MINORITÉS LISIBLES

LA REVUE DES ENJEUX FÉMINISTES, DE GENRES ET DE SEXUALITÉS À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Édition Hiver 2016

Visibilités

NOUS REMERCIONS LES COMMANDITAIRES SUIVANTS POUR LEUR SOUTIEN FINANCIER :

Illustration de couverture par Léonie Beaulieu

Table des matières

Éditorial 2

Allaitement maternel en public comme enjeux de visibilité : où se cachent les femmes? *par Annick Vallières, doctorante en Sociologie* 3

Show me love: le jeune cinéma queer européen, *par Christelle Gilibert, étudiante à la mineure en Études cinématographiques* 11

Les couples féminins dans les lieux publics : la peur d'être visible, *par Marie-Dominique Duval, collaboratrice spéciale de la maitrise en Communication de l'Université Sherbrooke* 19

Two spirits : Colonisations et décolonisations, *par Ninon Lambert, étudiante à la maîtrise en Anthropologie* *25*

Les limites de la tolérance : Femmes et formation en enseignement, *par Jeanne Bilodeau, étudiante au baccalauréat en Éducation* 34

La visibilité des pratiques de la fangirl, par Ylenia Olibet, *étudiante à la maîtrise en études cinématographiques (Rome, Montréal)* 40

Queeriser le discours pédagogique LGB : Comment surmonter l'impasse de l'homonormativité dans l'action anti-homophobie du Gris Montréal?, *par Alexis Poirier-Saumure, étudiant à la maîtrise en Communication* 46

Témoignage spécial, *par Awa Traoré, étudiante au baccalauréat en Communication et Politique* *50*

Le visible et le dicible: présences LGBTQ dans le cinéma québécois, *par Julianne Pidduck, professeure agrégée en Communication* 55

Éditorial

À l'invisibilité, à l'ignorance et aux discriminations qui en résultent, nous opposons la *lisibilité* comme principe mobilisateur.

Nous constatons que les enjeux féministes, de genres et de sexualités n'occupent pas tout l'espace qui leur est dû dans le discours académique de l'UdeM; nous souhaitons, pour pallier ce manque, créer une plateforme où pourront s'exprimer toutes les personnes souhaitant, par écrit, participer à l'édification d'une plus grande lisibilité pour ces enjeux cruciaux.

En effet, en l'absence d'un centre de recherche féministe et LGBTQ* ou d'un département d'études féministes/de genres, nous considérons important de briser l'isolation que peuvent ressentir certains étudiant-e-s et professeur-e-s travaillant sur ou s'intéressant à ces enjeux. *Minorités Lisibles* se veut ainsi non seulement une plateforme de rassemblement, mais également un outil d'éducation critique pour ceux et celles qui veulent s'initier à ces questions, ainsi qu'une façon de valoriser l'intérêt, l'importance et le rayonnement des excellentes recherches féministes et/ou LGBTQ* qui se font au sein du campus. L'engagement marqué de plusieurs individus et groupes féministes sur le campus ainsi que le support incroyable que nous avons reçu depuis les débuts de la revue montre l'importance de développer un outil de ralliement écrit, soit la première revue des enjeux féministes, de genres et de sexualités à l'UdeM.

Nous choisissons les mots comme outils, et à travers eux, nous voulons donner la voix; pas la prendre. Nous sommes conscients des limites de nos expériences et ne prétendrons pas parler objectivement pour d'autres; nous espérons, dans nos pages, que l'autre devienne un soi. Nous exigeons de nous-mêmes une écoute sensible et un respect profonds des expériences qui nous dépassent, et l'humilité que cela commande.

Nous favorisons la diversité des points de vue et de leur provenance. Cela dit, la diversité doit s'incarner dans un travail de déconstruction de la majorité, et non pas devenir une notion pour la conforter. Nous barrons la route à la reconduite éternelle des normes sexuelles hétéropatriarcales et à la violence qui l'accompagne.

Nous dirigeons notre appel de textes de manière ouverte et organique, au-delà du campus, afin de s'ouvrir à un maximum de voix. Nous ne favorisons pas seulement le discours académique : nous publierons toutes les formes textuelles dont l'élaboration s'inscrit dans notre geste. Nous attribuons une valeur à l'expérience dans la production des savoirs, forts d'une posture épistémologique qui va au-delà de l'étroitesse des normes disciplinaires. Nous voyons l'interdisciplinarité comme un potentiel complexe de compréhension et non une simple accumulation de connaissances. Nous voulons dialoguer avec les auteures et auteurs, travailler ensemble, favoriser des conversations qui mènent à lutter contre toutes formes d'oppression.

Voici *Minorités Lisibles*.

L'équipe
Éditrice en chef: Tara Chanady ● Coordinateur du financement et de la mise en page: Alexandre Chanady ● Responsable de révision: Alexis Poirier-Saumure ● Responsable de la mise en forme académique: Catherine Montmagny ● Responsable des communications externes: Olivia Baker ● Responsable des communications internes: Kenny Bolduc ● Trésorier: Vincent Laurin ● Réviseur-es externes: Jacques Leroux, Caroline Miriel-Gascon, Claude Massé, Martin Papillon et Pierre Gauthier

Allaitement maternel en public comme enjeu de visibilité: où se cachent les femmes?

par Annick Vallières, doctorante en Sociologie

« Allaiter sans être vue », c'est ce que l'on attend des femmes. On exige des mères qu'elles allaitent exclusivement pendant les six premiers mois postpartum pour le bien-être de leur enfant, mais on exige qu'elles le fassent le plus possible à l'abri des regards. Cette discrétion serait imposée aux femmes, notamment, en raison de la sexualisation de leurs seins comme objet du désir masculin dans les sociétés occidentales. Comment les mères parviennent-elles à répondre à ces demandes qui peuvent être perçues comme étant contradictoires? Comment les femmes parviennent-elles à négocier la pratique de l'allaitement en public? De quelles manières certaines femmes allaitantes se réapproprient-elles l'espace public? C'est ce que nous explorerons dans ce texte qui prendra la forme d'un essai critique abordant les normes sociales entourant l'allaitement en public au Québec comme un enjeu de visibilité des femmes dans l'espace public.

Dans la mesure où l'allaitement est moralement valorisé dans la société québécoise au point où les mères ressentent une pression sociale d'adopter ce comportement, il est inquiétant de lire de manière récurrente dans la presse des témoignages de femmes qui se font expulser de magasins, restaurants et piscines municipales parce qu'elles allaitaient leur enfant, et ce malgré le fait que ce comportement soit protégé par la *Charte québécoise des droits et des libertés de la personne*. Le message contradictoire que l'on envoie aux femmes est qu'elles doivent impérativement allaiter pour correspondre à l'image idéalisée de la « bonne mère », mais qu'on ne veut surtout pas les voir le faire.

Actuellement, les autorités de santé publique canadiennes rejoignent parfaitement les recommandations de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) en suggérant l'allaitement maternel exclusif* pendant les six premiers mois du nourrisson tout en poursuivant celui-ci jusqu'à deux ans ou plus, accompagné d'aliments complémentaires appropriés (Santé Canada, 2015). La promotion de l'allaitement menée par les autorités de santé publique se concentre particulièrement sur les bénéfices nutritionnels et immunologiques pour la santé de l'enfant, et accessoirement pour celle de la mère. La pratique de l'allaitement maternel se construit autour de ces normes explicites de santé publique, mais également autour d'autres normes sociales.

* L'allaitement exclusif est défini par le fait que le bébé reçoive uniquement du lait maternel et ne permet pas que le bébé reçoive d'autre liquide ou solide (à l'exception des gouttes ou sirops de vitamines, de minéraux ou de médicaments).

Aujourd'hui au Québec, les normes sociales* assimilent, d'une part, l'allaitement maternel au bon maternage, à « ce qu'il y a de mieux pour l'enfant », et, d'autre part, nuisent à sa pratique. Dans ce texte, nous aborderons les normes sociales entourant l'allaitement en public au Québec comme un enjeu de visibilité des femmes dans l'espace public. Bien que l'allaitement maternel soit devenu la norme sociale en matière d'alimentation du nourrisson, nous verrons que sa pratique dans les lieux publics est encore problématique pour plusieurs femmes. Nous réfléchirons tout d'abord à la sexualisation des seins dans les sociétés occidentales qui peut agir comme une barrière à l'allaitement en public et contraindre les femmes à adopter des comportements codifiés. Par la suite, nous présenterons brièvement quelques exemples d'initiatives lancées par des femmes allaitantes pour se réapproprier l'espace public dans l'optique d'éviter l'invisibilisation et de revendiquer leur droit d'allaiter en public.

Représentations des seins dans les sociétés occidentales

Les attitudes sociales négatives face à l'allaitement en public résideraient dans le malaise que peuvent ressentir certaines personnes face à la vue des seins des femmes. Entendons-nous, ce n'est pas réellement la vue des seins des femmes qui pose problème, puisqu'ils sont utilisés comme outil par excellence dans les publicités pour vendre tout et n'importe quoi (au grand dam des féministes d'ailleurs). C'est plutôt le conflit de représentations que crée la sexualisation des seins dans les sociétés occidentales lorsque la fonction nourricière des seins est mise de l'avant. En effet, les représentations sexuelles des seins dans les sociétés occidentales entreraient en contradiction avec la pratique de l'allaitement en public puisqu'allaiter devant les autres et dans un lieu public serait associé à l'embarras et au malaise vécu par les mères. Cette incompatibilité du sein nourricier et du sein sexuel viendrait nuire à la pratique de l'allaitement qui serait à bannir des espaces publics pour éviter les regards offensés, réprobateurs ou même des commentaires déplacés et obscènes (Kukla, 2006; Stearns, 1999). De manière large, la tension entre le sein sexuel et le sein nourricier proviendrait de la sexualisation du corps des femmes comme propriété des hommes. Une citation troublante d'un père de deux enfants, âgé de 21 ans, illustre de manière extrême le type de point de vue que certaines personnes peuvent véhiculer sur la sexualisation et l'appropriation des seins des femmes :

> « *Your breasts is one of your personal spots, you can't just pull that out or show that anywhere, That's for you only, you and* your companion. *If a guy sees a breast, his hormones will react to what he sees. I think that breastfeeding out in the public* will cause you to get raped *or something* » (Bentley, Dee et Jensen, 2003, p. 308S citant un extrait d'entretien de Jensen, 1998, p. 157; c'est nous qui soulignons).

Avec de tels propos, il n'est pas surprenant que certaines femmes qui allaitent craignent qu'en découvrant leur seins pour allaiter, leur geste soit interprété, à tort, comme une invitation sexuelle, de l'exhibitionnisme ou un comportement sexuellement déviant (Murphy, 1999; Stearns, 1999). Bref, les femmes devraient, à en croire les détracteurs de l'allaitement en

---

* Les normes sociales peuvent s'exercer de deux façons. Premièrement, sous forme d'une contrainte externe : les comportements déviants de la norme sociale risquent des sanctions négatives qui relèvent soit du jugement du public ou de certains publics, soit, plus spécifiquement, de l'action d'institutions chargées d'encourager certains comportements ou de faire respecter des normes. Deuxièmement, sous forme de contrainte interne : l'intériorisation de certaines normes sociales prend la forme d'une obligation morale, la transgression des normes conduit alors à un sentiment de honte et de culpabilité.

public, rester à la maison, se cacher ou s'extraire de l'espace public pour le faire en raison de la connotation sexuelle associée aux seins des femmes.

Les émotions négatives ressenties par les mères qui allaitent en public – embarras, malaise, sentiment de vulnérabilité, inconfort, insécurité – sont fortement documentées (Blum, 1999; Earle, 2000; Johnston-Robledo et Fred, 2008; Kaufman, Deenadayalan et Karpati, 2010; Libbus, Bush et Hockman 1997; Mahon-Daly et Andrews, 2002; Mitra, Khoury, Hinton et Carothers, 2004; Mohamad, Latiff Ahmad, Rahim et Pawanteh, 2013; Murphy, 1999). Soulignons que ce ne sont pas toutes les femmes qui disent avoir vécu des expériences négatives par rapport à l'allaitement maternel. Par exemple, dans l'étude menée par Kate Boyer (2012) au Royaume-Uni, la moitié de son échantillon mentionnait que les commentaires et les regards reçus étaient positifs. L'auteure explique que ce résultat pourrait être dû au fait que les femmes interrogées provenaient principalement de la classe moyenne, qui est statistiquement plus favorable à l'allaitement maternel. Nous constatons d'ailleurs dans la littérature scientifique que les femmes vivant dans des milieux défavorisés, où l'allaitement en public est une pratique moins courante ou acceptée (Bentley et *al.*, 2003; Guttman et Zimmerman, 2000; Heinig *et al.*, 2006; Kukla, 2006) , sont plus susceptibles d' éviter l'allaitement en public. Par exemple, les femmes afro-américaines et portoricaines à faible revenu interrogées dans le cadre de l'étude de Leslie Kaufman *et al.* (2010) considéraient que, dans leurs quartiers, l'allaitement en public était jugé comme inapproprié. Ces femmes anticipaient une réprimande de la part des résidents et des résidentes du quartier pour celles qui s'aventureraient à allaiter en public.

Discrétion valorisée et invisibilité recherchée

Dans ce contexte de représentations conflictuelles entre les seins nourriciers et sexuels, plusieurs femmes privilégient la discrétion lors de l'allaitement en public. Comme l'a montré la sociologue Chantal Bayard (2014) dans un chapitre intitulé « Cachez ce sein que je ne saurais voir : comment négocier l'allaitement dans l'espace public? », les femmes développent des stratégies pour « allaiter sans être vue ». Une femme qui allaite en public doit adopter un comportement précis qui tendrait vers la dissimulation, le plus possible, du sein, et surtout du mamelon. Cette « invisibilité » serait recherchée afin d'éviter, d'un côté, l'inconfort que la vue d'un sein allaitant pourrait créer chez ceux et celles qui partagent l'espace de la mère et de l'autre côté, le malaise que ce potentiel regard causerait à la mère elle-même (Stearns, 1999).

Dans une analyse sociologique sur l'expérience de 51 femmes américaines qui ont allaité en public, la sociologue Cindy A. Stearns (1999) montre que la construction du bon corps maternel (*good maternal body*) requiert des femmes la discrétion et l'apprentissage des espaces jugés appropriés ou non pour l'allaitement. Cette conscience, chez les mères allaitantes, des endroits acceptables et inacceptables pour l'allaitement proviendrait de leur sentiment d'embarras et leur désir d'intimité associés à la connotation sexuelle des seins mentionnés plus haut (Mahon-Daly et Andrews, 2002). Autrement dit, l'« allaitement transforme le rapport des femmes à leur environnement » (Bayard, 2014, p. 127) et à leur corps. Comme le suggèrent Patricia Mahon-Daly et Gavin J. Andrews (2002), les femmes qui allaitent vivraient une période de transition dans laquelle il peut être complexe d'établir les nouvelles limites entre espace privé et espace public puisque les frontières deviendraient beaucoup moins claires qu'avant l'arrivée de l'enfant. Soulignons que cette compréhension des espaces ne se limiterait pas simplement à la division privé-public puisque dans une étude menée en Malaisie dans laquelle les auteures attribuaient la sexualisation des seins à l'influence des représentations occidentales

(Mohamad *et al*., 2013), il semblerait que l'endroit n'importerait pas toujours, mais dépendrait plutôt des gens qui l'occupent. Un espace peut ainsi passer de privé à public en présence d'hommes, ce qui suggère, selon les auteures, « *empowerment of patriarchal dominance and the diminishing of maternal control in public space* » (Mohamad *et al.*, 2013, p. 269). À ce sujet, il semble que le regard masculin soit celui qui est considéré le plus embarrassant (Mahon-Daly et Andrews, 2002) que ce soit de la part d'inconnus, de pères, de frères ou d'amis. En effet, l'allaitement devant des membres de la famille et amis masculins serait aussi une source d'embarras pour plusieurs femmes, ce qui transformerait les frontières des espaces privés et publics (Stearns, 1999).

Une autre des stratégies utilisées par les femmes pour échapper aux regards et éviter les situations inconfortables associées à l'allaitement en public est d'extraire leur lait maternel avant de quitter la maison. Dans l'étude de Sally Johnson, Iain Williamson, Steven Lyttle et Dawn Leeming (2009) analysant les discours de seize mères qui ont extrait leur lait, cette pratique serait un moyen de gérer les anxiétés face à l'allaitement devant les autres ou dans un lieu public. De ce fait, les mères choisissant d'extraire leur lait éviteraient d'affronter ce qu'elles considéraient comme un contexte potentiellement menaçant. De plus, Chantal Bayard (2014) mentionne que certaines femmes « feront coïncider leurs sorties avec l'intervalle entre deux séances d'allaitement ou resteront à la maison durant toute la durée de l'allaitement » (Bayard, 2014, p. 120) qui, nous le rappelons, est recommandée au moins jusqu'à six mois par les autorités de santé publique canadiennes. Dans une société qui se prétend égalitaire, nous ne pouvons accepter que des femmes s'isolent pour une si longue période pour nourrir leur enfant.

« En plus des regards et des commentaires, c'est la crainte qu'on leur demande de cesser d'allaiter ou de quitter les lieux qui amène[rait] les femmes à privilégier la discrétion » (Bayard, 2014, p. 122) ou encore le retrait de l'espace public, soit à la maison, dans la voiture, dans les salles d'allaitement, les toilettes ou les salles d'essayage par exemple, pour préserver le confort du public en s'excluant de manière à limiter les sources potentielles de conflit. Selon la sociologue Elizabeth Murphy (1999), les mères prendraient sur leurs épaules la responsabilité de ne pas offenser les autres par leur allaitement en étant modestes et discrètes. Comme la sociologue Chantal Bayard le dit si bien :

> [L]a discrétion devient problématique lorsqu'elle est imposée aux femmes. Effectivement, cette injonction contribue à leur isolement, car elle les encourage - même si elles ne le souhaitent pas - à donner le sein à l'abri des regards : à la maison, dans une salle d'allaitement, ou en retrait (comme si elles étaient en « punition »), ce qui renforce l'idée que l'allaitement est un geste intime et personnel, qui doit s'exercer en privé. (Bayard, 2014, p. 130)

Bien qu'utiles et nécessaires tant et aussi longtemps qu'elles permettront à certaines femmes d'être plus à l'aise dans l'espace public tout en allaitant, les stratégies précédentes contribueraient tout de même :

> à maintenir l'invisibilité des femmes qui allaitent, de même que le caractère privé de cette pratique. Par ailleurs, leur absence dans les lieux publics renforcerait à son tour l'idée que les femmes qui allaitent ne doivent pas être vues, ce qui rendrait plus difficile l'intégration de cette pratique à la vie de tous les jours. (Bayard, 2014, p. 125).

Les stratégies présentées ici « sont en quelque sorte une solution "technique" qui repousse le moment où l'on devra aborder le problème de l'intégration des femmes qui allaitent dans la vie quotidienne en société » (Bayard, 2014, p. 125).

« Lactivisme » ou comment les femmes allaitantes se réapproprient l'espace public

Au lieu d'aller dans le sens de l'injonction à la discrétion et de dissimuler leur corps allaitant, certaines femmes optent plutôt pour une forme de résistance. Plusieurs exemples constituent des manifestations collectives d'allaitement dans le but d'occuper l'espace public, normaliser l'allaitement en public ou dénoncer une situation de discrimination. Dans le dernier cas, les femmes se regroupent dans un lieu où l'une d'elles s'est fait demander de quitter parce qu'elle allaitait son enfant. Nous pouvons penser à l'exemple de l'« allaite-in » réunissant une vingtaine de femmes en juillet 2014 quelques jours après qu'un sauveteur ait demandé à Mélanie Nelson de cesser l'allaitement de son fils ou de quitter la piscine municipale du quartier Rosemont (Daoust-Boisvert, 2014)*. Ce type de militantisme qui peut prendre plusieurs formes est appelé « lactivisme ». Mentionnons que les incidents de discrimination diffusés périodiquement dans les médias témoignent à la fois d'un malaise sociétal encore présent en ce qui concerne l'allaitement en public et d'une méconnaissance des droits des femmes allaitantes. En effet, l'allaitement en public est protégé par plusieurs articles de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne***.

D'autres événements de nature moins revendicatrice, mais tout aussi importants pour permettre aux femmes allaitantes d'être visibles, sont organisés un peu partout à travers le Québec. Par exemple, chaque année le *Défi allaitement* réunit des centaines de femmes pour allaiter simultanément. L'un des objectifs principaux de cet événement est de « soutenir l'allaitement en public, de sorte qu'il soit accepté partout » (www.defiallaitementque bec.com). Ces manifestations collectives « permettent aux femmes, d'une part, de sensibiliser la population à la pratique de l'allaitement maternel et, d'autre part, de revendiquer leur droit d'allaiter où elles veulent et quand le besoin du nourrisson se fait sentir » (Bayard, 2014, p. 126). Comme le souligne Kate Boyer (2012), certaines femmes, en s'appropriant d'une certaine façon l'espace public en allaitant, retirent un sentiment d'*empowerment* de leur expérience, et ce, même si elles font parfois face à des réactions négatives :

> « The willingness to " be in the way " and risk disrupting public comfort can be considered as a form of " everyday " activism : resistance to the social order throughday-to-dayspatial practice » (Boyer, 2012, p. 559).

Quelques exemples d'initiatives québécoises se concentrent à changer les normes de l'allaitement dans des quartiers. Les normes d'un quartier peuvent influencer grandement les pratiques d'allaitement en public. Dans les quartiers défavorisés au niveau économique, il peut s'avérer que les modèles d'allaitement soient rares compte tenu du fait que le biberon peut encore y être la norme. Selon certaines études, le peu de modèles d'allaitement serait une barrière spécifique chez les femmes à faible revenu. Par exemple, la majorité des femmes afro-américaines défavorisées dans l'étude de Leslie Kaufman *et al.* (2010) n'avait même jamais vu de femmes allaiter dans leur quartier et ne pouvait s'imaginer allaiter en public. La même observation avait été faite dans l'échantillon de Nurit Guttman et Deena R. Zimmerman (2000) dans lequel on retrouvait

---

* Des photos de cet « allaite-in » sont disponibles en ligne sur : http://www.ledevoir.com/galeries-photos/seance-d-allaitement-collectif-en-guise-de-soutien/152339

** Articles 4, 10, 15 et 39.

15,3 % de femmes à faible revenu qui n'avaient jamais vu de femmes allaiter*, ce qui renforce encore une fois l'idée que l'allaitement soit moins répandu dans les milieux où vivent les femmes à faible revenu. Comme nous l'avons vu, la perception de l'espace public comme un environnement hostile crée une anticipation chez les mères allaitantes face à leurs déplacements. Cette anxiété face à l'allaitement en public serait amplifiée par les cas de femmes expulsées des commerces ou autres espaces publics rapportés périodiquement dans les médias (Stearns, 1999). Pour cette raison, il semble que les initiatives telles que *Les petites routes du lait* ou *La route du lait* (www.routedulait.org) puissent jouer un rôle important pour changer la norme sociale en améliorant la visibilité de l'allaitement en public dans le quartier. Les commerçants et organismes communautaires affichant un autocollant sur leur porte s'engagent à accueillir les mères allaitantes, sans obligation d'achat ainsi que de leur aménager un endroit confortable pour allaiter. Les femmes n'ont donc pas à craindre de vivre des situations de discrimination dans ces magasins. Comme le mentionnait Marie-Pierre Foy, marraine d'allaitement pour l'organisme Nourri-Source Montréal, au sujet de la Route du Lait implantée dans Verdun : « Cette initiative aura un effet domino sur les résidents. Plus on voit l'allaitement, plus les préjugés diminuent » (Foy citée dans Hébert-Dolbec, 2015). Soulignons que le message envoyé par ces initiatives peut être ambigu. Par exemple, dans l'article du *Journal Métro* précédemment cité, on nous présente une liste des « endroits où les femmes pourront allaiter » dans le quartier Verdun quand, dans les faits, les femmes peuvent allaiter légalement où elles le veulent. Il faut faire attention puisque ce type de liste pourrait être mal interprété.

