Université de Montréal

Les femmes noires qui aiment les femmes :

résistances aux rapports de pouvoir enchevêtrés.

Par

Jade Almeida

Département de sociologie,

Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D)

en sociologie

Juillet 2021

© Jade Almeida, 2021

Université de Montréal

Département de sociologie, Faculté des arts et des sciences

Les femmes noires qui aiment les femmes :

résistances aux rapports de pouvoir enchevêtrés.

Présenté par

Jade Almeida

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Barbara Thériault

Présidente-rapporteuse

Sirma Bilge

Directrice de recherche

Julianne Pidduck

Membre du jury

Nathalie Batraville

Examinatrice externe

Résumé

« Les femmes noires qui aiment les femmes : résistance aux rapports de pouvoir enchevêtrés » aborde les questions de survie d'un point de vue queer et diasporique. Cette thèse soutient que les pratiques et positionnements au quotidien des participantes se situent dans les failles d'un système qui criminalise l'existence même des personnes noir.e.s. L'analyse des conditions de vie de ces femmes permet de mieux comprendre le panorama complexe des systèmes de pouvoir à l'intersection des rapports de classe, de genre, de race et de l'hétéropatriarcat. Elle permet également de reconnaitre leur capacité à créer un espace alternatif, un univers des possibles qui s'oppose aux catégories normatives et hégémoniques. Les réalités des participantes génèrent donc des points de départ où l'altérité devient outil de pensée critique, moyen de résistance et fondement d'un futur substantiellement différent infusé par l'espoir de l'amélioration. Cette recherche se base sur l'autoethnographie, une ethnographie de la participation et des entretiens semi-dirigés de 22 personnes qui s'identifient comme femmes, noires et ayant des rapports sexo-affectifs avec d'autres femmes. Cette thèse porte donc sur le désir et s'appuie sur de multiples apports, majoritairement de théoriciennes racisées, qu'elles soient issues du milieu académique ou fassent partie de mon cercle privé. Elle est formée par de puissants récits, mais également par des silences tout aussi évocateurs, par une attention accrue au domaine du micro et à la description, par une autoethnographie de la participation et par la volonté de dépeindre sur quelques pages ne serait-ce qu'un extrait de la flamboyance de ces femmes.

Mots-clés : femmes noires, intersectionnalité, queer, (homo)sexualité(s), race, ethnicité, diaspora.

Abstract

"Black Women Who Love Women: Resisting Entangled Power Dynamics" addresses issues of survival from a queer and diasporic perspective. This thesis argues that the participants' everyday practices and positioning are situated within the cracks of a system that criminalizes the very existence of Black people. Analysing these women's living conditions allows to better understand of the complex landscape of power systems at the intersection of class, gender, race and heteropatriarchy. It also recognizes their ability to create an alternative space, a universe of possibilities that opposes normative and hegemonic categories. The participants' realities, thus, generate starting points where otherness becomes a tool for critical thinking, a means of resistance, and a foundation for a substantially different future infused with the hope of improvement. This research is based on autoethnography, an ethnography of participation, and semistructured interviews of 22 individuals who identify as female, Black, and have romantic and sexual relations with womens. This thesis, then, centers on desire and draws on multiple inputs, mostly from racialized female theorists, whether from the academic world or from my private circle. It is shaped by powerful narratives, but also by equally impactful silences, by a strong attention to what happen on the micro scale and to description, by an autoethnography of participation, and by a willingness to depict in a few pages even a snippet of these women's flamboyance.

Keywords : black women, intersectionality, queer, (homo)sexuality(ies), race, ethnicity, diaspora.

Table des matières

Résumé 3
Abstract 4
Table des matières 5
Liste des sigles et abréviations : 8
Remerciements 10
Introduction - L'évolution d'un projet de recherche au cœur d'un processus migratoire. 12
Organisation de la thèse 22
Partie 1 : - "We were never meant to survive" 26
– Audre Lorde (1978, p.31) 26
Chapitre 1 - Tour d'horizon des écrits et contexte de la recherche. 27
1.1. Un sujet inexistant – le Québec : terre de blancheur. 28
1.2. Un sujet inexistant – les luttes contre l'oppression de genre n'ont pas de race. 33
1.3. Un sujet inexistant – De l'impossibilité d'une femme noire non hétérosexuelle 39
1.4. Problématique : l'espace des possibles 45
Chapitre 2 – Articulation du savoir engagé 48
2.1. L'héritage du féminisme noir 49
2.2. Points de dissensions : qui a peur du sexe ? 53
2.3. Intersectionnalité contre théorie queer ? 57
2.4. Cadre diasporique 58
Chapitre 3 – Bricolage méthodologique queer 61
3.1. Chercheure activiste - dans la continuité d'une position située 61
3.2. De l'usage de l'égo - l'autoéthnographie de la participation 67
Partie 2 : Espaces : appropriation, modification et refus 72
Chapitre 4 - Une cartographie des luttes 73
4.1. Les dessous d'une projection : *The Revival* 73
4.1.1. Le Cabaret Mado : un choix peu anodin 73
4.1.2. Massimadi : une programmation peu diverse 77
4.1.3. La projection de *The Revival* : une bataille pour l'occupation de l'espace. 79
4.2. *The Watermelon Woman* - du désir d'archives 86
4.2.1. Se (re)présenter dans l'Histoire 87

4.2.2. Une visibilité multiple 93
4.2.3. La construction dialectique de l'espace 97
4.3 *Pariah* – créer son espace 104
4.3.1. Le Comité des femmes négocie sa marge de manœuvre 104
4.3.2. «*I'm not running, i'm choosing*» 108
4.3.3. Un coming-out qui n'en est pas un 113
4.3.4. La Bible : ce texte queer 116
Chapitre 5 – Un espace à soi : en négociation avec l'espace hétéronormé et blanc. 122
5.1 À la recherche d'intimité 123
5.1.1. Une histoire d'amour ambulante 123
5.1.2. Connaitre la ville pour apprendre à se connaitre 129
5.1.3. Le lieu de résidence comme espace de partage 134
5.2. Étude de cas sur la rébellion d'une travailleuse communautaire 139
5.2.1. Le poids du changement : en porter la responsabilité 139
5.2.2. Ne pas faire de bruit, ne laisser aucune trace 143
5.2.3. L'inefficacité stratégique face à la *tokenisation* 147
5.3. Au-delà de l'intégration : refuser ce qui n'a pas été créé par et pour nous 151
5.3.1. Évitez le « sunken place » 151
5.3.2. Une géographie du refus 158
Partie 3 - Corps, affects et langage 161
Chapitre 6 – « Je veux du *Black Love* » 162
6.1. « Mon intimité ne sera pas colonisée » 163
6.1.1. Avoir besoin de repos 163
6.1.2. Relations interraciales : le centre de toutes les attentions. 166
6.1.3. L'impact du racisme sexuel 169
6.1.4. « Je m'aime trop pour m'infliger ça ». 174
6.2. La fierté raciale noire 178
6.2.1. *Nappy hair don't care ?* – Maud et Danielle au *barbershop*. 178
6.2.2. #ToutNoirSaufNosMeufs 185
6.3. «I'm the shit, and black people are the shit and black women are the shit.» - Apprendre à s'aimer 189
Chapitre 7 – Les femmes noires masculines 194
7.1. Une masculinité racialement construite 194
7.1.1. Une taxinomie en constante évolution 194
7.1.2. La masculinité des femmes 200

7.1.3. Une masculinité noire vouée à l'échec....202
7.2. Une présentation de soi qui se travaille....206
7.2.1. *The Same Difference* : une politique de l'articulation....206
7.2.2. Une masculinité authentique....209
7.2.3 « The same difference » - Les mêmes règles ?....213
7.3. Une masculinité en danger....216
7.3.1. Être constamment en compétition....216
7.3.2. Ou une masculinité suspicieuse....220
Chapitre 8 – Sexe, désir et intimité : s'affranchir des scripts normés....228
8.1. Sexualiser mes participantes....229
8.1.1 Une avancée à tâtons : tabou méthodologique, pudeur et biais....229
8.1.2. Entre aveux et pudeurs....230
8.2. Pornographie : entre cynisme et extase....233
8.2.1. « Si je suis d'humeur à me montrer un peu d'amour »....233
8.2.3 : Une union paradoxale....236
8.3. (Re)-découvrir le plaisir jouissif....239
8.3.1. Performance de genre et rôle sexuel....239
8.3.2. À la recherche du plaisir....245
8.3.3. Une approche gynocentrique qui ne va pas de soi....248
8.3.4. Étendre les scripts sexuels....253
Conclusion – « Un terrain qui demande à se raconter »....259
Références bibliographiques....270
Annexes....302

Liste des sigles et abréviations :

AAE : African American English.

AAPF : African American Policy Forum.

AECA : Arc-en-ciel d'Afrique.

C.A. : Comité d'Administration.

CRT : Critical Race Théory

CWCM : Coloured Women Club of Montréal.

MIDI : Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion.

INSERM : Institut national de la santé et de la recherche médicale.

LGBTQ+ : Lesbienne, Gay, Bisexuel.l.e, Trans, Queer (+ incluant le spectre des genre et orientations sexuelles).

LSTW : Lez Spread The Word

Dédicace

À mes parents Martine Pelmard et Joseph Louis Almeida
sans qui cette thèse n'existerait pas…
(Mais vraiment littéralement,
merci pour le petit détail de m'avoir créée au passage,
et de m'avoir fait croire que tout ce que je dis est important,
regardez où tout cela a mené : thèse !)

À ma femme, Why'z Panthera / Lise Chovino…
pour tout ce qui se cache derrière ces trois petits points.

Remerciements

Merci à ma communauté, pour tout le soutien apporté. Merci pour les éclats rires, les repas partagés, les moments de compréhension, les tchips qui claquent et les silences qui reposent. Un remerciement tout particulier à toutes celles qui ont participé d'une manière ou d'une autre à cette recherche. Celles que j'ai interviewées bien sûr, celles avec qui j'ai milité, mais également celles qui sont restées dans l'ombre et celles qui ont refusé. Vous avez toutes une importance capitale dans l'existence de ce texte. Mais au-delà de cela, merci d'être aussi extraordinaire. Dans le sens premier du terme. Le monde serait bien fade sans vous.

Des remerciements tout particuliers aux personnes qui ont assisté à cette dernière année de rédaction. À la fin, ce marathon ressemblait à des montagnes russes et plusieur.e.s d'entre vous sont resté.e.s obstinément à subir les loopings avec moi. À ma petite sœur Océane (giiiiiiiiirrrrrl), qui a supporté une quarantaine de 3 mois pendant une pandémie avec une grande sœur en rédaction. Pour cela, tu mérites une médaille et le meilleur des brownies au chocolat ! À ma famille qui ne cesse de se mélanger sur ce que je fais (tu écris un mémoire… une thèse … en histoire … non, tu enseignes c'est ça ?), mais qui, peu importe ce qu'iels pensent que je fais, sont toujours extrêmement fiers.ères et c'est ce qui compte. À Ornella pour les appels quotidiens, à Adama pour m'avoir serré la main pendant les descentes vertigineuses et pour les applaudissements et les cris de joie durant les remontées : tu ne peux pas t'imaginer comme j'ai hâte d'assister à tes propres loopings de fin de thèse. Fonce ma belle ! À Marlihan, pour être une véritable force de la nature. À Yarijey, pour sa générosité et son grand cœur. À Tara pour avoir été l'exemple qu'une doctorante peut en effet terminer sa thèse (ce n'est pas un mythe!). Merci pour les éclats de rires et les visios avec ton chat.

Merci à ma directrice de thèse Sirma Bilge, pour avoir toujours soutenu mon projet, même dans les moments où je ne savais plus où je m'en allais. Je ne pense pas que j'aurais pu écrire de manière si vulnérable sans vos encouragements. Merci à Pascal Ory et Bibia Pavard d'avoir pavé le chemin vers mon doctorat. Merci à Julianne Pidduck et Barbara Thériault d'avoir accepté de

faire partie de mon jury de thèse et pour leurs conseils lors de l'examen de synthèse et du projet de thèse. Et merci à Nathalie Batraville d'accepter de rejoindre le jury final.

Merci au Conseil québécois LGBT, parce qu'en l'absence de financement, j'ai dû travailler pendant tout ce processus et que je n'aurais pas pu avoir un meilleur espace de travail. Quitte à devoir participer à ce monde capitaliste où notre existence ne compte que si elle est mise au service d'un emploi, j'aime autant que cela ait été avec vous ! Merci pour l'ambiance, pour le soutien, pour les projets dont je peux être fière, pour les repas d'anniversaire et tout particulièrement pour les paies. Très très apprécié !

D'ailleurs dans le même principe, merci à Tatiana Garakani, avec qui j'aime non seulement beaucoup travailler, mais qui, en plus, a été une mentore non officielle pour cette thèse. Merci pour le meilleur encouragement jamais reçu : « une bonne thèse est une thèse terminée ».

Merci à Lise aka Why'z aka la meilleure des partenaires. Je sais, cette thèse t'est déjà dédiée, mais honnêtement comment ne pas te remercier à nouveau ? Merci d'avoir su quand m'encourager, quand me féliciter et quand il fallait limiter quelque peu mon égo. Chacune de mes étapes a été bonifiée par ta présence dans ma vie.

Enfin, et dans les mots de Snoop Dogg : « I wanna to thank me for believing in me, I wanna to thank me for doing all this hard work. I wanna thank me for having no days off. I wanna thank me for never quitting. I wanna thank me for always been a giver and trying to give more than I receive. I wanna thank me for trying to do more right than wrong. I wanna to thank me for just being me at all times. »[1]

[1] Issu du discours de remerciement de Snoop Dogg lors de l'inauguration de son étoile sur Hollywood Boulevard en 2018.

Introduction - L'évolution d'un projet de recherche au cœur d'un processus migratoire.

Au début de ma thèse, je souhaitais travailler sur la presse lesbienne magazine québécoise. Cinq ans plus tard, je défends plutôt une recherche consacrée aux femmes noires qui aiment les femmes. Un changement conséquent à l'image de mon parcours migratoire. Pour donner un peu de contexte, je suis arrivée à Montréal en 2016. J'avais dans mes bagages l'adresse du Centre communautaire LGBT, un échange de courriels favorables à mon projet avec la Professeure Sirma Bilge et une lettre d'acceptation délivrée par l'Université de Montréal. De l'académie, je ne connaissais que sa réputation d'institution hautement classée à l'international et son site internet. Au moment de notre installation, c'était la première fois que nous venions au Québec. Nous n'avions même jamais mis les pieds sur le continent américain. Des heures et des heures de recherches ont donc précédé notre installation. Nous nous sommes inscrites à des forums d'expatrié.e.s, avons suivi les formations de l'Ambassade à Paris, probablement regardé tous les vlogs[2] de voyageurs disponibles sur YouTube, épluché quantité de dossiers spéciaux consacrés à Montréal, entre deux allées de librairie, et sans doute rabattu les oreilles de notre entourage le reste du temps. En tout, une année et demie[3] de préparation avait été nécessaire avant de pouvoir atterrir à l'Aéroport Trudeau, équipées de nos permis et de nos deux chats.

[2] Contraction de blogue et vidéo, il s'agit de publications personnelles dont le principe est de raconter son quotidien en utilisant la vidéo.

[3] Une année et demie couvre le processus de candidature à l'université, le fait de réunir la somme nécessaire pour faire les demandes de permis de travail et d'études, l'obtention des permis en soi (en double, car il faut faire la démarche au Canada et au Québec), puis, bien sûr, toutes les démarches occasionnées par un déménagement à l'étranger (fermeture de comptes bancaires, changement d'assurances, rendre le logement, envoyer les colis par cargo, etc.).

En août 2016, nous arrivons à Montréal. Le pilote annonce 38°celsius à l'extérieur de l'appareil. Je me tourne vers Why'z, son expression choquée fait miroir à la mienne. « Il a dit 38 ? » je répète, incrédule. De l'autre côté de l'allée Why'z hausse les épaules, tout aussi stupéfaite. Tout le monde nous avait mises en garde contre le froid. Personne n'avait mentionné que les étés étaient tout aussi excessifs[4] ! On avait donc beaucoup de choses à apprendre, notamment : où se situent les quartiers aisés pour ne pas perdre un temps précieux à appeler pour des appartements hors de portée ou en revanche, les arrondissements plus qu'abordables, car le reflet d'une très mauvaise distribution des transports ou de l'abandon des services de la ville ? Nous devions faire vite pour ne pas voir nos économies fondre en location d'appartements courte durée. Nous marchions pendant des heures, GPS sur le téléphone et nez en l'air. À l'ambassade, on nous avait expliqué qu'il était facile de trouver un logement à Montréal. Il suffisait de se promener, voire une pancarte « à louer », appeler et l'affaire était réglée. Les propriétaires ne demandaient pas de caution et ils se montraient peu enclins à exiger des dossiers. Un vrai paradis pour locataires, « Pas comme à Paris, à l'opposé de Paris même », martelait-on. En rétrospective, ces conseils étaient bien trop idéalistes, mais au moins nous étions en 2016 et la crise du logement n'avait pas encore pleinement frappé. Résultat : nous avons trouvé un appartement en 3 semaines et réalisé toutes les démarches administratives nécessaires à la validation de nos permis en deux mois. Nous étions rassurées par ces débuts. D'autant plus que nous étions conscientes d'arriver en tant que femmes, en couple, étrangères et noires.

