicap pour Claire. Si elle est politiquement liée aux autres, la question de l'oppression de classe n'est pas mise en avant dans les discours tels que recueillis ici.

Avec tout cela, comment répondre à la problématique générale ? Pourtant au centre de la réflexion menant à cette recherche, la gentrification a difficilement été abordée de manière explicite lors des entrevues. En fait, il est intéressant de voir que malgré une conscience individuelle globale de ses privilèges, la notion de gentrification n'entre pas directement dans cette réflexion. Cela peut témoigner du fait que mes positions théoriques sur la question ont pu empiéter sur une compréhension plus générale de la manière dont les personnes queers vivent la ville. Autrement dit, l'idée de gentrification queer renverrait à une niche théorique. Dans la mesure où la gentrification est connue dans son sens surtout immobilier et commercial (Chabrol et al., 2016 ; Authier et al., 2018), mais ce que Schulman (2012) appelle dans son étude de cas la gentrification des esprits, c'est-à-dire l'assimilation insidieuse de cultures contestataires à la norme dominante, relève davantage du champ sociologique que de la culture militante sur le terrain. Schlichtman, Patch et Hill (2017) montrent dans leur analyse la difficulté à auto-identifier sa propre posture de gentrifieur, à reconnaître une éventuelle responsabilité là-dedans. Dans la continuité de leurs travaux, la difficulté à obtenir des résultats sur la gentrification sans l'aborder de front semble être une piste de recherche sur l'enjeu de la positionnalité qui mériterait d'être explorée plus en profondeur. On a d'ailleurs vu qu'il y a toute une corrélation, prévisible, mais assez intéressante, entre le sentiment de sécurité et/ou d'appartenance à un quartier queer et le degré de gentrification, sans que cette dernière notion soit mentionnée. Cela ne veut pas dire que seules les personnes étudiant ce phénomène peuvent

le comprendre, je pense au contraire qu'il est ressenti d'une manière ou d'une autre par beaucoup. Comme quand Sacha raconte qu'iel s'est questionné sur son éventuel rôle dans la gentrification de Parc-Extension, car sa mobilité à vélo le distinguait des minorités du quartier opposées à un agrandissement de la piste cyclable. Ou quand Jade reconnaît se plaire dans les urbanités typiques du Plateau, dans les cafés branchés et conviviaux, aussi chers qu'ils puissent être. Quand on sait que la gentrification corrèle avec une volonté, qui est aussi un privilège, de revaloriser – expression en elle-même critiquable – un quartier, d'y insuffler ses valeurs (Tissot, 2011, 2018), on comprend qu'il puisse y avoir une impasse entre le militantisme queer et la responsabilité de gentrifier. À l'image de ce qu'observe Lartigue (2021) avec le concept de gentrification liminale, la posture anti-gentrification, accompagnée parfois d'une certaine précarité financière par rapport à un environnement perçu comme davantage gentrifié, il y a une difficulté à situer sa propre responsabilité. La critique de la gentrification semble se tourner surtout vers ceux n'ayant pas cette pratique militante et/ou ayant davantage de capital (Lartigue, 2021). La gentrification reste un concept connu, contre lequel une lutte militante existe, pourtant, aussi concrète qu'elle soit, elle ne semble pas être vécue comme une priorité par les répondant.es. Quelles hypothèses à cela ? La gentrification n'est pas si abstraite, les individus ne sont pas aveugles, ils voient bien les changements dans les quartiers qu'ils pratiquent. Seulement, le narratif militant autour de la gentrification se concentre, comme on l'a vu, surtout sur le rôle de la financiarisation du logement. À juste titre, car si le terme de gentrification est rarement employé avant qu'elle ne soit déjà très avancée, c'est aussi parce que ses signes précurseurs ne découlent pas de volontés de gentrifier, mais plutôt de logiques foncières excluant des quartiers centraux un spectre de plus en plus large des classes sociales (Authier et al., 2018). Cela engendre ce rapport à la ville où certaines personnes appartenant à une certaine hégémonie culturelle peuvent se permettre de s'installer dans un panel de quartiers plus large que d'autres individus (Chabrol et al., 2016). Or, les personnes queers se situent dans cette ambivalence où leur sécurité dans l'espace public n'est pas garantie, mais où ceux qui ont les ressources sociales, culturelles et financières suffisantes vont pouvoir s'adapter à la majorité des urbanités existantes.

Ce que je conceptualise comme gentrification queer dans cette recherche, c'est la manière dont les cultures queers sont outils de gentrification marginale (Rose, 1984) de quartiers populaires, aussi involontaire soit-elle. Il semble ici nécessaire de revenir sur les différentes manières dont se manifeste le queer dans l'espace en fonction des quartiers. Sur le terrain, Hochelaga est perçu comme le quartier le plus queer dans le sens radical du terme avec les profils queers les plus atypiques selon mes constats. En même temps, aucun.e répondant.e n'associe cette présence queer avec la gentrification en cours.

Parallèlement, le Plateau est perçu comme queer moins par caractère militant que par une présence admise d'espaces queer-friendly, comme le mentionne Claire, qui se plaît dans les espaces de sociabilités alentour de Laurier même s'ils ne sont pas explicitement queers. Un queer davantage glamour et convivial donc. À noter la particularité du Village où l'on retrouve également les profils queers semblant appartenir aux milieux les moins aisés, en étant un quartier gentrifié du point de vue commercial mais socialement peu uniforme dans la pratique et les usages. De mon point de vue, cette notion de gentrification queer devient tangible en comparant les divers degrés d'avancement de la gentrification : la culture queer radicale, gentrifiant marginalement certains quartiers, se verrait elle-même gentrifiée lorsque le quartier est investi par les classes dominantes, queers ou non, valorisant ces cultures vues comme alternatives (Adler et Brenner, 1992 ; Doan et Higgins, 2011 ; Lartigue, 2021 ; O'Neill, 2023). Toutefois, les résultats de l'enquête ne permettent pas d'affirmer quoique ce soit en ce sens. Aussi car ils concernent seulement les perceptions de personnes queers, sans apports donc sur celles des personnes non-queers contribuant éventuellement à romantiser ces sous-cultures.

Admettons qu'il y aurait des personnes queers appartenant à des classes aisées et fétichisant les cultures des milieux populaires, est-ce que ces valeurs se retrouvent pour autant dans les choix résidentiels ? On l'a vu, les qualifications et catégorisations des classes moyennes et moyennes supérieures sont complexes, nuancées. Sans forcément diminuer leur impact dans la ville, les archétypes de classe restent aussi des objets de perceptions, de catégorisations des rapports socio-spatiaux (devenant d'ailleurs des objets d'études phénoménologiques en tant que tels). Sur le long terme, les personnes s'établissent dans des quartiers correspondant à leurs revenus (Authier et al., 2018). Ainsi, il me semble important de souligner, à la fin de cette recherche, la ligne délicate sur laquelle elle repose. La publication d'un collectif militant états-unien¹² à propos de la gentrification propose ce point de vue :

Le sentiment anti-gentrification peut être complètement réactionnaire. L'image du quartier peut être utilisée — par les politiciens de droite comme de gauche — contre toute nouvelle personne qui s'installe dans le quartier et qui pourrait ne pas s'intégrer aux différentes communautés existantes (et ébranlerait l'autorité des « leaders communautaires » traditionnels). La gentrification peut être reprochée aux gays à San Francisco, aux Blancs à Philadelphie et aux anglophones à Montréal. La chute des prix de l'immobilier peut être reprochée aux Noirs, aux immigrés et aux personnes vivant dans les logements sociaux. Tout cela est efficace pour nous dresser les uns contre les autres, mais en revanche ça ne l'est pas

¹² La version originale n'étant pas disponible en ligne, c'est un extrait de la traduction libre du collectif Niet!éditions (2018) qui est citée ici.

pour ce qui est d'empêcher l'âme d'un quartier de changer. (Collectif Prole.info, 2018, p. 86-112).

Si, dans mon contexte d'étude, les nouveaux boucs émissaires de la gentrification seraient plutôt les bourgeois-bohèmes et les hipsters (Authier et al., 2018), la logique reste la même : les personnes queers privilégiées existent, leur habitus bourgeois de romantisation de la précarité, de pratique d'espaces de sociabilités gentrifiés et dispendieux aussi. Seulement, les placer comme étendards du problème invisibiliserait les vrais facteurs restant les logiques immobilières néolibérales à l'œuvre dans la financiarisation du logement. Les personnes initiant la gentrification sont davantage privilégiées que celles se faisant gentrifier en premier lieu, mais sont elles-mêmes chassées des quartiers centraux connaissant une phase finale de gentrification excluant jusqu'aux classes moyennes (Authier et al., 2018).

Si on a vu que certain.es répondant.es correspondent aux standards queers hégémoniques via leur comportement et leur capital culturel, même parfois en étant en mesure de se réapproprier des codes issus des cultures populaires, aucun.e participant.e n'exercerait un rôle actif de gentrification. Ce qui existe, ce serait une sous-culture queer glamourisée reproduite par les ESQ, devenant étendards d'une urbanité montréalaise moderne et queer-friendly. Cette dernière étant surtout perçue et critiquée par les personnes en marge – comme Soen constatant les entre-soi blancs, Marcel critiquant les écarts entre les discours d'inclusivité et les bulles sociales qui se reproduisent. Pour autant, est-ce que les enquêté.es intégré.es à ces espaces contribuent à une gentrification déjà installée, alors qu'ils sont aussi à risque de se faire gentrifier en retour par la hausse des prix du quartier ? Ce sont des personnes appartenant à une classe sociale précise, la même que la mienne, souvent prise, dans sa pratique de la ville, entre ses valeurs et son privilège social. C'est un vécu concernant des quartiers où, paradoxalement, les personnes queers cohabitent davantage avec les milieux qu'elles critiquent le plus, c'est-à-dire les bourgeois entrepreneurs, qu'avec des personnes queers issues de milieux populaires (ou de personnes marginalisées tout court). Mon postulat est que cette ambivalence est un conducteur clé du narratif de la gentrification, où la ville des personnes privilégiées se pare d'un idéal d'inclusivité et de bonne conscience, sans réellement parvenir à la diversité escomptée. Cela entrerait dans la continuité des notions de « *social preservationists* » / « *curators* » (Schlichtman et al. 2017 ; Brown-Saracino, 2009), avec la difficulté de réfléchir à son propre rôle dans la gentrification à laquelle on s'oppose par principe, en ayant pour idéal le maintien des cultures populaires et authentiques d'un quartier (Lartigue, 2021). Il y aurait une forme de volonté de dissimuler son privilège, de lui donner un narratif plus doux, dissimulant les biais et les formes d'entre-soi qui se maintiennent. Les personnes queers ayant les ressources pour s'investir dans ces quartiers nouvellement

gentrifiés vont se sentir acceptées dans cette urbanité, comme un cercle vertueux où plus il y a l'impression d'une acceptation du queer, plus la visibilité sera importante, les deux s'alimentant mutuellement. Parler de Montréal comme queer-friendly, ce serait en partie parler d'un imaginaire de Montréal collant aux quartiers centraux, attractifs et touristiques où le marketing queer est le plus visible. Les personnes queers y étant intégrées, et les éléments de queer-washing qui en découlent, dans des lieux comme la Graine-Brûlée par exemple, uniformiseraient les imaginaires entourant les urbanités queer. J'émet l'hypothèse que c'est la persistance de ce narratif hégémonique qui contribuerait à l'invisibilisation, pour reprendre le terme de Marcel, et à l'exclusion des profils qui n'y correspondent pas.