Finalement, des initiatives visant la visibilité de l'allaitement prennent également d'assaut les réseaux sociaux. Que ce soit sur les pages Facebook, les comptes Instagram ou Twitter, nous retrouvons des photos de femmes allaitantes. Plusieurs femmes partagent des photos de leur quotidien d'allaitement sur leur page personnelle, mais d'autres se sentent plus à l'aise de le faire sur des groupes de mères ou des groupes dédiés à ce sujet qui peuvent avoir un niveau de confidentialité privé ou secret. D'ailleurs, des mots-clic anglophones, comme #brelfie et #normalizebreastfeeding, ont été créés pour permettent de constater l'ampleur de la mobilisation sur les réseaux sociaux. Alliant *breastfeeding* et *selfie*, le mot-clic #brelfie nous permet d'accéder à des photos qui se distinguent des images idéalisées que nous retrouvons fréquemment dans les publicités ou les campagnes de promotion de l'allaitement. Ce qui caractérisent ces photos est le fait que le regard des femmes fixe l'objectif de la caméra plutôt que les yeux de leur enfant – image « classique » utilisée dans les campagnes de promotion de l'allaitement pour représenter à la fois le lien d'attachement que créerait l'allaitement entre la mère et l'enfant et l'amour inconditionnel que la mère offre à son enfant en l'allaitant. Le regard fixant la caméra peut aussi représenter un défi lancé à la personne regardant la photo, pour la confronter à son malaise. Sur les réseaux sociaux, certaines femmes célèbres deviennent même des modèles d'allaitement en se photographiant en train d'allaiter et en diffusant leurs photos sur les réseaux sociaux**.

---

* Malheureusement, Nurit Guttman et Deena R. Zimmerman (2000) ne nous fournissent pas les pourcentages comparatifs exacts pour les femmes à faible revenu ayant déjà vu une autre femme allaiter. Ils mentionnent seulement, de façon plus vague, que la majorité des femmes interrogées se rappelait avoir vu une femme allaiter en public à une ou deux reprises, même si l'évènement s'était produit il y a longtemps. Seulement quelques femmes interrogées, typiquement parmi celles qui ont allaité elles-mêmes, disaient avoir vu des femmes allaiter à de nombreuses reprises.

** « Quand les vedettes prônent l'allaitement ». *Planète F magazine*. http://www.planetef.com/2015/08/quand-les-vedettes-allaitent/ (page mise en ligne le 31 août 2015)

« Entre militer et se cacher » : se réapproprier son corps

Une multitude de pratiques d'allaitement en public contribue à repousser les limites de ce qui est socialement acceptable en remettant en cause le fait que l'allaitement maternel doive se produire dans une totale discrétion ou dans les espaces privés. En guise de conclusion, nous espérons que ce texte suscitera une réflexion auprès des lecteurs et des lectrices sur la visibilité du corps des femmes allaitant dans l'espace public. Une réflexion plus personnelle peut nous amener à explorer notre propre façon de réagir à l'allaitement en public en gardant en tête que tout endroit est convenable pour allaiter un nourrisson, tant et aussi longtemps que la mère y est à l'aise. Comme nous l'avons vu, la sexualisation des seins dans les sociétés occidentales – et autres sociétés influencées par les représentations des seins comme objet sexuel – nuirait aux pratiques de l'allaitement à l'extérieur et même à l'intérieur de la sphère privée lorsqu'il y a présence de regards masculins. Nous terminerons avec une citation de la sociologue Cindy A. Stearns: « *As long as women's breasts are defined exclusively as " for the others "* [partner and/or children], *women will likely feel the need to negotiate their breastfeeding carefully* » (Stearns, 1999, p. 323).

RÉFÉRENCES

Bayard, C. (2014). « " Cachez ce sein que je ne saurais voir " : comment négocier l'allaitement dans public ? ». Dans Bayard, C. et Chouinard, C. (dir.), *La promotion de l'allaitement au Québec : regards critiques*, Montréal : Les Éditions du remue-ménage, p. 115-135.

Bentley, M. E., Dee, D. L et Jensen, J. L. (2003). « Breastfeeding among Low Income, African American Women: Power, Beliefs and Decision Making », *The Journal of Nutrition*, *133*(1), p. 305S-309S.

Blum, L. M. (1999). *At the breast: Ideologies of breastfeeding and motherhood in the contemporary United States*. Boston: Beacon Press.

Boyer, K. (2012). Affect, Corporality and the Limits of Belonging : Breastfeeding in Public in the Contemporary UK. *Health & Place*, *18*(3), 552-560.

Chazel, A. (2002). Normes et valeurs sociales . Dans *Encyclopaedia Universalis,* Paris, p. 314-317.

Daoust-Boisvert, A. (2014, 4 juillet). *Allaitement en public : Rosemont appuie les mères*, Récupéré du site *Le Devoir* : http://www.ledevoir.com/societe/sante/412523/allaitement-rosemont.

Earle, S. (2000). Why some women do not breast feed: bottle feeding and father's role. *Midwifery*, *16*(4), 323-330.

Guttman, N. et Zimmerman, D. R. (2000). Low-income mothers' views on breastfeeding. *Social Science and Medecine, 50*(10), 1457-1473.

Hébert-Dolbec, A.-F. (2015, 4 décembre). Verdun encourage l'allaitement en public, Récupéré du site *Journal Métro* : http://journalmetro.com/local/verdun/actualites/884892/verdun- encourage-lallaitement-en-public/

Heinig, M. J., Follett, J. R., Ishii, K. D., Kavanagh-Prochaska, K., Cohen, R. et Panchula, J. (2006). Barriers to Compliance with Infant-Feeding Recommendations among Low-Income Women. *Journal of Human Lactation*, *22*(1), 27-38.

Johnston-Robledo, I. et Fred, V. (2008). Self-Objectification and Lower Income Pregnant Women's Breastfeeding Attitudes. *Journal of Applied Social Psychology*, *38*(1), 1-21.

Kaufman, L., Deenadayalan, S. et Karpati, A. (2010). Breastfeeding Ambivalence Among Low-Income African American and Puerto Rican Women in North and Central Brooklyn. *Maternal and Child Health Journal*, *14*(5), 696-704.

Kukla, R. (2006). Ethics and Ideology in Breastfeeding Advocacy Campaigns. *Hypatia*, *21*(1), 157-80.

Libbus, K., Bush, T. A. et Hockman, N. M. (1997). Breastfeeding beliefs of low-income primigravidae. *International Journal of nursing studies*, *34*(2), 144-150.

Mahon-Daly, P. et Andrews, G. J. (2002). Liminality and breastfeeding: women negotiating space and two bodies. *Health & Place*, *8*(2), 61-76.

Mitra, A. K., Khoury, A. J., Hinton, A. W. et Carothers, C. (2004). Predictors of breastfeeding intention among low-income women. *Maternal and Child Health Journal*, *8*(2), 65-70.

Mohamad, E., Ahmad, A. L., Rahim, S. A. et Pawanteh, L. (2013). Understanding Religion and Social Expectations in Contemporary Muslim Society When Promoting Breastfeeding. *Asian Social Sciences*, *9*(10), 264-273.

Murphy, E. (1999). 'Breast is best': Infant feeding decisions and maternal deviance. *Sociology of Health and Illness*, *2*1(2),187-208.

Show me love: Le jeune cinéma queer européen

par Christelle Gilbert, mineure en Études cinématographiques

Ce texte propose une analyse du film Show Me Love (fucking Åmål, 1998) de Lukas Moodysson, poète et réalisateur suédois à succès. La particularité de cette étude filmique réside dans son approche théorique puisqu'elle a pour objectif d'identifier dans la mise en scène un discours narratif queer. Notre intention est d'illustrer l'originalité et le caractère progressiste, pour l'époque, de la manière dont le film traite simultanément des difficultés liées au coming-out et de celles liées au coming-of-age. L'étude présentée s'attache donc à démontrer que le film adopte une posture queer en proposant un teen-movie lesbien qui dénonce l'oppression des normes hétérosexuelles. Puis, se propose de voir comment nous est présentée l'ambivalence de l'adolescence dans ses rapports à la norme sociale, ceci par l'analyse des formes de transgression et des aspects transitionnels mis en scène.

Le cinéma LGBT, longtemps censuré, s'est beaucoup développé, à travers le monde, à partir des années 1960, au moment de la libération des mœurs. La représentation à l'écran d'une sexualité non normative prend des formes variées. Qu'elle revêtisse un aspect revendicateur ou purement esthétique, elle emprunte souvent la voie du stéréotypage.

Show Me Love est le premier film de Lukas Moodysson, célèbre, à l'époque, pour ses recueils de poèmes. Le film sort en 1998 sous le titre suédois *Fucking Åmål* et rencontre un succès immédiat en salle et dans différents festivals où il remporte de nombreux prix. La société scandinave fait figure de pionnière en Europe en matière d'avancées sociales (durant les années 1990, la Suède participe à mouvement progressiste en votant un ensemble de lois en faveur des droits pour les personnes homosexuelles). Ainsi, « […] it might not surprise anyone that the movie about lesbian teenagers became one of the biggest Swedish blockbusters in film history. » (Björklund, 2009, p.37). La réalisation de ce film coïncide avec la popularité des théories « queer » en Suède et l'intégration des travaux de Judith Butler dans les cours sur le genre et les études sur les femmes (Westerståhl Stenport, 2012). Aussi pourrait-on affirmer que *Show Me Love* n'est pas uniquement un film « lesbien », revendicateur, en quête de « visibilité », mais qu'il peut s'appréhender comme une vision plus large appartenant à un « Nouveau Cinéma Queer », dans le sens où la thématique « queer » correspond plus à une particularité de l'intrigue, à travers ses personnages, qu'à un sujet de film ou une esthétique.

Ainsi, nous tenterons de montrer que le long métrage s'inscrit dans un discours narratif « queer » mais qu'il transcende cette catégorie en traitant simultanément, et de manière unique pour l'époque, des difficultés rencontrées par les adolescents en quête d'identité. Pour cela, nous entreprendrons une lecture du langage cinématographique utilisé par Lukas Moodysson qui lui permet d'articuler deux phénomènes transitionnels : le « coming-of-age* » et le « coming-out ». Notre traitement s'attachera dans un premier temps à montrer que le film adopte une posture « queer » en proposant un teen-movie lesbien qui dénonce l'oppression des normes hétérosexuelles. Dans un second temps, nous observerons comment nous est présentée l'ambivalence de l'adolescence dans ses rapports à la norme sociale, au travers d'une analyse des formes de transgression et des aspects transitionnels très présents dans le film.

La fiction lesbienne est un sujet déjà abordé par le cinéma suédois dès 1950 avec *Persona* d'Ingmar Bergman. La particularité de *Show Me Love* « réside dans l'exploration du thème de l'homosexualité dans le milieu des écoles secondaires » (Castiel, 2000, p. 23). La nouveauté apportée par ce film est surtout de proposer un *teen-movie* qui mélange romantisme lesbien adolescent et critique de l'hétéronormativité.

Dès le titre du film, *Show Me Love*, le spectateur sait qu'il va avoir affaire à une histoire d'amour . Les dif férentes af fiches promotionnelles ou jaquettes DVD, même si elles ne filtrent pas exactement le même message (Westerståhl Stenport, 2012), nous invitent également à penser que le film s'adresse à des adolescents. Le titre s'inspire de la chanson de Robyn Carlsson, chanteuse suédoise populaire dans le milieu des années 1990, dont le thème musical est présent dans la bande son. Le titre original, *Fucking Åmål*, fait directement référence aux propos d'Elin qui s'ennuie dans sa petite ville d'Åmål. La musique est un élément important de l'atmosphère du film et les paroles du thème musical dans l'avant dernière scène, « we are underground, we don't care, we don't care what you say about us » (Broder, Daniel, 1998), contribuent à affirmer le caractère non conventionnel de l'histoire d'amour entre Agnès et Elin. Dans les premières séquences, le spectateur observe un traitement particulier de l'image qui offre un grain photographique grossier et peu stylisé. Lukas Moodysson privilégie les gros plans (zooms) et utilise un style heurté. Cette dimension permet de cerner les personnages au plus près, pour décrire, par exemple, la souffrance amoureuse d'Agnès ou le sentiment d'Elin d'être incomprise. Ce cadre restreint, un peu étouffant (Gili, 2000), semble toutefois participer à une volonté de créer un discours plus authentique, à l'image d'un documentaire. Nous pourrions ici y voir, au même titre que de nos nombreux critiques cinématographiques à l'époque, une appartenance directe au manifeste danois Dogm95**, mais Lukas Moodysson rejette son influence. Il cherche uniquement à être au plus près de l'univers de ses personnages adolescents (Westerståhl Stenport, 2012). Les décors et lieux utilisés pour mettre en place l'histoire sont caractéristiques du traditionnel *teen-movie* américain. Ainsi, les actions se situent essentiellement à l'école, sur des terrains vagues, dans les chambres et lors de soirées. Les intérieurs sont privilégiés*** comme pour révéler l'intimité et le quotidien des deux adolescentes.

---

* *Coming-of-age* : désigne la transformation d'une jeune personne qui passe de l'enfance à l'âge adulte.

** Le manifeste Dogm95 fondé par Thomas Vinterberg et Lars Von Trier : liste de principes qui forcent les réalisateurs à plus de sobriété et une prise directe avec le réel.

*** Tournage réalisé en majeure partie dans les studios de Film i Väst dans la ville de Trollhättan.

Tout contribue à faire de *Show Me Love* un film atypique dans le cinéma européen, voire international des années 1990, puisqu'il apporte un traitement inhabituel de l'image à une forme narrative traditionnelle du *teen-movie* (Lùthersdóttir, 2014). Cependant une de ses caractéristiques spécifiques est d'être une forme d' « adaptation of the standard youth film, particulary that of the high scool films popular in American cinema » (Henderson, 2007, p. 262). Son aspect non conventionnel est marqué par la manière d'intégrer le thème du « coming-out » dans une comédie romantique pour adolescents. Le fait que ce soit un homme hétérosexuel qui réalise un film sur une « histoire lesbienne » est déjà en soi une particularité notable. L'étude d'un cinéma lesbien réalisé par des cinéastes identifiées comme homosexuelles suppose, sans doute, un questionnement différent (Ménard, 2002). Notons également que les critiques de l'époque ont eu tendance à minimiser le thème du lesbianisme pour se focaliser sur celui de la rébellion adolescente (Rosenberg, 2006). Cependant, dans notre démarche d'analyse, nous cherchons davantage à mettre en avant la tentative de Lukas Moodysson, forcément complexe, de traiter de la quête d'identité sexuelle dans une démarche critique vis-à-vis des représentations de la culture dominante hétéronormative, l'hétéronormativité étant basée sur l'hypothèse d'un concept de binarité de genre et d'une norme hétérosexuelle hégémonique (Rosenberg, 2006).

Le sujet du film est annoncé dès la scène d'introduction. Agnès tape ces quelques mots à l'ordinateur : « My secret list […] I love Elin. ». Nous sommes en présence d'une fille qui aime secrètement une de ses camarades de classe. La représentation des deux adolescentes n'est pas excessivement stéréotypée ; cependant, une caractérisation de l'état d'esprit de chacune d'elles ne peut se passer, pour être bien marquée, de recourir à certains tropes de représentations des identités adolescentes et lesbiennes. Aussi, Agnès nous apparaît comme une fille intellectuelle et mélancolique (décors chambre, éclairage sombre), réservée et n'ayant pas ou peu d'amis (sauf une camarade de classe qu'elle rejettera plus tard). Elle porte des vêtements simples « unisexe » (pantalon, sweat-shirt ou chemise). Elin, elle, se présente comme une jeune fille blonde, jolie et populaire. Dans son attitude et ses tenues, elle performe le genre féminin. Dès les quatre premières scènes on situe l'âge et les traits de caractère des personnages principaux et le dilemme dans lequel ils se trouvent personnellement (Agnès aime Elin, Johan aime Elin, Elin s'ennuie et veut vivre quelque chose de différent). Elin est au cœur de ce triangle amoureux et c'est surtout à travers l'évolution de ce personnage et de ses préoccupations que le spectateur aura accès aux questionnements de la norme qui parcourent l'histoire.

Tout au long du film, Lukas Moodysson critique les conventions sociales en explorant les différentes facettes du monde hétéronormatif. Il dépeint les relations au sein de la famille et chez les pairs en les contextualisant par le milieu social dans lesquelles elles s'insèrent, c'est-à-dire chez une classe sociale modeste d'une petite ville suédoise reculée. Ainsi, les parents d'Agnès représente une famille unie, de classe moyenne, mais dont le père et la mère ne semblent rien partager ; la mère d'Elin, qui travaille de nuit, n'a pas ou plus de mari et élève seule ses deux filles. Au travers de leurs dialogues hétéronormés, Jessica (la soeur d'Elin) et son copain Markus font figures de symbole du couple hétérosexuel. Markus, par son attitude machiste, et Jessica qui se place en compagne naturelle, offrent une vision peu attirante du couple conventionnel. Elin, malgré ses hésitations (elle refoule son rêve d'une idylle avec Agnès en le qualifiant de cauchemar, puis entame une relation avec Johan après le baiser avec Agnès), rejette la posture sexiste et l'oppression masculine. En même temps, elle réagit face à la résignation de sa mère.

Une autre composante du discours hétéronormatif nous est montrée dans la scène particulièrement ambigüe où un automobiliste s'arrête, en plein milieu de la nuit, pour prendre en auto-stop nos deux jeunes adolescentes et qui, ensuite, les chasse de son véhicule en voyant le baiser qu'elles échangent sur la banquette arrière. Cette scène est assez troublante lorsque nous interprétons l'attitude de l'homme. Dans un premier temps, nous avons peur d'avoir affaire à un pervers qui pourrait s'en prendre aux deux jeunes filles, mais il se positionne ensuite comme un « bon père de famille » qui s'offusque de l'attitude des adolescentes. Une fois de plus, force est de constater que Lukas Moodysson nous livre ici un propos ambigu qui diversifie nos pistes de réflexion. Il est cependant possible de dégager deux catégories de facteurs qui rendent le dévoilement de l'homosexualité encore plus difficile :

> Les facteurs culturels et les facteurs de dynamique familiale. En fonction de la culture qui caractérise la famille d'origine, l'homosexualité peut être perçue comme un élément perturbant le système de l'éducation, mais également le système des valeurs et des croyances, fondements symboliques à partir desquels l'histoire de famille s'est bâtie (Mellini, 2009, p. 41).

Pour finir sur le caractère atypique de ce récit d'homosexualité féminine, nous pouvons évoquer la scène métaphorique du « coming-out » final où Elin et Agnès sortent des toilettes de l'école comme on sort du « placard ». Cette séquence apporte une fin heureuse à l'histoire d'amour entre les deux jeunes filles qui décident d'assumer leur homosexualité aux yeux de tous. Ce type de dénouement n'est pas si habituel dans le cinéma gay et lesbien d'avant (cela change avec des films tels que *Anne Trister* de Léa Pool, 1986 ; *When Night Is Falling* de Patricia Rozéma, 1995 ; *Better than chocolate* de Anne Wheeler, 1999 (Ménard 2002)) et montre encore l'originalité du film.

Le traitement du « coming-of-age » ne se fait pas en parallèle de celui du « coming-out », mais bien simultanément, dans une même dynamique, en évaluant l'influence du discours hétéronormatif sur une identité sexuelle qui se construit de façon complexe et instable, c'est-à-dire empruntant des orientations (tantôt hétérosexuelle, tantôt homosexuelle) non figées. Nous rejoignons le point de vue de Jenny Björklund qui qualifiera le film de « queer romantic comedy » en accordant autant d'importance à la relation amoureuse qu'à la rébellion contre le pouvoir masculin (Björklund, 2010, p. 46).

Show Me Love se démarque de par sa façon presque « légère » d'aborder l'homosexualité féminine et nous surprend par la justesse de ses propos. Le style cinématographique et le ton utilisés permettent de susciter chez le spectateur un questionnement des représentations. Ce film appartient à un cinéma qui ne cherche pas forcément une « visibilité » LGBT mais adopte plutôt une posture critique des discours hétéronormatifs sans passer par des artifices fictionnels. Le regard de Lukas Moodysson semble vouloir dépasser la question de l'acceptation de l'orientation sexuelle en l'intégrant à la problématique du passage à l'âge adulte. La coexistence de ces deux thèmes s'inscrit dans un questionnement général de la norme. Cette intention passe notamment par la mise en scène d'une attitude transgressive chez Elin et celle d'une volonté d'affirmation identitaire chez Agnès, tout en empruntant une symbolique forte liée à l'aire transitionnelle dans laquelle se situe l'adolescence.

Les deux adolescentes n'ont pas les mêmes préoccupations de départ concernant leur quête d'identité. D'un côté, il y a Agnès qui tente d'affirmer son homosexualité. Elle cherche à

faire comprendre à sa famille qu'elle n'est pas comme les autres. Ses parents, chacun dans une attitude différente, nieront la situation et tenteront de contourner le problème en offrant une autre perspective à Agnès. Sa mère organise une soirée d'anniversaire alors qu'Agnès répète ne pas avoir d'amis, et elle lui prépare du roastbeef alors qu'Agnès est végétarienne. Le décalage de la situation met Agnès mal à l'aise, et elle s'énerve contre sa mère. L'insurrection d'Agnès sera à son apogée lorsque son amie lui offrira un parfum. Les tentatives avortées du père d'Agnès pour comprendre sa fille amplifient le contexte d'incompréhension dans lequel elle se trouve. Pourtant cette dernière ne cherche pas à refouler son orientation sexuelle, elle l'assume en effet pleinement, comme nous le montre la scène où des garçons cherchent à provoquer Agnès en placardant un poster de femme dénudée sur son casier de l'école. Agnès répond ironiquement : « elle a de beaux seins » et par là même retourne la situation à son avantage, laissant les garçons hébétés. Agnès sait qui elle est et ce qu'elle veut. Elle le montre une fois de plus lorsque c'est elle qui met en acte la proposition d'Elin de partir pour Stockholm.

Á l'opposé, Elin ressent le besoin d'être reconnue comme différente mais se sent hésitante dans sa démarche. Elle est en quête de sens et son affirmation identitaire passe par le besoin de transgresser les règles. Ainsi, elle et sa sœur quitteront leur domicile pour se rendre à une fête alors que leur mère ne les y avait pas autorisées. Elin boit beaucoup d'alcool lors de la soirée. Ces actes transgressifs sont typiques du comportement des adolescents, voire même caricaturaux. La dimension transgressive des actes d'Elin va au-delà en revenant sur son métier envisagé (psychologue), ce qui surprend sa sœur et semble en contradiction avec les ambitions qui devraient être les siennes (femme issue d'une classe sociale modeste). Elin, sous le prétexte d'un pari avec sa sœur, embrasse Agnès et prétend trouver ça « cool » d'être lesbienne. Elle se refuse dans un premier temps à Johan et exprime à sa sœur sa volonté de ne pas s'engager sexuellement avec un homme. Elin n'est pas en phase avec ce que lui offre la société patriarcale dans laquelle elle vit et l'exprime par des voies plus ou moins transgressives. Son personnage et celui d'Agnès sont révélateurs du monde normatif qui les entoure et les empêche d'évoluer.