Bien sûr, nous avions fait nos devoirs sur le sujet pour rassembler un maximum d'informations. Sur l'homosexualité ? Le Canada est élevé au rang des champions des droits humains : un des premiers pays à avoir autorisé le mariage gay, le premier pays à accepter les réfugiés victimes de persécution du fait de leur orientation sexuelle, un pays dont le premier ministre défile régulièrement à la Fierté (avec une chemise rose ?[5]) ... En somme un score quasi parfait. Sur leurs relations aux étrangers.ères ? C'est une des destinations favorites des étudiant.e.s français.e.s et un des pays qui recrute le plus en dehors de ses frontières (Hou et al.,

[4] L'été 2016 avait battu les records d'été les plus chauds depuis 70 ans.

[5] En juillet 2016, Justin Trudeau avait pris la tête du cortège de la *Pride* à Toronto vêtu d'une chemise rose saumon qui avait fait couler son lot d'encre.

2017). D'ailleurs, il est un des rares pays à envoyer des recruteurs.rices dans des lycées en Guadeloupe et à avoir mis en place des programmes de bourses et d'échanges comprenant notre archipel. C'était une nation qui avait clairement besoin d'immigration et les témoignages de « bonne insertion » fleurissaient sur tous les forums et dossiers spéciaux qu'on consultait. Sur les personnes noires ? Là, la recherche se corsait. Très peu d'informations étaient disponibles. En revanche, une chose ne cessait de revenir : le Canada était un pays accueillant. Il se plaçait régulièrement premier dans la liste des pays avec la meilleure réputation au monde (notamment en 2015 soit pendant l'année de notre préparation[6]). Et il était le sujet de nombreuses blagues, plus que flatteuses, sur les réseaux sociaux en comparaison avec les USA, la France ou même l'Angleterre. Nous étions donc confiantes et pressées de commencer ce nouveau chapitre.

Deux ans plus tard...

Nous nous trouvons dans la cour de notre appartement. Why'z et moi avons invité nos ami.e.s à passer et partager un barbecue. Le principe est simple : à partir de 11h du matin, notre porte est ouverte jusqu'à minuit. Tout le monde peut arriver à l'heure qu'iel souhaite, apporter quelque chose à poser sur le grill ou à partager en accompagnement. L'invitation est large de sorte que c'est l'occasion de mélanger les cercles : collègues de nos différents emplois, ami.e.s de faculté, ami.e.s rencontré.e.s dans les associations, lors de soirées, etc. Nos milieux de fréquentation étant ce qu'ils sont, une grande majorité des personnes participantes sont tout de même immigrant.e.s, noir.e.s et seules deux se définissent comme hétérosexuel.les. Sur un tableau à craie, nous avons édicté des règles à suivre: pas d'alcool, pas de *white tears*[7] et on fait passer le piment. C'est l'été, l'atmosphère est détendue. L'après-midi est bien avancée. Des ami.e.s sont déjà venu.e.s et reparti.e.s, d'autres sont en chemin, une bonne dizaine se trouvent installé.e.s autour du grill. De la kizomba passe sur l'ampli. Why'z doit probablement être en train

[6] Joseph, R. (2017, 29 juin). Canada back on top of world's most reputable countries list. *Global News.* https://globalnews.ca/news/3567232/canada-back-on-top-of-worlds-most-reputable-countries-list/

[7] Cette expression désigne et se moque de l'attitude de personnes blanches à prendre offense personnellement dès que des enjeux raciaux sont abordés. *White tears* va de pair avec l'expression *white fragility*. Si je n'ai personnellement jamais entendu l'expression *white tears* être traduite en français, parler de *fragilité blanche* en français est courant.

de préparer son 5e kilo de viande à ce stade, tandis qu'une amie gère la friture d'une nouvelle fournée de plantains dans la cuisine. Tout le monde a une assiette à la main, pour ma part j'ai perdu le compte du nombre de fois où je me suis resservie. Je fais le tour de la cour pour resservir le bissap[8].

> Moi : Je pensais qu'on connaissait plus d'hétéros que ça.
> Why'z : C'est une espèce en voie de disparition.

Tout le monde rigole. La conversation va bon train. Nos ami.e.s finissent par échanger sur leurs arrivé.e.s au Québec. À ce moment-là, une seule personne parmi tou.te.s les invité.e.s présent.e.s est née ici. Elle est la fille de réfugiés politiques de Côte-d'Ivoire, on l'appellera Minata. Tous.te.s les autres sont des immigré.e.s arrivé.e.s récemment pour certain.e.s (moins de 6 mois), depuis des décennies pour d'autres.

> Moi je veux savoir ! Je veux un nom ! Martelle Douala en pointant du doigt Minata. Qui est responsable des relations presse du Canada ? Qui ?

On explose de rire.

> Non, mais c'est vrai ! Elle insiste : c'est un génie, c'est pas possible !
> C'est une femme noire, je lance.
> C'est Olivia Pope[9] même ! Réplique Axel.

Hilarité générale. La conversation s'étire, plusieurs mentionnent les projets, les rêves, les obstacles qu'elles s'attendaient à vivre en arrivant ici et comparent avec leur vie actuelle. Elles expliquent l'impression de douche froide dans les mois suivant leur arrivée :

[8] Jus fait à partir de feuilles d'hibiscus.

[9] Olivia Pope est le personnage principal d'une série étasunienne : *Scandal* créée par Shonda Rhimes, diffusée de 2012 à 2018 et ayant connu un fort succès populaire. Incarnée par Kerry Washington, Olivia Pope est une gestionnaire de crise spécialisée dans les scandales politiques et est à la tête de son propre cabinet : OPA (Olivia Pope and Associate). Elle est considérée comme la meilleure de son domaine dans tout le pays, au point d'avoir réussi à faire élire un président et de régulièrement participer aux plus hautes campagnes électorales gouvernementales. L'allusion à Olivia Pope fait référence à sa maîtrise des médias et à sa capacité à faire « disparaître » les éléments peu reluisants d'une histoire pour ses client.e.s. D'où la blague qu'elle serait à la tête des relations de presses pour le Canada.

> Je n'avais aucune idée avant d'arrivée ici, aucune ! Pour moi, j'arrivais au pays des bisounours[10]. Autochtones ? Jamais entendu parler. Esclavage ? Non plus. Ils ont des caribous et de la neige, point. Et bienvenue à tous quoi, raconte Mylène.

Tout le monde renchérit. Le choc d'apprendre l'histoire des communautés autochtones revient sans cesse. L'étonnement de parvenir à maintenir une telle façade à l'international. La comparaison avec l'Australie ou les États-Unis.

> Minata : Tu peux parler autant que tu veux des États-Unis, mais au moins, par exemple, là-bas l'esclavage ils en parlent. Ils l'enseignent à l'école. Alors pas forcément bien, mais tu peux pas grandir aux États-Unis, je pense, et ne pas savoir tu vois ? Mais moi, j'ai grandi ici et je l'ignorais. Cégep, université… Il a fallu que j'apprenne… voilà… par moi-même. Puis, quand je l'ai appris, c'était comme… ben ouais on en a eu *(des esclaves),* mais pas tellement donc, au final, c'est pas trop grave…
> Moi : Ouais, c'est minimisé…
> Minata : Mais oui. Puis faut que tu cherches encore et il y a pas tellement d'informations. Mais quand même il y en a eu *(des noir.e.s)*. Africville, La Petite Bourgogne tout ça… j'ai appris ça, mais … tard. J'étais adulte. J'étais rendue… je sais plus… Mais tu grandis ici, tu as l'impression que les noir.e.s, ça datent de 21ème siècle. C'est l'invention de l'année dernière en fait.

Nous sommes en 2018 et les élections générales se préparent. L'atmosphère au Québec semble se détériorer de mois en mois. Dans les médias, on a l'impression que la question du voile succède à celle de l'immigration, en lien constant avec les accommodements, puis revient de nouveau au voile, qui repasse à l'immigration… La grande majorité des personnes présentes chez nous sont impliqué.e.s d'une manière ou d'une autre contre la politique actuelle. Au barbecue on passe un long moment à recenser toutes les conversations, remarques et altercations de plus en plus lourdes et pesantes autour de nous, mais aussi les actions de dénonciation et les initiatives auxquelles nous prenons part. Le tout en plus de nos emplois quotidiens et nos études en cours pour la plupart. À nous toutes, je constate que nous cumulons plusieurs diplômes de haut grade que ce soit québécois ou internationaux, mais nous occupons des emplois précaires : *barrista* à Starbuck, contrats ponctuels dans des salles de spectacles, stages d'aide à l'emploi, contrats à

[10] Aussi appelés Calinours au Québec.

durée limitée dans des organismes communautaires, auxiliaire d'enseignement, etc. Et, bien sûr, le chômage. Une seule d'entre nous a un emploi à long terme dans son domaine de formation, mais nettement sous-payé par rapport au reste de l'équipe et effectue constamment davantage d'heures que le nombre prévu par son contrat.

Nous ne le savons pas à ce moment-là, mais les choses vont se bouleverser dans les mois qui suivent : la CAQ est élue, des changements drastiques modifient les processus de demande de résidence permanente, mettant en danger les projets de plusieurs de nos amies et les nôtres. Trois d'entre elles quittent le territoire, l'une pour les États-Unis (à contrecœur), une pour l'Angleterre (faute d'avoir trouvé une solution à son visa) et la troisième pour l'Italie (en urgence familiale).

2019 : la crise du logement frappe de plein fouet et Parc-Extension devient notamment un quartier en vogue[11]. Les prix explosent à cause de l'arrivée de l'UdeM et plusieurs personnes se retrouvent poussées un peu plus dans leurs retranchements. Nous aidons en mettant en lien différents organismes de notre connaissance, mais finalement Why'z et moi ne sommes pas épargnées. Notre immeuble dans Villeray est racheté par une société et les 12 foyers sont priés d'évacuer les lieux, car une construction de condos est prévue à la place. Chercher un logement ne ressemble plus du tout à 2016, les loyers ont drastiquement augmenté, mais pas les salaires. Les listes d'attente sont interminables, même pour des logements clairement surévalués. On déménage in extrémis à Ahuntsic, début 2020, et c'est le début du confinement : la COVID-19 déferle sur la planète. Je me retrouve en quarantaine dans un logement dont j'ai les clés depuis 3 semaines et ma compagne est bloquée en Guadeloupe où elle a dû se rendre en urgence. En absence de citoyenneté canadienne ou de résidence permanente, elle n'est pas éligible au rapatriement. En l'absence de vols internationaux autorisés par l'Europe, je ne peux pas la rejoindre en Guadeloupe. Au moment où je commence à rédiger ma thèse, cela fait trois mois que nous sommes séparées par la fermeture des frontières[12].

[11] Lafontaine, Miriam (2018, 6 février) What Université de Montréal's New Campus Means for Parc-Extension. *The Link.*
https://thelinknewspaper.ca/article/what-universite-de-montreals-new-campus-means-for-parc-extension

[12] En tout, cela prendra quatre mois pour qu'elle puisse revenir à Montréal en passant par Paris.

Entretemps, l'épidémie de COVID-19 touche majoritairement les communautés les plus marginalisées, incluant donc les communautés noires de Montréal. Les semaines sont marquées par des chiffres qui augmentent, des informations surabondantes, contradictoires et anxiogènes sur la manière dont le virus fonctionne et sur les scandales à répétition. Une interview circule dans laquelle Jean-Paul Mira, chef de service de médecine intensive et de réanimation à l'hôpital Cochin en France, propose de réaliser les tests de vaccin en Afrique :

> Si je peux être provocateur, est-ce qu'on ne devrait pas faire cette étude en Afrique, où il n'y a pas de masques, pas de traitements, pas de réanimation, un peu comme c'est fait d'ailleurs sur certaines études avec le sida ou chez les prostituées : on essaie des choses parce qu'on sait qu'elles sont hautement exposées. Qu'est-ce que vous en pensez? (Agence France-Presse, 2020, paragr. 4)

Idée validée par le chercheur de l'INSERM présent sur le plateau. L'entrevue fait le tour de mon réseau. Une amie, qui était présente le jour du barbecue, répond par une longue publication sur les réseaux sociaux que la médecine moderne s'est faite sur le dos des Noir.e.s et qu'il est hors de question que l'on serve à nouveau de *guinea pig.* Et ne sont-ils pas au courant que les Noir.e.s meurent encore massivement du SIDA dans l'indifférence générale, et comment ose-t-on parler de s'inspirer de cette crise pour gérer celle de COVID-19 ? Minata me fait suivre des articles sur le risque couru par les communautés autochtones face au gouvernement canadien qui refuse d'arrêter les projets d'oléoduc. Ma compagne me tient informée de l'avancée de l'épidémie en Guadeloupe. La maladie débarque par le biais du tourisme alors que le centre hospitalier est encore en chantier de reconstruction à la suite d'un l'incendie en 2017.

Il est difficile d'écrire sur l'angoisse que provoque cette période, encore plus en l'absence de complet recul. Dans mon cercle proche, le stress est palpable et les informations peu rassurantes. Quel que soit notre pays d'origine, on va être sur-représenté.e.s dans les dommages, et on le sait. On a tout.e.s des proches qui travaillent dans le milieu hospitalier : selon Statistiques Canada, un tiers des femmes noires travaillent dans le secteur des soins de la santé et du travail social. Parmi les femmes noires immigrantes, on compte 18% de plus d'employées comparativement à la population générale. Sans compter les ami.e.s qui ne peuvent plus travailler

(dernier.ère.s arrivé.e.s ou au bas de l'échelle salariale et premier.ère.s sorti.e.s). Et la peur d'avoir besoin de se rendre à l'hôpital : nous ne sommes pas traitées en priorité ni avec les meilleurs des soins en temps normal, qu'est-ce que cela va être en période de crise[13] ? Dans toute cette incertitude, je vois bourgeonner encore et encore des actions d'entraides, des réseaux de soutien et une résilience incomparable.

Déjà, à la période du barbecue que je décris plus haut, j'avais abandonné l'idée de travailler sur la presse magazine. Je me démenais avec l'envie de mettre de l'avant ces femmes et leur capacité à *vivre*. Pas uniquement à survivre, mais à *vivre*. Je n'étais pas encore certaine de la manière de réaliser ce travail, mais une chose me sautait aux yeux : leur *flamboyance* était absente dans tout ce que lisais à notre sujet. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants, les discriminations subies sont multiples et leur invisibilisation constante. Les rares mentions de nos conditions de vie se font sous un angle victimaire. En somme, ne pas nous voir au sein des textes est un enjeu en soi, mais lorsque nous y sommes présentes, il est à peine possible de s'y reconnaitre. L'exercice auquel je me suis adonnée vise à offrir un angle différent de nos conditions de vie, un choix que la période actuelle n'a fait que rendre plus évident. En ce moment, les médias ne cessent de discourir sur la responsabilité ou non des communautés les plus marginalisées dans la propagation du virus[14] : ce qui suscite réactions et rancœurs. Plusieurs personnes qui apparaissent dans ma recherche ont grandi dans les quartiers ciblés, y habitent encore actuellement et/ou y ont de la famille. Lorsque nous sommes en contact, c'est un tout autre portrait qui se dessine : ce sont des organisations pour se partager le fardeau de l'épicerie, des explications sur l'utilité et la manipulation des masques, un partage d'informations dans plusieurs langues afin d'assurer que le plus grand nombre ait les dernières évolutions de la situation, une distribution de kits sanitaires gratuits, des collectes de fonds… Constater encore une fois l'écart

[13] La plupart des études qui examinent les expériences de discrimination raciale en lien avec le milieu de la santé au sein de la population noire sont effectuées aux États-Unis et en Europe selon des revues d'études sur le sujet (voir par exemple Paradies, et al. *Racism as a Determinant of Health: A Systematic Review and Meta-Analysis*). Néanmoins il existe quelques études réalisées dans le contexte canadien (voir : Joseph J, Kuo BCH. *Black Canadians' coping responses to racial discrimination*; Patterson, AC. Et Veenstra, G. *Black–white health inequalities in Canada*).