En somme, ce mémoire a permis de mettre en avant l'expérience et les perceptions d'un habitus queer urbain (Podmore, 2019), celui des personnes queers appartenant aux classes moyennes voire moyennes supérieures. On envisage que ledit habitus permettrait à la gentrification de se parer d'une manifestation, dans ses ESQ, plus douce, en prônant un idéal urbain inclusif (Tissot, 2011, 2018, 2021), en contraste avec les discours restant critiques à son égard. Cela mène à une forme de division au sein de la classe moyenne, au sens très large, due à sa place ambivalente, mais aussi, je le suppose, dans la lignée d'autres chercheurs (voir Authier et al., 2018), du fait d'une tendance politique et idéologique à l'autocritique persistante faisant à la fois la force et la faiblesse des luttes militantes anti-oppressives. Autrement dit, les classes dominantes se voient bien arrangées de la prégnance de la figure du *bobo* ou du hipster comme coupable de l'embourgeoisement, permettant de détourner le regard des outils fonciers et politiques permettant en premier lieu la gentrification. Mais cela, c'est un sujet pour un autre mémoire. Du point de vue des études urbaines, il me semble que c'est en étudiant les perceptions que ces classes sociales d'entre-deux portent sur elles-mêmes, les mythes qu'elles incarnent, reproduisent et critiquent, qu'on peut le mieux comprendre la genèse des narratifs reproduisant et légitimant la gentrification.

5.2.2 Limites, portées et ouverture de la recherche

La classe sociale et la capacité à correspondre aux standards esthétiques queers semblent les principaux éléments de reproduction du queer hégémonique, selon les profils de cette enquête. Quand on pense à l'importance des corporalités dans la phénoménologie queer d'Ahmed (2006), la place des personnes queers dans la ville semble difficile à analyser sans le prisme du rapport au corps et de sa représentation. Cette recherche aboutit ainsi à de nouvelles questions : comment les standards de beauté queer se forment-ils par rapport à la volonté de subversion des oppressions sociétales sur les corps ? Les milieux queers sont-ils des milieux où la question de la performance, de l'esthétisation et de l'affirmation de son

corps et de son image est encore plus outil de distinction sociale qu'ailleurs ? Il me semble que la corrélation entre classe sociale et appartenance aux normes de beautés dominantes, ceci s'entrecroisant avec des enjeux raciaux et validistes, serait une piste de réflexion pertinente pour mieux comprendre la normalisation des esthétiques queers dans le cadre de la culture néolibérale.

J'ai supposé que l'habitus de classe empièterait sur le narratif militant radical dans les perceptions de la ville, d'autant plus dans un contexte urbain comme celui de Montréal, prônant une urbanité inclusive s'adressant, dans les faits, surtout aux personnes privilégiées. La comparaison avec des villes au contexte culturel différent, notamment moins ostentatoirement queer-friendly, serait intéressante pour voir si l'exclusion du queer du narratif de l'embourgeoisement structure différemment les urbanités radicales. Sur un autre aspect, une lecture plus genrée du problème serait pertinente : la ville gentrifiée est souvent vécue et perçue comme plus sécuritaire pour les minorités de genre, a contrario des quartiers populaires (Kern, 2022 ; Tissot, 2018, 2021). De fait, l'analyse de la pertinence de ce biais permettrait de mieux comprendre la plus grande visibilité des personnes lesbo-queers dans les quartiers centraux, et leurs besoins différents des hommes cisgenres queers dont les marges de pratique de la ville sont toujours plus étendues. Cela contribuerait à démystifier la question complexe des prétendus bienfaits de la gentrification en termes de sécurité, pouvant pourtant être concrètement ressentis par certains individus. Si cette recherche a partiellement permis de définir la perception qu'ont certaines personnes queers des ESQ au sein de quartiers en gentrification, avec la critique légitime de la figure du propriétaire, il serait intéressant, dans la continuité des travaux d'Adler et Brenner (1992) d'analyser comment les personnes queers sont extérieurement perçues comme gentrificateurs marginaux, afin de voir jusqu'où le mythe du hipster pourrait intégrer celui des personnes queers. Ceci serait pertinent, à mes yeux, pour éviter l'établissement de la figure des personnes queers comme responsables de la gentrification, invisibilisant encore une fois les rouages politico-économiques derrière.

À cet égard, la question de la culpabilité serait pertinente à approfondir dans l'interprétation de la phénoménologie présentée ici. Ceci en souhaitant comprendre comment est vécu le privilège chez des personnes dont la position identitaire queer vise à le déconstruire. D'autant que selon certains travaux (Tissot, 2011, 2018, 2021 ; Coco Spina, 2022), les personnes queers privilégiées semblent avoir plus tendance à symboliquement se détacher du milieu bourgeois. Comment cette culpabilité du privilège influence-t-elle les perceptions de l'expérience, les manières de percevoir son environnement urbain ? Si la culpabilité est également ce qui mène à l'empathie, certain.es la critiquent aussi comme une forme de

narcissisme, de réappropriation de l'oppression sous la forme d'un auto-apitoiement (Schmitt et al., 2000), comme l'explique Spanierman (2022) en traitant ici de la culpabilité blanche : « the « performative allyship » to assuage white guilt tend to work from a place of white American individualism, rather than emphasizing solidarity with BIPOC (Amponsah and Stephen 2020, 10) » (Spanierman, 2022, p. 44). Même si la culpabilité peut faire office de moteur militant, elle reste un mouvement de centralisation sur soi, maintenant une distance avec ceux que l'on souhaiterait pourtant inclure davantage. Ainsi, la culpabilité bourgeoise serait directement liée à l'idéal urbain gentrifié d'inclusivité, de diluer son privilège dans un semblant d'ouverture à l'autre. Je tiens également à souligner la place de ladite culpabilité dans le rapport à la recherche. Si elle a joué un rôle moteur dans mon malaise vis-à-vis de la gentrification, elle a aussi conditionné ma relation au terrain (DeLuca et Maddox, 2016) en créant une distance, voire un embarras, envers les répondant.es se trouvant dans des situations moins privilégiées que la mienne. Cette culpabilité du privilège, et les émotions contradictoires qui en découlent, sont à la fois des outils et des fruits de la recherche auto-ethnographique (DeLuca et Maddox, 2016). Elles m'aident, particulièrement en tant que chercheur.se, à mieux comprendre la distance et le déni que les personnes privilégiées érigeraient envers la différence. La reconnaissance du privilège semble au centre de l'ethos queer observé, comme le montrent les réponses aux questions sur le capital financier et culturel, non sans s'accompagner parfois d'une volonté de souligner sa propre absence de privilèges dans certains domaines. Cela dit, la (dé)construction de son identité queer est aussi un capital réflexif influençant la perception politique qu'on a des autres et des espaces (Taylor, 2010). À aucun moment être queer n'est ressenti, par les répondant.es, comme un privilège - ce qui a naturellement du sens. Est seulement partiellement conscientisé le privilège de correspondre à une certaine image dominante du queer (Podmore, 2019). Toutefois, le sentiment d'être socialement valorisé, dans certaines sphères, grâce à la reproduction des codes de sous-culture queer, n'est pas manifesté dans les entrevues. En termes de portée et limites méthodologiques, si cette recherche se voulait phénoménologie des personnes queers favorisées, l'échantillon s'avère surtout représentatif d'une partie des classes moyennes et moyennes supérieures. Du fait de la forme de recrutement, les entretiens ne ciblent que des personnes disposées à participer à une entrevue universitaire, ce qui est déjà une première sélection sociale en tant que telle. Cela reste pertinent dans la mesure où ce sont les classes sociales a priori les plus à même d'occuper une place ambivalente au sein de la gentrification. C'est a posteriori des entrevues que je me suis rendu compte que les personnes les plus en marge de l'échantillon - et l'on parle d'un échantillon malgré tout plutôt normatif au niveau de la race et de la classe sociale - sont celles ayant le plus touché aux questions sous-jacentes de la problématique et de la méthodologie queer. Ainsi, s'intéresser à des milieux davantage favorisés et

surtout davantage défavorisés permettrait de cerner plus précisément les profils en marge du queer hégémonique que cette enquête a essayé d'esquisser. En somme, s'intéresser aux cas les plus polarisés sur le spectre de la classe sociale. Mener des enquêtes qualitatives abordant la gentrification de manière plus frontale permettrait d'éclairer certaines zones d'ombres laissées ici. Comme j'ai pu le voir lors de l'entrevue avec Nina, exposer directement mon point de vue sur le sujet a permis une discussion, davantage sous la forme d'un échange d'arguments que d'un témoignage unilatéral. C'est une forme d'entrevue qu'il serait intéressant, à mes yeux, de creuser pour aborder des thématiques aussi politiquement fortes dans ces milieux. Comprendre les critiques, mettre les personnes face aux contradictions de leurs discours de manière plus frontale. Cette recherche a cherché à interroger l'ambivalence des non-discours autour de la gentrification, une suite pertinente serait d'analyser les perceptions de personnes queers interrogées directement sur ce sujet.