La dimension ambivalente du « coming-of-age » passe également dans les éléments de mise en scène qui positionnent les adolescentes dans une « aire transitionnelle » (Winnicott, 2010). Ainsi, certains objets en viennent à incarner les sentiments qu'elles vivent. L'ordinateur joue le rôle de journal intime dans lequel Agnès confie son amour pour Elin. Il est présent à trois reprises : dès la première scène avec la *voix-off* d'Agnès qui lit ce qu'elle écrit, lors de l'entrée d'Elin et sa sœur dans la chambre d'Agnès et qui « violent » en quelque sorte son intimité et enfin quand la mère d'Agnès lit les poèmes de sa fille adressés à Elin et qui viennent confirmer son homosexualité. L'ordinateur fait office ici de révélateur d'une vérité subjectivée par Agnès. Ensuite, nous pouvons observer dans plusieurs séquences l'importance accordée au téléphone, autant comme objet faisant de plus en plus parti de l'univers adolescent que comme « sujet investit dans la relation au monde extérieur» (Desbrouvie, 2004, p. 6).

Le caractère transitoire peut également être perçu dans les lieux symboliques pour mettre l'accent sur les hésitations et la transformation d'Elin. Nous pensons que c'est le cas du pont qu'elle franchit à six reprises comme pour montrer son déplacement de point de vue et son changement d'avis. Ce sera sur ce même pont qu'Elin et Agnès se retrouveront pour échanger leur second baiser qui fera basculer les convictions d'Elin qui ne sera plus dans la négation.

La transformation d'Elin est perceptible aussi dans les scènes tournées dans les terrains de jeu investis par les deux soeurs ou par les deux couples Jessica/Marcus et Elin/Johan. Dans les deux cas, nous assistons à la transformation d'Elin qui ne partage plus la vision normative de sa sœur en rejetant symboliquement leurs « jeux d'enfants » ainsi que l'idée d'être prédestinée socialement. La scission entre les deux conceptions semble particulièrement frappante lors du zoom arrière sur les deux couples assis séparément sur des bancs qui dévoile, en plan large, une ligne de démarcation au sol.

Pour terminer notre analyse de l'espace transitionnel dans lequel s'inscrivent le « coming-of-age » et le « coming-out », nous pouvons questionner l'intention des scènes mettant en avant la consommation de deux types de boisson, l'alcool et le lait chocolaté. Même si les soirées bien arrosées font partie des actes transgressifs auxquels les adolescents s'adonnent, nous pouvons aussi voir dans la consommation d'alcool un contraste avec les deux scènes enfantines qui, elles, parlent de lait chocolaté. L'alcool représenterait alors naturellement à l'écran la boisson des adultes et le lait chocolaté celle des enfants. La dernière scène du film, qui fut rajoutée (l'histoire se terminant initialement sur la sortie de l'école des deux adolescentes main dans la main (Westertåhl Stenport, 2012), surprend quelque peu par son retour à une certaine naïveté. Nous y voyons les deux adolescentes partager un lait chocolaté dans la chambre d'Elin, cette dernière expliquant qu'elle a toujours une fâcheuse tendance à mettre trop de chocolat. Là encore, Lukas Moodysson joue sur l'ambiguïté du message et nous livre une sorte de discours normatif cherchant, peut-être, à contenir la sexualité des deux adolescentes qui nous apparaissent alors bien trop jeunes pour vivre cette expérience d'adulte. La scène semble réduire leur relation à une amitié romantique. Pourtant, la sexualité n'est pas latente dans le film puisque deux séquences l'évoquent explicitement : la scène où nous retrouvons Johan et Elin qui viennent de faire l'amour et la scène où le spectateur surprend Agnès initiant un geste de masturbation en fantasmant sur la photo d'Elin. Le lesbianisme d'Elin pourrait, selon Björklund, être requestionné ici en associant la période de l'adolescence à une sexualité non fixe (Björklund, 2010). Quoiqu'il en soit, tous ces éléments scénaristiques illustrent habillement la position transitoire dans laquelle s'articulent et se complètent le « coming-out » et « le coming-of-age ».

Ce film semble résolument s'inscrire dans un « Nouveau Cinéma Queer » émergeant à cette époque, comme le relève Scott Henderson ou encore Michaël Bronski en le comparant à des films tels que *Beautiful things* (Hettie Mac Donald, 1996), *Head On* (Ana Kokkino, 1998), *Edge of Seventeen* (David Moreton, 1998) et *Floating* (William Roth, 1997) (Henderson, 2007 ; Bronski, 2000). Il fait aussi figure d'une vision avant-gardiste du *teen-movie* à travers une histoire de romance lesbienne portée à l'écran de manière positive. Il opère une critique du discours hétéronormatif par une double lecture en tentant de traiter, de façon authentique, les rapports à la norme dans la sphère transitionnelle du passage à l'âge adulte. Ce cinéma semble s'être depuis bien développé comme en témoignent les films *My Summer of Love* (Paweł Pawlikowski, 2004) ou encore *La vie d'Adèle* (Abdellatif Kéchiche, 2013), pour ne mentionner que des romances lesbiennes mises en scène par un homme. Les représentations conventionnelles hétéronormatives présentes dans ces films nous invitent à évaluer leur impact dans la construction d'une identité sexuelle.

Dans cet exposé, nous rejoignons l'expression de Helga Lùthersdóttir: « Moodysson's ability to present the confusion, frustration and excitement of the teenage years » (Lùthersdóttir, 2014, p. 19). L'intérêt principal du film est donc, manifestement, sa capacité à

nous montrer toute l'ambigüité qui anime l'individu en devenir dans sa quête d'identité en adoptant un traitement scénaristique « queer ». Il tente de retranscrire une vérité qui est forcément subjective mais qui a le mérite de rechercher l'authenticité. Dans cette mise en scène d'une sexualité complexe et « queer » qui se place dans une posture non binaire et plus fluide, nous pourrions finalement nous demander si le personnage d'Elin n'agit pas simplement en réaction contre une forme de normativité qui lui pèse et l'ennuie (sa famille, sa ville, le pouvoir masculin). La transition semble s'opérer à différents niveaux, entre l'enfance et le monde adulte, entre l'hétérosexualité et l'homosexualité et entre les classes sociales. « En quelques mots, il n'existe pas une identité homosexuelle, mais plutôt des identités homosexuelles, étant chacune le fruit de constructions identitaires différentes, à des moments biographiques différents et dans des contextes de vie différents » (Mellini, 2009, p. 11).

La suite du parcours filmographique de Lukas Moodysson (*Lilja 4-ever*, 2002 ou encore *We Are The Best !*, 2013), nous permet de mesurer à quel point cette période transitoire qu'est l'adolescence le passionne et le questionne (Wilson, 2005). Au travers de ses films, Lukas Moodysson porte un regard critique sur les institutions politiques et exprime son rejet des valeurs capitalistes. Toutes ces nouvelles préoccupations sociales, émergentes en Europe dans les années 1990 et présentes dans *Show Me Love*, sont l'expression d'un regard nouveau dans les représentations de l'homosexualité à l'écran.

RÉFÉRENCES

Bardin, L. (2000). *Les relations interpersonnelles par téléphone, un exemple de communication médiatisée*. Thèse de doctorat, Université Paris V.

Björklund, J. (2010). Queering the Small Town: Lukas Moodysson's Film Show Me Love. *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal, janvier-février* (39), 37-51.

Broder, D. (1998). *Underground*. Titre de la bande originale de Fucking Åmål. Jimmy Fun Music/EMI Music.

Bronski, M. (2000). Positive images and the coming out film: the art and politics of gay and lesbian cinema. *Cineaste-America's Leading Magazine on the Art and Politics of the Cinema, janvier* (26), 20-26.

Castiel, É. (2000). Controverses et affirmations. *Séquences : la revue de cinéma*, (206), 23-24.

Dowling, L. (2003). Breaching fortress Europe . *Film Ireland,* mars-avril (91), 37.

Gili, J. (2000). FUCKING ÅMÅL. *Positif*, juillet-août(473/474), 122.

Griffiths, R. (2008). *Queer cinema in Europe*. (Chicago: Intellect Book) Bristol: UK.

Hedling, O. (2008). A new deal in European film? Notes on the Swedish regional production turn. *Film International*, (6), 35.

Henderson, S. (2007). « Youth, Sexuality, and the Nation: Beautiful Thing and Show Me Love». Dans T. Shary et A. Seibel(dir.), *Youth Culture in Global Cinema*. Austin, TX: U of Texas, p 256-270.

Lúthersdóttir, H. H. (2014). Even if you aren't Swedish, even if you aren't a lesbian': Show Me Love in Queer American Context. *Scandinavica: An International Journal of Scandinavia Studies,* janvier (53), 10-33.

Mandolini, C. Valade, C. Castiel, E. Bellemare, D. et Chaput, L. (2003). L'état de la planète-cinéma à l'aube du nouveau Siècle- 1990 à aujourd'hui : cinémas européens des années 90 (III). *Séquences : la revue de cinéma* (225), 18-26.

Menard, J. (2002). *La représentation de la réalité lesbienne au cinéma à partir d'un univers symbolique subjectif*. Maîtrise en études françaises. (Université de Sherbrooke). Sherbrooke, juin. En ligne : http:// search.proquest.com/docview/305508828?accountid=12543

Mellini, L. (2009). Entre normalisation et hétéronormativité: la construction de l'identité sexuelle. *Déviance et société*, *33*, p 3-26.

Moody, K. (2014). Situating Lukas Moodysson's Vad gör jag här. *Scandinavica: An International Journal of Scandinavian Studies*, janvier (53), 84-104.

Rosenberg, T. (2006). « Out of the national closet: Show Me Love ». Dans *Sex, breath, and force: Sexual difference in a post-feminist era*. Oxford: Lexington Books, p 104-121.

Westerståhl Stenport, A. (2012). *Lukas Moodysson's Show Me Love*. Seattle, WA: U of Washington P.

Wilson, E. (2005). Children, Emotion and Viewing in Contemporary European Film. *Screen*, *46* (3), 329-340.

Winnicott, D.W. (2010). *Les objets transitionnels*. Paris : Payot.

Les couples féminins dans les lieux publics: la peur d'être visible

par Marie-Dominique Duval, collaboratrice spéciale de la maitrise en Communication de l'Université Sherbrooke

Cet article présente des résultats préliminaires d'une recherche effectuée dans le cadre d'un mémoire de maîtrise portant sur les couples féminins dans les lieux publics en Estrie. L'objectif primaire de la recherche est de déterminer et de comprendre les stratégies communicationnelles employées par les femmes en couple avec une autre femme lorsqu'elles se trouvent dans des lieux publics. L'étude a été réalisée à l'aide de neuf entretiens compréhensifs individuels avec des femmes de 25 à 35 ans en couple avec une autre femme.

Il est principalement question dans cet article d'une première conclusion marquante de l'étude, soit le désir et le besoin pour la majorité des participantes à l'étude d'être invisibles lorsqu'elles sont avec leur conjointe en public. La raison première de cette invisibilité est la peur : peur de déranger, peur d'être harcelée, peur que leur visibilité nuise à leur travail. Ces peurs seraient influencées en partie par la personnalité des femmes et par l'influence d'une société hétéronormative.

Depuis le début des années 2000, de plus en plus de recherches portant sur l'homosexualité sont réalisées, dont certaines dans le domaine des communications. Cependant, selon la recension des mémoires et des thèses sur le sujet de la diversité sexuelle de 2000 à 2013, document produit par la Chaire de recherche sur l'homophobie de l'UQAM (2014), seulement 26 des 158 recherches concernent exclusivement les lesbiennes ou les bisexuelles. De ce nombre, deux mémoires ont été réalisés dans le domaine de la communication, dont le plus récent remonte à 2007. Bien que le recensement ne couvre pas les deux dernières années, les chiffres portent tout de même à croire qu'il y a un manque important de recherches sur les femmes des minorités sexuelles au Québec.

Dans l'optique de contribuer à offrir une plus grande visibilité à ces femmes en leur donnant la parole, nous avons décidé de réaliser notre projet de mémoire de maîtrise sur les couples féminins en région estrienne. À la suite de l'appel à participation à la recherche, le nombre de répondantes ainsi que leur grand enthousiasme à discuter de leur réalité a confirmé leur désir, mais surtout leur besoin d'être entendues.

L'objectif premier de l'étude est d'identifier et de comprendre quelles stratégies communicationnelles ces femmes utilisent lorsqu'elles sont en public en région non métropolitaine, endroit souvent perçu comme plus homophobe que les grands centres urbains du Québec. Par cette recherche, nous tentons

également de comprendre comment les femmes impliquées dans le couple choisissent d'être présentées, comment elles construisent leur identité de couple dans la société actuelle et comment le fait d'être mères homoparentales, si c'est le cas, influence leur comportement dans les lieux publics. Adoptant une approche féministe, soit, une approche qui tient compte des réalités sociales et politiques des femmes en contexte patriarcal et hétéronormatif, cette recherche se concentre sur la communication interpersonnelle.

Dans le cadre de cet article, l'objectif est de présenter les résultats préliminaires de cette étude portant sur les couples féminins dans les lieux publics en Estrie et de discuter d'une première conclusion marquante, soit le besoin des femmes d'être invisibles lorsqu'elles sont en couple avec une autre femme.

Méthodologie

L'étude est constituée de neuf entretiens compréhensifs individuels avec des femmes en couple ou ayant été récemment en couple avec une autre femme et habitant la région de l'Estrie. L'entretien compréhensif a été employé dans l'optique de « […] construire la théorie dans le va-et-vient entre proximité et distance, accès à l'information et production d'hypothèses, observation et interprétation des faits » (Maulini, 2006, page 1) afin de limiter un des effets pervers des entretiens semi-directifs qui survient lorsqu'« à la non-personnalisation des questions fait écho la non-personnalisation des réponses » (Kaufmann, 2014, page 18). Les rencontres ont principalement eu lieu chez les participantes ou dans un local de recherche à l'Université de Sherbrooke. Les entretiens, d'une durée moyenne d'une heure vingt minutes, ont été enregistrés.

Résultats

Les résultats préliminaires suggèrent que l'invisibilité est la stratégie communicationnelle la plus utilisée par les participantes lorsqu'elles évoluent en couple dans les lieux publics. Celles qui cherchent majoritairement à s'invisibiliser le font par peur : peur de déranger, peur d'être jugée, peur de nuire à leur travail ou peur d'un danger potentiel. Sur les neuf participantes, quatre disent craindre de se présenter en public avec leur partenaire, alors que deux sont nuancées et trois ne se préoccupent pas des autres ou tentent même d'être visibles.

Les raisons de cette (in)visibilité sont multiples. Certaines femmes ont déjà été victimes d'homophobie et de discrimination alors que d'autres semblent subirent les répercussions d'expériences négatives passées. Sandra-Caroll*, l'une des participantes, explique ces peurs ainsi : « On s'est mis un faux standard dans la tête pis c'est ce qui *fuck*e les jeunes aujourd'hui, […] on se bat contre des écoles de pensée qui sont bien ancrées ».

Qu'est-ce qui fait réellement que la majorité de ces femmes ont peur d'être qui elles sont lorsqu'elles sont en public? Comment ces peurs se manifestent-elles? Comment cela influence-t-il la relation de couple? Les propos des participantes répondent à ces questionnements.

Pour Gabrielle, 34 ans, la peur semble provenir de la découverte de sa réalité par les autres. Elle dit ne pas vouloir être étiquetée comme « lesbienne ». Elle raconte n'être jamais démonstrative en public lorsqu'elle est avec sa femme de peur que les gens sachent qu'elle est lesbienne. Elle se permet des démonstrations d'affection seulement dans le village gai à

* Les noms utilisés sont fictifs afin de protéger l'anonymat des participantes.

Montréal, car là, elle a « le droit ». Gabrielle dit utiliser le langage non verbal avec sa femme lorsqu'elles sont à l'extérieur de leur maison pour que les gens ne s'aperçoivent pas qu'elles forment un couple; elles font comme si elles étaient deux amies. Elles ne s'empêchent pas de se parler, mais privilégieront des regards et de petits gestes discrets pour communiquer. De plus, pour cette participante, l'apparence est très importante; elle ne veut pas que les gens puissent lui accoler le stéréotype de la lesbienne *butch* : « Pas question que j'aie l'air d'une *butch* pis que je sorte avec une *butch* non plus. Juste… pas avoir le stéréotype complètement ». Elle conclut que si elle s'acceptait mieux en tant que « femme », que si elle n'avait pas vécu autant de discrimination dans sa jeunesse et que si elle n'était pas aussi impliquée dans le sport et auprès des jeunes, ce serait probablement différent, elle aurait peut- être moins peur d'être visible.

Pour sa part, Dorothée, 26 ans, aime être invisible. Elle dit apprécier être « féminine » et que sa blonde le soit aussi, car de cette façon, elles peuvent passer pour des amies. Elle explique qu'elle ne pourrait pas être avec une fille plus « masculine », car ce serait évident qu'elles sont un couple et ce n'est pas ce qu'elle désire, elle n'a pas envie de « créer des malaises et d'avoir à [s]'expliquer ». Elle craint que ça se sache à son travail et que ça lui nuise dans son avancement professionnel. Elle ajoute que c'est elle qui s'impose ces barrières, par peur, bien qu'elle n'ait jamais été victime d'homophobie. Par contre, cette invisibilité la rend triste, elle aimerait que ce soit différent et ne pas avoir si peur. Dorothée dit ne pas de sentir authentique à Sherbrooke, où elle habite et où elle a grandit, et pense déménager à l'extérieur de la région pour être vraiment elle-même et ne plus avoir à se cacher.

La différence semble également un aspect important dans le désir d'être invisible. Pour Lucie, 30 ans, le fait que son couple soit différent des autres couples l'empêche de s'assumer. Elle porte constamment son regard sur les gens qui l'entourent pour vérifier qu'elle n'est pas observée ou que les gens ne font pas de commentaires sur elle et sa conjointe. Elle dit communiquer de manière subtile son inconfort avec sa conjointe par peur d'être exposée et jugée. Tout comme pour Dorothée, le travail est un facteur important de son invisibilité : « J'ai commencé à travailler comme intervenante, et là, c'est sûr que je ne m'assume pas, […] j'ai pas envie de me faire rejeter, même si c'est jamais arrivé ».

Pour Isabelle, 25 ans, c'est la crainte du danger qui la pousse à s'invisibiliser. Elle explique qu'il y a quelques années, elle ne voulait vraiment pas que son homosexualité soit connue, elle voulait être invisible. Cependant, plus elle vieillit, plus elle accepte d'être visible, mais seulement dans certaines sphères de sa vie, celles plus privées. Lorsqu'elle sort, elle observe son environnement pour vérifier s'il y a un potentiel de danger : « Je tâte le pouls pour savoir s'il y a une situation de danger, à savoir si la petite gang de là-bas va faire des commentaires. Est-ce qu'on va se faire agresser? On ne le sait pas. Je fais toujours ça ».

Quant à elles, Sophie et Brigitte, toutes deux 27 ans, disent ne pas se cacher, mais toujours avoir une certaine retenue. Elles préfèreront aller dans des lieux à l'extérieur de leur ville natale pour ne pas « faire exprès » de montrer qu'elles sont en couple avec une femme. Les deux femmes désirent s'établir en Estrie avec leur conjointe, mais dans une autre ville que la leur afin de « repartir à neuf, d'être plus à l'aise ».

Enfin, Janie, Bam et Sandra-Caroll pensent toutes trois que l'important, c'est d'être soi-même. Elles ne se cachent pas et ne prennent pas de mesures particulières pour éviter d'être visibles. Bam, 30 ans, ira même jusqu'à en

« rajouter un peu quand [elle] voit des réactions », afin de « [s]'assurer que les gens voient que ça existe, des couples de même sexe en Estrie ». Ces trois femmes disent aussi utiliser le langage non verbal pour manifester leur affection à leur conjointe. Le regard des autres ne les restreindra cependant pas, au contraire, il les motivera parfois à être plus démonstratives. Sandra-Caroll s'explique : « C'est important que les gens voient cette réalité dans le quotidien, que ce soit banalisé, c'est comme ça que ça va finir par être vraiment accepté ».

Discussion

De ces entretiens, il est possible de faire ressortir certaines caractéristiques de l'(in)visibilité d'un couple féminin. Premièrement, tout comme le *concept de soi* le propose, la façon dont se perçoivent les participantes semble avoir une incidence sur leur comportement et leur communication. Sur ce propos, Adler, Shewchuck et Towne (1991) expliquent que :

> [l]es personnes ayant une haute estime d'elles-mêmes – s'attendent à ce que les autres les acceptent; ne craignent pas la réaction des autres; sont capables de se défendre face à des réflexions négatives des autres, [alors que] les personnes ayant une piètre estime d'elles-mêmes – s'attendent à ce que les autres les rejettent; appréhendent une réaction négative; éprouvent des difficultés à se défendre face aux réflexions négatives des autres (p. 50).

Bien que le corpus de notre recherche soit limité, les participantes semblent toutefois représenter des comportements similaires à ceux-ci, ce qui pourrait expliquer, en partie du moins, leur aisance ou leurs craintes à paraître en couple dans les lieux publics. Les femmes plus visibles disent être très à l'aise avec leur orientation sexuelle et ont plutôt confiance en elles. Elles donnent également une impression de personnalité extravertie et forte. Au contraire, les femmes souhaitant demeurer plus invisibles disent généralement éprouver un certain inconfort avec leur orientation sexuelle. Elles paraissent ou rapportent être plus discrètes et introverties. Il semblerait donc exister une corrélation entre le *soi* des participantes et leur désir d'être (in)visible. Est-ce que cela pourrait même avoir un impact sur la reconnaissance des couples féminins et sur leur acceptation dans la société? L'impression créée par ces résultats préliminaires de recherche exploratoire suggère qu'à petite échelle, ce soit le cas, bien que nous ne puissions généraliser.

Deuxièmement, le travail serait un frein important à la visibilité de certaines participantes. Cependant, toutes ces femmes travaillent avec le public, que ce soit comme intervenante, serveuse ou agente de communication. Il semblerait donc que l'obstacle majeur ne soit pas l'emploi en tant que tel, mais bien la peur des participantes d'être étiquetées comme lesbienne et que cela leur nuise dans leur avancement professionnel. La recherche *Gaies et lesbiennes en milieu de travail*, réalisée par Line Chamberland et son équipe en 2007, affirme d'ailleurs que 56.1 % de leurs répondants « ne s'expriment sur leur homosexualité que dans certains contextes tout en faisant généralement preuve de discrétion » (p. 37), ce qui se rapproche sensiblement des résultats de notre recherche. Certaines causes de l'invisibilité de leurs participants rejoignent également les commentaires de nos répondantes, comme l'habitude d'être discrètes, le désir de protéger leur vie privée, l'habitude d'être prudentes et estimer qu'en raison de leur clientèle, il est préférable de ne pas affirmer leur homosexualité (voir Chamberland, 2007, p. 48).

Enfin, comme l'a mentionné la participante à notre étude, Sandra-Caroll, les craintes d'être un couple féminin visible paraissent en partie provenir des normes et des

dogmes imposés dans et par notre société. Ceci résulte d'une société traditionnellement et fortement teintée d'hétérosexisme. Alors que certaines participantes tentent de déconstruire cette hétéronormativité, d'autres en subissent encore les conséquences. À la suite de l'analyse préliminaire de nos entretiens, il semble que la principale conséquence de l'hétéronormativité soit la peur, telle que présentée dans la section résultats de cet article. Malgré l'existence de l'article 15 de la *Charte canadienne des droits et libertés* qui établit que tous sont égaux et qui interdit également la discrimination fondée sur l'orientation sexuelle (Gouvernement du Canada, 2013), malgré les célébrations de la diversité sexuelle comme l'évènement Sherbrookois *Fière la fête*, et malgré les groupes de démystification de l'homosexualité et la bisexualité comme le *Gris Estrie* et le *Projet Caméléon*, il semble que la peur de ne pas être acceptée soit encore très présente chez la plupart des femmes rencontrées. Celles-ci paraissent adopter le point de vue de Bourdieu (1998), selon lequel :

> [...] à travers notamment l'effet de destin que produit la catégorisation stigmatisante et en particulier l'insulte, réelle ou potentielle, [l'individu homosexuel] peut être ainsi conduit à s'appliquer et à accepter, contraint et forcé, les catégories de perception droites (straight, par opposition à crooked, tordu, comme dans la vision méditerranéenne), et à vivre dans la honte l'expérience sexuelle qui, du point de vue des catégories dominantes, le définit, balançant entre la peur d'être perçu, démasqué, et le désir d'être reconnu des autres homosexuels (p. 130).