[14] Faucher, O. (2020, 15 octobre) *Les Nords-Montréalais respectueux des mesures, selon un sondage.* Journal Métro. https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1698270/coronavirus-cas-montreal-nord-quebec-covid-tests?

de ce qui constitue leur vie et ce qui en est dit publiquement, me conforte dans mon projet de recherche. Parler des inégalités peut se faire sans accuser nos communautés d'en être responsables, ni d'être entièrement démunies face aux enjeux. Cela peut également se faire dans les mots qui sont les nôtres et dans une approche qui nous centre, avec une attention particulière aux preuves d'agentivité. C'est ce que j'ai tenté de faire par ma thèse[15]. Cette recherche s'interroge sur la manière dont les femmes noires qui aiment les femmes naviguent dans la convergence de violences systémiques au quotidien.

Dans un souci de cohérence, j'ai finalement choisi de parler « des femmes noires qui aiment les femmes » pour de multiples raisons : notons que plusieurs des participantes sont particulièrement critiques quant à l'usage du mot « lesbienne » pour les décrire[16]. Si certaines rejettent entièrement cette appellation, d'autres, au contraire, l'utilisent, mais de manière éparse : en fonction de leurs publics, si elles ont besoin d'être plus rapidement comprises ou tout simplement à défaut de désignation adéquate. Le terme queer a également été sujet à discussion et à critique selon les participantes. Certaines l'ont entièrement adopté, tandis que d'autres se sont montrées sceptiques : arguant pour une trop grande popularité, une définition complètement dépolitisée ou encore une désignation encore une fois trop blanche. Queer restait tout de même plus globalement utilisé durant les entrevues que tout autre terme. D'autres, enfin interchangent à volonté queer, lesbienne, gaie et *same-gender loving* pour parler d'elles-mêmes.

[15] Je souhaite expliciter encore une fois que j'écris le début de cette thèse au cœur de la pandémie de la COVID-19. Si les données recueillies l'ont été avant 2020, le développement de la maladie et les répercussions sur la vie des femmes que je mentionne, ainsi que sur la mienne, vont inéluctablement émerger et avoir une incidence sur mon travail. Aussi, produire durant une pandémie prendra également la forme d'un témoignage sur ce que cela représente de tenter de travailler académiquement dans un tel contexte et en faisant partie de communautés minorisées. Une création de savoirs d'autant plus importante étant donnée la fragilité de nos positions au sein du milieu universitaire, rendue encore plus visible par la crise mondiale, et qui contribuera (je l'espère) à combler une absence de données sur nos vécus.

[16] Plusieurs raisons ont été évoquées quant au rejet du terme lesbienne : tout d'abord, le fait que certaines le perçoivent comme spécifique aux femmes blanches, d'autres mentionnent la différence générationnelle ou encore le fait que cela porte une histoire de luttes politiques qui ne les concerne pas. Nous pouvons également mentionner l'idée d'incompatibilité entre ce qui est perçu comme se limitant au sexe et n'englobant pas la manière dont elles se perçoivent, l'imaginaire associé à ce terme avec lequel elles ne se retrouvent pas et enfin l'absence de sentiment d'appartenance à une « communauté lesbienne ».

En revanche, le terme « homosexuelle » a été le grand absent de ma collecte de données[17]. Choisir de parler des femmes noires qui aiment les femmes a fait consensus. Quelle que soit la manière dont elles se désignent au quotidien, toutes se retrouvaient dans cette approche. Il me semble également qu'une telle appellation ouvre de plus larges possibilités d'interprétation et donc de récolte de récits.

En revanche, cela n'est pas sans limitations et contradictions. L'accent mis sur la rhétorique de l'amour peut perpétuer « a discourse or narrative that tempers, if not dictates, the terms of desire and politics of the intimate within a framework of commitment, romantic love, and/or sexual monogamy » (Melancon, 2014, p.87). Une critique d'autant plus valable puisque, comme je l'explique dans le chapitre 8, j'ai fait l'erreur d'amalgamer vie sexuelle active et relations de couple dans ma cueillette de données. Les biais n'ont donc pas toujours été aisés à naviguer. J'ai toutefois tenté d'éviter ces écueils en restant très proche de leur positionnement. Ainsi même si j'ai choisi de parler des femmes noires qui aiment les femmes, il m'arrive également d'utiliser les mots « lesbienne », « queer », ou encore « gaie » en fonction des vécues et des échanges avec mes participantes. Ce qui met en relief les complexités et nuances de leurs discours.

Ainsi, cette recherche est issue de mon quotidien. C'est une discussion avec ma compagne à notre table de cuisine : c'est un fou rire avec une amie, alors qu'elle me décrit une scène de sexe improbable entre deux femmes noires d'une série américaine ; c'est la posture rigide d'une des membres d'une association où je militais alors qu'elle monte sur scène et s'apprête à interpeller la direction d'un bar pour sa misogynoir[18] ; c'est l'écho des claquements de doigts lorsque l'une de nous prend la parole et qu'on soutient sa tentative d'interrompre la construction dialectique d'un espace blanc ; ce sont les pouffements de rire d'un couple qui tente de mettre des mots sur

[17] À l'instar des travaux d'Olivier Roy (2013), nous pouvons théoriser que le terme « homosexuel.le », associé à une lourde histoire de médicalisation, a été abandonné progressivement du fait justement de son association au milieu médical.

[18] Le terme a été inventé et développé par Moya Bailey et Trudy du blog Gradient de Lair. Désigne une forme de misogynie qui cible spécifiquement les femmes noires du fait de l'enchévêtrement du genre et de la race.

un acte intime et ne parvient qu'à se regarder et rigoler de gêne ; ce sont des pas de danse dans une cuisine, un défilé impromptu dans un salon, une course effrénée dans une station de métro, un frôlement au détour d'un couloir, des vidéos *snapchat*…

C'est finalement ma volonté d'offrir un portrait qui nous ressemble.

Organisation de la thèse

Cette thèse est organisée en trois grandes parties qui rassemblent 8 chapitres :

Le chapitre 1 a pour objectif de rendre compte des réalités sociohistoriques des vécus de mes participantes. Il s'agit de voir que les femmes noires qui aiment les femmes naviguent des systèmes au sein d'un espace national qui ignorent leurs expériences de vie, tout en construisant de manière simultanée leur vulnérabilité. J'argumente que mes participantes tombent dans les failles de ces systèmes au point que leur existence semble relever d'une impossibilité ontologique. La revue de littérature illustre ainsi, d'une part, que peu de recherches ont été menées sur cette démographie, d'autre part que leur multiplicité identitaire est largement ignorée par la recherche académique. Ce chapitre vise donc à présenter la pluralité de normes qui modèlent leurs conditions de vie et dont la prise en compte est nécessaire afin de mieux appréhender la complexité, mais aussi la richesse de leurs positionnements.

La chapitre 2 présente et justifie le cadre théorique de ma recherche. Ma thèse emprunte principalement au féminisme noir et doit une reconnaissance particulière à *La pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins (1990). Cette approche a été salutaire pour de multiples raisons : sa reconnaissance du point de vue spécifique des femmes noires dans la production de savoirs, le besoin de théorisation qui soit aussi outil d'engagement, l'importance de faire le lien entre expérience individuelle et collective, la création d'espaces de guérison et la centralité de l'agentivité des femmes noires. Toutefois, ce chapitre explore également les points de dissension

que j'ai pu développer avec mon corpus de prédilection, notamment en ce qui concerne mon approche du plaisir érotique. Enfin, je présente l'usage que je fais d'un cadre d'analyse décolonial et la centralité des notions de résistances quotidiennes dans mon approche des données.

Dans le chapitre 3, j'explique et justifie mon choix d'appareillage méthodologique, les modalités de recrutement de mes participantes, qui sont révélatrices de ma proximité avec mon sujet de recherche, ainsi que les caractéristiques clés de mon « terrain ». J'explique notamment mon cheminement dans la décision d'avoir recours à des récits de vie et je reviens sur l'importance des contre-récits dans mon étude. Par la suite, j'explicite l'abandon de l'observation participante pour une autoethnographie de la participation et ce que cela implique en termes d'enjeux éthiques. Je développe notamment sur la tension constante qui a existé entre ma position de chercheure et celle de sujet d'étude ; tension qui m'a poussée à problématiser la notion même de « terrain d'enquête ». Enfin, j'aborde les limites inhérentes à une telle démarche et l'importance de la réflexivité.

Dans le chapitre 4, je débute mon analyse des données par une mise en comparaison de trois soirées réalisées dans le cadre de mon engagement bénévole au sein d'Arc-en-ciel d'Afrique (AECA). Il s'agit d'exemplifier les rapports de pouvoir multiples au sein du milieu LGBTQ+ et les diverses manières dont cela se traduit dans le rapport à l'espace. La comparaison de ces trois soirées (un fiasco, une conclusion mitigée et une réussite relative de collaboration) permet de montrer les difficultés à occuper des espaces. L'analyse met néanmoins de l'avant l'agentivité perturbatrice dont font preuve mes participantes : ces dernières rendent visibles les rapports de pouvoir à l'œuvre dans la construction des lieux (quels corps y ont accès, selon quelles modalités, combien de temps, etc.) et luttent contre la banalisation, voire la normalisation de leur exclusion. Enfin, ce chapitre offre également une discussion critique des trois films projetés ces soirs-là : *The Revival, The Watermelon Woman* et *Pariah* réalisés par trois femmes noires lesbiennes. Chacune à leur manière, elles ont mis en scène une facette des vécues des femmes noires qui aiment les femmes. Ainsi, ces trois longs-métrages esquissent une mise en abyme des récits et revendications de mes participantes.

Le chapitre 5 est consacré à la recherche d'un espace à soi. Il débute tout d'abord par le témoignage d'un jeune couple dans leurs constantes déambulations pour trouver un peu d'intimité. Leur expérience est représentative de la précarité d'accès à des espaces personnels et les stratégies développées pour répondre au besoin de se retrouver entre elles. Ce chapitre examine le rapport à l'immigration, à leur territoire d'origine et celui de résidence, ainsi qu'à l'espace urbain, et éclaire l'impact matériel de leurs identifications. Par la suite, nous revenons sur la lisibilité de leurs corps dans les espaces occupés et l'usage du refus comme moyen de résistance. Enfin, le chapitre se termine sur une analyse de la position même de « gatekeepers » que mes participantes sont amenées à occuper. Il illustre les formes de dissonance que les participantes provoquent par leur appartenance ou non à certains lieux, leur intégration ou refus d'intégration, ainsi que l'importance du mouvement constant dans leur stratégie d'adaptation.

Le chapitre 6 s'intéresse plus particulièrement aux relations sexo-affectives et notamment aux discours et pratiques ouvertement pro *black love* qui ont émergé de la majorité de mes entretiens. Je décortique la manière dont l'imaginaire occidental de la désirabilité influence les expériences des participantes et de quelle façon leur contre-récits sur leur droit à aimer des femmes noires, mais aussi leur refus, pour certaines, d'être en couple spécifiquement avec des femmes blanches s'inscrit dans une stratégie de *self-care*. Ce chapitre souligne également leur conscience très fine de ce qui se joue contre les femmes noires sur le « marché amoureux » au travers de leurs expériences de fétichisation, les conceptions de l'amour romantique, la moralisation entourant les relations interraciales et la dévalorisation des femmes noires. Cette section souligne finalement les dimensions politiques de la sphère la plus intime qui soit, ainsi que la radicalité de l'amour qu'elles portent à leur communauté et à elles-mêmes.

Le chapitre 7 est centré tout particulièrement sur les femmes noires masculines. Au travers des parcours de quatre participantes qui s'autodéfinissent comme studs, j'examine la façon dont elles naviguent, renforcent et transgressent simultanément les normes de la masculinité hégémonique. J'argumente pour une approche plus nuancée de leur performance de

genre, afin de sortir de la dichotomie stud/fem, et l'importance de l'ancrage racial dans la compréhension de leur masculinité. La fin du chapitre 7 informe sur les risques posés par leur performance d'une masculinité perçue comme suspecte et toutes les pratiques développées afin de minimiser les risques.

Mon dernier chapitre porte sur le sexe. La manière dont elles parlent de leurs corps, de celui de leurs partenaires, le langage développé et le type d'activités suggérées. L'importance de ces données se situe dans le fait qu'elles étendent la compréhension même du sexe. Les participantes offrent un discours qui excise la dimension phallocentrique et dénonce l'hétéronormativité de la conception même du coït. Leurs discours s'articulent autour du plaisir et du désir, que ce soit celui de leurs partenaires ou le leur, et s'ancrent encore une fois dans un refus catégorique de la misogynoire, mais aussi de la stigmatisation. Ce chapitre s'oppose à une approche de la sexualité des femmes noires selon un angle pathologique, reproducteur ou de victimisation. Ces contre-discours sont informés par le plaisir, le désir et le consentement.

Partie 1 : - “We were never meant to survive”

– Audre Lorde (1978, p.31)

Chapitre 1 - Tour d'horizon des écrits et contexte de la recherche.

We're all we've got. You and I

maintaining
this war time morality
where being queer
and female is as rude
as we can get.

— Cherríe Moraga (1983, p.30)

Le fil rouge de ce premier chapitre est de démontrer que les femmes noires qui aiment les femmes sont une impossibilité épistémologique : un non-sujet. Non existant et donc non compréhensible. Pour ce faire, je commence par souligner la complexité de leur positionnement au sein de la société québécoise : l'invisibilisation subie ainsi que la mise en vulnérabilité qui se réalisent à différents niveaux et de manière concomitante. J'examine par la suite l'effacement de leurs résistances, quel que soit l'angle d'approche des luttes : par le genre, la race ou encore la classe. Enfin, je termine ce chapitre en soulignant les attentes normatives projetées sur les femmes noires au sein de leurs communautés. Il s'agit de montrer en quoi revendiquer une sexualité « autre », c'est prendre le risque de voir questionner son identité raciale et de voir confirmer les soupçons de monstruosité qui pèsent sur la sexualité des femmes noires. L'importance de ce chapitre réside dans la nécessité de prendre en compte le contexte de leurs vécus, pour être en mesure de pleinement apprécier leurs stratégies de résistance au quotidien.

1.1. Un sujet inexistant – le Québec : terre de blancheur.

Notons tout d'abord qu'au Canada, et encore plus précisément au Québec, nous avons très peu de données spécifiques sur les femmes noires. Bien trop souvent, ces dernières disparaissant sous le parapluie de catégories qui les dépassent : « populations noires », « populations racisées », « populations immigrantes », « minorités visibles » ou encore « communautés culturelles » (Maillée, 2015). Cela avant même qu'on aborde l'orientation sexuelle. Ainsi, présentes mais non spécifiques, leurs nombres se mélangent aux autres, indiscernables dans la foule rassemblée. Invisibilisation renforcée par la tendance à les rendre interchangeables : par exemple, lorsque « populations racisées » devient synonyme « d'immigré.e.s » ou que « lesbienne et racisée » n'est compris qu'à travers la grille d'un statut de réfugiée dans la littérature grise[19]. Néanmoins, croiser ces différentes données permet d'esquisser un premier portrait de leurs conditions de vie. Nous savons que 26,6% de la population noire canadienne réside au Québec et plus de la moitié est de première génération d'immigration venue principalement des Caraïbes et d'Afrique (Statistiques Canada, 2016). Nous savons que les discriminations envers les Noir.e.s couvrent littéralement toutes les sphères du quotidien (Bolaria et Peter, 1988 ; CDPDJ, 2019) : de l'accès à des logements (Centre des femmes d'ici et d'ailleurs, 2019 ; FRAPU, 2020), aux services sociaux (Maynard, 2017), en passant par l'éducation (James, 2017), les services de santé (Nnorom et al., 2019) ou encore les représentations médiatiques (Kumi, 2005). Les Noir.e.s sont surreprésenté.e.s au sein des communautés les plus pauvres du pays. Iels sont victimes d'un plus fort taux de chômage, occupent plus souvent un emploi pour lequel iels sont surqualifié.e.s et gagnent bien moins que les individus blancs à emploi égal (Attewell, Kasinitz et Dunn, 2010 ; Block et al., 2019, Statistiques Canada, 2020). Au Québec, le taux de chômage des personnes noires se situe à 13% contre 7,2%

[19] Selon les travaux de Sara Ahmed (2012) l'usage d'appellations suffisamment larges, vagues et propices aux amalgames est en soi une technique de gestion de la différence adoptée par les institutions de l'État. Cela permet de renforcer le groupe hégémonique face à un vaste ensemble construit en opposition mais dont les contours restent constamment flous, tout en évitant de nommer les rapports de pouvoir inégalitaires. Cela expliquerait également la popularité du terme « diversité » notamment.

pour le reste de la population (Statistiques Canada, 2016), hors statistiques concernant les populations autochtones. Les statistiques sur la pauvreté qui touche les Noir.e.s démontrent d'ailleurs un traitement équivalent qui transcende les origines nationales, le temps de résidence au Canada ou même le niveau d'éducation. C'est-à-dire que les communautés noires du Canada, qu'elles soient présentes depuis de multiples générations ou nouvelles arrivant.e.s, qu'elles soient issues des Caraïbes, d'Europe ou d'Afrique, avec ou sans haut diplôme, subissent toutes le maintien au bas de l'échelle économique et sociale. Non seulement les individu.e.s noir.e.s sont parmi les plus pauvres du Canada, mais les femmes noires gagnent encore moins que les hommes noirs et occupent majoritairement des emplois parmi les moins valorisés (Bolaria et Li, 1998 ; Maynard, 2017 ; Statistiques Canada, 2020).