En essayant de proposer une application concrète d'une phénoménologie queer, j'ai pu, je l'espère, mettre en avant l'importance des ressentis ambivalents, des perceptions difficiles à exprimer, autant d'impressions et de malaises étranges (queers) permettant de poser un regard différent sur l'expérience des espaces de sociabilité. D'un point de vue auto-ethnographique, la méthode déployée permet d'étayer par un autre exemple l'intégration des ressentis personnels à ceux d'un échantillon plus large, la mise en relation avec ceux-ci. De même, expliciter la proximité avec les répondant.es amène à mettre en perspective ses propres biais de chercheur.se. En effet, j'étais plus critique envers les discours des personnes issues du même milieu privilégié que le mien, car plus à même d'en comprendre les logiques, et parallèlement je souhaitais préserver une distance envers les témoignages portant sur des discriminations que je n'ai pas vécues. Cette attitude montre comment la posture de chercheur.se est un élément de compréhension de la manière dont peuvent se redessiner les rapports de classe lorsqu'on souhaite adopter une posture inclusive et critique. Ceci tout en gardant en tête que l'autocritique abusive, et donc la culpabilité, certes intéressante comme objet d'étude, ne fait pas un outil de recherche pertinent à mon sens. Ainsi, intégrer mon biais comme élément de recherche et de compréhension de l'expérience est apparu comme une lunette supplémentaire, en suivant l'évolution de ma propre réflexion au fur et à mesure du terrain. Comprendre mon point de départ, c'est-à-dire une certaine culpabilité de classe couplée à l'image presque caricaturale d'un profil type de personne queer gentrifieuse issue de la classe moyenne supérieure, vers la compréhension plus nuancée de la question grâce à la recherche théorique et de terrain, témoigne de l'intérêt d'une démarche exploratrice et inductive pour décortiquer les perceptions que chacun se fait de sa place de la ville en fonction de son milieu social. En d'autres mots, la

propre démystification de mon regard sur la gentrification peut permettre, je l'espère, de comprendre une partie de ce qui constitue les mythes autour de ce processus.

Par rapport aux recherches de Podmore (2019) sur le Mile-End, j'espère avoir pu contribuer à éclaircir l'angle mort des urbanités queers hors du Village et d'un Plateau hipster, dans d'autres contextes plus nuancés de gentrification. L'objectif de cette recherche était également d'intégrer les perceptions de la jeune génération queer, dont les sociabilités sont modelées par les réseaux sociaux et le contexte postpandémie de la COVID-19. En complément des recherches de Tissot (2011, 2018, 2021) et de Giraud (2012, 2013) sur les liens entre narratifs queers et gentrification, j'ai pu ici contribuer à montrer la complexité des perceptions des rapports de classes dans la ville lorsqu'on appartient à une classe moyenne au capital culturel souvent plus élevé que le capital financier. J'espère avoir réussi à montrer à quel point les milieux queers, même au travers d'un échantillon restreint, sont divers et traversés par la complexité des intersections de classe sociale. Dans la lignée de Taylor (2010), je souhaitais réaffirmer l'importance de la classe sociale, notamment sous le prisme du capital culturel et militant, pour interpréter les fragmentations au sein des groupes queers. J'ai pu montrer, dans la lignée d'Authier et al. (2018) que l'écart entre les valeurs d'inclusivité et la réalité de l'entre-soi, plus qu'une question d'hypocrisie, témoigne surtout de la manière dont le queer-washing de la ville néolibérale gentrifiée influencerait les expériences et la possibilité d'espaces militants radicaux et intersectionnels. Ainsi, ce travail affirme la pertinence des espaces de sociabilités comme terrains d'observation de la manière dont la gentrification influence le rapport à la différence.

Face au contexte politique se fascisant à une vitesse encore plus rapide que redouté, je souhaiterais conclure en nuancant la portée de cette recherche. Cette dernière, débutée dans une période d'épanouissement queer personnel, passant de la société française à celle de Montréal vécue comme davantage libérée et progressiste sur ces enjeux identitaires, s'est étalée sur trois années durant lesquelles la montée de l'extrême-droite réactionnaire à l'égard des identités LGBTQIA2+ s'est faite de manière exponentielle, atteignant un pic en janvier 2025, quelques mois avant la rédaction de ces dernières lignes. Si je reste persuadé.e que les questions de gentrification sont clé pour réfléchir aux oppressions de classe et à la ségrégation spatiale, le contexte politique invite à se pencher sur la question des priorités en matière de recherche queer. Il semble nécessaire de ne pas tomber dans l'autocomplaisance de la déconstruction de ses privilèges, et de parvenir à un militantisme et à des espaces moins bourgeois et davantage conscients de leur entre-soi. En somme, avoir conscience que les politiques réactionnaires ne

nous toucheront pas tous.tes de la même manière en fonction de notre privilège social. Devenus outils de distinction sociale, quel avenir symbolique pour les éléments de sous-culture queer hégémonique et ses espaces de sociabilités ? Profitons tant que certaines de nos urbanités queers gentrifiées peuvent encore relever du glamour et du privilège, c'est, pour notre milieu social, une chance. En quelque sorte. En avoir conscience nous permettrait, peut-être, de savoir trouver, revendiquer et rester à notre place dans la ville.

ANNEXE A

Certification d'éthique



No. de certificat : 2024-6323

Date : 2023-11-22

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPÉ plurifacultaire) a examiné le projet de recherche suivant et le juge conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par la *Politique No 54 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (2020) de l'UQAM.

Titre du projet : Espaces de sociabilité queer à Montréal : expériences vécues et enjeux d'inclusivité dans un contexte de gentrification

Nom de l'étudiant : Marjorie Héricher

Programme d'études : Maîtrise en études urbaines (avec mémoire)

Direction(s) de recherche : Hélène Bélanger

Modalités d'application

Toute modification au protocole de recherche en cours de même que tout événement ou renseignement pouvant affecter l'intégrité de la recherche doivent être communiqués rapidement au comité.

La suspension ou la cessation du protocole, temporaire ou définitive, doit être communiquée au comité dans les meilleurs délais.

Le présent certificat est valide pour une durée d'un an à partir de la date d'émission. Au terme de ce délai, un rapport d'avancement de projet doit être soumis au comité, en guise de rapport final si le projet est réalisé en moins d'un an, et en guise de rapport annuel pour le projet se poursuivant sur plus d'une année au plus tard un mois avant la date d'échéance (**2024-11-22**) de votre certificat. Dans ce dernier cas, le rapport annuel permettra au comité de se prononcer sur le renouvellement du certificat d'approbation éthique.

A handwritten signature in dark ink, appearing to be 'Raoul' followed by a stylized surname.

Raoul Graf, M.A., Ph.D.

Professeur titulaire, Département de marketing

Président du CERPÉ plurifacultaire

ANNEXE B

Affiche de recrutement



APPEL À PARTICIPATION POUR UN PROJET DE RECHERCHE UNIVERSITAIRE

Salut ! étudiant.e à la maîtrise en études urbaines à l'UQAM, je réalise un mémoire sur le thème des espaces de sociabilités queer à Montréal

et je souhaiterais mener des **entrevues individuelles d'environ 1h** afin d'échanger sur votre expérience urbaine tant que personne queer.

Sont recherchées des personnes de tout âge, de toute identité de genre et de d'orientation sexuelle et amoureuse (excepté homme cisgenre hétérosexuel)

Aucun pré-requis si ce n'est une identification à une expérience queer :)

Si vous êtes intéressé.e.xs ou souhaitez obtenir davantage d'informations, vous pouvez me contacter au :



438-808-3906



hericher.marjorie@courrier.uqam.ca

ANNEXE C

Message type de recrutement via les réseaux sociaux

Salut !

Je suis étudiant.e à la maîtrise en études urbaines à l'UQAM et réalise un mémoire sur les espaces de sociabilités queer à Montréal. Je m'intéresse notamment aux vécus des personnes queers dans ces lieux (que ce soit des cafés, bars, lieux sportifs, culturels...) et aux enjeux d'inclusivité qui s'y posent. Je souhaite ainsi réaliser des entrevues d'environ 1h afin d'échanger sur votre expérience urbaine en tant que personne queer. Dans cette perspective sont recherchées des personnes de tout âge, toute identité de genre et d'orientation sexuelle et amoureuse, neurotypique comme neuroatypique, issus de différents domaines d'études... Excepté les hommes cisgenre et hétérosexuels, l'étude est ouverte à tout le monde : il n'y a aucun prérequis si ce n'est une identification au queer. L'entrevue aurait lieu de préférence en personne, mais il est tout à fait possible de la faire par visio-conférence, téléphone ou par courriel si besoin.

Si vous êtes intéressé.e.s, avez des questions ou souhaitez simplement discuter de tout cela, n'hésitez pas à m'écrire ! Merci beaucoup d'avance :)

ANNEXE D

Formulaire d'informations et de consentement



FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Titre du projet de recherche

Espaces de sociabilité queer à Montréal : expériences vécues et enjeux d'inclusivité dans un contexte de gentrification

Étudiant.e-chercheuse

Marjorie Héricher (iel)
Étudiant.e à la maîtrise en études urbaines
Téléphone : 438-808-3906
Courriel : hericher.marjorie@courrier.uqam.ca

Direction de recherche

Hélène Bélanger
Professeure au département d'études urbaines et touristiques
Téléphone : +514 987-3000 poste 5080
Courriel : belanger.helene@uqam.ca

Préambule

Nous vous invitons à participer à un projet de recherche en racontant votre expérience queer à Montréal lors d'un entretien. Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de comprendre et de considérer attentivement les renseignements qui suivent.

Ce formulaire de consentement vous explique le but de cette étude, les procédures, les avantages, les risques et inconvénients, de même que les personnes avec qui communiquer au besoin.

Le présent formulaire de consentement peut contenir des mots que vous ne comprenez pas. Vous pouvez nous poser toutes les questions que vous jugez nécessaires.

Description du projet et de ses objectifs

Cette recherche prend la forme d'un mémoire dans le cadre d'une maîtrise en études urbaines. Elle cherche à comprendre les nouvelles formes de sociabilités et d'appropriations des espaces urbains par les personnes queer en s'intéressant aux expériences et regards des personnes concernées.

Ainsi, ce projet souhaite remplir plusieurs objectifs : contribuer aux réflexions sur les méthodes pour une recherche queer, s'intéresser aux expériences de la jeune génération queer actuelle (c'est-à-dire située dans un intervalle d'âge approximatif entre 18 et 30 ans) et plus globalement réfléchir aux enjeux urbains queer dans un contexte où le queer est de plus en plus visible à Montréal.

Le projet est en réflexion depuis plus d'un an et devrait, selon ce qui est prévu, s'achever d'ici la fin de l'année 2024. Le nombre de participant.e.s impliqué.e.s dépendra de l'avancée de la recherche, mais devrait se situer autour d'une vingtaine de personnes. Celles-ci essaieront, dans la mesure des moyens de recrutement de la recherche, de correspondre au plus de diversité et de représentativité possibles en termes d'identité de genre et d'orientation sexuelle et amoureuse, parmi tous les enjeux d'inclusivité qu'implique une recherche queer.