Est-ce que cette crainte reliée à la non-conformité est plus présente dans une région non urbaine comme l'Estrie? Selon les propos des participantes, la raison ne serait pas strictement le lieu de résidence, mais davantage le fait d'être connue et reconnue dans sa région. Il serait donc possible de croire que ces peurs se vivent dans toutes les régions du Québec, bien qu'un milieu plus petit offre généralement moins de possibilités d'anonymat.

Conclusion

Cette recherche est encore en cours d'analyse et ces conclusions partielles se verront bonifiées et ajustées avec l'avancement de l'étude. Cependant, il paraît évident que la peur joue un rôle important non seulement dans les communications interpersonnelles et sociales des femmes en couple avec une autre femme, mais dans leur réalité quotidienne. Les causes et origines de ces craintes sont multiples et demanderaient une recherche plus approfondie afin de pouvoir mieux les identifier. Aussi, bien que l' invisibilité soit l'une des stratégies les plus employées par les participantes à l'étude, il est possible d'identifier quelques autres stratégies communicationnelles, comme la communication non verbale et les stratégies humoristiques, de redirection, de résistance et de valorisation. Ces stratégies seront élaborées dans le projet de mémoire final. Enfin, il serait intéressant de réaliser une étude similaire dans les différentes régions du Québec afin de comparer les résultats et ainsi pouvoir dresser un portrait plus général de la situation des couples féminins dans la province.

RÉFÉRENCES

Adler, R. B., Shewchuck, J., et Towne, N. (1991). *Communication et interactions : La psychologie des relations humaines*. Montréal : Éditions Études vivantes.

Blondel, F. (2007). «L'approche clinique dans les dispositifs de recherche-action.» Dans V. de Gaulejac, F. Hanique et P. Roche (dir.), *La sociologie clinique*, Paris : Éditions Érès. pages

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*, Paris : Seuil.

Chamberland, L. (dir). (2007). *Gais et lesbiennes en milieu de travail. Rapport synthèse de recherche*. Récupéré du site *Placard et travail : dire ou taire son homosexualité en milieu de travail* : *http:// homophobie.ccdmd.qc.ca/medias/pdfs/homophobie_integral.pdf*

Goeffroy, M. et Albarracin, M. (2013). *Mémoires et thèses reliés à l'homophobie publiés au Québec, de 2000 à 2013*. Récupéré de http://chairehomophobie.uqam.ca/upload/files/Recension/Recension_M%C3%A9moires_et_Th%C3%A8ses_En_ligne_12mai14.pdf

Gouvernement du Canada. (2013). *Article 15 – Droits à l'égalité*. Récupéré de http://www.pch.gc.ca/fra/1355929397607/1355929510108

Kaufmann, J.-C. (2014). *L'entretien compréhensif*. Paris : Éditions Nathan.

Maulini, O. (2006). *Note de lecture : Kaufmann, J.-C. (1996). L'entretien compréhensif.* Paris : Nathan. Récupéré le 11 décembre 2015 de http://www.unige.ch/fapse/SSE/teachers/maulini/2006/sem-rech-note-lecture.pdf

Mellini L. (2009). Entre normalisation et hétéronormativité : la construction de l'identité homosexuelle. *Déviance et Société, 33*(1), 3-26. Récupéré de : www.cairn.info/revue-deviance-et-societe-2009-1-page-3.htm.

Two-spirits:
Colonisations et décolonisations

par Ninon Lambert, étudiante à la maîtrise en Anthropologie

Avant la colonisation de l'Amérique du Nord, il y avait dans les populations autochtones des individus au genre non-dichotomique, possédant des rôles symboliques importants. Néanmoins, les allochtones les considéraient comme des menaces pour l'ordre social, et ces individus ont symboliquement et physiquement disparu pendant les siècles de colonisation. Ces autochtones au genre non-dichotomique ont cependant connu une certaine résurgence à partir des années 1990, par leur retour sur la scène publique grâce à l'invention du concept de « two-spirits », regroupant les LGBTQ autochtones. Nous supposons néanmoins que ce concept possède certains problèmes qui méritent d'être abordés. En effet, les two-spirits sont encore à risque d'être colonisés, notamment par la réappropriation culturelle du concept par des populations allochtones.*

Les autochtones du Canada et de l'Amérique du Nord ont survécu à ce qui a été nommé par le gouvernement canadien en 2015 un génocide culturel, perpétré par les allochtones (non-natifs) européens entre le 17e et le 20e siècle. Cette entreprise de colonisation, issue d'un sentiment ethnocentriste de la part des européens, a eu comme effet notoire l'effacement de nombreuses traditions autochtones, à travers notamment la mise en place de pensionnats* et la création de réserves (Thornton, 2015).

Dans cet essai, nous proposons d'explorer le terme de two-spirit, utilisé à partir des années 1990 pour désigner les individus LGBTQ+ autochtones et utilisé rétroactivement pour les autochtones qui possédaient une identité de genre non-dichotomique avant la colonisation. Ces individus d'un troisième genre étaient originellement désignés dans leur propre langue, mais le terme de two-spirit permet ici de regrouper la diversité des appellations sous un même terme dans un but de simplicité. *Two-spirit* recoupe donc une variété d'identités de genre et d'orientations sexuelles à travers le temps.

* Les pensionnats ont vu le jour dès les années 1830 au Canada, bien que la Loi sur les Indiens ne rende la scolarisation obligatoire pour les enfants de 7 à 15 ans qu'en 1920. Gérés par des églises catholiques chrétiennes et anglicanes, les pensionnats avaient pour but de donner une éducation aux enfants autochtones et de leur permettre de s'intégrer à la société dominante, c'est-à-dire de les assimiler. Très largement dénoncés pour ethnocide et mauvais traitements, une Commission de Vérité et Réconciliation a été mise en place en 2008 (Bousquet, 2012), et dénombre 4134 décès (Commission de Vérité et Réconciliation du Canada, 2013). Néanmoins, certaines valeurs, notamment celles liées au christianisme, ont pu perdurer et influencer même les autochtones qui n'ont jamais été dans un pensionnat, et provoquer par exemple de l'homophobie au sein des communautés autochtones (Adams et Phillips, 2009).

De tels individus sont doublement minoritaires (Meyer-Cook et Labelle, 2008 ; Balsam, Huang, Fieland, Simoni et Walters, 2004) faisant non seulement partie d'une minorité dite « ethnique », les autochtones ne représentant que 4,3% de la population canadienne (Statistiques Canada, 2011), mais aussi d'une minorité sexuelle, 3% de la population canadienne se déclarant homosexuelle ou bisexuelle (Statistiques Canada, 2015). Les individus LGBTQ+ autochtones sont ainsi peu nombreux et tendent donc à être invisibles dans l'espace public. Précisément, nous nous intéresserons aux processus successifs de colonisations et décolonisations, ayant tour à tour causé l'occultation et permis la réaffirmation identitaire de ces individus. Nous présenterons d'abord le concept de « berdache » ainsi que sa disparition. « Berdache » est un terme péjoratif utilisé par les européens aux dix-septième et dix-huitième siècles désignant les individus ayant des relations homosexuelles. Puis, nous montrerons comme le concept de *two-spirit* a été préféré, de nos jours et est même revendiqué par des autochtones LGBTQ+, bien qu'il soit contesté et en proie aux réappropriations.

Berdache : colonisation

Entre le dix-septième et le dix-huitième siècle, les explorateurs européens utilisaient le terme « berdache » pour désigner les individus homosexuels autochtones qu'ils rencontraient. Ce terme, dont l'usage a éventuellement été repris par les Euro-Américains, est hautement péjoratif. Issu du persan « barah », il référait à l'origine à un esclave, jusqu'à ce que son usage désigne largement « un mignon », un individu masculin ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes (Désy, 1978; Smithers, 2014). Désy (1978) explique que bien que le terme «berdache» signifie homosexuel, il a été élargi pour inclure une variété de statuts qui n'étaient pas conformes à la vision européenne du genre lors des dix-septième et dix-huitième siècles : ce terme désignait aussi le bisexuel, le travesti, l'eunuque, ou encore l'hermaphrodite (Smithers, 2014). En réalité, il existait des termes autochtones pour ces individus, comme *nádleeh* pour les Diné (Navajos), *agokwa* pour les Ojibwés, ou encore *boté* pour les Apsáalooke (Crows) qui désignaient tous des « berdaches » hommes, c'est-à-dire des hommes exerçant des activités considérées comme féminines, et qui pouvaient se travestir ou réutiliser certaines parures du genre opposé. D'autres termes, comme *sakwo'ma pi aki-kwan* pour les Niitsítapi (Confédération des Pieds-Noirs), *aayahkwew* chez les Cris ou encore *aranu'tiq* pour les Inuits, désignent tous des individus homme-femme, portant donc une double identité de genre en eux. Ces termes révèlent ainsi des catégories de genre relativement fluides chez les autochtones (Sheppard et Mayo Jr., 2013 ; Meyer-Cook, 2008). Une telle identité de genre était reconnue après « […] qu'une vision, des rêves, des révélations ou des signes eurent mis en évidence le caractère irrévocable d'une destinée beaucoup plus que d'une fatalité » (Désy, 1978, p.6). Malgré des différences entre les nations autochtones, la plupart du temps les *two-spirits* étaient hautement considérés, à la fois socialement et symboliquement, du fait de leurs compétences multiples : ils semblaient exercer des rôles aussi bien médicaux et spirituels, en tant que guérisseurs ou chamanes par exemple, qu'économiques en participant activement à la vie quotidienne à travers le tissage ou la cuisine (Brown, 1997 ; Désy, 1978 ; Gilley, 2006 ; Roscoe, 1998 ; Williams, 1986).

Les colonisateurs européens d'Amérique du Nord, principalement constitués d'Espagnols, d'Anglais, et de Français, ont été choqués de la présence de tels individus. En effet, les européens considéraient qu'ils désorganisaient la distinction entre les genres et exposaient de manière virtuelle la perfection masculine au risque de la dissolution (Hérault, 2010). Les Européens se questionnaient principalement sur

la sexualité, homosexuelle ou bisexuelle, de ces autochtones. (Hérault, 2010 ; Smithers, 2014). Cependant, ces individus au genre non dichotomique n'ont pas été immédiatement nommés « berdaches », c'est-à-dire associés à des individus qui ont des pratiques sexuelles considérées comme « déviantes », justifiant la volonté des colonisateurs d'arrêter de telles pratiques. En effet, les autochtones:

> «[…] may have felt no need to identify two-spirit people to missionaries, traders, and ethnographers because their physical appearance was incidental to the special spiritual gifts that they possessed and the ritual roles that they served. Moreover, refusing to give non-Cherokees access to, and knowledge of (and thus over), the most sacred details of ceremonial life may have protected Cherokee two spirits from the often disruptive colonial gaze of government agents, missionaries, and ethnographers. » (Smithers, 2014, p. 647-648)

Il apparaît à travers ce passage que les autochtones ont eu deux raisons de ne pas s'identifier comme *two-spirits* : cela a pu être un acte conscient de résistance dans le but de protéger des individus au pouvoir symbolique important, ou bien tout simplement, les autochtones n'ont pas considéré nécessaire de les distinguer des autres individus, les *two-spirits* étant comme les autres, des membres à part entière de leurs communautés.

Toutefois, qu'est-ce qui choquait vraiment les Européens et les a poussés à rejeter ces pratiques? Une première hypothèse pourrait être le travestissement, soient des individus portant des vêtements généralement associés au genre opposé. En d'autres termes, ces individus occupaient une place dans la société qui ne correspondait pas à leur sexe biologique. Néanmoins, le travestissement existait déjà aux dix-septième et dix-huitième siècles en Europe et il n'était pas toujours lié à des pratiques homosexuelles (Hérault, 2010, p.349), à l'inverse du sens basique de «berdache» (Désy, 1978 ; Smithers, 2014), qui renvoyait à l'origine à ces pratiques.

Nous pourrions alors émettre l'hypothèse que ce sont les pratiques sexuelles des « berdaches » avec des membres du même sexe, supposées ou réelles, qui ont choqué les Européens. Ces pratiques étaient en effet pour la plupart interdites en Europe. En revanche, « […] tous les " sodomites " ne sont pas travestis ni tous les travestis "sodomites" » (Hérault, 2010, p.350). Les « berdaches » n'avaient donc pas nécessairement des relations homosexuelles.

Finalement, nous avons mentionné que la catégorisation de ces autochtones en « berdache » « […] s'inscrit […] dans une hiérarchisation des rôles sexuels qui recoupe la hiérarchisation des genres puisque la "passivité" et "l'activité" sexuelles sont respectivement conçues comme féminine et masculine » (Hérault, 2010, p.351). Les « berdaches » sont ainsi vus par les Européens comme des êtres inférieurs possédant néanmoins un certain pouvoir au sein des sociétés autochtones et qui donc menacent l'ordre social (notamment hétéronormatif) tel que vu par les allochtones (Hérault, 2010). Ces individus ont donc été obligés de s'intégrer à la société en ne portant plus d'habits de l'autre genre, et se sont vus à la fois moqués, recherchés et stigmatisés (Désy, 1978,) et même massacrés par les allochtones (Meyer-Cook et Labelle, 2008). Néanmoins, Meyer-Cook et Labelle (2008) suggèrent que ces individus auraient pu continuer à vivre dans la clandestinité.

Two-spirit : tentatives de décolonisation

De nos jours, l'expression *two-spirit* est préférée au terme de « berdache ». Bien qu'elle ne fasse pas l'unanimité, elle a été proposée à

Winnipeg en 1990, au *Third Annual Inter-tribal Native American/First Nations Gay and Lesbian conference* (Meyer-Cook et Labelle, 2008). Issue du terme ojibwé *niizh manidoowag* qui signifie littéralement « deux esprits », faisant référence à des esprits masculins et féminins (Robinson, 2014), l'expression a été conçue comme un terme inclusif, puisque « [it] is presently used to describe Aboriginal people with different roles or identities, including gays, lesbians, other genders (not-men, not-women), those of multiple genders (hermaphrodites and bisexuals), transvestites, transsexuals, transgendered people, drag queens and butches […] » (Meyer-Cook et Labelle, 2008, p.30-31). Cette expression est ainsi révélatrice d'une volonté autochtone de réappropriation culturelle de ses traditions colonisées et disparues, mais montre aussi la nécessité de l'adapter à un paradigme contemporain, en incluant les concepts allochtones de LGBTQ+.

Le terme est néanmoins controversé. Il est en ef fet souvent considéré comme interchangeable avec le terme « homosexuel ». L'expression *two-spirit*, bien que relativement inclusive, devient ainsi paradoxalement réductrice pour deux raisons : d'une part, étant assimilée à l'homosexualité, c'est-à-dire une orientation sexuelle, elle en perd son sens premier, celui de désignation d'une identité de genre (Désy, 1978 ; Smithers, 2014). Les *two-spirits* pouvaient certes entretenir des relations avec des individus du même sexe, mais ce n'était pas le cas de tous. D'autre part, cette expression étant utilisée pour désigner une grande variété d'expériences personnelles et de traditions, ne rendrait compte adéquatement d'aucunes (Meyer-Cook et Labelle, 2008.). Dans certains travaux, notamment académiques (Bahr, 1998), l'expression *two-spirits* peut en effet aussi bien faire référence aux individus homosexuels, désignant ainsi une orientation sexuelle, comme à des individus transgenres ou des individus « […] who follow some or all of the parameters of alternate gender roles (may include specific social roles, spiritual roles, and same-sex relationships) specific to their tribe or panethnicity » (Adams et Phillips, 2009, p.960), désignant ainsi le genre d'un individu.

De plus, et malgré le lien évident entre les *two-spirits* contemporains et leurs prédécesseurs, ils ont été traités de façon complètement différente. Comme mentionné précédemment ces derniers étaient respectés et possédaient une variété de rôles dans leurs communautés (Brown, 1997 ; Désy, 1978 ; Gilley, 2006 ; Roscoe, 1998 ; Williams, 1986). Malheureusement, les *two-spirits* contemporains peuvent parfois faire face à du rejet et à de l'homophobie au sein même de leur communauté, rejet qui pourrait notamment être une conséquence des pensionnats dans lesquels au moins trois générations successives d'autochtones ont été éduquées :

> «Another devastating result of the residential school experience was the denigration of women and Two-spirit people in Aboriginal communities. The dominant religion did not make room for women to have equal roles as men, or for there to be alternate genders or sexual preferences than that of heterosexuals. As a direct result of the residential school experience, homophobia is now rampant in most Aboriginal communities, even more so than in mainstream society» (Urban Native Youth Association, 2004, p. 5).

Ainsi, certains *two-spirits* se voient stigmatisés au sein de leur communauté, en raison de l'influence allochtone sur les populations autochtones pendant la colonisation (Adams et Phillips, 2009 ; Balsam et al., 2004 ; Cameron, 2005 ; Gilley, 2006 ; Sheppard et Mayo, 2013). Par ailleurs, certains chercheurs, comme Sheppard et Mayo Jr. (2013), pensent que cette colonisation persiste encore actuellement et serait responsable de l'actuel

ostracisme des *two-spirits.* Ils la citent notamment pour expliquer le *Diné Marriage Act* de 2005 chez la nation Diné (Navajos) aux États-Unis, interdisant les unions entre individus du même sexe, alors qu'aucune régulation sur le sujet n'existait auparavant.

En outre, plusieurs recherches mettent en évidence la présence d'un risque accru pour les jeunes *two-spirits* d'être victimes d'exploitation sexuelle, de devenir des usagers de drogues, d'avoir des maladies sexuellement transmissibles, ou même de se suicider (Balsam et al., 2004 ; Urban Native Youth Association, 2004). Plaut et Kirk (2012) deux auteurs d'un travail sur les *two-spirits,* ont montré les effets dévastateurs que peut avoir le rejet par sa propre communauté, notamment le risque accru d'alcoolisme. Par ailleurs, l'importance de l'identité de genre ou de l'orientation sexuelle des *two-spirits* est sous-estimée par les institutions de santé, ainsi incapables de prendre en compte les spécificités de cette population ou de pallier adéquatement à leurs problèmes :

> «[…] the health care and social service system has attempted to create a semblance of "neutrality" in health policy and practice and research based on the ideological belief that health care must be accessible to all, regardless of sexual orientation, and that health care services are best situated when they are developed with no special interest group in mind. However, in the experiences of glbt-s people, this inattention to sexual orientation can be equally harmful, particularly in an environment that continues to be marked by homophobia and heterosexism» (Brotman, Ryan, Jalbert et Rowe, 2008, p. 2-3).

Le fait de se révéler comme *two-spirit* et de vivre pleinement son genre est néanmoins important pour la santé mentale de ces individus, tout comme le fait de trouver des espaces où ils sont pleinement acceptés (Brotman et al., 2008).

Une nouvelle colonisation ?

Il a été mentionné précédemment que la colonisation européenne a rendu invisibles les *two-spirits*. Néanmoins, cette expression a été remise sur le devant de la scène au Québec à partir de la fin des années 1970 à 1980, notamment grâce à un contexte post-révolution tranquille, qui tentait de s'affranchir des valeurs judéo-chrétiennes. La communauté homosexuelle a donc commencé à s'afficher, notamment avec la publication militante « Le Berdache » par l'Association pour les droits des gai(e)s du Québec, fondée en 1976 (Ménard, 1995). L'utilisation du nom « berdache » exprime ainsi une volonté de récupération d'un concept péjoratif dans un but de réappropriation du sens, comme cela a pu être le cas pour le concept de *queer* (Meyer, 2007), mais ici par des allochtones pour un terme désignant des autochtones. Cette récupération du terme a été mal vue dès le départ par les homosexuels allochtones. Ménard (1985) explique en effet que « […] l'un des traits les plus caractéristiques (sans toutefois être universel) de l'homosexualité masculine contemporaine semble bien avoir été une accentuation symbolique de la virilité […] » (p.119). Dans cette optique, le symbole du « berdache » est à l'opposé de la vision la plus répandue de l'homosexualité, puisqu'il est associé à une certaine « féminité » et peut même jusqu'à aller lui faire du tort. Par ailleurs, nous pouvons légitimement se demander quelle a pu être la réaction des autochtones *two-spirits* face à cette récupération, et si cette dernière était réellement éthique.

Plus largement au Canada, l'expression *two-spirit* est utilisée depuis 1990 (Meyer-Cook et Labelle, 2008). Le concept de *two-spirit*, qui à la différence du terme « berdache » est lui d'origine autochtone, subit aussi parfois une

appropriation culturelle par des allochtones. Cameron (2005) dénonce fortement cette situation : « The term two-spirited has a specific cultural context, and removing it from that context simply because one likes the meaning of it is an act of colonization and must be resisted » (p.123). Cette auteure prône donc une récupération militante du concept, en tant que résistance à la colonisation et elle souhaite que les *two-spirits* puissent retrouver une place respectée au sein des populations autochtones.

Conclusion

À partir du dix-septième siècle, les *two-spirits* ont ainsi souffert de l'effacement de leur identité et donc de leur visibilité lors de la colonisation de l'Amérique du Nord. Ces individus, occupant autrefois des rôles symboliques et économiques importants, ont été incompris par les colonisateurs européens qui les ont affublés du terme de « berdache », terme méprisant ainsi qu'inadéquat quant à leurs identités de genre et pratiques. Les *two-spirits* se sont ainsi vus discriminés, recherchés, et même massacrés.

Les raisons de cet acharnement restent relativement troubles, mais plusieurs hypothèses ont été énoncées : le travestissement, de supposées pratiques sexuelles interdites en Europe de l'ouest entre individus du même sexe, ou encore le danger potentiel que les *two-spirits* représentaient pour l'ordre social allochtone en remettant en question la hiérarchisation des genres, constituent différentes possibilités. L'intersection de toutes ces réponses amène probablement une image plus proche de la réalité.

Les années 1990 ont ensuite marqué la volonté de nommer et de reconnaître les individus LGBTQ+ autochtones, avec notamment l'émergence sur la scène publique du terme *two-spirit*. Créé à partir du terme ojibwé *niizh manidoowag*, ce concept montre ainsi la réappropriation culturelle d'une tradition colonisée et perdue, tout comme son adaptation à des réalités plus contemporaines, puisqu'il inclut les concepts allochtones LGBTQ+. Cependant, ce terme reste controversé pour son caractère réducteur, assimilant les expériences homosexuelles aux expériences de genre en les désignant d'une seule manière. En outre, les *two-spirits* doivent parfois faire face à du rejet et de l'intolérance au sein de leurs communautés, et constituent ainsi une population vulnérable à certaines pathologies, notamment mentales.

Finalement, les allochtones aussi ont eu un rôle à jouer dans la revitalisation des concepts de « berdache » et de *two-spirit*, mais en se les appropriant culturellement. L'utilisation du terme « berdache » par des militants homosexuels québécois dans les années 1970 et 1980 a été critiquée, le mot étant colonialiste et méprisant, en plus d'évoquer des stéréotypes de l'homosexualité. En outre, certains individus LGBTQ+ qui ont utilisé le terme *two-spirit* pour représenter leur identité ont aussi fait face à des critiques, pour ce qui est vécu comme de l'appropriation culturelle, un véritable acte colonialiste, consistant à prendre un concept jugé intéressant en le dégageant de son contexte historique et social.

Le terme de *two-spirit* est ainsi un exemple frappant de la disparition et la résurgence de traditions et met en exergue les difficultés d'une population doublement minoritaire au Canada et en Amérique du Nord, celle des individus LGBTQ+ autochtones. Il convient ainsi de s'intéresser plus profondément à l'évolution de la visibilité de tels enjeux, qui sont cruciaux pour assurer l'intégration et la santé mentale de la population.