Les populations noires sont également surreprésentées comme sujets de surveillance, de contrôle et de sanctions des institutions gouvernementales (Balfour, 2006 ; CDPDJ, 2011 ; Maynard 2017). Leur taux d'incarcération est parmi les plus élevés de tous les groupes raciaux et les peines sont plus sévères que pour la population blanche à crimes égaux (Rapport Sapers, 2013). À l'échelle du Canada (car les données sont manquantes pour le Québec spécifiquement), les personnes racisées sont surreprésentées dans le taux de situations d'itinérance, plus particulièrement chez les jeunes LGBTQ+ (Abramovich, 2015 ; Gaetz et al. 2013). Elles sont également les premières à subir le décrochage scolaire et la dynamique du *school-to-prison pipeline* (Salole, A. T. et Abdulle, 2015 ; Maynard 2017). Nous n'avons pas de statistiques précises sur la violence sexuelle touchant les femmes noires au Canada[20], mais nous savons que les jeunes filles et femmes noires victimes continuent d'être ostracisées des centres d'aide (James, 2007). De plus, l'entonnoir de risque semble indiquer qu'elles sont victimes à un taux plus haut et un âge plus jeune que les femmes blanches (Owusu-Bempah et Wortley, 2014), et que le risque augmente si elles sont également issues d'une minorité LGBTQ+ (CQ LGBT, 2017 ; Ambrosi, 2005). En dépit de ces statistiques, ce sont les personnes dont les besoins spécifiques sont les moins

[20] Nous avons néanmoins des statistiques présentent l'ampleur des violences et agressions sexuelles selon le genre, l'âge, les provinces, le continuum de violences que cela inclut, l'orientation sexuelle, les facteurs de risque aggravants, les dépôts de plaintes, le processus de dévoilement selon le genre, le taux sur les 12 derniers mois et les lieux plus ou moins à risque entre autres (Cotter et Savage, 2019).

reconnus et les moins adressés, ainsi que les premières à se voir dénier le droit à des aides sociales (James, 2007 ; Maynard, 2017).

Ce vécu s'inscrit dans une longue histoire de déshumanisation des personnes racisées en général et des personnes noires en particulier. Une histoire qu'ignore largement la société canadienne :

> The [Canadian] educational system has maintained and perpetuated the common perception that Black people were either non-existent in the development of Canada, or only arrived in Canada through recent migration from the Caribbean and Africa. (Bristow, 1994, p.3)

Une lacune générale à laquelle fait référence Minata lorsqu'elle explique avoir grandi au Québec sans jamais avoir appris que le pays avait légalisé l'esclavage, par exemple. Et ce, en dépit des travaux menés par des chercheur.e.s comme Esmeralda Thornhill, Robyn Maynard, Charmaine Nelson, Rachel Zellars, Desmond Cole, Katherine McKittrick, Délice Mugabo, Rinaldo Walcott, Afua Cooper, Dionne Brand, Njoki Wane, pour ne citer que quelques noms. En plus de n'apparaître que très rarement dans les statistiques officielles, les populations noires, et par conséquent les femmes, sont absentes des curriculums scolaires ou des récits de fondation nationale.

> This strategically constructed blind spot in Canadian history is so wide it often denies the very existence of Africans as being among Canada's founding peoples. Indeed as the Native populations were systematically murdered and colonized, the French and the British were not the only newcomers to 'Canada'. Indeed, for as long as European Whites have been in North America, so have African Blacks. (Wane et al, 2013, p.12)

L'oubli volontaire quant à leur part dans l'histoire canadienne ou même québécoise, a pour conséquence de cacher l'historique des mauvais traitements subis. Par exemple, citons le fameux « Nè[***] blancs d'Amérique » de Pierre Vallières (1966). L'idée derrière cette appellation était de dénoncer la position d'infériorité occupée par les Québécois.e.s francophones face aux anglophones. Pour résumer : leurs conditions de vie paraissaient si dures et abjectes, qu'on aurait pu penser qu'iels étaient Noir.e.s puisque traité.e.s comme tel (Pagé, 2015). Outre la grossièreté d'une telle formule, qui ne remet nullement en cause que des Noir.e.s puissent être maltraité.e.s au quotidien mais uniquement l'absurdité que des blanc.he.s le soient également, une telle

expression travaille à effacer toute présence noire au Québec francophone. Ignorant de ce fait l'esclavage, mais également l'immigration, au cœur de la création et du maintien de cette région. Selon Geneviève Pagé (2015), on assiste même à un glissement sémantique où le peuple québécois est noirci de telle sorte que le traitement subi soutient la négation de l'esclavage, du colonialisme ou du racisme vécu par la population réellement noire présente sur le territoire. Le racisme anti-noir ne peut exister dans un espace dénué de Noir.e.s puisque l'identité noire elle-même est réduite à une allégorie : celle de la servitude, qui permet de donner du sens à l'expérience des Canadien.ne.s français.es (Lamoureux, 2001 ; Austin, 2013 ; Pagé, 2015). À cela ajoutons l'espace national canadien qui se targue d'une identité multiculturelle, véritable « mosaïque » de cultures.

> Canada, in the eyes of many of its citizens, as well as those living elsewhere, is imagined as a beacon of tolerance and diversity. Seen as an exemplar of human rights, Canada's national and international reputation rests, in part, on its historical role as the safe haven for the enslaved Black Americans who had fled the United States through the Underground Railroad. Today, it is well known, locally and internationally, as the land of multiculturalism and relative racial harmony. [21] (Maynard, 2017, p.27)

Lorsque Mylène exige de savoir comment le Canada peut avoir une telle réputation avec son passé, et l'expérience toujours en cours de colonisation, elle fait référence à cette réputation mondiale de bienveillance.

La création du monde dit moderne a donc nécessité le colonialisme, l'esclavage, l'apartheid, le déplacement et le remplacement des populations autochtones, mais a été orchestrée de telle sorte à « couvrir ses traces » (Mills, 1997). D'autant plus que l'adoption d'une identité multiculturelle au Canada a permis de dissimuler le traitement infligé depuis près de quatre cents ans envers les populations Autochtones (Bannerji, 2000), mais aussi envers les populations noires.

[21] Le résultat typique est qu'à la pause d'un cours obligatoire de deuxième année de doctorat, une de mes camarades de section est venue directement m'expliquer que je pouvais difficilement parler de racisme au Canada parce qu'à part quelques incidents malheureux, « ici, ça n'existait pas ». Que, non seulement mon sujet de recherche n'aurait pas dû être accepté dans une telle formule, mais qu'en plus j'étais bien trop émotionnelle pour en parler.

> A generalized erasure of the Black experience in Canada from the public realm, including primary, secondary and post-secondary education, combined with a Canadian proclivity for ignoring racial disparities, continues to affect mainstream perceptions of Black realities throughout the nation. In addition, unlike in the United States, systematic collection of publicly available race-based data is rare at the national, provincial or municipal level and at most universities. Together, these factors have led to a discernable lack of awareness surrounding the widespread anti-Blackness that continues to hide in plain sight, obscured behind a nominal commitment to liberalism, multiculturalism and equality. (Maynard, 2017, pp.25-26)

À ceci, ajoutons que l'opposition québécoise au multiculturalisme canadien, reçu comme une menace à la spécificité, voire aux velléités nationalistes de la province, complexifie encore la relation des populations noires au territoire. Le Québec a développé sa propre politique d'intégration par l'interculturalisme, qui se définit plus ou moins différemment du multiculturalisme par une volonté de rassembler sa population autour d'une francophonie laïque. Le tout rend surtout ambigüe et contradictoire la relation du Québec à sa population racisée (Roy, 2013 ; Potvin, 2012). S'y amalgament les immigrant.e.s d'origine non européenne et surtout non blanc.he.s, les personnes racisées citoyen.ne.s et les religions construites comme « autres », face à une constante injonction à l'intégration d'une société qui se veut ouverte, mais opère sur un axe d'homogénéité exclusif (Salée, 2001 ; Lamoureux, 2000 ; Bilge, 2010a ; Roy, 2013).

En proclamant des valeurs nationales d'ouverture à la différence, qui sont ensuite mobilisées par tout un appareil législatif, politique et médiatique, se produit de manière concomitante une réification de cette différence. Cette dernière est naturalisée, culturalisée et érigée en opposition avec ce qui constitue l'identité « de souche » de la société québécoise. L'altérité est alors présumée porteuse d'un certain conservatisme sexuel, de valeurs patriarcales, de fanatisme religieux et constamment ramenée à un statut de nouvel.e arrivant.e (Bilge, 2010a, Bannerji, 2000). Les travaux de Walcott (1999), soulignent également l'ambivalence du rapport des Noir.e.s à la nation. Ainsi, la catégorie « minorité raciale » force les populations racisées à la périphérie de l'appartenance nationale et fait de ces sujets des « not-quite-citizens »(p.15). C'est dans ce contexte de rapports complexes entre inclusion et exclusion des frontières nationales, faisant face à de multiples barrières systémiques et dans l'effacement constant de leurs vécus, que doivent être compris les positionnements des participantes.

1.2. Un sujet inexistant – les luttes contre l'oppression de genre n'ont pas de race.

L'exposition des femmes noires à une vulnérabilité socio-économique et politique structurelle, ainsi que les risques multiples de violences et d'abus qui l'accompagnent, se construisent et se maintiennent à travers la construction de leur altérité. Les femmes noires sont ainsi sujettes à de nombreux stéréotypes dont l'existence découle de et renforce les rapports de pouvoir en place. En effet, on constate un déséquilibre de pouvoir dans la capacité à représenter l'autre et donc à produire un discours qui se veut « savoir » sur cet autre. L'usage de stéréotypes vise à établir d'un côté une essentialisation de la différence et sa naturalisation par un processus constant de discours sur l'autre. Et de l'autre côté, à établir et renforcer la normalité en opposition, qui devient tout aussi naturelle par effet de comparaison (Hall, 1997 ; Said, 1992). L'existence des stéréotypes, qui relève déjà d'une violence symbolique, est à prendre en compte pour comprendre le traitement différencié des individu.e.s.

Ainsi, selon les travaux de Patricia Hill Collins (1990) les femmes noires subissent un certain nombre de représentations surdéterminantes. Tout d'abord, il y a les *Jézabels* : soit des femmes dont le désir sexuel est insatiable. C'est une sexualité monstrueuse qui autorise et pardonne les viols (Horton et Smith, 1993 ; Austin, 1995). Par exemple, Barrington Walker (2010) a analysé plus d'une centaine d'années de procès en Ontario du 19e siècle. Il a pu remarquer que les accusations de viols d'hommes noirs sur des femmes blanches provoquaient un fort soulèvement populaire et étaient jugées avec une extrême sévérité (avec ou sans preuve du crime). En revanche, les accusations de viols d'hommes blancs sur des femmes noires étaient reçues avec une considérable indulgence et recevaient très rarement un jugement de culpabilité (même dans les cas où des preuves étaient apportées). Le stéréotype de la *Jézabel* continue d'avoir un impact de nos jours : comme nous l'avons remarqué, les femmes noires restent parmi les individus les moins desservies dans les centres d'aides aux victimes de violence sexuelle, tout en étant dans un entonnoir de risques.

Outre le stéréotype de la *Jézabel,* il existe également celui de la *Welfare Queen* : soit une mère seule, avec de multiples enfants de pères différents, qui vit de l'assistance sociale et profite de manière excessive de l'État. L'image de la *Welfare Queen* permet des formes de contrôle social différentes des femmes blanches. Elle est utilisée pour justifier des interventions médicales intrusives et renforcer l'interdiction de mixité raciale afin de préserver la pureté de la race blanche (Beale, 1969 ; Roberts, 1997 ; Davis, 1981 ; d'Emilio et Freedman, 1988 ; Collins, 1990). Au Canada, cela se traduit par le trope des « passeport babies » apparu tout d'abord dans le journal de presse *The National Post*, en octobre 1998, et repris massivement dans la couverture médiatique du procès *Baker v. Canada*[22]. Le terme dérogatoire renferme l'idée que les femmes noires migrantes seraient calculatrices, des parasites du système canadien et de mauvaises mères : la maternité serait une ruse pour obtenir une citoyenneté non méritée (Browne, 2002).

À cela s'ajoute un autre stéréotype spécifique à la maternité qui est celui de la *matriarche*. Soit l'idée d'une mère agressive, avec trop d'ascendance au sein de sa famille et qui cause la castration des hommes qui l'entourent. Ce type de stéréotype a des impacts extrêmement négatifs pour les familles noires. En dépit de statistiques équivalentes en termes d'abus d'enfants entre toutes les communautés, les enfants noirs sont reportés aux agences de placement d'enfants à un taux deux fois plus élevé que n'importe quelle autre population non autochtone (Maynard, 2017). Les familles noires sont non seulement sujettes à une surveillance bien plus élevée, mais leurs actions sont aussi perçues à travers de multiples stéréotypes les condamnant à l'échec (CDPDJ, 2011).

[22] Mavis Baker est arrivée au Canada, en 1981, et a été employée pendant 11 ans en tant que travailleuse domestique. À la suite de problèmes de santé, elle postule pour recevoir des aides sociales, mais sa demande attire l'attention des autorités de l'immigration quant à sa présence « illégale » sur le territoire et se conclut en ordre de déportation. Mavis Baker dépose une demande pour recevoir une résidence permanente sur base humanitaire, car elle est mère de deux enfants qui vivent avec elle. Ses deux autres enfants résident avec leur père. Une situation que la presse ne manque pas de rapporter comme la preuve qu'elle serait une mauvaise mère et mènerait une vie de mauvaise femme en général. Sa demande va être refusée par la Cour fédérale, son appel rejeté également, mais elle gagnera finalement son procès à la Cour Suprême du Canada.

Enfin Patricia Hill Collins (1990) mentionne le stéréotype de la *nounou* : soit un être désexualisé, non désirable et dont le seul but serait de servir les familles blanches qui l'emploient. La nounou ne serait d'ailleurs bonne qu'à s'occuper des enfants des autres et trouverait toute sa réalisation dans cette tâche. Au Canada, c'est un stéréotype qui est mobilisé pour justifier toute une politique migratoire de travailleuses domestiques. Dès le début du XXe siècle, on note l'arrivée de Guadeloupéennes venues au Canada, mais c'est surtout à partir des années 1950 qu'un programme est mis en place afin d'organiser l'arrivée d'une main-d'œuvre féminine : *the Caribbean Domestic Scheme*. Au Québec, plus particulièrement, les travailleuses proviennent majoritairement d'Haïti, car francophones.

> Pervasive racist-sexist stereotypes prevailed, deeming Caribbean women good "Island" or "West Indian" girls best suited for domestic work despite the fact that many of them had skills and qualifications in other areas. Glenn argues that the racialization of paid reproductive labor since colonialism has trapped black women and women of colour into doing the "dirty" work as domestics and nannies in white middle-class households or as cooks, cleaners, health-care aides and nurses in public institutions. (Crawford, 2003, p.105).