Nature et durée de votre participation

Votre participation consiste en un entretien individuel avec l'étudiant.e-chercheuse, d'une durée prévue entre 1h et 1h30 (la durée est flexible en fonction de vos besoins et envies), dont la date et le lieu seront convenus d'un commun accord. Cet entretien prendra la forme d'un échange semi-dirigé, c'est-à-dire que l'étudiant.e menant l'entrevue disposera d'une liste de questions – qu'il ne dévoilera pas au début de l'entretien afin de ne pas influencer les réponses – qui serviront à guider l'échange. Toutefois, l'objectif est que l'entrevue prenne davantage la forme d'une discussion que d'un questions-réponses : les questions sont là à titre indicatif de points à aborder, mais l'échange en lui-même aurait une forme libre, suivant les points que vous souhaitez aborder. Les thèmes autour desquels s'articulera la discussion sont les suivants : votre rapport à votre identité queer, la manière dont cela influence selon vous votre vie urbaine, les lieux de sociabilités (queer ou non) que vous connaissez et fréquentez et vos ressentis et besoins dans ces espaces.

Bien que le présentiel sera préféré, l'entretien peut également avoir lieu en visio-conférence, par téléphone ou par écrit en fonction de votre préférence. S'il a lieu en présentiel, le lieu choisi d'un commun accord - suite à un échange par courriel ou par téléphone - sera un espace de sociabilité neutre (un café par exemple) dont la localisation sera la moins contraignante possible pour vous.

L'entretien sera enregistré par voie audio (dans le cas où il se déroulerait en présence ou par visio-conférence / téléphone). Le début et la fin de l'enregistrement seront annoncés par l'étudiant.e-chercheuse. Toutes les données recueillies en amont, lors de ou après l'entretien resteront confidentielles. La retranscription de l'entretien et l'usage des données pour le projet de recherche seront faits de telle sorte qu'il ne sera pas possible de vous identifier.

Un seul entretien est prévu, ainsi, si vous désirez communiquer de nouveaux éléments à la recherche a posteriori de l'entretien, il sera possible de contacter l'étudiant.e chercheuse par courriel.

Avantages liés à la participation

Votre participation permettra de créer un moment d'échange se voulant enrichissant pour les deux bords, en abordant des thèmes et en discutant autour d'une expérience particulière. Tout en voulant créer un espace de discussion ouvert à votre récit individuel, l'entretien permettra une avancée des connaissances en contribuant à une meilleure compréhension des expériences et des besoins ressentis par les personnes queer à Montréal.

Risques liés à la participation

Votre participation n'implique pas de risques particuliers.

Si ce n'est qu'en abordant votre vécu, notamment des questions identitaires queer pouvant rejoindre des enjeux de minorités et d'oppressions, l'échange pourrait soulever des points sensibles pour vous. Si tout sujet, toutes questions ou tout propos suscitent des émotions désagréables ou vous met mal à l'aise, vous êtes libres à tout moment de suspendre momentanément ou définitivement l'entrevue sans besoin de vous justifier. La recherche pourra également vous diriger vers des ressources appropriées, si besoin étant, afin que vous puissiez discuter de votre situation et obtenir du soutien.

Confidentialité

Comme dit, toutes les informations et données recueillies vous concernant sont et resteront confidentielles.

Seul.e.s l'étudiant.e-chercheuse et, si besoin étant lors des analyses, sa direction de recherche, y auront accès.

Les données des entretiens et le formulaire de consentement seront conservés séparément, le tout sur des serveurs et/ou disques durs sécurisés.

Votre nom et votre entrevue transcrite seront associés à un numéro qui sera connu seulement de l'étudiant.e et de sa direction, afin de garantir une codification des données.

L'enregistrement audio des entretiens sera détruit à la fin des analyses.

La version finale du projet de recherche publié ne comprendra aucune information permettant de vous identifier.

Participation volontaire et retrait

Comme mentionné précédemment, votre participation est entièrement libre et volontaire. Vous pouvez refuser d'y participer ou vous retirer en tout temps sans avoir à justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de l'étude, vous n'avez qu'à aviser l'étudiant.e chercheuse par courriel, téléphone, verbalement ou tout moyen de communication privilégié; toutes les données vous concernant seront détruites.

Indemnité compensatoire

Aucune indemnité compensatoire (ex : rémunération financière) n'est prévue.

Des questions sur le projet?

Pour toute question additionnelle sur le projet et sur votre participation, vous pouvez communiquer avec les responsables du projet aux coordonnées figurant au début du formulaire.

Des questions sur vos droits ? Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPÉ) a approuvé le projet de recherche auquel vous allez participer. Pour des informations concernant les responsabilités de l'équipe de recherche au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains ou pour formuler une plainte, vous pouvez contacter la coordination du CERPÉ plurifacultaire aux coordonnées suivantes : cerpe-pluri@uqam.ca - 514 987-3000, poste 3642.

Pour toute autre question concernant vos droits en tant que personne participante à ce projet de recherche ou pour formuler une plainte, vous pouvez communiquer avec le bureau de la protectrice universitaire de l'UQAM protectriceuniversitaire@uqam.ca; 514-987-3151.

Remerciements

L'étudiant.e chercheuse tient à vous remercier chaleureusement pour votre participation et le temps que vous allouez volontairement à ce projet de recherche. Cela est tout autant source de connaissances précieuses que de motivation pour poursuivre le projet. Si vous le souhaitez, la version finale du projet de recherche pourra vous être transmise en temps et en lieu.

Consentement

Je déclare avoir lu et compris le présent projet, la nature et l'ampleur de ma participation, ainsi que les risques et les inconvénients auxquels je m'expose tels que présentés dans le présent formulaire. J'ai eu l'occasion de poser toutes les questions concernant les différents aspects de l'étude et de recevoir des réponses à ma satisfaction.

Je, soussigné.e, accepte volontairement de participer à cette étude. Je peux me retirer en tout temps sans préjudice d'aucune sorte. Je certifie qu'on m'a laissé le temps voulu pour prendre ma décision.

Une copie signée de ce formulaire d'information et de consentement doit m'être remise.

Je souhaite recevoir une version numérique des résultats de la recherche (indiquer si un autre biais que par courriel est préféré) :

- ☐ Oui
- ☐ Non

Prénom Nom

Signature

Date

Engagement de la chercheuse

Je, soussigné.e certifie

- (a) avoir expliqué au signataire les termes du présent formulaire; (b) avoir répondu aux questions qu'il m'a posées à cet égard;
- (c) lui avoir clairement indiqué qu'il reste, à tout moment, libre de mettre un terme à sa participation au projet de recherche décrit ci-dessus;
- (d) que je lui remettrai une copie signée et datée du présent formulaire.

Prénom Nom

Signature

Date

ANNEXE E

Grille d'observation

Lieu d'observation – Visite n° Nom : Code : Date : Heure de début / heure de fin :	Contexte d'observation (éléments (dé)favorisant la concentration, aisance, humeur) :
I. Description du lieu	
Localisation, quartier, ouverture à l'espace extérieur <i>(rue, autres types de lieux alentours, devanture, enseigne)</i>	
Aménagement du lieu <i>(agencement de l'espace, décoration, commodités, musique)</i>	
Facteurs d'accessibilité <i>(prix, rampes d'accès, toilettes)</i>	
II. Fréquentation et atmosphère du lieu	
Usages faits du lieu <i>(fréquentation individuelle ou en groupe, quelle corrélation entre les usages pour lesquels le lieu est prévu et l'appropriation par les usager.es)</i>	
Profil des usager.es présent.es <i>(style vestimentaire, tranche d'âge, diversité des expressions de genre, place prise dans l'espace)</i>	
Atmosphère générale du lieu <i>(tranquille ou festive, chaleureuse, revendication d'un caractère propre au lieu, beaucoup de mouvement et de rotation ou plutôt calme...)</i>	
Autres remarques, imprévus : Photos prises / à prendre :	

ANNEXE F

ESQ observés et mentionnés

Les lieux d'observations, par ordre chronologique de première séance :

1. La Graine Brûlée : café branché du Village, localisé sur la rue Sainte-Catherine et appartenant à une chaîne comprenant deux autres lieux dans Montréal. Souhaitant mener une observation dans le Village, il est apparu comme pertinent, étant donné que c'est un lieu connu et perçu comme queer-friendly (selon mon expérience préalable, mon entourage et en le déduisant des éléments symboliques présents dans le lieu). Surtout, en termes de gentrification, c'est un espace paraissant typique de l'urbanité centrée autour des cafés concepts, se voulant conviviaux et alternatifs, à l'image de la manière dont la fondatrice présente le lieu sur son site internet :

Mon deuxième p'tit bébé!! Après avoir fait le chaleureux Oui Mais Non dans Villeray douillet, j'me suis peté un trip plus claironnant avec La graine brûlée dans l'Village. Y'a BEAUCOUP de places pour une horde d'étudiants pis de travailleurs autonomes avec leur laptop, pis aussi pour les touristes qui ont entendu dire qu'il y avait ici deux-trois p'tits coins instagramesques pour tenir leur journal d'influenceurs fabuloux (Oui Manon, s. d.)

Le ton léger, comique, est typique d'un marketing voulant briser ses codes classiques, en insistant sur une image indépendante, *cool*, familiale et ludique du café - quand bien même ses prix restent élevés et clairement adressés à une clientèle spécifique. Deux sessions d'observations y ont été faites, une en semaine et une en fin de semaine, afin d'observer les usages et le public du lieu à divers moments d'affluence.

Moments d'observation : janvier 2024 (1h30), février 2024 (1h30)

2. L'Achoppe : déjà mentionné plus haut, est un centre social situé dans le quartier de Hochelaga, plutôt excentré par rapport à la ligne de métro. C'est un espace auto-géré, se rendant disponible pour l'accueil de plusieurs événements divers et variés reliés au militantisme de tendances anarchistes, anticapitalistes, antiracistes et queers. J'y ai tenu deux sessions d'observations, à chaque fois dans le cadre du show d'humour Drôle en Queer, dont le nom explicite en soi assez bien le concept.

Moments d'observation : janvier 2024 (2h), mai 2024 (2h)

3 – Le bar Notre-Dame-des-Quilles est, avec le Champs, le seul bar ouvertement queer du Plateau. Institution de la culture lesbienne du Plateau, il propose aujourd'hui plusieurs événements queer comme des spectacles drags, des marchés de créateur.ices, des soirées karaokés ou des soirées dansantes. Il se situe proche du métro Beaubien, à proximité de la Petite-Italie, au sein d'une artère commerciale très gentrifiée. J'y ai mené deux séances d'observation, la première d'un spectacle drag

mettant en avant des artistes essentiellement drag-queer amateurs, et la seconde lors d'une de leur soirée karaoké se déroulant hebdomadairement.