RÉFÉRENCES

Adams, H. L., & Phillips, L. (2009). Ethnic Related Variations from the Cass Model of Homosexual Identity Formation: The Experiences of Two-Spirit, Lesbian and Gay Native Americans. *Journal of Homosexuality, 56*(7), 959-976.

Bahr, D. (1998). Two-Spirit People. *Wicazo Sa Review, 13*(1), 116-119.

Balsam, K. F., Huang, B., Fieland, K. C., Simoni, J. M., & Walters, K. L. (2004). Culture, Trauma, and Wellness: A Comparison of Heterosexual and Lesbian, Gay, Bisexual, and Two-Spirit Native Americans. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology, 10*(3), 287–301.

Bousquet, M.-P. (2012). Êtres libres ou sauvages à civiliser ? L'éducation des jeunes amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970. *Revue d'histoire de l'enfance irrégulière, 14*, 163-192.

Brotman, S., Ryan, B., Jalbert, Y., & Rowe, B. (2008). The Impact of Coming Out on Health and Health Care Access. *Journal of Health & Social Policy, 15*(1), 1-29.

Cameron, M. (2005). Two-Spirited Aboriginal People: Continuing Cultural Appropriation by Non-Aboriginal Society. *Canadian Woman Studies/ Les Cahiers de la Femme, 24*(2-3), 123-127.

Commission de Vérité et Réconciliation du Canada. (2013). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir.* Montréal & Kingston, London, Chicago: McGill-Queen's University Press.

Désy, P. (1978). L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord). *Libre — politique, anthropologie, philosophie, 78*(3), 57-102.

Division de la statistique sociale et autochtone, Statistique Canada. (2011). *Les peuples autochtones au Canada et au Québec : Premières Nations, Métis et Inuit. Résultats de l'Enquête nationale auprès des ménages (ENM) de 2011.* Retiré du site en date du 30 décembre 2015: *http://www.ciqss.umontreal.ca/Docs/Seminaires/PresentationBD/2014-01-31_ENM_CDR%20Mtl.pdf*

Fiona, M.-C., & Labelle, D. (2003). Namaji: Two-Spirit organizing in Montreal, Canada. *Journal of Gay & Lesbian Social Services, 16*(1), 29-51.

Gilley, B. J. (2006). *Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country.* Lincoln: Lincoln: University of Nebraska Press.

Hérault, L. (2010). Transgression et désordre dans le genre : les explorateurs français aux prises avec les " berdaches " amérindiens. *etnográfica, 14*(2), 337-360.

Kirk, D., & Plaut, S. (2012). *Reclaiming the traditional role of Two-Spirited people in post-secondary and community education*. Retiré du site en date du 30 décembre 2015: https://circle.ubc.ca/bitstream/handle/2429/43292/Plaut_S_et_al_Diversity_Inclusive.pdf?sequence=16

Ménard, G. (1985). Du berdache au Berdache : lectures de l'homosexualité dans la culture québécoise. *Anthropologie et Sociétés*, *9*(3), 115-138.

Meyer, E. J. (2007). «"But I'm Not Gay": What Straight Teachers Need to Know about Queer Theory». Dans N. M. Rodriguez, & W. F. Pinar, *Queering Straight Teachers: Discourse and Identity in Education.* New York: Peter Lang. pp. 15–32.

Meyer-Cook, F. (2008). Two-Spirit People: Traditional Pluralism and Human Rights. Dans S. Brotman, & J. J. Levy (éds.), *Intersections: Cultures, Sexualites et Genres.* Québec: Presses de l'Université du Québec. pp. 245-279.

Robinson, M. (2014). "Hope to Lift Both My Spirits": Preventing Bisexual Erasure in Aboriginal Schools. *Journal of Bisexuality, 14*(1), 18-35.

Roscoe, W. (1998). *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America.* New York: St. Martin's Press.

Sheppard, M., & Mayo Jr., J. B. (2013). The Social Construction of Gender and Sexuality: Learning from Two Spirit Traditions. *The Social Studies, 104*(6), 259-270.

Smithers, G. D. (2014). Cherokee "two-spirits": Gender, Ritual, and Spirituality in the Native South. *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal, 12*(3), 626-651.

Statistique Canada. (2015). *Same-sex couples and sexual orientation... by the numbers.* Retiré du site en date du 25 novembre 2015: http://www.statcan.gc.ca/eng/dai/smr08/2015/smr08_203_2015#a3

Thornton, R. (2005). Native American Demographic and Tribal Survival into the Twenty-first Century. *American Studies, 46*(3/4), 23-38.

Urban Native Youth Association. (2004). *Two-Spirit youth speak out, Analysis of the needs assessment tool.* Retiré du site en date du 30 décembre 2015: http://www.unya.bc.ca/downloads/glbtq-twospirit-final-report.pdf

Williams, W. (1986). *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture.* Boston: Beacon Press.

Ok8api veut dire : « s'asseoir ensemble » en algonquin.

Notre mission

Rapprocher les populations autochtones et la communauté de l'Université de Montréal dans le but de lutter contre les préjugés et la discrimination envers les Autochtones, favoriser l'intégration des étudiants autochtones à la vie universitaire, et encourager le partage égalitaire des connaissances et des cultures.

Nos objectifs

- Contribuer à la sensibilisation et à l'éducation de l'ensemble de la communauté de l'Université de Montréal à propos des réalités autochtones.
- Offrir un espace de rencontre pour les étudiant.e.s autochtones de l'Université de Montréal.
- Encourager les échanges culturels, sociaux, artistiques ou autres.
- Organiser des activités publiques avec des personnalités autochtones de différents milieux et de différentes disciplines.

Pour nous joindre

Courriel: cercleok8api@gmail.com
Facebook: Cercle Ok8api UdeM
Site Internet : cercleok8api@wordpress.com

Les limites de la tolérance:
Femmes et formation en enseignement

par Jeanne Bilodeau, étudiante au baccalauréat en Éducation

Cet article traite du rapport entre les exigences croissantes entourant la formation en enseignement et le projet d'exclusion des femmes dont cette profession fait l'objet depuis le XIXe siècle. À partir de son expérience du baccalauréat en enseignement, l'auteure questionne les modes d'évaluation auxquels sont sujettes les étudiantes - basées sur l'intimité et la vie intérieure -, le discours mélioratif autour des étudiants masculins, ainsi que la sévérité particulière des facultés d'éducation envers des étudiantes en proie à des problèmes personnels typiquement féminins (violence conjugale, grossesse, santé mentale, etc.). Elle montre que, par-delà les apparences et malgré le haut taux de féminité de la profession, le travail de l'enseignement, dès la formation universitaire, est sujet à des pressions masculinisantes par des processus de marginalisation et d'exclusion des femmes.

Cette année est ma quatrième et dernière année de formation en enseignement. Je la passe sans une bonne amie que je m'y suis faite. L'obtention éventuelle de mon brevet est rendue amère par son absence. Elle, comme d'autres, aura été forcée de prolonger son parcours pour des raisons hors de son contrôle. Au début, quand elle vivait les premiers épisodes de son enfer personnel, on ne savait pas comment l'expliquer autrement que par l'acharnement de quelque administrateur malveillant. Et puis, après un temps, les histoires d'autres étudiantes se sont ajoutées à la sienne. Les instances auxquelles on les a conviées et où on a jugé froidement de leur cas, les spéculations répétées sur leur santé mentale et les doutes exprimés sur leur capacité à enseigner, les diagnostics improvisés qu'on a propagé dans leur milieu de stage, les exigences et les conditions qu'on leur a imposées pour la suite de leur parcours et l'humiliation découlant de cette mise sous tutelle, l'insensibilité avec laquelle on a traité des problèmes conjugaux et la rétention d'informations concernant des demandes de services pour parents-étudiants, tout ça, donc, ne pouvait plus être le fait de la malchance ou l'œuvre d'un bureaucrate mal intentionné. Il fallait admettre que certaines conditions structurelles rendaient possible l'accumulation d'obstacles et que, pour beaucoup, les problèmes que ces étudiantes vivaient étaient des problèmes de femmes pour lesquels l'université les pénalisait.

Il y a une violence particulière dans la manière qu'ont les facultés d'éducation d'évaluer leurs étudiantes. On comprend dès les cours d'introduction à la formation que c'est toute

notre personne qui sera jaugée et soupesée. En arrivant en première année, on nous annonce qu'il faut déjà s'identifier au corps enseignant, que nous représentons l'ensemble de la profession, partout, tout le temps. En stage, pendant des semaines, l'étudiante se trouve en situation d'évaluation constante et cette position de vulnérabilité ne met aucune d'entre nous à l'abri des abus. L'assignation à une enseignante-associée est imposée. À celles qui tombent mal et qui tentent d'aller chercher du soutien auprès de l'université, on rétorque qu'en stage, c'est sur soi qu'il faut travailler, que c'est nous, l'évaluée. Pour achever de nous convaincre de l'importance de notre tolérance, on brandit la pénurie d'enseignantes-associées qui force le maintien de liens intacts. Quand, au moment phare de l'évaluation, les superviseurs de l'université se présentent dans nos classes pour nous y voir performer, ils se permettent de remettre en cause notre force morale et de critiquer notre apparence physique. Certains travaux universitaires exigent de l'étudiante qu'elle décrive ses qualités et ses défauts, ses valeurs et ses croyances sur l'enseignement ainsi que ses motivations à poursuivre la formation. Pour ce genre de travail, on reçoit une note. J'ai eu B+. Ma personne vaut B+.

La formation en enseignement revendique son droit d'accès à notre intimité, elle exige qu'on se dévoile, qu'on se dénude afin qu'elle puisse décider de notre admissibilité en son sein. Si ces méthodes apparaissent légitimes, c'est parce que nous sommes des femmes. On nous tolère, faute d'hommes pour prendre notre place. On nous tolère, mais à condition qu'on soit adéquates, qu'on soit quelconques, discrètes, à condition qu'on ne soit pas trop anxieuses ou grande-gueules, à condition que nos situations familiales ou nos troubles cognitifs et psycho-affectifs n'entrainent pas trop de délai dans la remise de nos travaux. On nous tolère invisibles. Les formes d'exclusion que ces dispositifs impliquent n'ont rien de nouveau. Depuis ses tout débuts, la formation en enseignement au Québec est une longue et infatigable entreprise de dévalorisation du travail des femmes. Leur présence fortement majoritaire ne doit pas nous tromper : de la création du brevet d'enseignement au XIX^{e} siècle jusqu'au baccalauréat en enseignement, la formation est l'espace privilégié de dévaluation de l'habileté des femmes à exercer la profession d'enseignante, quand ce n'est pas une tentative pour les en exclure complètement.

La formation en enseignement, un projet d'exclusion

C'est que l'enseignement n'a pas toujours été un métier féminin. Au Québec, c'est à partir des années 1830 que s'entame le processus de féminisation. Ses causes sont nombreuses et complexes, mais l'acharnement dont les autorités feront preuve pour y faire obstacle porte à croire que le phénomène de féminisation n'est pas le résultat d'un projet de l'État en ce sens. Ce n'est pas un hasard si, une décennie plus tard, alors qu'on constate l'augmentation du nombre de femmes institutrices, on propose la hausse de la rémunération pour les instituteurs, l'ouverture d'une école normale* pour leur formation et l'attribution de bourses pour leur perfectionnement en ville. Surtout, la création du brevet d'enseignement en 1846 et l'obligation pour les hommes seulement de passer l'examen pour l'obtenir n'est rien d'autre qu'une tentative d'exclusion des femmes (Dufour, 1998). En ignorant leur présence dans l'enseignement, l'État espère ainsi inciter les communautés rurales à n'engager que des instituteurs brevetés,

* Les écoles normales étaient gérées par des communautés religieuses et s'occupaient de la formation des maîtres.

sans succès. Les femmes représentent une main d'œuvre trop bon marché pour que les communautés puissent s'en passer. Alors, par la loi de 1856, les autorités étendent l'obligation du brevet pour les femmes, mais en ne leur accordant qu'un an pour l'obtenir, alors que les hommes avaient eu droit à dix ans pour ce faire. Malgré les obstacles, les institutrices prennent les moyens nécessaires pour continuer à enseigner et passent massivement les examens menant au brevet (Charland, 2000).

> Prétendre, en s'appuyant sur la masse d'étudiantes en enseignement, que les facultés d'éducation ont abandonné complètement ce projet d'exclusion serait y regarder trop rapidement. L'absurdité des exigences auxquelles nous devons nous plier est une réalité admise par l'ensemble des étudiantes en enseignement. Les sessions intensives dans lesquelles on compresse plusieurs cours et un stage non-rémunéré à temps plein représentent un obstacle économique majeur, particulièrement pour les parents-étudiants, le plus souvent des femmes. L'insistance avec laquelle les administrateurs des facultés d'éducation contrecarrent les projets d'études à temps partiel témoigne également d'une idéologie de l'investissement total, qui ne veut rien savoir de la conciliation travail-famille.

Le débat public sur les méthodes à appliquer pour attirer les hommes dans la profession, et les discours qui les accompagnent sur la nécessité de modèles masculins pour les petits garçons, ne sont pas sans rappeler les mesures d'exclusion des femmes mises en place au XIX[e] siècle. Dans les milieux de stage, on se réjouit habituellement de la présence d'un étudiant, avant même d'avoir pu observer ses habiletés à enseigner et en insistant sur le besoin d'hommes dans la profession. Beaucoup plus souvent, l'arrivée d'étudiantes-stagiaires, quant à elle, est traitée avec indifférence. Cette préconception du talent pour l'enseignement des étudiants masculins a comme corollaire le soupçon constant quant à celui des femmes, considérées comme de simples candidates que l'on peut rejeter jusqu'au tout dernier moment. Cela fait que, pour les femmes, le risque est bien plus grand que les semaines de stage s'avèrent être une expérience dégradante. Ça, mes cinq collègues et moi l'avons bien compris dès le premier stage. Il était prévu que nous serions six dont cinq étudiantes et un étudiant, celui-ci s'étant toutefois désisté au dernier moment. Précédé de quelques formules de politesse, l'accueil qu'on nous a fait, à moi et à mes collègues féminines, a principalement consisté en une série de regards furtifs et de questionnements inquiets sur l'absence du mâle tant attendu.

Bien que certains mécanismes d'exclusion des femmes soient encore présents aujourd'hui dans les programmes de formation en enseignement, à partir de la deuxième moitié du XIX[e] siècle, l'État comprend qu'il n'est pas avantageux de se passer de leur travail, travail exploitable à moindre coût au terme d'un processus de dévalorisation soutenu. À ce moment, il semble de toute façon difficile de faire obstacle au mouvement de féminisation de la profession, déjà bien avancé. S'il faut tolérer la présence des femmes, ce sera au prix seulement d'une dévaluation de leur travail et du renforcement d'une division sexuelle basée sur une hiérarchie professionnelle rigide dont les traces sont encore présentes aujourd'hui. La mise en place des premières activités de formation apparaît comme la justification toute désignée de cette division, la possession d'un brevet, devenu obligatoire pour tous, ne pouvant plus servir à différencier le travail des femmes de celui des hommes. La distinction s'établira donc sur la manière d'obtention et sur le type de brevet accordé.

---

* Les écoles normales étaient gérées par des communautés religieuses et s'occupaient de la formation des maîtres.

À Montréal, les hommes bénéficient à l'époque d'une école normale pour leur formation. De leur côté, les femmes, n'ayant accès qu'à la section féminine de l'école normale Laval à Québec, se rabattent souvent sur un processus de formation non structuré, apprenant directement le métier au travail auprès de collègues ou de membres de la famille plus expérimentées (Danylewycz, 1983). De plus, les femmes, dans l'ensemble de la province, s'en tiennent plus souvent au seul brevet élémentaire alors que les hommes s'inscrivent en plus grande proportion au brevet modèle ou académique (Dufour, 1998). S'instaure alors une hiérarchie fondée sur le sexe dans la valeur à accorder au brevet. De plus, les femmes sont exclues des premières associations d' instituteurs. L'impossibilité de participer aux activités de formation et l'isolement dans les écoles où elles enseignent souvent seules (particulièrement dans les écoles rurales) étouffe les possibilités de rencontres et donc, le développement de solidarité et d'organisation entre les travailleuses.

La naturalisation du travail d'enseignante, une garantie d'exploitation

Mais pour mieux dévaluer le travail des femmes, il fallait accompagner les obstacles structurels dans la formation de discours et de pratiques naturalisant le travail des femmes dans l'enseignement. Pour limiter les possibilités d'avancement des femmes dans la bureaucratie scolaire, le rôle d'institutrice devait devenir une étape préparatoire au rôle de mère et d'épouse. Ce rapprochement du travail de l'enseignement prodigué par les femmes avec le travail reproductif à l'intérieur de la famille (lui-même dévalorisé depuis bien longtemps et considéré comme fonction naturelle de la femme) a permis justement de le considérer comme un non-travail et ainsi de légitimer la sous-rémunération des institutrices*. Le rôle de mère ne s'accompagnant pas d'un salaire, il était évidemment profitable de mettre en équivalence la charge des enfants à l'intérieur de la famille avec les responsabilités de l'institutrice dans sa classe, comme l'exprime un inspecteur d'école à Montréal en 1875 : « L'institutrice, comme je l'entends, pour bien réussir se doit toute entière, comme elle doit tout son temps à ses élèves. De même, la bonne mère de famille doit être toujours et toute entière, aux soins de ses enfants (…) Ces deux états, bien que ressemblants, sont parfaitement incompatibles.»**

Ce discours-là n'est pas sans rappeler le peu d'accommodements accordés aux parents-étudiants dans les facultés d'éducation aujourd'hui, de même que la désapprobation manifeste des administrateurs quand une étudiante vient s'informer des services disponibles en cas de grossesse, dans le but de coordonner ses études et sa maternité. On ne peut pas dire que cette étudiante entêtée n'avait pas été prévenue. Elle, comme toute sa cohorte, s'était déjà fait dire par la directrice de son programme que le stage IV ne lui permettrait pas de travailler ou d'avoir des enfants en même temps. Comme au XIXe siècle, dans les facultés d'éducation, soit on est mère, soit on est enseignante.

Le rapprochement entre ces deux fonctions sociales est devenu si important qu'à l'époque, les administrateurs en sont venus à les

---

* Alors qu'au tout début du 19e siècle, les salaires des hommes et des femmes sont égaux, l'inégalité salariale apparaît dans les années 1830, au moment où l'État transfère cette responsabilité aux collectivités locales. L'écart s'accentue au cours des décennies suivantes. Au cours de la décennie de 1880, il est plus important qu'il ne l'a jamais été. En 1884, le salaire moyen des maîtres est de 625$ alors que celui des enseignantes est de 124$, soit plus de six fois plus bas. La raison principale qu'en donne leurs supérieurs hiérarchiques est que le salaire des femmes doit être considéré comme un revenu d'appoint bien que, dans la réalité, les femmes veuves ou célibataires ont bien souvent des enfants ou des parents malades à charge, comme le montre Danylewycz dans *Sexes et classes sociales dans l'enseignement*.

** *Rapport du surintendant de l'Instruction publique de la Province de Québec*, 1875-76, page 211. Cité dans Danylewycz *(1983)* page 111.

considérer comme mutuellement exclusives : d'abord, on force les femmes enseignantes au célibat, puis on empêche la femme mariée de poursuivre sa carrière. L'expérience acquise dans l'enseignement est dès lors perçue comme une préparation toute désignée pour le mariage et pour la charge des enfants à l'intérieur de la famille. L'enseignement, qui aurait pu être un lieu d'émancipation intellectuelle et financière, devint ainsi un nouveau moyen d'enrôlement des femmes dans ce qui était prétendument leur vocation naturelle. Ainsi, elles étaient confinées à une carrière temporaire alors que, de leur côté, les instituteurs les plus ambitieux gravissaient les échelons de la bureaucratie scolaire.

La quasi-absence des hommes dans les programmes d'enseignement primaire ne peut être comprise qu'à partir de cette figure de l'institutrice-mère au foyer : les enfants en bas âge doivent être maternés, comme l'évoque d'ailleurs très bien la classe de maternelle. D'après Sophie Devineau,

> les femmes professeures des écoles maternelles ne bénéficient pas pleinement de leur statut de professionnelles très qualifiées. Elles n'ont pas la reconnaissance sociale d'une fonction éducative hautement utile, mais pâtissent au contraire du statut de mère et de la fonction maternelle dans les familles, invariablement transférés dans les différents lieux sociaux où travaillent les femmes. (Devineau, 2012, p.49)

Les hommes sont déjà plus nombreux au secondaire et augmentent au même rythme que la connaissance devient spécialisée, jusqu'à devenir franchement majoritaires à l'université. C'est la figure du magister, professeur transmettant la connaissance devant une masse d'individus indifférenciés formant un auditoire anonyme. Les discours sexistes sur la nécessité d'enseignants masculins au primaire et la figure paternelle qu'on demande à ces hommes d'incarner ne sont contradictoires qu'en apparence avec cet état de fait. Ils sous-entendent que l'enseignement des femmes est homogène, toujours couvant et tendre, plus sensible aux états d'âme des jeunes enfants. Le père, autoritaire et distant, doit venir compléter le tableau et faire contrepoids à cette présence féminine, dans une apparence de complémentarité.

Il n'est pas anodin que les conditions matérielles des institutrices laïques à Montréal à la fin du XIX^{e} siècle, dépeintes par Danylewycz (1983), évoquent si spontanément la condition des mères dans les familles de la classe ouvrière. Elles permettent de rendre compte de la manière dont l'avancement des hommes et l'amélioration de leurs conditions de travail ont été permises par l'exploitation de leurs collègues de sexe féminin. Pendant que la Commission scolaire finance la construction des écoles pour garçons et qu'elle en assure l'entretien par l'emploi de concierges, elle ne construit aucune école pour filles. Les institutrices laïques doivent, pour exercer hors du cadre religieux, louer un appartement pour le transformer en salle de classe. C'est presque un foyer qu'elles tiennent, isolées les unes des autres dans des appartements miteux des quartiers ouvriers qu'elles doivent entretenir entièrement, alors que leurs homologues masculins enseignent dans des institutions de construction récente où ils se rencontrent, se lient d'amitié et s'entraident (Danylewycz, 1983).

> En négligeant les besoins des enseignantes, la Commission scolaire catholique de Montréal est en mesure de promouvoir les intérêts des enseignants. Ce faisant, elle convainc les hommes de ne pas abandonner l'enseignement comme cela se fait dans plusieurs autres régions de la province. Les salaires élevés, la création de postes réservés

> aux hommes et la promesse d'avancement de maître à principal ou inspecteur d'écoles attirent les hommes vers la profession. La relation entre ce traitement privilégié et l'implication des hommes dans l'enseignement se perçoit dans le parallélisme entre la vague de construction d'écoles financée par la commission et l'augmentation du nombre de maîtres dans Montréal-Est. (Danylewycz, 1983, p.104)

L'institutionnalisation d'un système d'éducation public à Montréal n'a pas été un progrès pour les femmes : elle coïncide plutôt avec une détérioration de leurs conditions matérielles, une plus grande inégalité salariale et une dévaluation générale de leur travail. L'exploitation des institutrices laïques à Montréal dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle met ainsi en évidence les liens qui unissent l'organisation du travail à celle de la famille dans la société capitaliste. La naturalisation du travail des femmes assure leur exploitation et justifie les inégalités de traitement entre elles et leurs collègues masculins. Aujourd'hui, la promesse d'avancement dans la hiérarchie scolaire est encore principalement une affaire d'hommes. Pour eux, les possibilités de mobilité sont bien réelles. Bénéficiant d'une reconnaissance a priori de leurs aptitudes, leur charisme et leur talent trouvent leur pleine mesure dans les postes de direction où ils pourront contrôler le travail des femmes.