Des femmes racisées sont donc souhaitées afin de s'occuper des tâches ménagères dont les femmes blanches de certaines classes ont lutté pour se débarrasser (Macklin, 1992 ; Hamrouni, 2012)[23]. Ces femmes immigrantes se retrouvent employées dans les maisons de blanc.he.s et se voient imposer des conditions de travail d'extrême précarité et d'insécurité. Forcées de vivre avec leurs employeur.e.s, elles travaillent sans jour de repos, sans un salaire décent et leurs passeports sont confisqués (Silvera, 1989). Elles ne peuvent quitter leur famille d'accueil sous peine de représailles qui peuvent aller jusqu'à la déportation. Des recherches soulignent le nombre d'abus qu'elles subissent de la part de leurs employeur.e.s, notamment le harcèlement et la violence sexuelle (Bolaria et Li, 1988 ; Silvera, 1989). Soulignons que le statut migratoire était bien différent

[23] On reste dans le paradigme du corps noir réduit à une position de servitude ; ce qui se situe dans la continuité d'un territoire ayant pratiqué l'esclavage. Selon Davis (2007), la division raciale du travail est telle que nombre de féministes ont tardé ou n'ont jamais marqué leur solidarité avec les luttes des femmes noires, voire reproduisaient au sein de leur foyer l'oppression qu'elles condamnaient à l'extérieur (p.69). Selon ses travaux, la définition même de domestique devient « un pilier de l'idéologie raciale ». Et encore plus particulièrement dans un contexte économique où les esclaves avaient été majoritairement associés au service de grandes maisons.

pour les femmes blanches européennes qui n'étaient pas assujetties à un.e seul.e employeur.se et pouvaient jouir du statut plus élevé de « nannie » (Bakan et Stasiulis, 2008 ; Maynard 2017).

Si la *Jézabel* est un instrument de justification de la violence sexuelle, la *welfare queen* de l'abandon des aides et protection sociales et la *matriarche* de la criminalisation de la maternité, la figure de la *nounou* quant à elle, permet l'association entre femmes noires et servitude. Un développement qui s'enracine encore une fois dans le passé esclavagiste du Canada et qui continue d'avoir des répercussions considérables sur le traitement des femmes noires sur le marché de l'emploi. Comme nous l'avons mentionné, les femmes noires sont surreprésentées dans les emplois de service à la personne, emplois parmi les plus dévalorisés et les moins bien payés (Statistiques Canada, 2020 ; Maynard, 2017). Il s'agit là du résultat logique de décennies de programmes étatiques qui orientent les femmes noires dans ces carrières, tout en coupant les budgets destinés au milieu du *care*, mais aussi de décennies de dévaluations des acquis et diplômes de l'étranger et de discriminations à l'embauche. Et ces décennies sont elles-mêmes descendantes de siècles d'idéologies esclavagistes ayant construit l'habitus de la servitude des corps noirs. Pour autant, les statistiques d'emploi des femmes noires dans le milieu des soins à la personne continuent d'être justifiés selon un angle culturel (Maynard, 2017).

La sexualité des femmes noires est construite comme hors normes, en opposition avec celle des femmes blanches, et engendre l'ingérence des institutions avec de graves conséquences sur les communautés noires (Collins, 1990 ; Giddins, 1992 ; Maynard, 2017). Face à cela, les femmes noires luttent pour améliorer leurs conditions de vie. Citons par exemple le *Coloured Women Club of Montreal* (CWCM), fondé en 1902 par des femmes immigrées des États-Unis, qui a été le premier club de femmes noires de l'histoire du Canada (Walker, 1997). Le CWCM est né tout d'abord de la ségrégation raciale pratiquée au sein des clubs de femmes (Este, Sato et McKenna, 2017). Cette exclusion souligne le choix stratégique effectué par les mouvements féministes *mainstream*, d'user de leur blanchité et de leur position sociale pour faire avancer leur cause. En réponse, les membres du CWCM se rassemblent et mettent en place de nombreuses initiatives : collecte de vêtements pour les ménages les plus démunis, organisation de gardes

d'enfants pour permettre aux mères de famille d'aller travailler, collecte de fonds afin de payer des emplacements d'enterrement au cimetière, programme de soupe populaire, etc. (Wane, 2016 ; Este, Sato et McKenna, 2017). Elles contribuent même à l'ouverture de l'Église *The Union United Church*, toujours en activité aujourd'hui, pour échapper au racisme et à la ségrégation qu'elles subissent au sein des églises de Montréal (Bertley, 1983).

> The women of the CWCM and subsequent Sunshine Branch were driving forces in identifying, addressing, and delivering services needed in order to survive in a society where racism was pervasive. These Black Canadian women emerged as important figures in Montreal's Black community in addressing the social welfare needs that very few mainstream organizations provided. (Este, Sato et McKenna, 2017, p.92)

À partir des années 1970 a lieu le Congrès des femmes noires du Québec auquel participe également le CWCM. Il s'agit d'un rassemblement pancanadien dont l'édition de 1974, qui a lieu à Montréal, rassemble plus de 500 participantes autant francophones qu'anglophones. De ce congrès voit même le jour un Comité régional auquel prend part notamment Esmeralda Thornhill qui est à l'initiative du premier cours canadien universitaire sur la pensée féministe noire. On ne peut mentionner des mouvements de lutte menés par et pour des femmes noires sans parler de la Maison d'Haïti : un des centres d'organisation des travailleuses migrantes dès les années 1970. Les activistes de la Maison d'Haïti attirent l'attention sur les conditions de vie des travailleuses domestiques. Elles appellent à une réforme des programmes d'immigration, notamment à l'aide d'articles publiés dans leur *Bulletin.* Elles font également appel à la solidarité des mouvements féministes québécois, dénoncent le racisme dans le milieu de l'éducation et les traitements que subissent les enfants de leurs communautés. Elles dénoncent les discriminations dans le milieu de la santé et dans les pratiques d'embauche, prennent position sur des enjeux internationaux et participent activement à la lutte d'obtention de garderies.

Lorsqu'on se penche sur la chronologie des luttes des femmes au Québec, les femmes noires y sont cruellement absentes (Hamrouni et Maillé, 2015 ; Wane, 2013, 2016). En effet, dans cette région d'Amérique du Nord, les analyses d'oppression par le genre ont été particulièrement

inspirées par les courants féministes matérialistes ou marxistes à la française. Or, si les approches anglo-saxonnes ont confronté le sujet de la race[24], les analyses à la française divergent fortement :

> Si dans les pays anglo-saxons les questions de race ont occupé très tôt le devant de la scène, ce sont les questions de classe qui sont davantage présentes dans le contexte français, cohabitant avec un féminisme universaliste axé principalement sur l'oppression de genre. Il en résulte qu'au Québec, l'appréhension des questions liées à la race et à la racialisation est source de malaise et se heurte à un vide catégoriel. Comment organiser un débat lorsque les choses ne sont pas nommées ? (Maillé, 2015, p.170)

À cela s'ajoutent les mythes et histoires de lutte bien spécifiques autour du statut de minorité francophone dans un territoire anglophone (Lamoureux, 2001)[25]. L'analyse et le regard central porté sur la double oppression qui en a résulté (par la langue et le genre pour les femmes majoritaires) sont devenus un obstacle à la reconnaissance des oppressions vécues par d'autres populations minoritaires sur le territoire (Maillé, 2015), y compris la capacité de reconnaitre son propre rôle d'agent et de bénéficiaire des rapports de pouvoir. De ce fait, au sein de l'histoire du féminisme, on peine à trouver les noms ou les preuves de participation des femmes noires (Maillé, 2015 ; Wane, 2016). Leurs réalisations historiques, leur leadership, leur capacité d'organisation et de mobilisation ont été ignorés des mythes fondateurs entourant l'histoire des luttes des femmes au Québec.

> […] the history of African-Canadian women specifically has been thrown further down the well than the history of African-Canadians in general. Ours is a forgotten past [...] our textbooks, founding mythology and dominant history have on the whole been denied, and thus marginalized the presence, struggle, and accomplishment of African women in Canada. (Wane, 2016, p.158)

[24] Le résultat de multiples travaux et critiques réalisés par le milieu féministe noir mais aussi les féminismes chicana ou encore autochtone.

[25] Par exemple le texte « Nous nous définissons comme esclaves des esclaves », publié en 1970, est exemplaire de l'usage de l'analogie de l'esclavage, donc de l'expérience de populations noires, récupérée de telle sorte à nier la continuité des oppressions raciales que subissent les femmes racisées. De plus, le focus du texte articule la lutte de genre avec la lutte nationale, ce qui paradoxalement, se place dans une rhétorique post-coloniale mais où les québécois.e.s sont le peuple colonisé du territoire, ignorant entièrement leurs rapports de dominant.e.s aux populations autochtones (Maillé, 2007).

Or, le CWCM et la Maison d'Haïti, notamment, sont des institutions qui ont existé durant plusieurs décennies : l'une a été quelques peu documentée et l'autre est toujours en fonction avec d'importantes archives. En dépit de cela, très peu de sources sur les luttes menées par des femmes les mentionnent et encore moins dans les sources francophones. Lorsqu'elles sont discutées, c'est dans un contexte communautaire qui tend à les maintenir en périphérie des luttes globales. Ce sont pourtant des exemples importants dont le traitement esquisse la profondeur de notre ignorance sur les innombrables autres initiatives qui ont existé. Ainsi, mener ce travail revient à tenter une réinscription des vécues des femmes noires dans une Histoire et un espace formé par et sur leur marginalisation (Maynard, 2017).

1.3. Un sujet inexistant – De l'impossibilité d'une femme noire non hétérosexuelle

> It is to the diversity, not the homogeneity, of black experience that we must give our undivided creative attention.
>
> - Stuart Hall (1993, pp.111-112)

La sexualité des femmes noires, c'est aussi une sexualité qui leur vaut de se voir reprocher les échecs de la famille noire. Aux États-Unis, le rapport *Moynihan*, produit en 1965, argumente qu'elles sont responsables du maintien de la communauté afro-américaine dans la pauvreté. Elles ont trop de pouvoir économique sur leurs conjoints et provoquent leur émasculation (tout comme celle de leurs fils), elles ont trop d'enfants, de trop d'hommes différents, et seraient incapables de se conformer au rôle approprié de la féminité dans le contexte patriarcal. Ces mêmes arguments sont également présents au sein du milieu militant politique noir (Collins, 1990 ; Falquet, 2006). D'autant plus que, face au racisme systémique, il est attendu des femmes noires un soutien total aux hommes de leurs communautés (Joseph et Lewis, 1981). Ainsi, de nombreuses théoriciennes ont longuement écrit sur le sexisme et l'exigence de subordination

imposés aux femmes noires (Giddings, 1992 ; duCille, 2009), tout comme sur la violence engendrée par les rapports de domination patriarcaux (Lorde, 1984 ; Collins, 1990 ; 2005 ; Omolade, 1994 ; hooks, 1984 ; Smith, 1983). D'autant plus qu'un autre archétype normatif leur est imposé : celui de la femme « forte » qui, paradoxalement, devient une barrière à son émancipation (Moss, 1995). En exacerbant l'image de la femme noire comme un être capable de tout encaisser, tout en supportant sa communauté à bout de bras, on la réduit, d'un côté, au silence, tout en autorisant, d'un autre, tous les mauvais traitements (Collins, 1990 ; Richie 1996).

Dans son essai *Buller Men and Batty Boys: Hidden Men in Toronto and Halifax Black Communities*, Crichlow développe le concept de « bionationalisme racial » afin de mettre l'accent sur les stéréotypes qui touchent les corps noirs dans une optique de survie de la race. Il s'y traduit une conception de la masculinité comme hyper accentuée, qui oppose radicalement les deux genres (considérant qu'il n'existe que deux genres) et où les femmes sont appelées à incarner une féminité bien normative. Il s'y trouve également une injonction à la maternité qui est hautement considérée, tant dans l'optique d'assurer la survie de la race par l'enfantement, que dans la transmission de la culture qui devient la responsabilité des femmes (Barbara Christian, 1985 ; Collins, 1990). Ainsi, les femmes noires sont considérées comme les colonnes vertébrales de leurs communautés (Scott, 1985). Au point que Barbara Omolade (1994) considère que le seul privilège sur lequel elles peuvent compter est celui de l'hétérosexualité. Dans ce contexte, le soupçon d'une sexualité hors normes, et notamment d'une attirance envers les femmes, serait insupportable (Shockley, 1983 ; Kimmel, 1997 ; Kimmel and Mahler 2003 ; hooks, 2004).

Parallèlement, il existe une croyance selon laquelle l'homosexualité serait une « maladie de blancs » : une perversion qui aurait été apportée par les colons au sein des populations africaines (Shockley, 1974 ; Lane, 1994 ; Hoad, 1999 ; Matebani, 2009). Les travaux de Charles Gueboguo (2006), entre autres, s'attardent à démanteler cette fiction en retraçant l'existence de vocabulaire non hétéronormatif dans les langues précoloniales. Il n'en reste pas moins que la conception de l'homosexualité comme « une pratique de blanc » est encore très répandue. La non-normativité sexuelle et/ou de genre devient symbolique d'une non-appartenance à la

communauté noire. L'une étant exclusive face à l'autre. À cela, s'ajoute l'idée que l'homosexualité serait le résultat d'un traumatisme engendré par l'expérience même du racisme. Cet argument a été notoirement soutenu par des psychologues et des psychiatres noir.e.s comme Julia et Nathan Hare, Frances Cress Welsing ou encore Alvin Poussaint. La non-conformité sexuelle et/ou de genre est donc pathologique et doit être traitée, car elle ne fait pas partie d'une appartenance saine à la communauté noire.

> The popular claims that to be 'black and gay is to betray the race and to be less authentically black' and to 'collude with whiteness' are problematic and have contributed to black queer persons feeling isolated from their communities. (Matebeni, 2013, p.410)

Selon Robert Reid-Pharr, la figure de l'homosexuel incarne l'opposition nécessaire pour faire émerger le sujet noir moral : « To strike the homosexual, the scapegoat, the sign of chaos and crisis, is to return the community to normality, to create boundaries around Blackness, rights that indeed white men are obliged to recognize » (1996, pp.373-74). Ce qui explique notamment que la violence subie par les corps noirs gays ne soit pas prise en compte dans les luttes contre le racisme anti-noir.e, ni même conceptualisée comme partie intégrante du panorama de violences que subissent les corps noirs (Cohen, 1999 ; Reid-Pharr, 1996). Mais cette opposition entre appartenance raciale et sexualité non normative ne se fait pas uniquement au sein des communautés noires.

Le champ d'études autour de l'homosexualité se développe surtout à partir de 1970 et se multiplie durant l'épidémie du VIH à partir des années 1980. Les sociologues interrogent ce qui caractérise l'existence sociale des homosexuels. L'approche constructiviste est au cœur des études fondatrices dans le domaine (McIntosh, 1968 ; Altman, 1971 ; Gagnon et Simon, 1973 ; Plummer, 1975). Les concepts de « déviance » et de « stigmate » se développent avec un intérêt pour le processus de labellisation ainsi que les discriminations subies (Goffman, 1975 ; Foucault 1984). Selon Becker (1985), la déviance relève d'un processus (l'auteur parle même de « carrière ») qui passe par plusieurs étapes entre la reconnaissance d'un désir non normatif, l'acceptation de ce désir, le fait de passer à l'acte, jusqu'à se reconnaitre et à se présenter soi-même en tant qu'homosexuel. Paradoxalement, le fait d'aborder l'homosexualité sous l'angle de la déviance

banalise sa perception en l'associant à une forme de délinquance parmi d'autres (Chauvin et Lerch, 2013). Goffman (1975) argumente quant à lui que le stigmate peut provoquer la création d'une « communauté du stigmate » où les individus se rassemblent afin de faire valoriser une identité. Les travaux qui émergent autour de l'université de Chicago se focalisent sur des « cultures sexuelles urbaines », donc l'articulation entre mode de vie et sexualité clandestine (Humphreys, 1970 ; Gagnon et Simon, 1967).

Si, à partir des années 1980, l'homosexualité est donc un sujet d'étude traité comme plus légitime, soulignons que c'est avant tout d'homosexualité masculine dont il s'agit (Weston, 1993). Les lesbiennes sont reléguées en notes de bas de page : traitées au mieux comme une extrapolation de l'homosexualité masculine (Ambrosi, 2005 ; Chamberland, 1996) ou complètement ignorées (Chetcuti, 2010). Ce n'est qu'à partir des années 1990 que des travaux sont publiés en français sur le lesbianisme, avec un certain intérêt pour les garçonnes (Bard, 1998), les butchs (Lemoine, 2001), les lesbiennes dans l'art (Bonnet, 2000) et sur l'histoire des représentations (Tamagne, 2001; Chamberland, 1996). Cela dit, leur nombre reste loin d'égaler ceux produits sur les gays (Lange, 1984). De plus, l'écrasante majorité ignore entièrement l'articulation de la race ou encore de l'immigration, à l'exception très notable de Dennis Altman (1971), qui consacre un chapitre de son ouvrage aux hommes noirs. L'absence de prise en compte de l'expérience raciale travaille à la construction d'un sujet gay « sans race » et par conséquent blanc. La même dynamique se retrouve dans une majorité de travaux sur les femmes lesbiennes. Gloria Anzaldua déclare notamment « When a 'lesbian' names me the same as her she subsumes me under her category. I am of her group but not as an equal, not as a whole person - my color erased, my class ignored » (2009, p.163).