Moment d'observation : janvier 2024 (2h), mars 2024 (1h30)

5 - Séance d'improvisations de cirque dans les locaux de Cirque Hors Piste : à Hochelaga, s'est faite de manière spontanée, lorsque des proches m'ont proposé de les y accompagner. Ils m'avaient décrit l'endroit comme queer-friendly et inclusif, donc pertinent pour mon étude. Bien que les *jam sessions* ne se définissent pas comme des événements queer, le public et l'atmosphère correspondaient clairement à ceux d'espaces sécuritaires queer existant ailleurs. C'est un espace ayant semblé intéressant pour observer la spécificité du queer à Hochelaga, plus radical politiquement, davantage diversifié socialement (moins d'homogénéité de classe sociale, en apparence du moins) et une performance du queer moins standardisée que ce que j'ai pu observer sur le Plateau.

Moment d'observation : janvier 2024 (2h)

3. Café Reine Garçon : un des lieux à la source de mes réflexions. Le site *Th3rdwave* (en référence aux cafés troisièmes vagues, lieux branchés typiques des quartiers gentrifiés), le présente ainsi :

Le café Reine Garçon, situé sur le Plateau-Mont-Royal, est tenu par un couple de femmes. Geneviève Labelle et Mélodie Noël Rousseau sont comédiennes et affectionnent l'idée de nourrir la vie de quartier grâce à un lieu artistique et inclusif, offrant des plats maison et du café su'a coche. (*Th3rdwave*, page Café Reine Garçon, 2023)

Un peu dans la même lignée que la Graine Brûlée donc, mais avec l'intérêt non-négligeable de se situer en plein cœur du Plateau et d'être un lieu tenu par des personnes queer. J'y ai effectué une séance d'observation, connaissant bien le lieu en amont, l'objectif de la session d'observation était d'y conduire les outils de l'auto-ethnographie afin d'analyser ma relation au lieu, et ma perception de ses usages, sous l'angle de la recherche.

Moment d'observation : mars 2024 (2h)

6 - Soirées Queen & Queer : événements lesbo-queers ponctuels et diversifiés autant dans la programmation que dans les lieux d'implantation, représentant typiquement la déspatialisation des festivités queer que je souhaitais observer. Le collectif Queen & Queer se présente ainsi dans une interview accordée au magazine queer *Fuges* :

Si les bars pour une clientèle de femmes LGBTQ+ sont très peu nombreux dans la métropole depuis les dernières années, des initiatives diverses et rassembleuses voient le jour. C'est le cas des soirées inclusives Queen & Queer qui sont le fruit d'une

collaboration entre DJ Sam et Maryline Thomas, qui s'apprêtent à célébrer fièrement le premier anniversaire de leur initiative. [...] "Nous avons notre propre opinion sur les différentes soirées pour la communauté LGBTQ. Je suis arrivée en 2007 à Montréal, j'ai participé à plusieurs d'entre elles. Je ne m'y reconnaissais pas, que ce soit au niveau de l'offre ou de la clientèle peu diversifiée. Nous avons voulu apporter une offre différente. [...] On nous fait souvent la réflexion que nos soirées réunissent une belle communauté diversifiée. C'est notre plus grosse fierté ! On le répète toujours, même si nos partys sont avant tout destinés aux femmes (au sens très large du terme), tout le monde est bienvenu, du moment que la personne est respectueuse, non violente et ouverte d'esprit. Pour ce qui est des endroits, contrairement à la plupart des autres soirées qui ont lieu dans des bars, nous avons décidé d'organiser nos dance party dans des lieux qui sont plus proches des salles de spectacles ou des clubs tels que le Timis, La Sala Rossa et le Cabaret Berlin." (Vaillancourt, 2023, 1-5)

Trois moments d'observations s'y sont fait : le premier lors d'un évènement social et dansant gratuit au bar Grenade, le second lors d'une soirée électro-techno au Cabaret Berlin (une salle de spectacle à l'extrémité Est du Village) et le dernier lors d'une soirée dansante au réputé club de la Société des Arts et Technologies (SAT) sur le Boulevard Saint-Laurent. Ces observations ont ainsi pu se faire espacées dans le temps et au sein d'atmosphères et de public assez différents.

Moments d'observation : mars 2024 (2h30), avril 2024 (3h), mai 2024 (3h30)

7 - Bar Champs : à mon sens, un des lieux incontournables pour les observations, en tant que l'un des deux seuls bars du Plateau accueillant ouvertement et régulièrement (plusieurs fois par semaine) des évènements lesbo-queer. Situé sur le Boulevard Saint-Laurent, sa localisation est intéressante, à la limite d'un des secteurs les plus gentrifiés du Plateau, proche du Mile-End, mais aussi frontalier d'un secteur festif perçu comme très hétéronormé, en descendant le boulevard vers le sud. Les caractéristiques de ce lieu seront développées en profondeur dans le chapitre d'analyse des résultats de recherche. La séance d'observation y a été menée lors d'un spectacle de drag.

Moment d'observation : mars 2024 (2h30)

8 – Unity : pas du tout envisagé dans le plan d'observation initial, pour des raisons d'accessibilité du lieu - appréhendant la forte présence masculine et le coût de l'entrée étant élevé. Toutefois, une occasion inattendue d'y aller s'est présentée, offrant l'opportunité de confronter ma représentation stéréotypée d'un lieu festif du Village. C'est une boîte de nuit célèbre à l'échelle de Montréal, perçue par certain.e.s comme un lieu LGBTQ+, par d'autres (je me situe dans cette catégorie) comme un

espace surtout touristique, très orienté vers un public homosexuel masculin, loin de ma zone de confort queer militant et conventionnel du Plateau. Justement, cette sortie présentait un intérêt non négligeable du point-de-vue auto-ethnographique, pour me confronter à mon malaise semi-conscientisé face au queer différent de celui glamour et gentrifié (ce dernier étant aussi plus lesbien et non-binaire), auquel je suis habitué.e.

Moment d'observation : avril 2024 (3h)

9 - Festival Brûlances : ma visite s'y est faite de manière spontanée, après la période de terrain prévue pour les observations. Sa localisation décentralisée par rapport aux autres espaces étudiés (se déroulant au centre culturel Georges-Vanier, proche du métro Lionel-Groulx), son caractère éphémère et strictement militant radical le rendait d'autant plus intéressant pour observer les dynamiques d'un ESQ se voulant non-gentrifié et politiquement alternatif. L'observation s'y est faite de manière plus diffuse, sur les deux jours où j'ai fréquenté le festival, notamment lors de trois ateliers – une diffusion de courts-métrages, une conférence et un micro-ouvert.

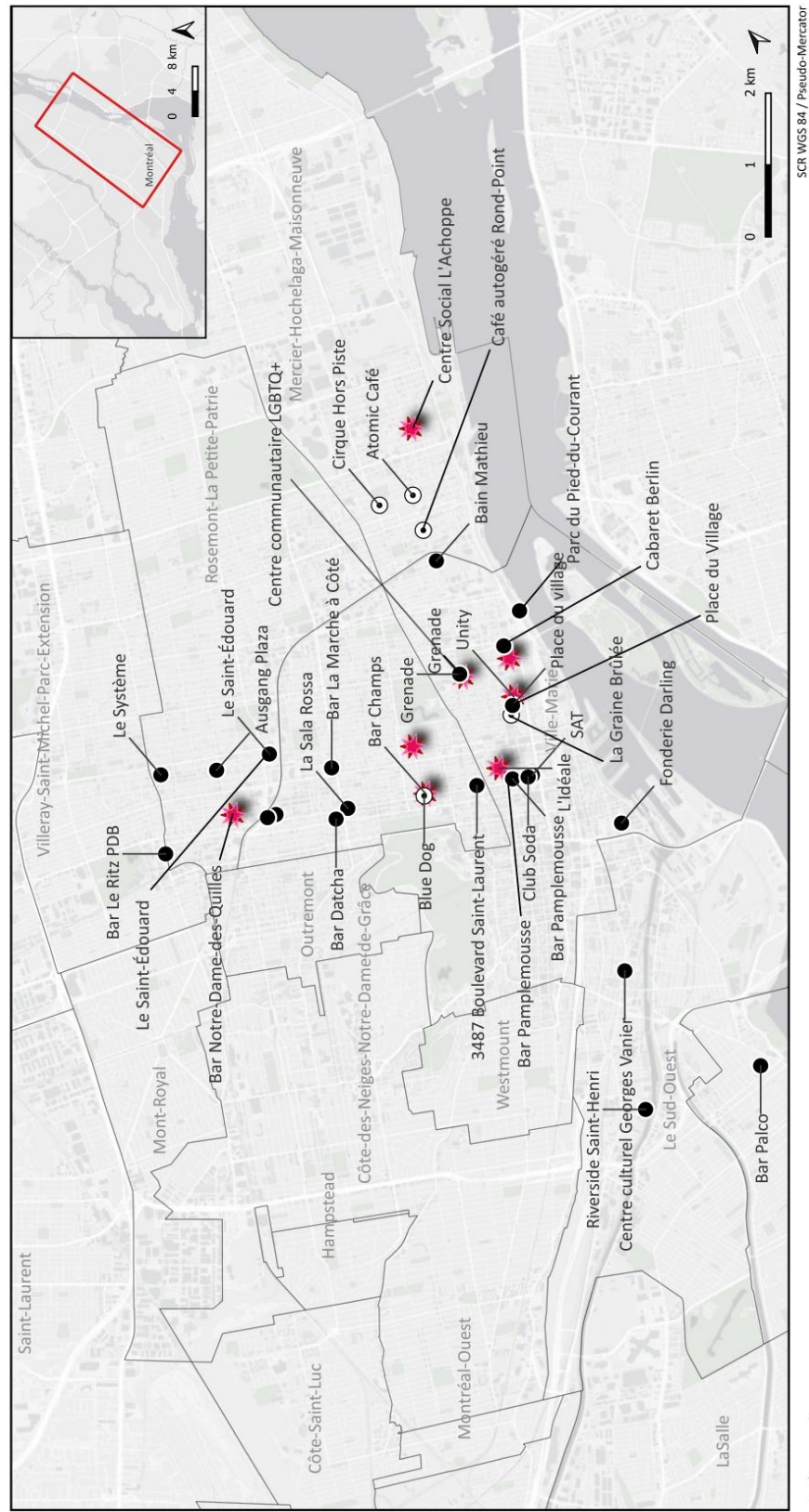
Moment d'observation : juin 2024 (6h)

Autres espaces de sociabilités mentionnés dans les entrevues

Type	Nom (et répondant.es l'ayant évoqué)
Soirée lesbo-queers	Salade de fruits (Soen) L-Nights (Jade) Blush Party (Florence, Claire) Sapphic Social Club (Florence) Lez Spread The Word (Jade, Soen) Soirées Velours (Florence) Ellui (Nina)
Soirée BDSM	Latex (Claire)
Club/événement sportifs	OutRun (Jade) Queer Bloc (Jade)
Bar	L'Idéale (Eden, Jade, Claire) Le Cocktail (Eden, Jade) Blue Dog (Florence) Ping Pong Club (Florence)
Café	Atomic Café (Eden) Coop Maisonneuve (Eden) Café Rond-Point (Eden)

Festival	Festival Jouissif (Madeleine) Festival de cinéma ImageNation (Claire) Fiertés Montréal (Jade, Madeleine)
Espace communautaire	Centre communautaire LGBTQ+ de Montréal (Marcel)

Espaces de sociabilités queers ou queer-friendly mentionnés dans ce projet dans les quartiers centraux de Montréal



Cette cartographie ne peut se prétendre exhaustive de tous les lieux queers/queer-friendly ou accueillant des événements queers à Montréal - sont représentés ceux mentionnés lors des entrevues et expérimentés lors des observations directes. De plus, certains des lieux/événements cartographiés n'existent éventuellement plus au moment de la réalisation de cette carte.