L'exigence d'invisibilité

L'université nous tolère invisible, sans substance, elle nous tolère générique. Notre présence va tellement de soi qu'on nous distingue à peine. Notre existence n'est tolérable qu'indifférenciée. Quand elle ne montre aucune volonté à accommoder les personnes, le plus souvent des femmes, dans des situations financières, familiales ou psychologiques précaires, l'université dit aux femmes qu'elle ne veut pas d'elles. Et lorsqu'elle propose de revaloriser la profession enseignante, alors elle dit qu'elle veut plus d'hommes. Quand l'université ignore les situations de racisme, de sexisme et de violence psychologique en stage en invoquant la violence inhérente au travail, alors elle dit que cette violence est acceptable. Quand l'université nous lance « oubliez ça le travail ou les enfants pendant le stage 4! », alors elle dit aux mères monoparentales d'arrêter d'être pauvres et d'envoyer les petits pendant quatre mois chez leur père absent. Les facultés d'éducation exigent des femmes qu'elles arrêtent d'avoir l'air de femmes avec leurs problèmes de femmes, elles exigent des femmes qu'elles soient absentes à elles-mêmes. C'est de cette aliénation qu'émerge la haine de soi par laquelle les enseignantes célèbrent la venue des hommes, sauveurs prétendus des élèves. C'est seulement une conscience féministe, et une organisation des enseignantes et des étudiantes en enseignement sur cette base, qui pourront s'opposer à la violence du travail, à la dévaluation constante et à l'exclusion, aux coupures et aux réorganisations, à l'exigence d'invisibilité.

RÉFÉRENCES

Charland, J.-P. (2000). *L'entreprise éducative au Québec, 1840-1900*. Québec: Presses de l'Université Laval.

Danylewycz, M. (1983). «Sexes et classes sociales dans l'enseignement : le cas de Montréal à la fin du 19e siècle». Dans N. Fahmy-Eid et M. Dumont (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école*. Montréal : Éditions du Boréal Express. pp. 93-118.

Devineau, S. (2012) *Le genre à l'école des enseignantes.* Paris : Éditions L'Harmattan

Dufour, A. (1998). Les institutrices rurales du Bas-Canada : incompétentes et inexpérimentées? *Revue d'histoire de l'Amérique française*, *51*(4), 521-548

La visibilité des pratiques de la *fan girl*

par Ylenia Olibet, étudiante à la maîtrise en Études cinématographiques (Rome, Montréal)

L'industrie médiatique reconnait désormais l'importance et le rôle des fans. Toutefois, elle n'accorde de la valeur qu'à certains éléments se rapportant à la culture geek, au détriment des activités typiques des fans girls. Cet article propose une analyse du sexisme touchant la communauté geek ainsi qu'un rassemblement de réflexions académiques à propos de l'évolution de la fan culture et de l'importance de l'écriture des fan fictions.

Introduction

Dans l'imaginaire collectif actuel, le fan est surtout un *geek*. Ce terme désigne un type paticulier de fan. Celui-ci collectionne des objets et se veut expert absolu concernant un type de produits bien précis liés à la culture médiatique. En quelque sorte, le *geek* se désigne comme l'évolution ultime du fan. Le but de cet article est de proposer une réflexion sur la visibilité de la fan culture dans les médias, en soulignant la préférence accordée à une certaine représentation du fan, qui correspond à une façon « masculine » d'être fan. Cet article offre donc, tout d'abord, la description d'une orientation sexiste existant dans la communauté *geek*, et par la suite, une réflexion portée sur un autre aspect de la culture fan : l'écriture féminine de *fan fictions*. Dans un premier temps, il importe de définir ce qu'est la fan culture. Reprenant la définition de Jenkins (2007), la *fan culture* correspond à la « production culturelle des fans et des autres amateurs distribuée dans un contexte *underground* et qui puise une bonne partie de ses contenus dans la culture commerciale » (p.347). Toutefois, la *fan culture* a évolué du statut de « sous-culture » à celui de culture à part entière, de par sa visibilité (Busse, 2015). Cela est montré tout d'abord par la croissance de l'intérêt académique envers les *fan studies*, mais aussi par la mode du *geek*. En effet, aujourd'hui le prototype du fan n'est plus celui d'un sociopathe isolé, mais celui d'un « garçon » cool, passionné de séries télévisées, de jeux vidéo ou de tout autre aspect technologique (Busse, 2015).

Le sexisme dans la communauté geek

Dans la communauté *geek*, le rôle des femmes est non seulement invisibilisé, mais un certain sexisme existe aussi à leur égard: les femmes sont considérées tout d'abord comme objets sexuels à la disposition des hommes (Mar Lard, 2013). La représentation du corps féminin dans les jeux vidéo, les mangas et les comics traduit l'objectivation des femmes : les personnages féminins sont hypersexualisés et présentés avec des caractéristiques physiques et

des poses corporelles irréelles. Les publicités des produits techniques, avec des images de femmes séduisantes, sont conçues exclusivement pour attirer le regard masculin hétérosexuel, sous-entendant que les hommes sont les acheteurs idéaux de ces produits et excluant ainsi une large partie du marché (Mar Lard, 2013). En effet, un exemple est celui de la publicité pour la PlayStation Vita qui montre la photographie d'une femme à mi-corps, sans tête, ayant deux paires de seins. Dans le milieu *geek*, le rabaissement de la femme au niveau d'objet sexuel le plus caractérisé est atteint lors des conventions de comics où les *cosplayeuses* (filles habillées en personnages de fiction) sont souvent victimes d'harcèlement, ou bien lors des salons de jeux vidéos animées par des *babes*, ces filles apprêtées pour attirer les participants hommes aux kiosques.

Par ailleurs, il y a, dans la communauté *geek*, une certaine réticence à accepter que les femmes puissent en faire partie, c'est-à-dire être passionnées de technologie et «gameuses» invétérées (Mar Lard, 2013). En conséquence, les filles sont souvent méprisées et étiquetées en tant que fausses *geek*; elles ne seraient que des imposteures qui jouent à être *geek* pour un besoin excessif d'attention. Ainsi, le stéréotype des femmes mystificatrices, séductrices et exhibitionnistes est perpétué (Mar Lard, 2013).

Un autre aspect du sexisme opérant dans le milieu *geek* concerne certaines actions de discrimination et d'intimidation. Par exemple, il est très fréquent que les fans femmes activistes essayant, au travers de leurs blogs ou des réseaux sociaux, de dénoncer le harcèlement et la discrimination dont elles sont victimes dans le milieu *geek*, soient la cible d'attaques violentes et d'insultes. C'est le cas notamment de Mar_Lard (2013), auteure du dossier *Sexisme chez les geeks : Pourquoi notre communauté est malade, et comment y remédier*, apparu sur le blog *Genre!** et d'Anita Sarkeesian (2012), créatrice du site *Feministe Frequency***. La première a attiré l'attention du monde francophone sur les difficultés des filles à se faire accepter dans la communauté *geek* sans être harcelées ou méprisées; la deuxième, féministe américaine, propose dans ses vidéos des analyses pointues des médias portant sur les questions de la représentation, des stéréotypes et de la visibilité des genres. Ces activistes ne se sentent pas intimidées pour autant par les commentaires violents, misogynes et antiféministes dont elles sont la cible; elles continuent leur engagement à fin de rendre le milieu *geek* plus égalitaire et respectueux des femmes.

Aujourd'hui il est possible de constater, de par les nombreux débats politiques à propos du sexisme et de l'oppression féminine, qu'il s'agit là d'un sujet plus actuel que jamais. Ainsi, le cyberespace devient un espace de négociation favorable aux activistes *geeks* où, d'un côté, nous retrouvons les tentatives d'oppression et de l'autre une certaine dénonciation du sexisme présent.

Évolution et contradictions de la fan culture

Depuis les années quatre-vingt-dix, les fans sont considérés exemplaires pour ce qui est de la consommation active des médias; ils sont capables d'entamer des réflexions critiques sur les contenus, de développer des critères esthétiques dans leurs jugements, d'être ironiques à propos de leur statut de fan (Jenkins, 1992). Au temps du web 2.0, la propension des

---

* http://cafaitgenre.org/2013/03/16/sexisme-chez-les-geeks-pourquoi-notre-communaute-est-malade-et-comment-y-remedier/#chap6

** http://feministfrequency.com

fans à créer des contenus textuels à partir d'une source originaire non seulement s'amplifie, mais devient aussi partie intégrante et indispensable d'un système médiatique où une nouvelle synergie se développe entre les producteurs *broadcast* et les audiences (Busse, 2015). Aujourd'hui, les communautés de fans ont une visibilité majeure et leur importance pour les industries médiatiques est montrée, par exemple, par la création sur les sites officiels d'espaces pour les fans. Cela semble masquer une contradiction : ce qui était né comme une forme de contre-culture capable de négocier activement les sens des contenus semble désormais sous contrôle et déterminé par le haut (Busse, 2015).

Cependant, il faut souligner que l'acceptation de l'industrie médiatique, concernant l'activité des fans, s'applique à certaines pratiques de fans plutôt que d'autres (Busse, 2015). À titre d'exemple, on reporte le cas décrit par H. Jenkins dans le chapitre dédié à *Star Wars* : *La Convergence Culturelle* (Jenkins, 2007, p.161). *Lucasfilm*, la société (achetée en 2012 par The Walt Disney Company) détenant les droits d'auteurs de la franchise *Star Wars*, a invité les fans réalisateurs, en novembre 2000, à télécharger leurs films amateurs sur le site commercial Atomfilms.com. Toutefois, les règles permettaient d'accepter toute forme de parodie de *Star Wars* et les documentaires à propos de l'expérience personnelle de fan, tandis que les films qui étendaient l'univers narratif en proposant, par exemple, des histoires sentimentales entre les personnages restaient exclus de la publication en ligne. Or, nous pouvons constater que les contenus parodiques, à savoir ceux qui restent respectueux de l'univers narratif de *Star Wars*, même en proposant des versions ironiques, sont, pour la plupart, produits par des hommes fans; en oppositions aux films amateurs proposant des contextes sentimentaux entre les personnages, davantage produits par des femmes fans (Jenkins, 2007). Cela montre de quelle manière les forces *top-down* (venant d'en haut) privilégient l'émergence et la diffusion d'un type déterminé de fan et de production *grassroots* (venant d'en bas) : «seulement certaines œuvres seront acceptées comme appropriation légitime de la propriété intellectuelle et diffusées sur les circuits officiels, tandis que les autres, jugées irrespectueuses des droits d'auteurs, n'acquerront pas la même visibilité publique» (Jenkins, 2007, p.161).

Néanmoins, il ne faut pas oublier le rôle que les fans femmes ont eu dans l'émergence de la *fan culture*. En effet, les *fandoms* (*fan* + *kingdom* = royaume du fan, ou communauté de fans) autour des contenus médiatiques naissent dans les années 1960 avec les communautés créées autour de la série télé *Star Treck* (Hellekson et Busse, 2014), qui avaient précédemment hérité de la structure des *fandoms* dans le domaine de la science fiction littéraire. Les fans femmes s'engageaient dans l'écriture d'histoires homoérotiques entre les protagonistes Kirk et Spock (*fan fiction slash*) et la création de dessins (*fan art*), qui circulaient sur les *zines* (magasines amateurs disponibles et diffusées en dehors des circuits officiels de production) (Hellekson et Busse, 2014). Aux conventions, il était possible de montrer et de regarder les *fanvids*, à savoir des montages d'images et scènes tirées des séries télévisées rythmées par une chanson pop, qui constitue une sorte de commentaire aux images (Hellekson et Busse, 2014).

Progressivement, grâce au développement du numérique et à la diffusion d'Internet, il est devenu plus facile de construire des communautés de fans puisqu'il est possible de partager ses créations et d'engager des discussions autour des produits de la culture

* Les écoles normales étaient gérées par des communautés religieuses et s'occupaient de la formation des maîtres.

populaire. D'ailleurs, les possibilités d'échange offertes par Internet ont permis aux fans femmes

> [d']accéder à de nouvelles compétences et aux nouvelles technologies, tout en faisant leurs premiers pas dans le cyberespace. Ainsi, les idées initiales sur la culture numérique en tant qu'espace de pertinence masculine ont été renversées. Les fans femmes ont été les premiers à adopter les technologies de social networking comme *LiveJourna*l et *Dreamwith*, tout en exploitant les ressources offertes par les nouvelles technologies des médias pour créer leurs formes caractéristiques de la culture participative. (Jenkins, Ford et Green., 2013, p. 32)

L'image généralisée de la fan girl

Dans l'éditorial de *l'In focus : Feminism and Fandom revisited* de la revue *Cinema Journal*, Kirstina Busse (2015) invite à réfléchir sur le fait que dans les contenus médiatiques, les activités masculines de fans sont davantage mises en avant. Cela a contribué à répandre l'image du fan en tant que *geek*, en excluant la représentation de la *fan girl*. C'est pourquoi Busse (2015) parle d'une « hiérarchie du geek » : l'identité du fan masculin est privilégiée dans l'industrie et sa représentation médiatique est celle du *geek* (généralement un homme dont la tendance à collectionner des objets spécifiques sert de caisse de résonance publicitaire pour l'industrie médiatique), tandis que l'identité de *fan* en tant que femme, qui s'applique à travers la création de lectures personnelles aux significats proposés par les contenus médiatiques, n'a pas acquis la même visibilité. (Busse, 2015).

En effet, si nous pensons à la visibilité que les *geeks* ont dans les émissions télévisées (l'exemple le plus flagrant est celui de *The Big Bang Theory*), nous restons marqués par l'absence de portraits de *fan girls* absorbées par des activités de fan typiquement féminines, telles que l'écriture de *fan fictions* ou le montage de *fanvids*. Alexis Lothian (2015) a remarqué que même si nous trouvons de telles représentions, celle-ci sont indiquées comme façons incorrectes d'être fans. Cela arrive dans deux cas : dans *Supernatural**, le personnage Becky Rosen fait son apparition dans l'univers diégétique de la série en tant que vraie fan qui aime écrire des histoires homoérotiques entre les protagonistes Sam et Dean; dans *Monk***, le personnage de Marci se proclame la plus grande fan du détective protagoniste de la série. Becky est représentée comme une vraie fanatique qui doit apprendre qu'elle ne peut contrôler ni l'intrigue ni les corps des protagonistes à travers ses propres histoires.

Également, l'amour de Marci et sa créativité dans l'écriture de *fan fictions* sont jugées excessives et finissent par créer un désordre au moment où elle devient l'assistante de Monk. Ces deux personnages de fan girls sont ainsi punis parce que leur obsession, leur créativité et leur façon d'exprimer leur identité de fan sont jugées erronées (Lothian, 2015).

La valeur de l'écriture des fan fictions

Par ailleurs, les activités féminines de fan, en particulier l'écriture de *fan fictions*, constituent encore aujourd'hui un modèle de consommation des médias critique et productif des contenus *grassroots* qui échappent aux

---

* Télésérie américaine, dont les premières neuf saisons ont été diffusées aux États-Unis de 2005 à 2014. Les protagonistes de la série, Sam et Dean, chassent des démons à travers les États-Unis.

** Télésérie américaine diffusée aux États-Unis de 2002 à 2009. Le protagoniste, le détective Monk, affecté de troubles obsessionnelles compulsifs, travaille en tant que consultant privé de la police de San Francisco. Les épisodes jouent sur le coté dramatique des affaires policières à résoudre et le comique de situation amené par les comportements quelque peu bizarres du protagoniste.

critères esthétiques *mainstream*. Grâce à la création de leurs œuvres, les fans cessent d'être simplement des spectatrices pour devenir aussi des productrices; elles inversent la traditionnelle relation sujet-objet en s'appropriant, manipulant et accordant selon leur désir les corps des protagonistes masculins (Busse, 2009). En effet, le genre de *fan fictions* le plus exploré est le *slash* (cette désignation dérive du symbole « / » interposé entre les noms des personnages qui forme le couple sujet), qui prévoit la narration et la description de situations sentimentales et/ou érotiques entre les personnages masculins tirés des produits de la culture populaire (Hellekson et Busse, 2014). Dans les *fan fictions slash*, des questions d'identité de genre sont abordées, explorées et sondées et les limites imposées par la société entre masculin et féminin sont bouleversées (Russ, 1985).

Qu'il s'agisse d'une complète subversion de la source originale, ou que la source originale contienne déjà un sous-texte homoérotique, il est évident que les fans s'emparent des personnages créés par d'autres en les faisant agir dans de nouvelles situations narratives imaginées et écrites pour leur propre plaisir. Le partage d'histoires (un temps dans les revues amateurs, aujourd'hui dans les archives en ligne) ayant pour protagonistes des personnages qui dépassent les caractéristiques traditionnelles de masculin et féminin crée une communauté de femmes qui peuvent librement exprimer leurs fantasmes érotiques, sans aucun type de restriction. Dans la pluspart des cas, il est intéressant de remarquer que les protagonistes masculins, dans les *fan fictions slash*, acquièrent des attributs androgynes. Les histoires homoérotiques mettant en scène deux protagonistes masculins sont généralement écrites par des fans femmes. Il leur est alors permis de fantasmer sur un type de relation amoureuse basée sur une complète égalité à partir du moment où, dans une société patriarcale, la relation hétérosexuelle prévoit une place d'infériorité pour la femme. Ainsi, à travers leurs histoires, les fans reconnaissent dans le couple une position d'égalité qu'elles-mêmes voudraient occuper dans la réalité (Russ, 1985). Cela, toutefois, n'enlève aucunement la possibilité d'une relation de pouvoir ou de domination liée à des facteurs supplémentaires, tel que la classe sociale, l'ethnie des personnages ou autres éléments scénaristiques adéquats. Or, les fans pourraient écrire des histoires avec deux protagonistes féminines engagées dans une relation homoérotique, mais, dans la culture médiatique, on sait très bien que les personnages protagonistes masculins sont plus nombreux, plus charismatiques et bien esquissés. Donc, il est plus facile pour les fans de s'approprier des personnages qu'elles retrouvent ici et qu'elle adaptent à leurs fantasmes, en leur attribuant des caractéristiques masculines ou féminines et en bouleversant les modèles traditionnels du genre. Lorsque les *fan fictions slash* s'attardent sur la description de scènes de sexe explicites, il faut les considérer comme étant des fantasmes tout à fait comparables à de la pornographie produite par les hommes pour les hommes (Russ, 1985). Autrement dit, les *fan fictions slash* sont des constructions textuelles qui servent à stimuler les fantasmes et à redessiner des besoins culturels qui surmontent les normes héteronormatives découlant d'une société patriarcale. Bien sur, toutes les *fan fictions* n'offriront pas des représentations homoérotique, ou plus généralement *queer*, de la sexualité. Certaines proposeront alors des relations stéréotypées et d'autres présenteront la possibilité d'imaginer les relations différemment, de concevoir la sexualité et l'identité de différentes manières (Hellekson et Busse, 2014).

En lisant des *fan fictions slash*, nous trouverons donc plusieurs représentations de la sexualité non hétéronormatives. La possibilité de jouer avec les représentations de la sexualité et d'imaginer des modèles alternatifs laisse émerger le caractère fluide et amovible de l'identité de

genre. D'une certaine façon, le *slash* nous invite à transgresser la hiérarchie du genre (Jenkins, 1992, p.188) et à explorer les possibilités de vivre au-delà des frontières établies entre masculin et féminin, en combinant de façon originale les fragments des deux sphères. Cela nous reconduit à la théorisation de l'identité de genre en termes de *performance* par Judith Butler (1990). Selon celle-ci, le genre n'est pas une catégorie de l'identité fixe et stable, mais un ensemble d'actions et d'attentes qui ont une nature affectée et artificielle imposée par la société et la culture. L'écriture et la lecture de *fan fictions slash* permet de bouleverser les attentes, considérées naturelles, associées au genre.

Ainsi, accorder de l'importance à l'étude et à l'analyse des productions féminines de fans devient une question féministe. Cela signifie non seulement reconnaitre à l'audience féminine une spécificité culturelle dans la négociation des significations, mais aussi de se consacrer à une relation où les femmes se font sujets fétichistes, toutes en morcelant les contenus médiatiques et en les recomposant selon des sens appropriés à leur développement (Busse, 2009). Les activités des fans féminins sont représentatives d'une véritable consommation active des médias. L'industrie médiatique accepte les productions amateurs principalement dans le but de fidéliser les fans (Jenkins, 2007). Malheureusement, le comportement de la *fan girl* est perçu comme incontrôlable; c'est pourquoi il est jugé inapproprié, et donc sous-estimé et représenté de manière grotesque. L'industrie médiatique la considère indigne de recevoir de l'attention et de la visibilité. Il reste donc à concilier les exigences de cette industrie avec la nécessité de reconnaitre, au même niveau que leurs homologues masculins, la communauté de fans féminins.

RÉFÉRENCES

Busse, K. (2009). Introduction. *Cinema Journal,48*(4), 104-107.

Busse K. (2015). Fan Labor and Feminism : Capitalizing on the Fannish Labor of Love. *Cinema Journal, 54*(3),110-115.

Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Hellekson, K. et Busse, K (dir.). (2014). The fan fiction Studies Reader. Iowa City: University of Iowa Press.

Jenkins, H. (1992) *Textual Poachers: Television Fans and Participatory Culture*, New York, Routledge.

Jenkins, H. (2007). *Cultura convergente, Milano*. Apogeo-Feltrinelli. (Ouvrage original publié en 2006 sous le titre *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York: NYU Press).

Jenkins H., Ford S. et Green J. (2013). *Spreadable media: i media tra condivisione, circolazione, partecipazione*. Rimini: Apogeo Education. (Ouvrage original publié en 2013 sous le titre *Spreadable media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. New York: NYU Press).

Lothian, A. (2015). A Different Kind of Love Song: Vidding Fandom's Undercommons. *Cinema Journal, 54*(3) , 138-145.

Mar Lard. (2013). Sexisme chez les geeks : Pourquoi notre communauté est malade, et comment y remédier. Récupéré du site *Ça fait genre* en date du 15 février 2016 : http://cafaitgenre.org/2013/03/16/sexisme-chez-les-geeks-pourquoi-notre-communaute-est-malade-et-comment-y-remedier/#chap6 .

Russ, J. (1985). Pornography by Women for Women with Love. Dans K. Hellekson et K. Busse (dir.). (2014). *The fan fiction Studies Reader*. Iowa City: University of Iowa Press. (pages)

Sarkeesian, A. (2012). Television Interiew about Harassment in Gaming. Récupéré du site *Feminist Frecuency. Conversations with Pop Culture* en date du 15 février 2016 : http://feministfrequency.com/2012/11/03/television-interview-about-harassment-in-gaming/.

Queeriser le discours pédagogique LGB:

Comment surmonter l'impasse de l'homonormativité dans l'action anti-homophobie du Gris Montréal?

par Alexis Poirier-Saumure, étudiant à la maîtrise en Communication

L'idée de visibilité pose celle du désir d'être vu. Ce désir de reconnaissance est à la base des luttes pour les droits des personnes lesbiennes, gaies et bisexuelles (LGB), par lesquels on cherche en quelque sorte à être «vu» par une structure hétéronormative de droits et de lois. L'approche du mouvement LGB et le discours des droits égaux associent visibilité et normalisation ; c'est-à-dire que l'on ne tend pas seulement vers la tolérance d'une identité lesbienne, gaie ou bisexuelle, qui resterait marginale, mais bien vers la possibilité que cette identité soit *normale*, et donc, articulée autour de modalités égales à celles de l'identité hétérosexuelle dominante, comme le mariage, la famille nucléaire, et l'accomplissement professionnel et socio-économique (Halberstam, 2011). En opposition à cette logique conservatrice, où les identités marginales sont intégrées par la norme, on retrouve la théorie queer, qui fait de la résistance à la norme identitaire son cheval de bataille : on pourrait affirmer que le geste queer cherche à élaborer un modèle de vivre-ensemble dont le fonctionnement ne dépendrait pas de l'éternelle reconduite de normes et catégories identitaires découlant toutes du cadre restrictif et contraignant de la binarité sexe/genre, cadre ferme dans lequel le discours des droits LGB semble vouloir se maintenir : « In the same way that queer theory opposes those who would regulate identities or establish epistemological claims of priority for those who make claims to certain kinds of identities, it seeks not only to expand the community base of antihomophobic activism, but, rather, to insist that sexuality is not easily summarized or unified through categorization. » (Butler, 2004, p.7) Si le queer est anti-normatif, le mouvement LGB et son discours des droits égaux, sous la gouverne pesante de la norme hétérosexuelle, est résolument homonormatif.