Du côté des études menées sur les populations noires, l'intérêt porté à la sexualité se fait selon des angles particulièrement réducteurs. Joao Gabriell (2011), souligne que la sexualité étudiée dans un pays d'Afrique par des chercheur.e.s occidentaux se fait soit sous l'angle d'une hyper-hétéronormativité, de l'homophobie ou du SIDA, soit l'Afrique n'est peuplée que

d'hétérosexuel.les, et l'accent mis sur l'homophobie des « Africains »[26] rend impossible l'idée que des homosexuel.les puissent survivre dans un tel contexte (Epprecht, 2008 ; Gabriell, 2011). Une telle représentation permet donc de faire apparaître les sociétés occidentales comme bien plus modernes (Massad, 2007) : l'hétéronormativité y est bien présente, mais introduite comme non traditionnelle et non pathologique, au contraire des sociétés africaines. Pour Jasbir Puar (2007), les sociétés occidentales utilisent le droit au mariage comme énième frontière entre les sociétés dites « civilisées » et les « barbares », entre le « moderne » et le « primitif ». Johannes Fabian (1983), dans son ouvrage *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, offre un regard critique de l'anthropologie comme science de colonisation. Il y aborde notamment la conception du temps mobilisée comme outil d'oppression. Pour Fabian, le « sauvage » renvoie à l'éloignement géographique et temporel. C'est ce qu'il nomme « the denial of co-evalnesss » ou « le déni de co-évolution ». Les sociétés occidentales se représentent comme légitimement supérieures, parce que plus évoluées et plus modernes. Tandis qu'en comparaison les autres sont archaïques, donc « en retard » dans leur évolution, ce qui justifie l'interventionnisme. Andrea Smith remarque que dans les études et discours LGBTQ+, les individus racisé.e.s apparaissent comme étant « trapped within primitive and pathological communities that must give way to modern queer subjects » (2010, p.49). Il leur est demandé une allégeance au milieu LGBTQ+ qui se fait au détriment de leur communauté d'origine :

> Gayatri Chakravorty Spivak's (1988) infamous statement 'white men saving brown women from brown men' has been re-worked and re-used to exemplify the racism and imperialism of Western feminist international development initiatives – 'white women saving brown women from brown men' and now I use it […] to demonstrate and critique development initiatives led by Western lesbian and gay movements – 'white queers saving brown/black queers from brown/black culture'. (Ali, M.-U., 2017).

Enfin, Patrick E. Johnson (2011) a également souligné que pour définir les subjectivités queers les théoricien.ne.s se sont appuyé.e.s sur un essentialisme de la race, ou, au contraire, l'ont entièrement ignorée. Ce faisant, iels participent à une conception de la sexualité comme

[26] L'usage de catégories extrêmement larges comme le fait de parler des « Africains » est utilisé à dessein. Je fais ainsi référence aux travaux de Joao Gabriell qui se montre très critique du discours homogénéisant des communautés scientifiques occidentales où « l'Afrique » devient un parapluie englobant toute la population noire sans distinction.

survenant dans un vacuum racial (Eng. L. ; Halberstam, J. et Muñoz, J. E., 2005). Les choses commencent à changer. Au Canada et au Québec, les recherches sur l'homosexualité en lien avec des individus racisé.e.s ont abordé : la question des représentations (Jenicek, Wong et Lee, 2009), les processus d'immigration (LaViolette, 2004 ; Rehaag, 2008), la santé et le VIH (Brotman et al, 2008) et les conditions de vie de groupes ciblés (Kapac, 1998 ; Crichlow, 2004 ; Ambrosi, 2005 ; Brotman et al., 2008 ; Gosine, 2008 ; Poon et Ho, 2008 ; Chbat, 2011 ; Giwa et Greensmith, 2012 ; Roy, 2013 ; El-Hage et Lee, 2015). On a tout de même très peu de recherches sur les expériences des lesbiennes noires, des femmes bisexuelles noires et/ou encore des femmes noires queers. Les informations sont particulièrement éparses, que ce soit vis-à-vis de la drague, de la séduction, de la vie de couple, concernant le mariage ou le fait de fonder un foyer, par exemple. Il existe bien sûr quelques exceptions : les travaux de Moore sur les couples de femmes noires en rapport avec la maternité (2011), ceux de Brooks sur la symbolique du mariage (2017) et ceux de Matebeni sur les réalités des lesbiennes noires en Afrique du Sud (2009) en sont des exemples. Il y a aussi les publications qui ne ciblent pas spécifiquement les couples de femmes noires LBTQ+, mais qui y font mention comme ceux de Steinbugler (2012). Enfin, s'ajoutent quelques écrits autobiographiques, comme les publications auxquelles j'ai déjà fait mention, mais c'est à peu près tout. Ce qui semble nier le fait qu'une femme noire non hétérosexuelle puisse avoir une vie romantique et/ou sexuelle digne d'être analysée.

Pour conclure, dans la première partie du chapitre, nous avons vu que les femmes noires naviguent un espace national où leurs réalités sont ignorées, tout en étant placées dans une position de vulnérabilité extrême. Si leur complexité identitaire est largement ignorée, leurs conditions de vie sont modelées spécifiquement par ces-mêmes caractéristiques (Beale, 1969 ; Collins, 1990 ; Lorde, 1994 ; Omolade, 1994). C'est ce que j'ai tenté de démontrer en explicitant les stéréotypes que subissent les femmes noires, que cela soit au sein de la société globale, mais également au sein de leurs propres communautés. De plus, la recherche sur les sexualités non normatives semble également s'accorder sur la non-pertinence du sujet noir, femme et non hétérosexuelle. En soi, la vie sociale des femmes noires qui aiment les femmes apparait comme « the inexistent existence » :

> Because the juxtaposition forces a conceptual contradiction, the 'black queer' in nonexistent, or, more precisely, does not appear within the horizon of existing entities. If the black queer can be said to 'exist' at all, as many will undoubtedly insist, he/she possesses such a low frequency that this existence is rendered inconsequential. (Warren, 2015 pp.13 – 14)

En tant que femmes noires qui aiment les femmes, nous sommes des individus dont les conditions de vie sont modelées par de multiples systèmes d'oppression : sexisme, racisme, rapports de classe et LGBTQphobies, entre autres. Nous sommes également des individus qui tombons régulièrement dans les failles des mouvements de lutte et des études. Au point que notre existence est reléguée à une impossibilité ontologique. Néanmoins, comme mentionné par Robyn Maynard (2017), l'absence de discours ne signifie pas pour autant silence et encore moins absence de résilience. Grâce à ma thèse, et comme je vais l'expliciter dans les chapitres suivants, je souhaite dépasser cette impossibilité du sujet (Fanon, 2008 ; Hartman, 2008 ; Spillers, 2003).

1.4. Problématique : l'espace des possibles

> I always want to focus on modes of escape, though I know why some folks prefer the inverse, to focus on how we ain't free. The pressure of captivity is real and it's little surprise that, because of this unbearable, indomitable realness, it's primarily what some folks want to talk about. But, nevertheless, I want to talk about escape, about getting outside of it, about capacity to move out over there because, well, I wanna talk about it.
>
> - Bey, 2019, p.72

Le mot-clic #BlackLivesMatter, créé en 2013 par trois femmes noires et queers : Alicia Garza, Patrisse Cullors et Opal Tometi, est un cri de ralliement : réclamer le droit de vivre et voir nos vies être célébrées. Cependant, il n'apparait que pour accompagner le nom d'une énième victime. Réclamer le fait de vivre se fait donc par l'intermédiaire de fantômes : celui de Trayvon Martin, adolescent de 17 ans tué par George Zimmerman en 2012, celui de Tamir Rice petit garçon afro-américain de 12 ans, abattu par le policier Timothy Loehmann en 2013, celui de Muhlaysia Booker, jeune afro-américaine trans de 23 ans, tuée en avril 2019, celui de Chevranna Abdi, jeune femme noire trans de 26 ans, morte en garde à vue, en 2003, en Ontario, celui de Marielle Franco, élue noire et queer au Brésil, assassinée en 2018… De manière similaire, les victimes des traversées négrières transatlantiques apparaissent dans les inventaires d'archives sous un numéro accompagné également du symbole *hashtag* (Ricks, 2015). Une colonne était réservée pour les « pertes » qui survenaient obligatoirement durant la traversée. Désignées uniquement par leur nombre : les visages, noms et histoires de ces personnes nous sont inconnus. Seule marque laissée par leur capture, le fait qu'iels étaient présent.e.s dans les cales d'un bateau et qu'iels y sont mort.e.s :

> Another way of saying this is that the paradigm of slavery encompasses one long historical moment, more than 500 years old *and counting*. The numbers themselves do not tell that story. The *tendency* to compile Black people as bodies, numbers, and hashtags does. The name for that violently reductive tendency is *fungibility*. That is the grammar of Black life in this racist society. (Ricks, 2015, parag.10).

Fungibility le fait d'être interchangeable, même face à la mort ; spécifiquement face à la mort (Mbembe, 2003 ; Gilmore, 2007 ; Berlant, 2011). Dans ce contexte, il était crucial de s'interroger sur les motivations de recherche : en quoi est-il utile de vouloir contrecarrer une absence d'études, de discours ou même d'archives, si c'est uniquement pour recentrer, encore une fois, les violences et la victimisation ? (Bacchetta, 2019) Est-il possible de s'intéresser aux vécus des femmes noires qui aiment les femmes sans caractériser nos histoires comme « damaged-centered » ? (Tuck, 2009)

Dans son poème *A Littany for Survival*, Audre Lorde déclare encore et encore : « *We were never meant to survive*. *We were not meant to survive* ». Et pourtant. « *We did* ». Quoi alors ? Je

ne considère pas que l'ontologie noire est perpétuellement sacrifiée afin de faire exister une humanité dont nous serions irrémédiablement exclues. Certes, je constate les cycles de destruction constants, débutés avec la mise en esclavage des populations noires et dont le système continue de s'adapter dans le maintien de sa mission déshumanisante. Je le constate d'autant plus que je pars spécifiquement du point de vue de personnes qui semblent intrinsèquement placées dans le nexus de la machine. C'est ce que j'ai établi dans ce premier chapitre. Pour autant, la capacité du groupe majoritaire à avoir créé et imposé des schémas de chosification extrêmes des corps noirs n'invalide pas les efforts constants de défiance des populations ciblées. De mon point de vue, maintenir des populations en dehors de l'humanité requiert de constantes actions de création de l'altérité. Or, toute action suppose de manière inhérente une possibilité d'être contrée. Ma question de recherche est donc la suivante : par quels moyens des personnes qui vivent à la croisée de différentes formes d'oppression composent, et finalement résistent, dans un système qui leur est structurellement hostile ? Si je reconnais le processus de déshumanisation subi par mes participantes, et par les communautés noires en général, n'est-il pas possible de s'interroger sur la réaction engendrée par de tels traitements ?

> […] it is crucial to recognize that our communities hold the power to begin shifting the discourse away from damage and toward desire and complexity. We can insist that research in our communities, whether participatory or not, does not fetishize damage but, rather, celebrates our survivance [...] More importantly, damage can no longer be the only way, or even the main way, that we talk about ourselves. (Tuck, 2009, p.422)

Finalement ce qui m'intéresse est la marge, la faille et l'entre-deux qui surgissent des relationalités. J'ai souhaité étudier un sujet construit comme impossible et les possibles que ce sujet crée dans une société qui lui est structurellement impossible.

Chapitre 2 – Articulation du savoir engagé

> Legacies, indeed, can be and have been, and must be, chosen. This is a legacy of ongoing escape, of fracturing those structures that seek to coerce us into immobilized abjection, of rebellious spirit, of demanding that we neither disappear nor comply. The legacy I choose is that of the radicality of Black feminism.
>
> - Bey, 2019, p.104.

> Theories do not exist solely for analyzing the experiences of others, they coexist within us and through us.
>
> - Saavedra et Pérez, 2012, parag. 1.

Dans ce chapitre, je m'attarde sur les cadres théoriques de ma recherche. Si ma thèse est transdisciplinaire et emprunte à de nombreux angles d'approches, elle doit pourtant son plus lourd tribut à *La pensée féministe noire* de Patricia Hill Collins (1990). Il s'agit du premier ouvrage où j'ai pu découvrir une plume académique dont l'épistémologie et les méthodologies s'enracinent dans un projet politique de justice sociale revendiquée. Sa lecture a donc été une révolution pour moi. J'illustre également l'importance du féminisme noir qui a permis la construction d'espaces de guérison, la reconnaissance de la position de théoriciennes des femmes noires et la centralisation de leurs expériences. Cette approche soutient l'importance de reconnaitre son propre positionnement situé dans la production de savoirs, ainsi que la dynamique complexe et fluide des rapports de pouvoir. Néanmoins, c'est avec une empathie critique que je souligne les points où je m'éloigne de mon corpus de référence, notamment dans

la grille de lecture de la sexualité des femmes noires. Il ne s'agit pas tant d'une répudiation complète de leurs apports, mais plutôt d'un engagement à construire sur l'idée de plaisir et d'érotisme. Ce qui me permet par la suite de me concentrer sur le concept d'agentivité et l'importance des actes quotidiens de résistance. Enfin j'explicite le cadre queer décolonial utilisé pour appréhender au mieux les expériences des participantes.

2.1. L'héritage du féminisme noir

Le féminisme noir m'a offert des outils essentiels pour réaliser ma recherche : à commencer par la reconnaissance de ma légitimité. Une (ré)assurance plus que nécessaire dans un contexte où l'absence d'études, d'écrits, voire d'intérêts envers les femmes noires, spécifiquement au sein de l'académie francophone, prenait des allures de disqualification de mon sujet. Ce faisant, c'est un corpus qui m'a également accordé des espaces de compréhension et de guérison. J'ai pu faire sens et faire lien avec mon propre vécu en articulant les expériences des femmes noires en tant que lutte collective. Enfin il m'a permis d'appréhender nos réalités comme sources légitimes de savoirs :

> Black feminist thought can simulate a new consciousness that utilizes black women's every day, taken-for-granted knowledge … it affirms, rearticulates, and provides a vehicle for expressing in public a consciousness that quite often already exists … [and] aims to empower African American women and stimulate resistance. (Collins, 2000, p.144)

Il s'agit de préceptes qui se retrouvent également au sein de la *Critical Race Theory* (CRT). Les deux approches démontrent en effet de multiples points de rencontre, mais également de différenciations. Au sein du féminisme noir et du CRT on constate l'importance de lier théorie et outils pratiques. En somme, de travailler à la transformation des conditions de vie des communautés noires. Tous deux réinvestissent l'Histoire afin de réinscrire les apports des communautés marginalisées. Les tenants de la CRT le font plus particulièrement pour démontrer la dimension profondément raciste du système états-unien, en commençant par la loi dont iels dénoncent la fiction de la neutralité. Les deux approches, qui reconnaissent la fluidité et le

caractère corrélé des systèmes d'oppressions, ont recours à des méthodologies de contre-narration *(counter-narrative)* et s'appuient sur le vécu des personnes noires. Sur ce point, le féminisme noir tend à prioriser les expériences des femmes noires. Selon Latoya Johnson (2015), le féminisme noir se distingue tout de même de la CRT sur certains points : tout d'abord, sur l'importance de passer d'expériences individuelles à une conscientisation de la lutte collective.

> Black feminists use Black feminist thought as a tool for rearticulating their experiences and consciousness. The process of rearticulation provides Black women with opportunities to express our consciousness publicly and to reconstruct a different view of ourselves and our world. (Johnson, 2015, p.236)

Ensuite, le féminisme noir reconnait et favorise le développement de multiples formes de résistances face aux oppressions ; au même titre que la diversité de formes que peuvent prendre ces oppressions. De plus, cette approche tend à mener vers l'activisme dans un projet de justice sociale pour tous.tes : en partant de l'expérience des femmes noires, il est possible de travailler à la libération de toute l'humanité. Enfin le féminisme noir ne hiérarchise pas le type de savoir entre productions académiques et expériences du quotidien : les deux sont nécessaires pour créer une communauté de résistances. Comme le mentionne Latoya Johnson (2015), certaines caractéristiques du féminisme noir se retrouvent dans la CRT, mais c'est l'accumulation de l'ensemble ainsi que l'ancrage dans un héritage composé majoritairement de femmes noires, qui en délimite la spécificité. Son apport et son corpus s'avèrent ainsi plus pertinents pour ma recherche.