Marjorie Hélicher, novembre 2025

Notes sur la carte :

Ici, plusieurs des lieux accueillants occasionnellement des événements queers représentés le font dans le cadre de collectifs mentionnés par les participant.es de la recherche. J'ai choisi de les cartographier afin de montrer la diversité des lieux d'implantation choisis par les collectifs lesbo-queers. Ils ont été identifiés après recherche sur leurs médias sociaux :

- Blush Party : Bar La Marche à côté, Ausgang Plaza, Le Système, Place du Village, Nouvel Établissement, Parc du Pied-du-Courant, Club Soda, 3487 Boulevard St-Laurent, Bar le Ritz PDB, Bar Pamplémousse, Fonderie Darling (source : BLUSH : Lesbian Party MTL Party [@blush.party]. (s. d.). [Profil Instagram]. Instagram. Récupéré le 18 novembre 2025 de <https://www.instagram.com/blush.party/?hl=fr>)

- L-Nights : Le Saint-Édouard, Riverside Saint-Henri, Bar Datcha (source : The L Nights [@thelights]. (s. d.). [Profil Instagram]. Instagram. Récupéré le 18 novembre 2025 de <https://www.instagram.com/thelights/?hl=fr>)

- Soirées Velours : Bar Palco (source : Montreal Queer Events | Événements Queer Montréal [Groupe Facebook]. (16 mai 2024). *Soirées Velours - Lesbo-Queer Demain, 17 Mai Bar le Palco, 4019 rue Wellington, Verdun Portes -> 20h30 DJ Set -> 22h00 GRATUIT* [Publication Facebook]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo?fbid=10159705274932019&set=gm.6954283504671017&id&orvanity=1121444471288312>)

ANNEXE G

Grille d'entretien

Grille d'entretien semi-dirigés

Section I : identité et expérience queer personnelles

J'aimerais d'abord que tu me racontes ce que ça implique d'être queer pour toi, les mots que tu poses là-dessus, quel a été ton parcours... Le tout dans la mesure de ce que tu es à l'aise de partager.

1.1 Comment définirais-tu ton identité queer ?

1.1.1 Utilises-tu des étiquettes pour te définir ? Si oui, lesquelles ?

1.1.2 Depuis combien de temps emploies-tu ces termes ? Est-ce qu'il y a eu une évolution ?

1.2 Dans quelle contexte ton identité queer s'est-elle épanouie ? (réseaux sociaux, groupes d'am.e.s, réseaux queers, etc.)

1.3 Votre entourage queer, si tu en as-un, comment s'est-il constitué ?

1.4 Qu'est-ce que cela implique, dans ton vécu, le fait de s'identifier comme queer ?

1.4.1 Comment cela influence tes rapports aux autres ?

1.4.2 Y a-t-il eu des changements dans ta pratique de la ville, de ton environnement en général, depuis que tu te définis comme queer ?

Section II : Les lieux de l'expérience queer de la répondant.e

Je souhaite maintenant me pencher sur les lieux de sociabilité (par exemple des cafés, bars, lieux sportifs ou culturels, ou tout ce qui te vient à l'esprit) que tu connais, fréquentes, et la manière dont tu les décrirais.

2.1 Quels sont les lieux de sociabilité où tu vas ?

2.1.1 Comment s'appellent-ils / qui les organisent ? (si tu veux les nommer)

2.1.2 Où sont-ils ? Sont-ils accessibles selon toi ? (bien desservis en transports en commun, identifiables de l'extérieur, frais d'entrée, services pour personnes à mobilité réduite...)

2.2 Pour quels genre d'événements et d'activité y vas-tu ?

2.3 Que recherches-tu quand tu vas là-bas ?

2.3.1 Saurais-tu me décrire un peu ce qui te plaît dans ces endroits ?

2.3.2 Qu'est-ce que tu y trouves que tu ne trouves pas ailleurs ?

2.3.3 Y a-t-il des points communs et/ou des avantages et inconvénients propres à chaque lieu qui justifient que tu aimes y aller ?

2.4 Y a-t-il d'autres lieux où tu as eu des habitudes auparavant mais où tu ne vas plus ? Si oui, pour quelles raisons ?

2.4 bis D'autres lieux où tu aimerais aller à l'avenir ?

2.5 Y en a-t-il où ta fréquentation est conditionnée par les gens avec qui tu y vas (des endroits où tu vas avec telles personnes, d'autres pas) ?

Section III : Ressentis et regards sur l'expérience de la répondant.e

Ici je souhaite comprendre tes impressions subjectives sur tes expériences queers : comment tu perçois les lieux que tu fréquentes, ce que tu y ressens... Tout est pertinent, toujours dans la limite de ce que tu as envie de raconter ou non.

3.1 Quels critères donnerais-tu pour distinguer un endroit queer d'un endroit qui ne l'est pas ?

3.1.1 Parmi les lieux que tu as mentionnés, y en a-t-il que tu définis comme queer et d'autres pas ?

3.1.2 Selon toi, est-ce que ce sont les lieux en tant que tels qui sont queer (par leur fonction, leur but), les personnes qui y vont, ou les deux ?

3.2 Pourrais-tu me décrire le public des lieux queer que tu fréquentes, selon tes propres mots et impressions ? Y a-t-il des caractéristiques communes qui ressortent selon toi ?

3.3 Quelle image aimes-tu renvoyer dans ces espaces ?

3.3.1 A quoi ressemble ton style vestimentaire quand tu y vas ?

3.3.2 Est-ce que tu soignes ton image différemment en fonction de si tu vas dans un lieu queer ou non ?

3.4 Quels sont les facteurs qui peuvent te mettre à l'aise ou mal à l'aise dans ce genre d'espaces ?

3.4.1 Qu'est-ce que ça t'évoque l'idée de *safe-place* ?

3.4.2 Les lieux que tu as mentionnés durant l'entretien correspondent-ils ou non à des formes de *safe-places* pour toi ? En quoi ?

Section IV : informations sur le répondant.e

Pour conclure, je souhaiterais revenir sur certains aspects plus pratiques concernant ta personne, n'hésites pas à ne pas répondre si certains points te semblent trop indiscrets.

4.1 Comment décrirais-tu le quartier où tu habites en ce moment ?

4.1.1 Y a-t-il eu des évolutions entre le moment où tu t'y es installé.e et aujourd'hui ?

4.1.2 Les différents lieux où tu as vécu, en ville ou ailleurs, les considères-tu plutôt comme des endroits privilégiés ou non ?

4.2 Comment qualifierais-tu ta situation financière ?

4.2.1 Quelles sont tes sources de revenus ?

4.2.2 Estimes-tu que tu possèdes un certain capital culturel ?

4.3 Est-ce que tu considères ton entourage comme diversifié, notamment du point de vue du capital culturel ou financier ? Si oui, y a-t-il une différence entre ton entourage queer et non-queer ?

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, Tony E. et Jones, Stacy Holman. (2011). Telling Stories: Reflexivity, Queer Theory, and Autoethnography. *Cultural Studies/Critical Methodologies*, 11(2).
- Adler, Sy et Brenner, Johanna. (1992). Gender and Space: Lesbians and Gay Men in the City*. *International Journal of Urban and Regional Research*, 16(1), 24-34.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.1992.tb00463.x>
- Ahmed, Sara. (2006). *Queer phenomenology : orientations, objects, others*. Duke University Press.
- Arborio, Anne-Marie. (2007). L'observation directe en sociologie : quelques réflexions méthodologiques à propos de travaux de recherches sur le terrain hospitalier: *Recherche en soins infirmiers*, N° 90(3), 26-34. <https://doi.org/10.3917/rsi.090.0026>
- Authier, Jean-Yves, Collet, Anaïs, Giraud, Colin, Rivière, Jean et Tissot, Sylvie. (2018). *Les bobos n'existent pas*. Presses universitaires de Lyon.
- Avdikos, Vasilis. (s. d.). Processes of creation and commodification of local collective symbolic capital; a tale of gentrification from Athens. *City, Culture and Society*, 6(4), 117-123.
<https://doi.org/10.1016/j.ccs.2015.07.003>
- Avilez, GerShun. (2020). *Black queer freedom: spaces of injury and paths of desire*. University of Illinois Press.
- Barbonne, Rémy. (2008). Gentrification, nouvel urbanisme et évolution de la mobilité quotidienne : vers un développement plus durable ? Le cas du Plateau Mont-Royal (1998-2003). *Recherches sociographiques*, 49(3), 423-445. <https://doi.org/10.7202/019875ar>
- Baulme, Amanda K. (2018). The Demography of Sexuality. Queering demographic methods. Dans D' Lane R. Compton, Tey Meadow et Kristen Schilt (dir.), *Other, please specify: queer methods in sociology*. University of California Press.
- Benali, Kenza. (2007). *Les représentations médiatiques d'un quartier en processus de gentrification : le cas du plateau Mont-royal à travers la presse francophone* [Doctorat en études urbaines, Université du Québec à Montréal].
- Berlant, Lauren et Warner, Michael. (1998). Sex in Public. *Critical Inquiry*, 24(2), 547-566.
- Betsky, Aaron. (1997). *Queer space : architecture and same-sex desire*. W. Morrow.
- Bitterman, Alex et Hess, Daniel Baldwin (dir.). (2021). *The Life and Afterlife of Gay Neighborhoods: Renaissance and Resurgence*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-66073-4>
- Blasius, Mark (dir.). (2021). *Sexual Identities, Queer Politics*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv19fvxz3>