Dans ce contexte polarisé où le pouvoir de la norme sexuelle agit, selon Foucault, de manière diffuse et à partir de multiples points (Foucault, 1976), il devient difficile d'établir des stratégies discursives de lutte contre l'homophobie qui ne soient pas des campagnes de normalisation des personnes LGB. Si l'on considère la lutte contre l'homophobie chez les jeunes, par exemple, on observe souvent un tel résultat. Qu'en est-il de la prévalence d'un discours normatif dans cette lutte ? Qu'est-ce qui force cette stratégie ? Pour répondre à ces questions, il est intéressant de se pencher sur l'activité du GRIS Montréal (Groupe de Recherche et d'Intervention Sociale).

Organisme à but non-lucratif, le GRIS est une organisation de pédagogie sociale qui vise à

combattre, dans les milieux scolaires secondaires, les préjugés contre les personnes LGB. Pour ce faire, des bénévoles sont formé-es afin d'aller se (re)présenter dans les classes, dans le but avoué de «démystifier l'homosexualité» et de faire tomber les préjugés négatifs autour des personnes LGB. Le modus operandi est systématique : les bénévoles sont toujours en paire (une lesbienne et un gai, une lesbienne et un-e bisexuel-le, un gai et un-e bisexuel-le) et doivent d'abord se présenter succintement (nom, âge, profession, orientation sexuelle (gai, lesbienne ou bisexuel-le), intérêts) pour ensuite répondre à toutes les questions pouvant être posées par les élèves. Afin de mettre en évidence les tenants du discours du GRIS sur la sexualité et l'identité, dont la diffusion stricte est imposée à ses bénévoles, nous nous sommes entretenus avec une personne ayant complété sa formation il y a quelques semaines. Les remarques qui suivent proviennent de cette entrevue.

De plus en plus, des personnes qui ne s'identifient pas nécessairement comme lesbienne, gai ou bisexuel-le joignent les rangs du GRIS. Il est important de préciser que, malgré que nous tentions par notre analyse de déconstruire le discours de l'organisme afin d'en identifier les tenants homonormatifs et d'imaginer les dépasser, nous reconnaissons son importance et la pertinence de son action, dans la mesure où un dialogue visant à défaire l'homophobie est absolument indispensable dans le milieu secondaire, ce dernier pouvant être terriblement violent à l'égard des personnes LGB. Le fait d'identifier les structures homonormatives agissant dans les récits mis de l'avant par l'organisme ne revient pas à rejeter son action ; plutôt, c'est le point de départ d'un changement de discours, d'une recherche énonciative visant un discours moins oppressif sur la sexualité, à partir duquel, dans un mouvement de déprise de l'ordre hétéronormatif, poursuivre la mission que s'est donné le GRIS. L'hétéronormativité, en tant que structure de contention, est d'une efficacité redoutable : les sujets qu'elle normalise (ici des élèves au niveau secondaire, et l'on sait que l'adolescence peut être le théâtre, à parts égales, de l'intégration et du rejet des normes) dépendent du langage hétéronormatif pour signifier le monde. Autrement dit, ces sujets sont en quelque sorte aveugles à d'autres conceptualisations; puisque le GRIS doit s'adresser à eux, et donc absolument devenir visible et *intelligible* pour ces sujets, la *normalisation* devient la seule manière d'établir un contact productif. Cela met en lumière le jeu ardu de négociation entre intelligibilité et discours dominant auquel doit se prêter toute tentative de dialogue pédagogique sur la sexualité.

Lors des séances de formation, il arrive de plus en plus qu'un-e bénévole remettent en question l'injonction à s'identifier comme lesbienne, gai, ou bisexuel-le. La personne avec qui nous nous sommes entretenus, par exemple, a objecté préférer s'identifier comme *queer* : on lui a rapidement indiqué que cela était impossible. Il faut toutefois nuancer notre critique d'un tel refus; on sait en effet que le GRIS est contraint d'utiliser ces catégories par les circonstances de son action. Dans la majorité des milieux visités, l'ignorance à propos des sexualités non-hétéros est telle (certain-e-s élèves ont par exemple demandé à des bénévoles si les organes génitaux des personnes LGB étaient différents de ceux des personnes hétérosexuelles) que l'introduction d'identités telles que *queer*, ou encore l'élaboration de l'idée de dépassement des catégories identitaires, est difficile car relevant d'un langage potentiellement abstrait et insignifiant pour les adolescent-e-s. L'objectif premier étant d'établir un dialogue productif, c'est à dire faisant reculer l'homophobie, on comprendra la décision du GRIS, qui ne peut échapper à une forme de coercition des identités dans sa recherche d'intelligibilité. Cette recherche se fait cependant au prix d'un discours obligatoirement homonormatif : ainsi, on

demande expressément aux bénévoles de mentionner, dans leur présentation, s'ils comptent se marier et fonder une famille. Encore ici, il faut faire preuve d'une réflexion nuancée. L'objectif du GRIS, d'une certaine manière, est de créer des milieux scolaires moins violents et homophobes à l'égard des personnes LGB, ce que nous soutenons. Considérons que l'homophobie soit un rejet, voir un dégoût de l'anormal : la mission du GRIS est donc de redonner une certaine *normalité* aux personnes LGB. Dans cette optique, et en nous rappelant le contexte d'ignorance inhérent au milieu des écoles secondaires, la stratégie la plus efficace est l'utilisation des vecteurs de normalité les plus évidents, soit le mariage et la famille (Halberstam, 2011). La manière la plus « rentable » de montrer, dans le contexte d'une « économie des discours » (Foucault, 1976) telle que celle du GRIS, que les personnes LGB sont «comme tout le monde», semble être ici de les associer aux normes constitutives de l'ordre hétérosexuel. De la même manière, on interdit aux bénévoles de mentionner des formes relationnelles hors de la monogamie, par peur de nourrir une conception des personnes LGB comme étant sexuellement hyperactives, aux partenaires multiples, une représentation irréconciliable avec la sexualité articulée par le GRIS autour des motifs maritaux et familiaux, typique d'un discours dominant sur la sexualité. Encore ici, la recherche d'intelligibilité force cette stratégie, car l'homophobie pose les sujets LGB comme déviants ; leur réalignement (Ahmed, 2006) hétéronormatif est la seule solution dans ce contexte.

À la suite de ces observations, qui illustrent bien la forte contrainte discursive qui pèse sur le GRIS, et que celui-ci fait peser à son tour sur les sujets qu'il touche, nous réaffirmons l'importance d'un discours alternatif sur l'identité sexuelle, voir même alternatif *à* l'identité sexuelle, afin de susciter chez les adolescent-es des conceptions moins normatives de la sexualité, objectif qui, nous le croyons, recèle un plus grand potentiel de lutte contre l'homophobie. En effet, devant l'inéluctabilité de l'utilisation de scripts homonormatifs dans un contexte pédagogique, il faut trouver un moyen de parler des identités (homo)sexuelles autrement. Sans nécessairement parler du *queer*, sans sur-théoriser la sexualité, sans tomber dans l'abstraction, y a-t-il moyen d'introduire simplement l'idée selon laquelle les catégories produisent des exclusions, et que, peut-être, il ne soit pas obligatoire de se conformer à une catégorie identitaire?

La formation offerte par le GRIS et le discours qui en émane, dans toute son homonormativité, est néanmoins sensible à cette préoccupation au travers d'un détail qui, au premier abord anodin, constitue peut-être l'élément de discours le plus subversif circulant dans les sillages de son action. En effet, l'une des questions les plus souvent posées par les élèves est celle de la cause de l'homosexualité : *pourquoi êtes-vous gai, lesbienne, bisexuel-le* ? Le discours LGB dominant aurait tôt fait de répondre à cette question par un slogan en passe d'entrer dans la postérité : *Born this way*. La revendication d'un tel slogan pose un problème fondamental, en ce qu'une personne non sexuellement normative n'y semble digne de droits et de respect que dans la mesure ou elle est reléguée au statut passif de victime de la nature. S'il s'avérait que l'homosexualité soit un choix, ou du moins un produit de la socialisation et non de la nature, l'individu non-hétérosexuel serait-il pour autant moins digne de droits et de respect? C'est le problème de la condition au respect de l'individu qui est figurée ici, et plus précisément, le fait que ce respect dépende, dans une société hétéronormative, de sa plus fondamentale différenciation, soit la détermination du choix de l'objet sexuel, ou orientation sexuelle (Sedgwick, 1990). Le GRIS, effectivement, insiste sur l'importance de présenter l'homosexualité comme ne relevant pas d'un choix, s'inscrivant

ainsi à la suite de l'argument *Born this way*. Or, malgré ce conformisme, le discours de l'organisme adopte, en ce qui a trait à la question « pourquoi ? », une posture critique que nous soutenons : les formateurs demandent aux bénévoles de retourner cette question contre ceux qui la formulent, en leur demandant de justifier le besoin, dévoilé par leur interrogation, d'une cause à l'homosexualité comme condition aux respect des personnes LGB : « pourquoi as-tu besoin de savoir pourquoi ? » Cette question est une manière d'introduire l'idée que la catégorisation (qui passe par l'attribution d'une cause à l'identité, qui la naturalise) ne doit pas être la condition du respect de qui que ce soit. Il y a, dans cette réponse/question, un potentiel de confrontation des préjugés, mais surtout, un potentiel de confrontation des conditions du respect des individus qui renvoie directement au danger de la catégorisation. Il y a ici, peut-être, un germe queer au sein du GRIS-Montréal ; c'est à partir de cette réflexivité que l'organisme doit réinventer son discours en l'articulant autour d'une conception moins normative de la sexualité et de l'identité.

RÉFÉRENCES

Ahmed, S. (2006) *Queer Phenomenology*. London : Duke University Press

Butler, J. (2004) *Undoing Gender.* New York : Routledge

Halberstam, J. (2011) *The queer art of failure*. London : Duke University Press

Foucaul, M. (1976) *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

Sedgwick, E. K. (1990) *Epistemology of the closet*. Berkeley : University of California Press

Témoignage spécial

par Awa Traoré, étudiante au baccalauréat en Communication et Politique

Dans le cadre du premier numéro de Minorités Lisibles, nous avons voulu, afin de prendre acte de notre volonté de valoriser épistémologiquement l'expérience, laisser la place à un témoignage personnel portant sur les enjeux de visibilité. Awa Traoré, étudiante au baccalauréat en communication et politique à l'Université de Montréal, nous a fait l'honneur de bien vouloir partager le récit très intime de son identité, négociée à l'intersection de forces qu'elle décrit avec une poignante authenticité. Nous la remercions chaleureusement de nous avoir permis, avec son aide, d'aller au-delà des normes disciplinaires pour que s'entrecroisent, dans nos pages, le vécu et l'académie.

Je m'appelle Awa Traoré. Je suis métisse et née en France, mais dès que mes parents en ont eu l'opportunité, nous sommes parties vivre au Sénégal jusqu'à mes 5 ans. J'avais peu de souvenirs de la France et elle était dans ma mémoire associée à une destination de vacances plutôt qu'un pays auquel j'appartiens. Même si je suis métisse, je sais que ma maison se trouve là-bas, à Dakar. L'Afrique ne m'a jamais quitté et j'ai toujours voulu un jour rentrer chez moi. En attendant, j'ai vécu ailleurs.

En grandissant, d'autres réalités s'installent dans ma vie bien malgré moi. En prenant conscience que je suis lesbienne, la vie au Sénégal devient rapidement une de mes préoccupations. La loi sénégalaise est claire. L'Islam l'est encore plus. Et leurs sentences sont lourdes. L'homosexualité était donc comme un boulet à trainer et avec lequel je ne pourrais jamais vivre une vie normale au Sénégal. Pourtant, je n'abandonnerais que bien plus tard l'idée de retourner vivre là-bas.

Avant ce renoncement il y a néanmoins une longue période durant laquelle je me persuade que je serais prête à mettre mon orientation sexuelle de côté. C'est inscrit dans l'éducation africaine que *je* compte moins que le clan, que la famille. C'est toujours l'intérêt du groupe qui compte avant soi et l'on vit pour soutenir ceux de sa maison. Pour le sens du devoir, pour ce que la chance d'avoir vécu en Europe a permis d'obtenir, argent, diplômes, papiers… Il y a une rétribution attendue, un retour obligatoire aux siens. A cette époque, je me dis que je serais capable de faire ma vie avec un homme malgré tout, qu'une orientation sexuelle n'est pas grand-chose. Penser que mes sentiments n'avaient pas d'importance et pouvaient être sacrifiés au nom de la loi de l'intérêt du groupe ne m'était même pas venu à l'idée. Ce n'était même pas une question d'importance. J'allais devoir le faire à un moment parce que c'était comme ça. Parce qu'il y a une notion d'honneur, de courage, de sacrifice que l'on doit être capable d'endurer. Parce que dans ma maison même les mères qui mettent au monde doivent donner naissance en silence.

Il fallait faire partie de la masse soudée et silencieuse, fondue et scellée dans de profonds principes moraux, religieux, ancestraux. Quand j'y repense, je me sens bête d'avoir ridiculement plié l'échine, sans me poser de questions. Mais au fond, c'est que je ne me comprenais pas vraiment moi-même. Plus tard, j'apprendrais

qu'il y a une différence entre le sacrifice qu'on est prêt à faire moralement et la réalité inévitable de l'individu.

À 16 ans je retourne au Sénégal pour quelques semaines, et ce pour la première fois seule. Je me suis préparée. D'un côté, je veux voir si je suis capable de mettre à distance cette réalité qu'est mon homosexualité. De l'autre, je dois être prudente vis-à-vis de mon orientation sexuelle. Le code pénal interdit strictement l'homosexualité. Le risque d'arrestation est important. Nombreux sont ceux qui ont été arrêtés par de simples suspicions basées sur leurs tenues vestimentaires…

Je change ma façon de m'habiller, je porte des robes, je mets de petits talons, de petites chaussures. Plus de bottes râpées ni de baskets, plus de t-shirts sans manches ou de bonnets. Je féminise ma coupe à la garçonne et me fais rajouter une petite longueur de cheveux pour « normaliser » ma coiffure. En arrivant, j'ai une féminité très travaillée. Je ne veux pas prendre le risque d'être comparée à un « garçon manqué ». Parce que se nier aux yeux des autres ne veut tout de même pas dire que l'on est aveugle au regard de ses propres yeux, je sais que dans cette apparence je mens, parce que l'idée de se soumettre n'annihile pas mon identité propre. Quand ma grand-mère me voit à la descente de l'avion, elle est ravie de mon allure de jeune fille modèle et moderne.

Peu de temps après mon arrivée, les choses se compliquent. En effet, je reçois quelques propositions de mariage, notamment de deux hommes de ma maison. Je tiens à le préciser parce que ce n'était pas de jeunes garçons. Mais pas d'amalgames ! Tous les Africains, les Sénégalais, les noirs, tous les hommes ne sont bien sûr pas comme eux. Malgré les refus, ils continuent de venir me voir, car ils ne sont pas satisfaits par la réponse que je leurs donne : « je suis trop jeune », « je veux encore étudier ». Le plus étrange c'est que je ne me contente pas de dire non. Je me justifie. Très vite, ils deviennent insistants, harcelants, déplacés. Quand je rencontre des gens ou que je vais faire des salutations aux membres de ma famille, tout le monde me demande « Où es ton mari ? », « Tu ne t'es pas mariée ? », « J'ai quelqu'un pour toi, il te laissera aller jusqu'à la fin du lycée. C'est un homme bon, un marabout. Il habite aux États-Unis, il t'achètera une montre Rolex. Ça te plait les bijoux, n'est-ce pas ? », « Il ne faut pas se marier trop tard ! », « Rien ne t'empêche de trouver un mari maintenant et de vivre avec lui un peu plus tard. », « Épouse-moi/ mon fils/ mon frère/ mon cousin ».

Rapidement, je me suis sentie terriblement acculée. Dans mon placard, j'étouffe, mais pas question d'en sortir. Là-bas on y reste dedans si l'on tient à la vie et bien souvent pour le reste de son existence. Je suis seule. Je me sens honteuse et ridiculement faible. Il n'y a presque aucun moyen pour contacter mes amis sur Facebook ou autre. De tout mon séjour, je n'arriverais à joindre qu'une seule personne, la fille dont j'étais amoureuse à l'époque. Dans ma maison il n'est pas permis de pouvoir même en discuter. Mes seules conversations sont celles que j'ai avec la bonne de la maison ou des cousines, qui elles cherchent absolument un mari.

C'est insoutenable tout ce harcèlement auquel s'ajoutent vite des remarques et des attitudes sexistes. « Celui qui t'épousera devra bien te dresser », m'a-t-on même dit un jour. « Ton pantalon ne respecte pas les normes islamiques ». « Je ne te serre pas la main. Les femmes sont impures ».

Dans mon esprit naît une contradiction entre le respect de l'ordre traditionnel et les envies de révolte. Je ne suis plus atteinte seulement par la dissimulation de mon homosexualité, mais également par l'humiliation

qui frappe, comme à coup de couteau, ma dignité en tant que femme.

Alors je m'indigne. Mais difficile de faire le poids seule, sans l'appui des autres filles de ma maison qui préférèrent détourner le regard. Difficile d'être à peine plus qu'une enfant, presque sans défense contre des hommes qui en plus se défendent avec une lecture douteuse du Coran et des valeurs patriarcales et phallocrates. Pour eux, ce n'est pas beau pour une fille d'élever la voix, ça ne se fait pas.

Pourtant tous les soirs, dans la cour lorsque l'on prépare le thé, les jeunes hommes de la maison viennent débattre avec moi à propos de n'importe quel sujet. La polygamie, Dieu, la Science, l'Art, le mariage, etc. Je ne peux pas dire la vérité, c'est beaucoup trop dangereux, mais je n'en peux plus de me nier, je n'en suis plus capable. Alors un soir j'essaie d'expliquer que je n'épouserai pas d'homme. Je n'ai jamais prononcé une seule fois les mots lesbienne ou homosexuel. Je parle de liberté de choix, de dignité humaine à respecter et de « différence normale ». Je me sens un peu mieux, mais rien n'y fait, on ne me prend pas plus au sérieux et cela empire ma situation.

Il reste cependant plusieurs semaines avant de rentrer chez moi et pour me mettre à distance, je cherche à me distinguer autrement. Je vais à la mosquée. Je porte le foulard pendant quelque temps là bas. Je ne veux pas lancer de polémique sur le voile. Il y a juste différentes femmes, différentes situations, différents pays et différents voiles. À ce moment, je l'ai fait pour disparaître. Et presque complètement aux yeux des hommes de ma maison, je me suis évaporée. Mon statut en tant que femme avait changé. Et bon an, mal an, c'est comme ça que je termine mon séjour avec l'envie de rester dans mon placard pour encore longtemps.

Quelques jours avant d'écrire ce texte je demande conseil à ma mère et je lui raconte un peu, pour la première fois, ces mésaventures. Elle me raconte qu'elle observe depuis ces dernières années une montée des valeurs patriarcales et religieuses fortes qui n'existaient pas quand nous habitions au Sénégal. A cette époque, m'a-t-elle dit, personne ne t'aurait jamais dit ce genre de choses.

Quoi qu'il en soit, dans ce cas-ci, quelle visibilité est possible ?

Être une femme hétérosexuelle relève bien souvent du calvaire, mais alors être homosexuelle… Comment est-ce qu'on existe ?

On n'a personne à qui parler, aucune référence dans les médias qui nous ressemble. On n'oserait même pas s'exprimer parce que ce que les médias relatent des atteintes aux personnes LGBT donne froid dans le dos. On n'ose pas, parce que ce que l'on dit chez soi des homosexuels calme radicalement toute envie d'émancipation.

Mais c'est terrible de vivre dans l'angoisse des sévices. Personne ne veut être battu. Personne ne veut être humilié. Personne ne veut être exorcisé. Personne ne veut être emprisonné. Personne ne veut être violé. Personne ne veut mourir.

Se nier est une situation intenable, impossible à vivre. En tout cas, moi, j'ai appris que je ne le peux pas.

En femme métisse occidentale, j'ai attiré une convoitise malsaine. En femme traditionnelle, j'ai disparu.

Tantôt fantasme, tantôt fantôme, il y a comme une distorsion de l'image des femmes. Non pas que chez les hommes, mais chez les femmes aussi vis-à-vis d'elles même. Ce dont je voulais parler au début, c'était la visibilité des lesbiennes au Sénégal. Mais elle n'existe pas. La visibilité des lesbiennes passera par une meilleure condition de la femme sénégalaise. La

personne que l'on est vraiment n'existe pas aux yeux des autres et on a parfois soi-même du mal à croire qu'on existe. Pour que le changement opère, cela demande de gagner en expérience dans la vie, de se cultiver pour comprendre ce qui est différent, de remettre en question ce qui va prétendument de soi, de revoir ses idées reçues. Il faut le faire non seulement pour se battre contre la lesbophobie et le sexisme des autres mais aussi contre ces haines que l'on se fait endurer à nous même. Car il y a une différence entre avoir l'opinion que l'homosexualité n'est pas un crime, et en avoir la conviction. Je dis cela à titre personnel, car cela n'avait, en tout cas pour moi, rien d'inné, et j'ai du l'apprendre. Il a fallu comprendre de quoi je parle pour pouvoir défendre cette conviction, maîtriser, utiliser et développer ces ressources que l'on a en soi pour commencer à être engagée dans ce en quoi l'on croit au plus profond de soi. Dans le prochain numéro de *Minorités Lisibles*, je ferai paraître un article sur la dépénalisation de l'homosexualité au Sénégal, que j'ai malheureusement écrit par défaut. Je ne voulais pas parler des homosexuels en général, je voulais parler des lesbiennes dans mon pays, le Sénégal, ou en Afrique de l'Ouest du moins. Mais je n'ai rien trouvé. Parfois quelques petits passages dans quelques articles, ou des choses tout à fait hors sujet, mais rien sur la visibilité des femmes homosexuelles africaines, que celle-ci soit tolérée, restreinte ou réprimée. Peut-être ai-je mal cherché, mais c'était presque à croire que les lesbiennes en Afrique n'existent pas. Une seule fois, je suis tombée sur une enquête intéressante qui interrogeait des femmes et des hommes sur la façon qu'ils avaient de percevoir et définir leur homosexualité. Après une seule entrevue, la quasi-totalité des participantes s'était retiré de l'étude. Elles se trouvaient embarrassées d'être comparées à des lesbiennes ou ne se reconnaissaient pas comme telles malgré leur préférence pour les femmes. Mais ce ne fut pas le cas pour les hommes : presque aucun ne se retira.

Il y a à peu près trois mois, j'ai pris la décision de m'investir dans un groupe de pression défendant les droits des femmes et des lesbiennes. Je suis restée très vigilante par rapport à ce que je publie sur les réseaux sociaux, en particulier Facebook, afin d'éviter tout soupçon vis-à-vis de mon orientation sexuelle. S'engager dans un groupe de pression peut exiger d'être actif sur les réseaux sociaux en faveur des sujets que l'on défend. Avec mon engagement venait donc le risque que mon orientation sexuelle soit révélée brutalement à ma famille africaine via internet. Je voudrais que vous mesuriez bien le fait qu'une telle nouvelle puisse avoir d'importantes répercussions. Je deviens littéralement aux yeux des miens comme une hors-la-loi, un paria, une monstruosité. Le risque que l'on porte atteinte à ma dignité et surtout à ma vie, au Sénégal, est inévitable, et il me serait difficile et risqué d'y retourner librement.