Le féminisme noir reconnait donc la posture particulière des femmes noires, ce qui m'amène à la *standpoint theory,* (Smith, 1974 ; Hartsock, 1987 ; Harding, 1991 ; Haraway, 1988 ; Collins,1990) ou savoir situé, dans lequel je m'inscris. Le savoir situé est un tournant épistémique et méthodologique grâce auquel le damné émerge comme questionneur, penseur et théoricien (Maldonado-Torres, 2016)[27]. L'intérêt de son application « réside sans doute dans la contribution

[27] Des auteur.e.s comme Chandra Mohanty (1984), Barbara Smith (1978), bell hooks, (1984) ou encore Anibal Quijano (2007) ont appelé à décoloniser les savoirs, tant dans la prédominance des productions de l'ouest sur toutes les autres origines, mais aussi dans les méthodologie employées. La chercheure nigérienne Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) par exemple, dénonce la prépondérance de concepts et d'outils occidentaux dans les études menées sur et en Afrique.

qu'elle apporte pour comprendre la manière dont les groupes subordonnés créent un savoir qui leur permet de résister à l'oppression » (Collins, tel que cité dans Dorlin, 2008, p.135). La démarche interroge les a priori de la recherche et reconnait les limites du point de vue du chercheur.e. Elle met l'accent sur l'importance de l'autoréflexivité, que ce soit dans le choix de son sujet de recherche, de son approche, de sa construction, du recueil de données, de l'analyse ou de sa présentation. Par conséquent, cette posture s'oppose à la fiction de l'objectivité scientifique, ainsi qu'à la prédominance des voix et des approches occidentales (hooks, 1984 ; Harstock, 1983 ; Collins, 1990 ; Harding 1991).

Cette approche me permet de reconnaitre et de maintenir l'agentivité des sujets au cœur de ma démarche, mais également d'interroger les conditions de production et de circulation du savoir (Mohanty, 1986 ; Quijano, 2007 ; Ogundipe-Leslie, 1994 ; Maldonado-Torres, 2016). Enfin, l'expérience minoritaire devient un avantage épistémique en tant qu'*insider* (Styles,1979), bien qu'ayant aussi des limites telles que nous le verrons dans le chapitre suivant. Si les apports du féminisme noir sont multiples et bien sûr hétérogènes, de nos jours, c'est l'intersectionnalité qui est le sujet de toutes les attentions. L'intersectionnalité s'est progressivement imposée dans le discours commun pour désigner le caractère imbriqué des rapports de pouvoir (Crenshaw, 19989, 1991 ; Knapp, 2004). Cette notion a été conceptualisée au sein du féminisme noir et de la *critical race theory* mais a émergé du militantisme de terrain de femmes noires comme Sojourner Truth et son célèbre « Ain't I a woman? ». Face à une assemblée de femmes blanches, l'ancienne esclave désormais sujet libre et activiste pour le droit de vote des femmes, questionne son public sur leurs présupposés raciaux derrière le terme « femme ». Elle s'appuie sur sa propre expérience pour illustrer les différences de traitements qui existent entre femme blanche et femme noire. Non seulement elle critique la fausse prétention universaliste du mouvement féministe, souligne l'absence de femmes racisées dans le milieu, mais appelle également à repenser ce qui est considéré derrière le terme femme. Ce faisant, elle démontre le caractère racialement construit

Molara Ogundipe-Leslie (1994) ou encore Amina Mama (2001), incitent également les théoricien.ne.s du Sud à développer leurs propres outils et théories afin de s'affranchir de l'hégémonie du Nord dans la formulation des productions du savoir.

de la catégorie. L'intersectionnalité oblige ainsi à prendre en compte l'articulation de multiples systèmes d'oppression. À la fois cadre et outil d'analyse (Bilge et Collins, 2016) l'approche intersectionnelle illustre bien l'importance de la conceptualisation théorique dans une optique de lutte et d'engagement pratique.

La pensée féministe noire, réédité depuis les années 1990, est le modèle d'application du concept auquel je me réfère le plus. Les expériences des femmes noires sont au centre de l'analyse et l'approche de Patricia Hill Collins démontre que les expériences d'oppression transcendent les différences de classe, de religion ou encore d'ethnicité, et permettent l'articulation d'un savoir commun de résistance (DuBois 1989; Hodge, 1990 ; Feagin et Sikes 1994). Patricia Hill Collins travaille avec l'histoire orale, la musique, la poésie, la littérature ou encore les productions d'activistes. Sa matrice de domination offre une compréhension fine des relations de pouvoir tout autant mettant en relief les créations de possible.

> Such thought views the world as a dynamic place where the goal is not merely to survive or to fit in cope; rather it becomes a place where we feel ownership and accountability. The existence of afrocentric feminist thought suggests that there is always choice, and power to act, no matter how bleak the situation may appear. (Collins, 1991: p.213)

Dans la lignée de cette approche holistique (Bilge, 2009) des autrices noires lesbiennes ont produit sur leurs propres vécus. Leurs travaux ont notamment permis de conceptualiser l'hétérosexisme en tant que système de pouvoir en relation avec le racisme (Shockley, 1974; Lorde 1982; Clarke et co. 1983 ; Smith, 1983 et 1998 et Williams, 1997 ; Jackson, 1996 ; Richardson, 1996). Ainsi, les publications d'Audre Lorde (1984), Pat Parker (1983), Gloria Anzaldúa (2009) ou encore Beverly Smith (1983) s'attardent longuement sur leur position en tant que femmes noires et femmes de couleur, lesbiennes, activistes et autrices. Mon écriture est grandement inspirée par le travail et les positionnements politiques de ces femmes.

2.2. Points de dissensions : qui a peur du sexe ?

La prédominance des violences sexuelles dans les vécus des femmes noires a mené à ce qu'une majorité d'études se fassent sur les expériences de traumatisme (Hammonds, 1997; Morgan, 2015; Nash, 2012). Ces écrits ont été indispensables pour conceptualiser le viol et la racialisation comme indissociables en tant que technologies de colonisation des corps (Lugones, 2007 ; Alexander et al. 1997). Ils ont également permis d'articuler l'imbrication du genre et de la race dans la construction d'une féminité idéale et sacrée, ainsi que dans la compréhension même de la notion de consentement (Pinto, 2020). Enfin, ils ont ouvert une voie de reconnaissance et de guérison aux individus dont le récit fut entendu et reconnu pour l'horreur que représentent ces traumatismes. En replaçant ces réalités dans leurs multitudes, ces travaux se sont opposés à leur banalisation, voire à leur négation, et ont démontré le fléau qu'elles constituent.

Si leur importance est donc indéniable, cet accent sur les violences a réifié notre approche de la sexualité des femmes noires. Il a certes permis de comprendre notre sexualité comme un site où s'imbriquent de multiples rapports de pouvoir, mais a échoué dans la proposition d'une « politique d'articulation » qui perturbe, voire détruit lesdits systèmes (Hammonds, 1999). Les femmes noires sont ainsi réduites à une opposition binaire avec les femmes blanches et à une sexualité pathologique à la fois invisible et survisibilisée. Ce schéma de dénonciations a eu un impact considérable sur les imaginaires, et donc sur l'expression possible des sexualités. La question du plaisir a été perdue de vue, comme le souligne Joan Morgan dans *Why We Get Off* : *Moving Towards a Black Feminist Politics of Pleasure* :

> The downside has been a mulish inattentiveness to black women's engagements with pleasure—the complex, messy, sticky, and even joyous negotiations of agency and desire that are irrevocably twinned with our pain. From academia to the blogosphere, we've become feminist fluent in theorizing the many ways in which our sexuality has been compromised. We've been considerably less successful, however, moving past that damage to claim pleasure and a healthy erotic as fundamental right. (Morgan, 2015, p.2)

Les femmes noires résistent aux discours hégémoniques sur leur sexualité de plusieurs façons et les autrices féministes noires ont conceptualisé ces résistances par divers termes. Ces tactiques de silences et de secrets (Higginbotham, 1983 ; Hine, 1989) permettent de naviguer les imaginaires stéréotypés, en renforçant une politique de respectabilité raciale (Hammonds, 1999 ; Morgan, 2015 ; Nash, 2008). Néanmoins, il est particulièrement dommageable que le corpus du féminisme noir ait participé, entre autres, à l'omniprésence de l'hétéronormativité comme angle d'approche (Hammonds, 1999) en dépit de travaux de femmes noires lesbiennes et bisexuelles publiés depuis les années 1970.

> Reverberations of Hammonds' dissatisfaction can be found well into the twenty-first century, revealing a growing frustration by new millennium feminist thinkers whose salient critiques argue that black female sexuality in feminist scholarship remains comparatively under-theorized, stubbornly heteronormative and still too comfortably reliant on "a politics of silence". (Morgan, 2015, p.128)

Pour Stacy Patton (2012), dans "Who's Afraid of Black Sexuality ?", le sexe a longtemps été évité par le milieu académique, y compris par le milieu académique noir, parce qu'associé à trop de tabous : que ce soit l'omniprésence de la « Vénus Hottentot », la surabondance de stéréotypes autour des femmes noires ou l'hypersexualisation et la fétichisation des hommes noirs. Confronté.e.s à une sexualité enracinée dans une histoire coloniale, héritière des violences esclavagistes et des lynchages, traitée de manière pathologique et coercitive, les universitaires noir.e.s se sont massivement abstenues de s'approcher du sujet.

Près de 20 ans après l'appel d'Evelynn Hammonds pour une « politique d'articulation », et une dizaine d'années après celui de Stacy Patton, quelques textes ont été publiés qui s'éloignent de la centralité des traumas ; ces travaux abordent l'érotisme, le plaisir, la jouissance et les pratiques sexuelles non normatives. Il est possible de citer, entre autres, Adrienne Maree Brown avec *Pleasure Activism*, Jennifer Nash dans *The Black Body and Ecstasy : Reading Race, Reading Pornography*, Maria Renee Stewart avec *«Getting Freaky» : Perversion and promiscuity within alternative relationships and sexual modalities among people of color*, ou encore, Ariane Cruz et

The Color of Kink[28]. Notons que tous ces travaux sont en anglais car, à ce jour, il s'est avéré impossible de trouver des écrits en français qui répondent à de telles problématiques. Le chapitre consacré au sexe est d'ailleurs à l'image de toute ma thèse : largement emprunté aux apports de théoriciennes afro-américaines en l'absence de productions francophones, sauf de rares exceptions. Ainsi, bien que les corpus anglo-saxons, mais surtout afro-américains, ont offert une base non négligeable de théorisation, ils ont pu s'avérer également un carcan contraignant sur d'autres aspects. Par exemple, comme le mentionne Adrienne Maree Brown (2019), certains apports théoriques sont devenus des dogmes dans leur approche de la sexualité des femmes. Aborder la sexualité autrement que par la surdétermination des images stéréotypées ou par les traumatismes des violences, suppose donc un risque d'accusation de frivolité.

Audre Lorde a conceptualisé l'érotisme comme une force de vie pour les femmes noires. Selon ses écrits, l'érotisme est une source de création de nouvelles réalités qui englobe, mais ne s'arrête pas uniquement, à la sexualité :

> The very word erotic comes from the Greek eros, the personification of love in all its aspects—born of Chaos, and personifying creative power and harmony. When I speak of the erotic, then, I speak of it as an assertion of the lifeforce of women; of that creative energy empowered, the knowledge of which we are now reclaiming in our language, our history, our dancing, our loving, our work, our lives. (1984, p.89)

L'érotique possède donc une capacité de transformation et de ré-articulation des sensualités. Pour autant, ce pouvoir de changement semble n'avoir aucune emprise possible sur certains sites de représentations, notamment la pornographie visuelle. Selon Audre Lorde : « [Pornography] is a direct denial of the power of the erotic, for it represents the suppression of true feeling » (1984, p.55). Également dans *Black Feminist Thought*, Patricia Hill Collins (1990) s'appuie sur les travaux d'Alice Walker (1981) pour décrire la pornographie comme un espace d'exploitation. Selon elle, les femmes noires constituent le pilier sur lequel repose toute la production de pornographie contemporaine. Sa dénonciation de la pornographie est donc pleine et totale.

[28] Je peux citer également les publications de Shayne Lee, Treva B. Lindsey and Jessica Marie Johnson, Omise'eke Natasha Tinsley, Ƶelaika S. Hepworth Clarke, Tricia Rose, Zethu Matebani et Bianca Wilson.

Une telle lecture échoue pourtant à prendre en compte les tensions, contradictions, mais aussi les nuances qui peuvent émerger, que ce soit en termes de consommation, qu'en tant que partie prenante à l'industrie (Nash, 2008 ; Cruz, 2016). Ainsi Jennifer Nash (2008), dans son article *Strange Bedfellows : Black Feminism and Antipornography Feminism*, souligne le conservatisme sexuel des travaux de Patricia Hill Collins, Audre Lorde, mais aussi Luisah Tesh ou encore d'Alice Walker. En parallèle, elle critique l'usage de Saartjie Baartman comme cadre d'analyse et outil politique de compréhension de la représentation des corps des femmes noires. Celle qui a été appelée la « Vénus Hottentot » est non seulement réduite à une métaphore de l'altérité raciale et genrée, mais offerte à nouveau au voyeurisme. De plus, Jennifer Nash souligne le refus de prendre en compte l'existence d'un public issu de communautés minorisées. Elles démontrent qu'en négligeant d'interroger leur rapport à ce type de production, ces textes participent à une méconnaissance des sexualités, du désir et de l'érotisme dans toute leur complexité. Parmi les nouvelles théoriciennes qui s'intéressent à la pornographie, en lien avec les femmes noires, se discernent les travaux de Mireille Miller-Young (2014)[29] : l'autrice s'est intéressée aux performeuses et productrices noires qui s'engagent dans une « économie érotique illicite ». Elle souligne, entre autres, leur capacité à obtenir une carrière, une autonomie financière et un certain contrôle sur la mise à profit de leurs corps. Miller-Young (2014) n'ignore pas pour autant les dimensions violentes de l'industrie, tout comme elle prend en compte les racines racistes et sexistes qui caractérisent la présence des corps noirs dans ce type de production. Son propos est justement nuancé puisqu'elle note les limites à l'autodétermination dans un contexte capitaliste, mais aussi les rapports complexes entre plaisir et travail, mise en scène et stéréotypes, exploitations et agentivité. Cette approche va également guider mon travail de recherche.

[29] Aux côtés du travail de Mireille Miller-Young on peut également citer Ariane Cruz (2016) avec son livre *The color of kink* qui aborde la pratique de BDSM en lien avec la pornographie.

2.3. Intersectionnalité contre théorie queer ?

Avec l'intersectionnalité, la démarche de recherche suppose une théorisation qui ne soit pas prédéterminée, mais qui émerge des positionnements des sujets. Si, comme j'ai pu le démontrer dans le chapitre précédent je me revendique donc plus volontiers de cette approche, une certaine familiarité avec la théorie queer a été toutefois nécessaire pour mener à bien ma recherche. Ce qui pourrait paraitre de prime abord paradoxal. Pour résumer les tensions entre les deux champs : la théorie queer met en relief les processus de subjectivation dans leurs dimensions construites et s'oppose à une essentialisation et prédétermination du sujet. L'intersectionnalité, en revanche, part de l'ancrage d'un positionnement social dans la compréhension des axes d'oppressions. L'une se voit donc reprocher un risque de relativisation trop grande des identités et l'autre une possible réification. Cette opposition s'avère pourtant favorable à mon sujet puisqu'elle oblige finalement à porter une attention accrue à l'agentivité sous différents niveaux de déploiement.

En effet, au sein de la théorie queer il y a un intérêt porté sur la capacité de re-signification des normes, notamment au travers de performance et du domaine discursif. Au sein de l'intersectionnalité, l'agentivité se situe entre autres dans la capacité de lutter contre les systèmes d'oppression par la conscientisation des rapports de pouvoirs, l'autodéfinition, ou encore la mobilisation. Elle s'ancre donc plus dans le matériel. La thèse foucaldienne du pouvoir met en évidence sa circulation constante et son caractère imparfait : le pouvoir total n'existe pas, ce qui signifie qu'il ne peut y avoir de complet assujettissement. Si les individus sont le produit de rapports de pouvoir, iels ont toutefois la capacité de les subvertir. Néanmoins, on peut également reprocher aux travaux de Foucault d'être surdéterminants dans leurs approches des institutions (Chauncey, 1994). Au contraire, comme nous le verrons par le récit des participantes, les discours institutionnels ne sont pas toujours significatifs dans leurs positionnements.