- Bourdieu, Pierre 1930-2002. (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit.
- Browne, Kath. (2006). Challenging Queer Geographies. *Antipode*, 38(5), 885-893.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.2006.00483.x>
- Browne, Kath, Brown, Gavin et Nash, Catherine J. (2021). Geography and sexuality II: Homonormativity and heteroactivism. *Progress in Human Geography*, 45(5), 1320-1328.
<https://doi.org/10.1177/03091325211016087>
- Browne, Kath et Nash, Catherine J. (2010). *Queer methods and methodologies : intersecting queer theories and social science research*. Routledge. [1 online resource].
<https://doi.org/10.4324/9781315603223>
- Browne, Kath et Nash, Catherine J. (2013). Special issue: New sexual and gendered landscapes. *Geoforum*, 49, 203-205. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.04.012>
- Brown-Saracino, Japonica. 2009. *A Neighborhood That Never Changes: Gentrification, Social Preservation and the Search for Authenticity*. Chicago, IL & London, UK: The University of Chicago Press.
- Buckland, Fiona. (2002). *Impossible dance : club culture and queer world-making*. Wesleyan University Press.
- Burchiellaro, Olimpia. (2023). *The Gentrification of Queer Activism: Diversity Politics and the Promise of Inclusion in London* (1^{re} éd.). Bristol University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.4688079>
- Butler, Judith. (1990). *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. Routledge. [1 online resource (xxxiii, 221 pages)].
<http://www.dawsonera.com/depp/reader/protected/external/AbstractView/S9780203902752>
- Carnes, Neal. (2019). *Queer Community: Identities, Intimacies, and Ideology* (1^{re} éd.). Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9780429029424>
- Chabrol, Marie, Anaïs Collet, Matthieu Giroud, Lydie Launay, Max Rousseau et Hovig Ter Minassian. 2016. *Gentrifications*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Chanady, Alexandre. (2020). *Rapport sur les besoins locatifs des groupes LGBTQ+ à Montréal*. Conseil québécois LGBT, Montréal.
- Chapoulie, Jean-Michel. (2000). Le travail de terrain, l'observation des actions et des interactions, et la sociologie. *Sociétés contemporaines*, 40(1), 5-27. <https://doi.org/10.3406/socco.2000.1811>
- Coco Spina. (2022, 24 juin). Les queers ont un problème avec le capital beauté, il est temps d'en parler. *Manifesto XXI*. <https://manifesto-21.com/queers-probleme-capital-beaute-temps-den-parler/>
- Coffin, Jack. (2021). Plateaus and Afterglows: Theorizing the Afterlives of Gayborhoods as Post-Places. Dans Alex Bitterman et Daniel Baldwin Hess (dir.), *The Life and Afterlife of Gay Neighborhoods* (p. 371-389). Springer International Publishing.

- Cohendet, Patrick, Grandadam, David et Simon, Laurent. (2011). Rethinking urban creativity: Lessons from Barcelona and Montreal. *City, Culture and Society*, 2(3), 151-158. <https://doi.org/10.1016/j.ccs.2011.06.001>
- Collins, Patricia Hill. (1989). The Social Construction of Black Feminist Thought. *Signs*, 14(4), 745-773.
- Cowen, Deborah. (2006). Hipster urbanism. *Relay: A Socialist Project Review*, 13, 22-23.
- Creswell, J. W. et Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry & research design : choosing among five approaches* (Fourth edition. éd.). Los Angeles : SAGE.
- David, Emmanuel. (2016). Outsourced Heroes and Queer Incorporations. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 22(3), 381-408. <https://doi.org/10.1215/10642684-3479426>
- DeLuca, Jaime R. et Maddox, Callie Batts. (2016). Tales from the Ethnographic Field: Navigating Feelings of Guilt and Privilege in the Research Process. *Field Methods*, 28(3), 284-299. <https://doi.org/10.1177/1525822X15611375>
- Demetriou, Demetrakis Z. (2015). La masculinité hégémonique : lecture critique d'un concept de Raewyn Connell. *Genre, sexualité et société*, (13). <https://doi.org/10.4000/gss.3546>
- Doan, Petra L. (2007). Queers in the American City: Transgendered perceptions of urban space. *Gender, Place & Culture*, 14(1), 57-74. <https://doi.org/10.1080/09663690601122309>
- Doan, Petra L. (2010). The tyranny of gendered spaces – reflections from beyond the gender dichotomy. *Gender, Place & Culture*, 17(5), 635-654. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2010.503121>
- Doan, Petra L. et Higgins, Harrison. (2011). The Demise of Queer Space? Resurgent Gentrification and the Assimilation of LGBT Neighborhoods. *Journal of Planning Education and Research*, 31(1), 6-25. <https://doi.org/10.1177/0739456X10391266>
- Doan, Petra L. et Johnston, Lynda (dir.). (2022). *Rethinking Transgender Identities: reflections from Around the Globe* (Routledge).
- Duggan, Lisa. (1994). Queering the State. *Social Text*, (39), 1-14. <https://doi.org/10.2307/466361>
- Duggan, Lisa. (2002). The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism . JSTOR. Dans *Materializing Democracy*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jgrq>
- Ekenhorst, Marieke et Van Aalst, Irina. (2019). Lesbian nightlife in Amsterdam: an explorative study of the shift from 'queer-only' to 'queer-friendly' spaces. *Fennia - International Journal of Geography*, 197(2), 200-214. <https://doi.org/10.11143/fennia.83696>
- Eng, David L. (2010). *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv113186m>
- Florida, Richard L. (2002). *The rise of the creative class and how it's transforming work, leisure, community and everyday life*. Basic Books.

- Fox, Jesse et Ralston, Rachel. (2016). Queer identity online: Informal learning and teaching experiences of LGBTQ individuals on social media. *Computers in Human Behavior*, 65, 635-642. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.06.009>
- Geczy, Adam et Karaminas, Vicki. (2023). Queer Style. Dans Veronique Pouillard et Vincent Dubé-Sénécal, *The Routledge History of Fashion and Dress, 1800 to the Present* (1^{re} éd., p. 472-490). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429295607-30>
- Ghaffari, Leila, Klein, Juan-Luis et Hamdouch, Abdelillah. (2021). Le droit au quartier et l'acceptation sociale de la gentrification: Les cas de deux processus de transformation urbaine à Nantes et Montréal. *Canadian Journal of Urban Research*, 30, 16-29.
- Ghaziani, Amin. (2011). Post-Gay Collective Identity Construction. *Social Problems*, 58(1), 99-125. <https://doi.org/10.1525/sp.2011.58.1.99>
- Gieseking, Jen Jack. (2020). Mapping lesbian and queer lines of desire: Constellations of queer urban space. *Environment and Planning D: Society and Space*, 38(5), 941-960. <https://doi.org/10.1177/0263775820926513>
- Giraud, Colin. (2012). La vi(II)e en rose ? Quartiers gays et trajectoires homosexuelles à Paris et à Montréal. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 195(5), 38. <https://doi.org/10.3917/arss.195.0038>
- Giraud, Colin. (2013). Le « Village Gai » de Montréal. Une aventure urbaine minoritaire: *Espaces et sociétés*, n° 154(3), 33-48. <https://doi.org/10.3917/esp.154.0033>
- Giroud, Matthieu. (2018). Bourgeois mais pas bohèmes ? Les gentrificateurs vus par les populations « déjà-là ». Dans Jean-Yves Authier, Anaïs Collet, Colin Giraud, Jean Rivière et Sylvie Tissot, *Les bobos n'existent pas*. Presses universitaires de Lyon.
- Goh, Kian. (2018). Safe Cities and Queer Spaces: The Urban Politics of Radical LGBT Activism. *Annals of the American Association of Geographers*, 108(2), 463-477. <https://doi.org/10.1080/24694452.2017.1392286>
- Greene, Theodore. (2024). *Not in My Gayborhood: Gay Neighborhoods and the Rise of the Vicarious Citizen*. Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/gree18988>
- Grégoire Simpson. (2024, 21 avril). *Est-ce que c'est vraiment devenu cool d'être LGBT ? (ou pourquoi SQUEEZIE a un look queer)* [Vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?si=l1fktU7KSZG9X0ru&v=E1Dn3F7Ili8&feature=youtu.be>
- GRIP-UQAM. (2025). *Comités du GRIP-UQAM*. <https://gripuqam.org/>
- Haraway, Donna. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hartless, Jaime. (2019). Questionably Queer: Understanding Straight Presence in the Post-Gay Bar. *Journal of Homosexuality*, 66(8), 1035-1057. <https://doi.org/10.1080/00918369.2018.1491707>

- Hebdige, Dick. (1991). *Subculture : the meaning of style*. Routledge. [1 online resource (viii, 195 pages)]. http://www.123library.org/book_details/?id=67205
- Herring, Scott. (2010). *Another country: queer anti-urbanism*. New York University Press.
- Høffding, Simon et Martiny, Kristian. (2016). Framing a phenomenological interview: what, why and how. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15(4), 539-564. <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9433-z>
- Hunt, Mia et Zacharias, John. (2008). Marketing the Imaginary of Montréal's (Gay) Village. *Canadian Journal of Urban Research*, 17(1), 28-57.
- Jones, Angela. (2009). Queer Heterotopias: Homonormativity and the Future of Queerness. *interalia: a journal of queer studies*, 13. <https://doi.org/10.51897/interalia/PQBF4543>
- Jouan, Hélène. (2023, 11 janvier). Pour les jeunes Français LGBTQ+, Montréal, « un havre de paix ». *Le Monde*.
- Kern, Leslie. (2022). *Ville féministe : notes de terrain* (Arianne Des Rochers, trad.). Éditions du Remue-Ménage. [1 ressource en ligne (218 pages)].
- Korosec-Serfaty, P. (1988). La sociabilité publique et ses territoires -Places et espaces publics urbains. *Architecture et comportement*, 111-132.
- Lamont, Michèle. (1992). *Money, morals, and manners the culture of the French and American upper-middle class*. University of Chicago Press.
- Laprade, Bruno. (2014). Queer in Québec : étude de la réception du mouvement queer dans les journaux québécois. *Cygne noir*, (2), 93-111. <https://doi.org/10.7202/1090759ar>
- Lartigue, Benoit (2021). *La gentrification liminale et ses ambiguïtés : Ethnographie d'un café coopératif à Montréal* Thèse. Québec, Université du Québec, Institut national de la recherche scientifique, Doctorat en études urbaines, 451 p.
- Lloyd, Richard. (2002). Neo-Bohemia: Art and Neighborhood Redevelopment in Chicago. *Journal of Urban Affairs*, 24(5), 517-532. <https://doi.org/10.1111/1467-9906.00141>
- Lussault, Michel. (2007). *L'homme spatial : La construction sociale de l'espace humain*. Seuil. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb41058145t>
- McKee, Alan. (1999). Resistance in hopeles': Assimilating queer theory. *Social Semiotics*, 9(2), 235-249. <https://doi.org/10.1080/10350339909360434>
- Ménard, Réal et Roy, Michel. (2017, 5 mai). État des lieux de la gentrification dans Hochelaga-Maisonneuve. *Le Devoir*. <https://www.ledevoir.com/opinion/libre-opinion/498001/la-gentrification-dans-hochelaga-maisonneuve-etat-des-lieux>
- Millet, Audrey. (2023). *Woke washing : capitalisme, consumérisme, opportunisme*. Éditions Les Pérégrines.