Avec cette décision, il a tout de même fallu que je me livre, pour la dernière fois de ma vie me suis-je promis, à l'exercice avilissant du *coming-out* auprès de ma grand-mère africaine, qui durant ma petite enfance m'a en partie élevée et chez qui j'ai vécue à Dakar. C'est une femme instruite, elle est enseignante et a voyagé dans plusieurs pays d'Europe. Ce n'est pas une femme de la brousse.

J'ai préparé tout mon *speech* dans ma tête pour ne pas oublier une seule convention sociale et présenter toutes les marques possibles de respect.

Lorsque je fais mon annonce, sa première réponse se solde par des questions.

« Ça veut dire que les hommes ne t'intéressent pas, non ? C'est tous les jours ? Ça fait longtemps ? C'est pour tout le temps ? ».

Elle n'était même pas sûre de la définition du mot lesbienne. Encore moins du fait

Il n'y a pas de visibilité lesbienne au Sénégal, ou en Afrique en général, parce qu'aux yeux des femmes et des hommes, homosexuels ou pas, dans le meilleur des cas cela reste un concept abstrait, mais bien souvent ça n'existe pas.

Il y a donc un enjeu supplémentaire pour la communauté homosexuelle sénégalaise : celui de reconnaître l'existence de tout un chacun au sein de sa propre communauté. Une amélioration de la situation des lesbiennes sénégalaises passera d'abord par une évolution du statut de la femme dans la société. Cependant, il y a un enjeu commun et inévitable pour tous les homosexuels sénégalais et sénégalaises qui aspirent à un droit de vivre libre : celui de la dépénalisation. Pour pouvoir exister, il faut avoir le droit d'être considéré comme un être humain à part entière et non plus comme un paria.

J'ai donc écrit ce texte par défaut, mais non sans un fond de convictions qui m'ont dicté le choix du sujet. Car il faut prendre le droit à la parole à chaque fois qu'on le peut pour relater, dénoncer, défendre sa liberté et ses droits.

En éternel optimiste, je suis patiente et intimement convaincue que cette situation trouvera une issue favorable. En attendant, j'ai la chance de vivre dans un pays où je ne risque pas ma vie. Alors j'en profite pour être visible, pour tous ceux qui ne le peuvent pas et qui voudraient être à ma place.

Personne ne peut gagner votre visibilité à votre place.

Le visible et le dicible:
«présences» homosexuelles dans le cinéma québécois

par Julianne Pidduck, professeure agrégée en Communication

« Vision subjective et visibilité sociale, être et paraitre, représentation et réception médiatique – les conditions du visible, ce qui peut être vu et érotisé, et sur quelle scène » (Teresa de Lauretis 1991: 233).

Ma recherche sur le visible et le dicible LGBTQ dans le cinéma québécois propose à la fois un retour généalogique sur la visibilité et l'énonciation LGBTQ dans le cinéma québécois, et une réflexion conceptuelle sur la métaphore de « visibilité » qui sous-tend des discours politiques et culturels associés aux mouvements de libération gaie et lesbienne, ici au Québec et ailleurs. Le but du projet est d'analyser et de mettre en dialogue certains « événements cinématographiques » et « scènes audiovisuelles » qui ont marqué la mémoire culturelle LGBTQ québécoise : par exemple, la sortie de longs métrages clés comme *À tout prendre* (1963) et *Il était une fois dans l'est* (1974) (voir Pidduck 2015) réalisés respectivement par Claude Jutra et André Brassard, cinéastes ouvertement homosexuels; des projets communautaires comme le Réseau Vidé-Elles et le festival Image + Nation qui ont facilité, respectivement, la production vidéo indépendante et la réception des productions audiovisuelles LGBTQ; l'ONF comme institution qui a facilité la production et la distribution d'un grand nombre films et de vidéos LGBTQ incluant *Some American Feminists* (Luce Guilbeault, Nicole Brossard and Margaret Wescott, 1980), *Forbidden Lives : The Unashamed Stories of Lesbian Lives* (Lynn Fernie et Aerlynn Weissman, 1992), ou *My Prairie Home* (Chelsea McMullan, 2014) ; et finalement le phénomène récent des série web *Coming Out* (Mathieu Blanchard, 2013-2014) et *Féminin/féminin* (Chloé Robichaud, 2014).

Cette étude est informée par les épistémologies et les méthodes féministes et *queer*, ce qui fait en sorte que je m'intéresse à la construction médiatique du genre et de la sexualité. Le projet est également ancré dans les réflexions historiographiques poststructuralistes de Michel Foucault et de Joan W. Scott, ce qui m'amène à adopter une approche généalogique et me pousse à réfléchir la singularité et la médiations des « expériences » historiques du genre et de la sexualité. Cette étude s'inspire d'un grand nombre de recherches antérieures menées par Thomas Waugh, Robert Schwartzwald, Chantal Nadeau en études cinématographiques, ainsi que les études sociohistoriques de l'histoire LGBTQ de Montréal et du Québec de Line Chamberland, Ross Higgins, Viviane Namaste et autres. En

faisant référence au texte classique de Teresa de Lauretis publié dans la collection importante *bad object choices*, ma question centrale est la suivante : quelles sont les « conditions » culturelles, économiques et politiques qui ont contribué à la visibilité et à l'énonciation LGBTQ dans le cinéma québécois? Dans le cadre de ce texte rédigé pour le journal *Minorités lisibles,* je propose un retour au film de Claude Jutra de 1963, *À tout prendre,* comme « événement cinématographique ».

La notion de visibilité individuelle et collective est au cœur de l'essor des mouvements de libération gaie et lesbienne occidentaux dès la fin des années 1960. Ici et ailleurs, le désir politique qui associe la visibilité à la libération ainsi qu'à la reconnaissance sociale ou étatique est étroitement associé au désir d'une visibilité et d'une expression culturelle et médiatique « authentiques » (ou au moins « positives ») afin de contrer les stéréotypes et préjugés répandus. Explorant la pensée de Hannah Arendt, Olivier Voirol identifie certains des enjeux de la visibilité pour les groupes minorisés : « Apparaître c'est exister dans un espace d'actions et d'interrelations réciproques. … Sans possibilité de se faire voir et entendre, c'est le sens de la réalité de soi qui s'altère. … Seule la manifestation des acteurs au sein de la *polis* permet leur pleine existence, l'affermissement du sens du réel et leur sentiment d'exister comme membres à part entière du groupe » (93).

Dans la pensée d'Arendt, « apparaître » ne correspond pas à une visibilité caricaturale où les personnages LGBTQ sont déformés en objets de ridicule, en personnages tragiques, ou en prédateurs sexuels. Selon la lecture récente de Voirol, apparaître est plutôt associé aux possibilités (à la fois politiques, sociales et médiatiques) de « se faire voir et entendre » dans un espace public d'appartenance. Pour les personnes LGBTQ, notre « différence » est souvent « invisible »; les enjeux de visibilité, de paraître, sont donc encore plus saliens et plus complexes. Dans ce texte, je propose donc la notion de « présence » en triade avec le visible et le dicible pour évoquer la qualité spectrale de présence cinématographique LGBTQ. Qu'est ce que cela veut dire, « rendre visible » l'homosexualité? S'agit-il d'exprimer à l'écran le désir entre deux personnes de même genre, ou bien de dramatiser une « identité » gaie ou lesbienne? La vision d'unE cinéaste LGBTQ garantie-t-elle une « sensibilité » *queer* perceptible? Si oui, perceptible pour qui, dans quelles circonstances? Finalement, ma démarche généalogique m'oblige à m'interroger : quelle est la « volonté » de savoir qui sous-tend cette quête, dans le passé récent, de traces de subjectivités, d'expériences, de désirs *queer*? En somme, considérant ces particulières traces de désir et ces subjectivités genrées non-normatives, mon corpus audiovisuel révèlera sans doute relativement peu d'indices de « présences » et plutôt une abondance de lacunes, de silences et d'exclusions.

Le cinéma étant la plus importante « machine du visible » du XX^{e} siècle, nombreuses sont les études de la visibilité cinématographique LGBTQ, notamment *The Celluloid Closet* de Vito Russo (1981), adapté en documentaire en 1996 par Rob Epstein et Jeffrey Friedman. Si un fil conducteur des discours de libération gaie et lesbienne des années 1970 et 1980 articule une visibilité et donc une liberté sexuelle croissante et téléologique qui mène vers l'égalité, notons que la métaphore du « placard de celluloïd » de Russo propose un parallèle entre le cinéma américain (hollywoodien) et le placard. Cet auteur souligne les pratiques de caricature, de stéréotype et de répression qui gouvernent les possibilités de représentation des homosexuels au cinéma hollywoodien. Le texte de Russo nous rappelle que le spectacle audiovisuel du visible et du dicible est toujours hanté par l'invisible, l'absent, l'oublié ou le silencieux. Foucault (1971) suggère que la

production de discours (qui correspond d'une certaine manière au champ de visible et de dicible) est contrôlée (censure, pratiques de financement), sélectionnée (critique, prix, distribution) et redistribuée (la conservation ou la redistribution d'un film d'après des plateformes médiatiques changeants).

Dans le cadre de ce texte rédigé pour le journal *Minorités Lisibles*, je retourne à un évènement marquant de visibilité cinématographique homosexuelle dans le cinéma de fiction québécois : *À tout prendre* de Claude Jutra (1963). Voici un exemple vif, ancré à la fois dans l'histoire culturelle québécoise et des controverses actuelles, à la fois singulier et suggestif d'une généalogie plus vaste des conditions du visible et du dicible dans le cinéma québécois. Foucault évoque des « évènements discursifs, » mettant l'accent sur « la loi d'existence des énoncés, ce qui les a rendu possibles – eux et aucun autre à leur place, avec d'autres évènements antérieurs ou simultanés, discursifs ou non » (1968 : 858-859).

À tout prendre, le premier long-métrage de Claude Jutra, sort en 1963 en pleine Révolution Tranquille. Le film met en scène une relation amoureuse entre « Claude », un cinéaste (joué par Jutra), et une femme noire (Johanne Harrelle). Jutra fait le pari de revivre à l'écran sa propre histoire d'amour avec Harrelle, qui était mannequin, comédienne et écrivaine *in her own right* (accomplie): une relation interraciale alors taboue avec une femme mariée, l'abandon de son amante, un avortement (illégal à l'époque). De plus, vers la fin d'*À tout prendre*, « Claude » couche avec l'un de ses comédiens. L'un des premiers aperçus de « visibilité » homosexuelle à l'écran québécois, cette rencontre a lieu toutefois en ellipse, voilée par une discrétion qui distingue la mise en scène d'une relation sexuelle entre hommes de celle d'une histoire d'amour interraciale.

Six ans avant le « bill omnibus » qui décriminalisera les relations sexuelles en privé entre individus de même sexe, consentants et âgés d'au moins 21 ans, cette ellipse agit comme « visibilité » éphémère d'une sexualité transgressive dans un film réalisé par un homme qui vit ouvertement des relations sexuelles avec des hommes. Cette visibilité inédite se confirme en un double aveu : dans un premier temps, en réponse à « Johanne » qui demande s'il aime les garçons, « Claude » répond en voix off : *« Je ne dis pas oui, pas plus que je ne dis non. Ainsi s'échappe le secret que je séquestrais depuis des temps plus lointains que mes premiers jours. Johanne a fait cela. … Elle m'a fait avouer l'inavouable et je n'ai pas eu honte et je n'ai pas eu mal. Et maintenant tout est changé car cette impérieuse aspiration jamais assouvie de tourment qu'elle était a pris la forme d'un espoir. »*

Cette confession en voix *off* correspond à ce que Eve Sokofsky Sedgwick appel « le secret ouvert » : « le désir entre personnes de même sexe est toujours *le* secret de Polichinelle à la fois marginal et central, structuré par un rapport particulier au privé et au public » (2008 : 43). En performant ainsi son *coming out* en 1963, Jutra teste les limites du visible et du dicible d'une époque où la « vérité » intime d'actes sexuels entre hommes était encore illégale. Tourné dans un style personnel et libre associé à la Nouvelle Vague française, *À tout prendre* est un film « moderne » en forme et en contenu. Dans ce récit fragmenté et réflexif, Jutra intègre une voix *off* distanciée, une narration éclatée, des *jump cuts* et d'autres techniques contribuant à déconstruire l'illusion dramatique. En considérant que la liberté et la sexualité soient étroitement interreliées, on peut voir *À tout prendre* comme une oeuvre animée par un désir vorace d'une liberté artistique et sexuelle où tout, tous et toutes sont « à prendre ». Je reviendrai sur ce point.

Pour revenir aux conditions du visible et du dicible, notons que Jutra a eu facilement accès aux moyens de production cinématographique grâce à sa famille de classe aisée. Il a pu assumer lui-même la production de son premier long-métrage grâce à cet appui familial et à des liens solides avec plusieurs des grandes figures du cinéma québécois émergeant, en particulier Michel Brault et Norman MacLaren. Le statut d'« auteur » émergeant de Jutra, ainsi que son aveu provocateur et public, semblent garantir la place d'*À tout prendre* comme événement cinématographique inédit et éphémère de visibilité et d'expression homosexuelle. La volonté de savoir qui anime mon désir – notre désir? – pour le passé est comblée, au moins en partie, avec l'aveu cinématographique de Jutra. Toutefois, les traces de visibilité et d'énonciation lesbienne sont plutôt rares avant les années 1980, avec l'exception importante du Réseau vidéo des femmes (devenu Réseau Vidé-Elles) créé par Diane Heffernan et Suzanne Vertue au cours des années 1970.

Thomas Waugh écrit en 1981 qu'*À tout prendre* représentait « une fissure dans la porte du placard, mais seulement une fissure » (23). Cet auteur décrit le film de Jutra comme événement isolé, une exception qui confirme la règle des stéréotypes homophobes, d'exclusion et d'invisibilité homosexuelle au grand écran québécois. En ce qui concerne sa réception publique, *À tout prendre* a gagné plusieurs prix, mais sa réception critique à l'époque fut mitigée et parfois hostile. Par exemple, Jean-Pierre Lefebvre écrit en 1964 : « Une oeuvre bâclée, paresseuse, molle et d'une prétention qui n'est pas assez marquée par le cynisme de Jutra pour faire choc » (11). En 1968, Paul Tana décrit le film ainsi : « *À tout prendre* a justement les excès d'un film libérateur : malgré l'informe de son propos, il reste un film foisonnant et maladroit à la fois, sans doute le premier pendant cinématographique de la confession littéraire. » (17) Souvent, le film fut comparé à la Nouvelle Vague française : Michel Patenaude évoque notamment « un *A bout de souffle* qui serait raté » (1963 : 42-43).

Malgré les controverses initiales entourant le film, *À tout prendre* sera désormais graduellement récupéré comme « film fondateur » du cinéma québécois moderne. Jean Chabot, réalisateur, scénariste, comédien et écrivain décrit en 2000 l'impact d'*À tout prendre* sur le cinéma québécois : « Dans une société encore dominée par l'image de saint Joseph … Jutra répond d'une manière retentissante. Il dit : 'Je suis un salaud.' Il dit : 'Je suis autre chose que ce que le discours de la survivance nationale voudrait me faire devenir ou demeurer. Je suis à la recherche d'une éthique différente.' … C'est dans le prolongement de cette revendication de liberté, formulée par Jutra, que le cinéma québécois va commencer d'exister » (Chabot 2000 : 25-26).

Chabot resitue le film de Jutra comme moment d'origine d'un nouveau cinéma québécois. En effet, le « dicible » comprend non seulement ce qu'unE cinéaste peut représenter dans un contexte précis, mais également la capacité des commentaires et critiques à cadrer et recadrer la perception culturelle d'un film. En ce qui concerne *À tout prendre*, l'audace de la mise en scène d'une sexualité transgressive résonne avec un discours québécois qui se consolidera au cours des années 1970 et 1980 où la libération sexuelle est associée à la modernisation et d'une certaine manière à une liberté nationale. De plus, avec le statut d'auteur-génie étroitement associé aux origines d'un nouveau cinéma québécois, Jutra en est devenu une icône.

Les révélations récentes autour de la sortie, à l'hiver 2016, de la biographie de Jutra, rédigée par Yves Lever, contribuent à une réévaluation du statut culturel de l'homme et de son œuvre. Nous pourrions également évoquer ici le « secret ouvert» de Sedgwick, car selon ses

collaborateurs et ses collaboratrices, la prédilection de Jutra pour les garçons était un secret ouvert. Pour ma part, comme féministe qui apprécie énormément l'œuvre de Jutra, je suis troublée par la rapidité et l'intensité des critiques. Tenant compte des traditions silencieuses mais bien établies d'abus et d'harcèlement sexuel dans le milieu cinématographique, dirigés en particulier mais pas exclusivement vers les femmes, Jutra est-il jugé avec plus de sévérité à cause de sa sexualité toujours déjà non-normative : homosexuel, pédophile, « salaud »?

Pour clore, j'aimerais proposer une ouverture féministe : Les allégations de Lever, soutenues par des témoignages de victimes, nous poussent à problématiser le statut culturel monumental de Jutra et à repenser les discours dominants entourant la création artistique, la sexualité et le genre. La mémoire culturelle québécoise a consacré une place bien particulière au film : *À tout prendre* est perçu à la fois en lien avec l'émergence de la Nouvelle Vague française, et comme point d'origine d'un cinéma québécois moderne issu de la Révolution Tranquille. Dans son livre *Masculin singulier*, Geneviève Sellier, chercheure féministe en études cinématographiques en France, propose une série de critiques des rapports de genre associés à la Nouvelle Vague qui sont fort pertinents pour un retour contemporain et féministe au film de Jutra.

Sellier décrit l'émergence historique de la catégorie discursive d'« auteur» cinématographique associée à la Nouvelle Vague : un discours historique qui sera désormais au cœur de l'industrie cinématographique française et de son système de valeur. Dans son intervention de 1954 dans *Cahiers du cinéma*, Truffaut distingue les « metteurs en scène » des « auteurs ». Pour Sellier, ce discours qui réduit le travail collectif de production cinématographique en la vision créative « à la première personne » permettait aux jeunes cinéastes (quasiment tous masculins) de s'affirmer comme auteurs, selon un modèle masculin de création du XIXe siècle. Toujours selon Sellier, les auteurs de la Nouvelle Vague « ont souvent choisi de mettre en scène des héros, *alter ego* d'eux-mêmes, et des héroïnes réduites à l'expression fétichisée et voyeuriste de leurs fantasmes – à l'instar de Patricia (Jean Seberg) qui apparaît comme l''objet' de Michel (Jean-Paul Belmondo), et non comme le sujet d'elle-même » (Le Minez 2006).

Pour une œuvre controversée comme *À tout prendre*, déjà revisitée à maintes reprises par des commentaires, des critiques et des interprétations, cette critique féministe nous permet de retourner aux « origines » d'un cinéma québécois moderne à la lumière d'une analyse féministe réfléchissant à l'intersection des normes de genre, de sexualité et de race. Une partie du charme d'*À tout prendre* est sa mise en scène spontanée, ludique et réflexive de la nouvelle identité masculine québécoise de « Claude » et de son histoire d'amour avec Johanne Harrelle. Tout en appréciant la spontanéité du montage et la mise en abyme du réel et du fictif, il m'est forcé de constater, en tant que chercheure féministe, que la belle Harrelle, filmée et photographiée de tous les angles possibles, est construite comme l'objet du regard du personnage de Claude, de la caméra, et de l'auditoire. À l'instar des films de la Nouvelle Vague, Harrelle comme jeune femme moderne, est à la fois célébrée pour son autonomie et assujettie au regard masculin, insistant et souvent objectifiant. De plus, comme le souligne Waugh (1981), « Claude est entiché non pas de Johanne, la Montréalaise noire, mais d'une fantaisie haïtienne exotique » (23). Si l'aveu du désir de Jutra pour les « garçons » est rélegué à l'ellipse visuelle et à une *voix off*, l'espace narratif du film focalise une certaine qualité de visibilité de Harrelle, en relation avec et au travers des yeux de Claude.

Si ma quête du visible et dicible est

animée par un désir pour le passé LGBT qui risque de réifier des « auteurs » homosexuels, elle doit rester vigilante à une tendance à obscurcir d'autres dynamiques de visibilité, d'énonciation, de pouvoir et de différences qui structurent toute industrie cinématographique (Rouleau 2015). Une étude généalogique vise à la fois à révéler des « connaissances subjuguées » et à remettre en question toute « origine ». En revisitant *À tout prendre* comme l'instance éphémère de « visibilité » homosexuelle à la lumière des discours historiques contradictoires et changeants, j'espère avoir contribué à une réflexion collective sur les « connaissances subjuguées » du cinéma québécois, ainsi qu'à une remise en question de certains discours dominant du cinéma québécois.

RÉFÉRENCES

Jean Chabot (2000) « Le pays incertain, » *24 images* 103-104 : 24-25.

Michel Foucault (1968) « Réponse à une question » *Esprit* 36 : 850-874.

Teresa de Lauretis (1991) « Film and the Visible, » *How do I look? Queer Film and Video*, ed. Bad Object-Choices. Seattle, Bay Press.

Nolwenn Le Minez (2006) « Geneviève Sellier, *La nouvelle vague, un cinéma au masculin singulier* », *Questions de communication* [En ligne], 10, mis en ligne le 01 décembre 2006, consulté le 03 mars 2016. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/7742

Michel Patenaude (1963) « Sept films canadiens, » *Objectif* 23-24 : 41-43.

Jean-Pierre Lefebvre (1964) « Petit éloge des grandeurs et des misères de la colonie française de l'Office national du film, » *Objectif* 28 : 11.

Julianne Pidduck (2015) "Reading the multi-media archive surrounding Montreal's lgbtq bars: A genealogical return to the boycott of Madame Arthur and *Il était une fois dans l'est*," *Quebec Studies* 60 : 35-65.

Geneviève Sellier (2005) *La nouvelle vague, un cinéma au masculin singulier.* Paris, CNRS.

Paul Tana, *Le cinéma québécois : tendances et prolongements*, 1968,

Olivier Voirol « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique, » *Réseaux* 129-130 : 89-121.

Thomas Waugh (1981) « Nègres blancs, tapettes et 'butch'. Les lesbiennes et les gais dans le cinéma québécois, » *Copie zéro* 11 : 12-29.

LE PROCHAIN APPEL D'OFFRE SERA LANCÉ LE 8 MARS 2016

THÉMATIQUE : INTERSECTIONNALITÉ

DATE LIMITE D'ENVOI DES TEXTES : 15 MAI

SUIVEZ-NOUS SUR NOTRE PAGE FACEBOOK POUR LES

DÉTAILS : Facebook.com/JournalMinoriteslisibles

ET SUR NOTRE SITE WEB : http://minoriteslisibles.wix.com/journal-udem

RESSOURCES FÉMINISTES ET LGBTQ* À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Regroupement pour la diversité de sexes et de genres
http://www.alternative.umontreal.ca/

Le Réseau Perspectives Féministes

Groupe d'action trans
http://transumontreal.com/

SOFÉPUM : Comité Femmes en Philo

Pour un foyer d'organisation antiJoppressif

Comité Femmes et Sociologies

Comité d'action féministe contre les discriminations

Comité Femmes et Droit

PolyJOut (Diversité sexuelle Polytechnique)

Le colloque Le féminisme prend sa place à l'Udm
3e édition : 18 et 19 mars
http://prendresaplace.net/

Le Réseau québécois en études féministes
http://reqef.uqam.ca/

https://etefeministeudem.wordpress.com/

Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes
http://www.criviff.qc.ca/cms/index.php?accueil=1&lang=fr

COMITÉ PERMANENT SUR LE STATUT DE LA FEMME À L'UDM

http://secreteriatgeneral.umontreal.ca