- Molinier, Pascale. (2007). Préface. Dans *Théorie queer et cultures populaires De Foucault à Cronenberg* (p. 7-33). La Dispute.
- Morantes-Africano, Leonardo. (2023). Queering *habitus* : interrogating heteronormative dispositions that reproduce inequalities towards sexual minorities. *Research in Post-Compulsory Education*, 28(2), 241-259. <https://doi.org/10.1080/13596748.2023.2206708>
- Muncey, Tessa. (2005). Doing Autoethnography. *International Journal of Qualitative Methods*, 4(1), 69-86. <https://doi.org/10.1177/160940690500400105>
- Musée McCord Stewart Montréal. (2023, 28 mars). *Hochelaga – Montréal en mutation de Joannie Lafrenière [Communiqué]*. <https://www.musee-mccord-stewart.ca/fr/nouvelles/hochelaga-montreal-en-mutation-joannie-lafreniere/>
- Nash, Catherine J. (2010). Queer Conversations Old-time Lesbians, Transmen and the Politics of Queer Research. Dans Kath Browne et Nash, *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research* (1st Edition, p. 129-142). Routledge.
- Nash, Catherine J. (2013). The age of the “post-mo”? Toronto’s gay Village and a new generation. *Geoforum*, 49, 243-252. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2012.11.023>
- Nash, Catherine J. et Gorman-Murray, Andrew. (2014). Neighbourhoods and ‘New Mobilities’: Towards Understanding Transformations in Sexual and Gendered Urban Landscapes. *International Journal of Urban and Regional Research*, 38(3), 756-772. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.12104>
- New York State. (s. d.). *Stonewall Inn State Historic Site*. New York State. Récupéré le 9 avril 2025 de <https://parks.ny.gov/historic-sites/stonewallinn/details.aspx>
- Olazabal, Ignace. (2007). Le Mile-End comme synthèse d’une montréalité en devenir. *Les Cahiers du Gres*, 6(2), 7-16. <https://doi.org/10.7202/014444ar>
- Oldenburg, Ray. (1997). *The great good place : cafés, coffee shops, community centers, beauty parlors, general stores, bars, hangouts and how they get you through the day* ([2nd ed.]). Marlowe.
- O’Neill, Bruce. (2023). The Subject of the Underground. *Current Anthropology*, 64(1), 1-26. <https://doi.org/10.1086/723395>
- Oswin, N. (2015). World, City, Queer. *Antipode*, 47(3), 557–565. <https://doi.org/10.1111/anti.12142>
- Oui Manon. (2025). *La graine brûlée*. Oui Manon. <https://ouimanon.com/pages/cafe-la-graine-brulee>
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2016). *L’analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (4e édition. éd.). [Paris] : Armand Colin.
- Panfil, Vanessa R. (2020). “Nobody Don’t Really Know What That Mean”: Understandings of “Queer” among Urban LGBTQ Young People of Color. *Journal of Homosexuality*, 67(12), 1713-1735. <https://doi.org/10.1080/00918369.2019.1613855>

- Paré, Jason. (2023, 22 juillet). Célébration de l'érotisme queer dans Hochelaga-Maisonneuve. *Métro*. <https://journalmetro.com/culture/arts-et-spectacles/3128958/celebration-de-lerotisme-queer-dans-hochelaga-maisonneuve/>
- Pink Bloc Montréal. (s. d.). *Qu'est-ce que le Pink Bloc ?* Récupéré le de <https://pink-bloc.info/a-propos/>
- Podmore, Julie. (2000). Travels in Everyday Space: Lesbian Desire along Montréal's Frontier. *Téoros: Revue de recherche en tourisme*, 19(2), 36. <https://doi.org/10.7202/1071962ar>
- Podmore, Julie. (2015). From contestation to incorporation: LGBT activism and urban politics in Montréal (p. 249-277).
- Podmore, Julie. (2019). Au-delà du Village gai, le Mile-End Habitus d'une jeunesse distinctement queer à Montréal. Dans *Perspectives critiques et analyse territoriale: Applications urbaines et régionales* (1^{re} éd.). Presses de l'Université du Québec. <https://doi.org/10.2307/j.ctvq4bz4m>
- Podmore, Julie A. (2006). Gone 'underground'? Lesbian visibility and the consolidation of queer space in Montréal. *Social & Cultural Geography*, 7(4), 595-625. <https://doi.org/10.1080/14649360600825737>
- Queer Nation. (s. d.). *Queer Nation, Our Story*. Récupéré le 9 avril 2025 de <https://www.thequeernation.org/>
- Rose, D. (1984). Rethinking Gentrification: Beyond the Uneven Development of Marxist Urban Theory. *Environment and Planning D: Society and Space*, 2(1), 47-74. <https://doi.org/10.1068/d020047>
- Sampson, Robert J. et Candipan, Jennifer. (2023). A Comparative Network Approach to the Study of Neighborhood-and City-Level Inequality Based on Everyday Urban Mobility. Dans Patrick Le Galès et Jennifer Robinson (dir.), *The Routledge Handbook of Comparative Global Urban Studies* (1st Edition, p. 10). Routledge.
- Sarpila, Outi, Kukkonen, Lida, Pajunen, Tero et Åberg, Erica. (2022). *Appearance as capital : the normative regulation of aesthetic capital accumulation and conversion* (First edition 2022). Emerald Publishing.
- Sayers, William. (2005). The Etymology of *Queer*. *ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews*, 18(2), 17-19. <https://doi.org/10.3200/ANQQ.18.2.17-19>
- Schlichtman, John Joe, Jason Patch et Marc Lamont Hill. 2017. *Gentrifier*. Toronto: University of Toronto Press.
- Schmitt, Manfred, Behner, Robert, Montada, Leo, Müller, Lothar et Müller-Fohrbrodt, Gisela. (2000). Gender, Ethnicity, and Education as Privileges: Exploring the Generalizability of the Existential Guilt Reaction. *Social Justice Research*, 13(4), 313-337. <https://doi.org/10.1023/A:1007640925819>
- Schulman, Sarah. (2012). *The Gentrification of the Mind* (1^{re} éd.). University of California Press. <http://www.jstor.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca/stable/10.1525/j.ctt1pps9s>

- Seidman, Steven. (2009). Critique of compulsory heterosexuality. *Sexuality Research and Social Policy*, 6(1), 18-28. <https://doi.org/10.1525/srsp.2009.6.1.18>
- Sibalis, Michael. (2004). Urban Space and Homosexuality: The Example of the Marais, Paris' « Gay Ghetto ». *Urban Studies*, 41(9), 1739-1758. <https://doi.org/10.1080/0042098042000243138>
- Simard, Julien. (2021). Vieillir et se loger. Précarité résidentielle et gentrification dans les quartiers centraux montréalais. *Recherches sociographiques*, 62(1), 65-93. <https://doi.org/10.7202/1082613ar>
- Spanierman, Lisa B. (2022). White Guilt in the Summer of Black Lives Matter. Dans Katharina Von Kellenbach et Matthias Buschmeier (dir.), *Guilt* (1^{re} éd., p. 41-58). Oxford University Press New York. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197557433.003.0003>
- Spring, Amy et Charleston, Kayla. (2021). Gentrification and the Shifting Geography of Male Same-Sex Couples. *Population Research and Policy Review*, 40(6), 1163-1194. <https://doi.org/10.1007/s11113-020-09625-4>
- Sullivan, Andrew. (2005). The End of Gay Culture - Assimilation and Its Meanings. *The New Republic*, 16.
- Sullivan, Nikki. (2003). *A Critical Introduction to Queer Theory*. Edinburgh University Press.
- Taylor, Yvette. (2010). The 'Outness' of Queer Class and Sexual Intersections. Dans Kath Browne et Catherine J. Nash, *Queer Methods and Methodologies. Intersecting Queer Theories and Social Science Research* (1st Edition, p. 69-83). Routledge.
- Th3rdwave. (2023). *Café Reine Garçon*. Th3rdwave. <https://www.th3rdwave.coffee/fr/cafe-reine-garcon/>
- Tissot, Sylvie. (2011). *De bons voisins : enquête dans un quartier de la bourgeoisie progressiste*. Raisons d'agir.
- Tissot, Sylvie. (2018). *Gayfriendly. Acceptation et contrôle de l'homosexualité à Paris et à New York*. Raisons d'agir.
- Tissot, Sylvie. (2021). Les hétérosexuel·les et leurs ami·es gai·es : enquête sur la sociabilité gay-friendly dans les quartiers gentrifiés. *Genre, sexualité et société*, (25). <https://doi.org/10.4000/gss.6719>
- Tsai, Wan-Hsiu Sunny. (2010). Assimilating the Queers: Representations of Lesbians, Gay Men, Bisexual, and Transgender People in Mainstream Advertising. *Advertising & Society Review* 11 (1) (Advertising Educational Foundation). <https://dx.doi.org/10.1353/asr.0.0042>
- Vaillancourt, Julie. (2023, 27 janvier). Queen & Queer : pour des soirées inclusives et festives. *Fugues*. <https://www.fugues.com/2023/01/27/queen-queer-pour-des-soirees-inclusives-et-festives/>
- Valentine, Gill. (1995). Out and About: Geographies of Lesbian Landscapes*. *International Journal of Urban and Regional Research*, 19(1), 96-111. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.1995.tb00492.x>

- Valentine, Gill. (1996). Renegotiating the 'Heterosexual Street:' Lesbian Productions of Space. Dans N Duncan (dir.), *Body Space: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality* (p. p.146-155). Routledge.
- Valentine, Gill et Skelton, Tracey. (2003). Finding oneself, losing oneself: the lesbian and gay 'scene' as a paradoxical space. *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(4), 849-866.
<https://doi.org/10.1111/j.0309-1317.2003.00487.x>
- Warner, Michael. (1995). Something Queer About the Nation-State. Dans *After Political Correctness* (Routledge, p. 361-371).
- Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications : design and methods* (Sixth edition). SAGE.
- Young, Iris Marion. (1986). The Ideal of Community and the Politics of Difference. *Social Theory and Practice*, 12(1), 1-26.