Puisque c'est leur gestion du quotidien qui m'intéresse, j'ai souhaité partir du point de vue de leur intériorité, notamment en travaillant sur le privé et le micro. La rencontre entre

intersectionnalité et théorie queer favorise une approche de l'agentivité qui diminue le risque de rencontrer les écueils soulignés. Ce faisant, je peux plus aisément prêter attention à la dimension matérielle de leurs résistances, tout en notant également l'enjeu de performance et du discursif. D'autant que les résistances du quotidien tendent à passer inaperçues dans un corpus qui se concentre sur les efforts d'organisation et de mobilisation à grande échelle, le travail formel, les structures d'activisme et surtout les grandes figures de leaders (Cohen, 2004). Pour autant, si on choisit d'élargir le champ de compréhension de ce qui constitue une forme de résistance, on constate qu'au quotidien les individus déploient une profusion d'inventivité afin de s'opposer aux rapports de pouvoir inégalitaires (Kelley, 1994). Ainsi je m'attarde sur les pratiques de résistances quotidiennes (1985) que James Scott, nomme également « infra politics » : soit les actions informelles, non structurées et non organisationnelles (Hollander et Einwohner, 2004). Selon Vinthagen et Johansson, pour reconnaitre et définir les actes de résistance quotidiens, il faut s'appuyer sur quatre critères :

> Everyday resistance is a practice (not a certain consciousness, intent or outcome). It is historically entangled with (everyday) power (not separated, dichotomous or independant). Everyday resistance needs to be understood as intersectional with the powers that it engages with (not one single power relation) ; and it is heterogenous and contingent due to changing contexts and situations (not a universal strategy or coherent form of action). (Vinthagen et Johansson, 2013, p.1).

Certaines actions de résistances ne mènent pas toutes à une victoire ou à une amélioration de la situation, voire certaines renforcent des rapports de pouvoir.

2.4. Cadre diasporique

Selon Alexis Pauline Gumbs (2010), le littoral est une frontière queer à la fois dans l'espace, car constamment dans l'érosion et donc dans le mouvement, mais également dans le temps, avec des cycles qui se répètent, mais jamais de manière identique. C'est une frontière qui peut marquer la fin d'un État-nation, mais qui ne reste jamais fixe. Le changement peut y être spectaculaire : l'effondrement brutal d'une falaise emportant tout sur son passage. Mais il y est

surtout discret : l'abrasion des roches remodèle continuellement les côtes, repousse les plages, fragilise les falaises... Ce n'est pas un évènement saisissant, mais il est constant : l'océan y grignote du terrain à chaque instant et il est impossible à stopper. Pour Sebastian Margaret, *genderqueer* et activiste pour les personnes en situation de handicap, nous devrions envisager la multiplicité des oppressions d'une manière qui ressemble à la marée : certains enjeux passent en premier plan et d'autres se retirent en fonction des dimensions saillantes des oppressions. Bien que sa critique de l'intersectionnalité soit assez réductrice du concept, sa métaphore s'imbrique dans l'illustration d'un constant mouvement d'adaptation. Dans le contexte diasporique, elle devient également l'allégorie du voyage, celle de la traversée, d'un départ et de l'espoir d'une arrivée. Encore une fois, un espace habité à la fois par la vie et la mort : l'arrivée des réfugié.e.s sur les côtes méditerranéennes, mais aussi des côtes où s'échouent les corps des victimes.

> In other words, the ground that we stand on shifts, which is also a diasporic concern, highlighting the way the displacement, the violence of dispersal and queer relationships to the hegemony of the nation make the boundaries of political units and identities unstable. (Gumbs, 2010, p.17)

Les côtes : ces limites mouvantes à franchir. Dans la continuité de l'idée de mouvements, il est également important d'aborder le concept de diaspora. Selon Stuart Hall (2012), la diaspora participe à la fois à l'idée de pureté et d'authenticité du projet national, tout en la contestant par son existence. Ainsi, à travers le « backward-looking glance » de la diaspora se développe un imaginaire qui transforme la nation d'origine en un espace de fantasme né d'une « overwhelming nostalgia for lost origins, for times past » (p.236). Toutefois, en existant en dehors de la nation, la diaspora incarne une différence et une hybridité qui invalide l'idée de pureté nationale. Les participantes résident au Québec, certaines y étant nées, d'autres y ont migré, mais toutes définissant leur parcours dans un discours diasporique. Le sens qu'elles donnent à leur vie au Québec est donc modelé par l'idée de migration : que cela soit la leur, celle de leur parent, de leur famille ou bien celle qui leur est projetée comme grille d'analyse de leur présence au Canada. Cette étude montrera comment leur conscience diasporique dépasse les discours nationalistes et s'oppose à la gestion normative et altérisante de leurs parcours. De plus, leurs positionnements laissent entrevoir les similitudes d'expériences qui émergent à échelle transnationale. M'inscrire

dans un cadre diasporique s'avère d'autant plus pertinent que cela fait valoir une approche postcoloniale où l'impérialisme est reconnu comme un système de domination. Comme le souligne Ali :

> A postcolonial approach challenges colonial legacies ingrained within practices of international development, such as discourses of human rights and (anti)homophobia. As a result, it allows for an unraveling of colonial and Eurocentric discourses. (2017, p.6).

J'utilise donc la notion de diaspora, non pas uniquement en termes « d'étranger » ou de « séparation de sa terre d'origine » (ce qui serait excluant de l'expérience des femmes noires nées et ayant toujours vécu au Québec) mais en termes de négociation et de construction relationnelle:

> For diaspora is a formation which produces subjects who are quite literally "placed" in and come into being through networks of power that constitute individuals in and through gendered, class and sexual economies. (Campt, 2005, p.370).

Cela permet de souligner les effets du colonialisme et de la mondialisation sur les conditions de vie de ces femmes. C'est aussi expliciter leur position d'hybridité à l'intérieur de différents projets nationaux (Bhabha, 1994). C'est dans le cadre diasporique que se comprend également la notion de « sujet tacite » (Gopinath, 2005). Selon Gopinath, le désir queer est un désir impossible car absent des représentations de la nation d'origine. Par conséquent, les sujets à l'intersection de sexualité non normative et de la racisation subvertissent la formation des frontières. De plus, la notion de « sujet tacite » (Gopinath, 2005 ; Deceña, 2011) sera utile pour faire ressortir les actions de résistantes qui ne s'inscrivent pas dans une logique du dicible ou du visible. Nous verrons d'ailleurs que les participantes problématisent l'espace qu'elles habitent, que ce soit au niveau de la nation (Gopinath, 2005), du foyer (Fortier, 2001) que de la frontière entre espace privé et public (Deceña, 2011). Elles contestent enfin les logiques binaires coloniales patriarcales et hétéronormatives qui associent certains espaces à la modernité sexuelle en opposition avec d'autres. Pour conclure, la notion de diaspora permet de souligner la création des conditions de non-appartenance subies par les participantes, qui sont transversales à leurs expériences, mais aussi la dimension féconde de cette non-appartenance. Le positionnement « en dehors de » devient un espace productif d'imaginaires et de subversion des idéologies hégémoniques.

Chapitre 3 – Bricolage méthodologique queer

> Ethnography is undoubtedly methodologically untidy, and university bookshelves are filled with some of the anxious writing which this messy methodology seems to produce. Due to its intensely social and at times intimate character, ethnographic research is filled with ontological, epistemological and ethical dilemmas.
>
> - Rooke, 2019, p.28

Dans ce chapitre, j'explique les choix méthodologiques qui ont guidé ma thèse ainsi que les enjeux éthiques que ceux-ci soulèvent. Je commence par développer sur mon statut *d'insider* et les limites inhérentes à cette position épistémique. J'expose ensuite mes méthodes de recrutement des participantes et de cueillette de données. Le chapitre inclut aussi les raisons qui m'ont amenée à diminuer de moitié le matériel mobilisé lors de la rédaction et s'attarde plus particulièrement sur mon approche queer de l'autoethnographie – ses réussites, mais également ses échecs. Enfin, il se termine sur les difficultés les plus importantes que j'ai rencontrées sur les plans de récolte et de partage de données.

3.1. Chercheure activiste - dans la continuité d'une position située

Les différentes méthodes employées pour réaliser ma recherche ont été utiles afin d'éviter une approche réductrice et statique des vécus de mes participantes. Elles ont permis de souligner la multiplicité des expériences, mais surtout les différentes façons dont ces expériences peuvent

être lues, interprétées et représentées. L'usage de méthodes mixtes a favorisé un foisonnement d'interactions avec mes participantes, ainsi qu'une plus grande réflexivité quant à ma double position de chercheure et sujet de recherche. En effet, en me présentant comme une femme noire qui aime les femmes, je me positionne face à et revendique un certain nombre d'expériences. J'ai choisi de faire de mon vécu une base de la recherche sociologique dans un contexte académique occidental.[30] Il ne s'agit pas d'une pratique disciplinaire courante. Néanmoins, bien avant moi d'autres recherches ont été menées « at home » (Jackson, 1987) et en tant que « native » (Narayan, 1993)[31]. Avoir une position d'*insider* dans une recherche qualitative, comme c'est mon cas, soulève un certain nombre d'enjeux (Ganga & Scott, 2006 ; Foster, 2009) mais de nombreux chercheur.e.s s'accordent sur le fait qu'elle apporte également son lot d'avantages : une plus grande facilité dans le recrutement, une certaine légitimité à mener la recherche, une compréhension plus fine et plus nuancée du « terrain » et un accès à des espaces fermés aux *outsiders* entre autres.

Ces « gains » obtenus dans le choix de réaliser mon doctorat au sein de mon groupe ne doivent pas pour autant effacer les tensions qui ont parcouru tout le processus de recherche. L'idée des privilèges de *l'insider* doit être temporisée par la reconnaissance des limites à son propre point de vue (Crenshaw, 1991 ; Song et Parker, 1995; hooks, 2009 ; Collins, 2009). Par le fait que la compréhension culturelle partagée avec le groupe pose le risque de pousser le ou la cheurcheur.e à un manque de réflexivité du fait d'être conforté.e dans sa position d'initié.e. Enfin cela complexifie les frontières entre le privé et le public et ne supprime pas pour autant les biais des chercheur.e.s (Poupart, 1997 ; Ganga et Scott, 2006). Naviguer tout cela a soulevé bien des questions, auxquelles je ne prétends nullement avoir trouvé toutes les réponses.

[30] Ce qui m'a mise dans des situations difficiles, parfois cocasses que j'expose dans cette thèse.

[31] Pour Kiran Narayan (1993) l'idée de « native research » sous-entend une trahison envers sa discipline ainsi qu'une manière d'essentialiser la position du/de la chercheur.e. Au sujet de l'anthropologie, il y aurait une revendication d'un terrain clairement établi dans l'altérité qui garantit l'objectivité de l'analyse et l'intégrité de la discipline. En menant un travail dans un terrain auquel on appartient, le ou la chercheur.e remet en cause cette intégrité et se voit donc attribuer le titre « d'anthropologue natif » pour marquer son allégeance fautive.
Les travaux de Vered (2000) contredisent également la fiction du terrain délimité, détaché et n'attendant que d'être « découvert ». Selon ses propos, le monde est si intrinsèquement connecté qu'aucun « terrain » n'existe en vacuum des autres.

De la même manière que je n'avais pas de « date d'entrée sur le terrain », je n'avais pas de « date de sortie ». Mon terrain d'étude est constitué de ma vie et j'avais certes des comptes à rendre au milieu universitaire, mais j'en avais des bien plus importants à rendre à mon entourage. Certains échanges ont été difficiles à avoir. Les critiques les plus incisives sont venues de personnes assises à la table de ma cuisine, alors que nous terminions de diner. Ou lorsque je faisais le point sur une idée de chapitre et que j'étais reçue avec un silence soudain et réprobateur. J'ai dû apprendre à être dans la transparence et accepter de ne pas toujours avoir le dernier mot. Il a fallu faire taire mon ego de chercheure nourrie par une certitude de légitimité : parce que je vivais également ces réalités, parce que les expériences qu'elles décrivaient étaient aussi les miennes, ou auraient pu être les miennes, ou seraient inévitablement les miennes, il me fallait constamment combattre l'idée que j'avais un droit d'usage inhérent sur ces données. L'enjeu de distanciation quant au terrain (Davies, 1999) a donc été un sujet de réflexion constante. D'autant plus que ma position ne me permettait pas de recul quant à mon sujet et donc pas d'option de retrait. Par exemple, mon appartenance au groupe a favorisé le recrutement de mes participantes, m'a permis de développer des amitiés et d'atteindre une certaine confiance basée sur la réciprocité de nos échanges.

Néanmoins, le flou provoqué par ma double position posait le risque que j'aie accès à des informations en tant qu'amie ou conjointe et que je les exploite en tant que chercheure (Vered, 2000). Cette angoisse « d'utiliser » les participantes a été présente tout au long de mon travail et m'a poussée à me montrer extrêmement vigilante quant à la cueillette de données ainsi qu'à l'analyse. Les participantes ont été impliquées à plusieurs niveaux de la thèse, même à un point très avancé de la rédaction. L'avantage d'être toujours en contact avec elles m'a permis de (re)vérifier à de nombreuses reprises les informations confiées ainsi que mon droit de les utiliser. De même que le fait de faire partie de leurs vies me permettaient d'avoir un contexte plus large de leur témoignage et de diminuer le risque de mal interpréter leurs propos.

Cette thèse déploie et emprunte à de multiples méthodologies, d'où l'idée de bricolage queer (Halberstam, 1998). En tout, 22 personnes ont fait partie de mes participantes. Elles ont

entre 19 et 43 ans, résident ou ont résidé à Montréal. Une seule parle uniquement anglais tandis que les autres sont majoritairement polyglottes (incluant le français). Je les ai rencontrées lors de mes activités associatives, de mes sorties dans les milieux *black and queer friendly* ou par l'intermédiaire d'une connaissance commune. Si j'ai travaillé avec plus de 20 participantes, moins de 10 d'entre elles apparaissent de manière approfondie dans cette thèse. Tout d'abord, j'ai supprimé toutes les données récoltées pour deux personnes : une parce que, suite à une dispute importante, nous n'avons pas pu rester en contact afin qu'elle puise avoir un regard régulier sur l'utilisation de ses données comme les autres participantes ; l'autre, parce que son identification de genre a évolué. Nous en avons beaucoup discuté et sommes venus à la conclusion qu'il valait mieux retirer ses passages. Ensuite, j'avais décidé dès le début que j'impliquerais au maximum les participantes à chaque étape de la recherche, y compris dans la rédaction. Par exemple, celles dont l'entretien devenait le point de mire d'un chapitre, je leur envoyais mes écrits et y apportais des modifications en fonction de leurs retours. En revanche, j'avais peu pris en compte la petite taille du milieu. Une partie des personnes impliquées se connaissaient entre elles et pouvaient aisément se reconnaitre dans le croisement des données. D'autant que mon style d'écriture et d'analyse s'appuie sur des « descriptions denses » (Ryle, 1971 ; Geertz, 1998). J'ai donc dû faire des choix assez drastiques en termes de ce que je gardais et la manière dont je rendais anonyme le tout[32].

Deux entretiens apparaissent sous les noms que ces deux personnes utilisent au quotidien : Douala et Why'z. C'est leur choix. Pour Douala, il s'agit de son nom d'artiste, ce qui permet d'apporter de la visibilité à ses courts-métrages. Aussi, parce qu'elle était avec moi à la tête du Comité des femmes et que c'était ouvertement connu. Nous avons beaucoup discuté sur le sujet et elle a choisi d'apparaitre sous le nom qu'elle utilise dans ses travaux. Why'z, parce qu'elle utilise couramment son nom d'artiste au quotidien et a choisi d'apparaitre sous ce nom dans ma thèse. De plus, je ne pouvais pas faire référence à ma femme et garantir son anonymat. Cela a aussi été le sujet de nombreuses discussions et de beaucoup de compromis. Un entretien

[32] Si vous avez déjà eu à organiser les tables de réception d'un mariage, avec l'obsession de « qui ne peut pas être assise à côté de qui » et où chaque changement modifie tout le schéma, c'est à peu près le processus auquel je me suis adonnée.

fait référence à « cette participante » dans un chapitre concernant son milieu de travail plutôt qu'au pseudonyme qui lui est donné dans le reste de la thèse dans le but de troubler deux fois plus la possibilité qu'on puisse l'identifier. Enfin, même si une partie des parcours n'apparait pas dans cette thèse, le fait d'y avoir eu accès a eu des répercussions dans ma lecture des données et dans ma capacité d'analyse.

Mon approche est qualitative et une partie de ma collecte s'est faite par des entretiens de récits de vie ; approche tel que présentée par Atkinson en ces termes : «It is the story a person chooses to tell about the life he or she has lived, told as completely and honestly as possible, what is remembered of it, and what the teller wants others to know of it, usually as a result of a guided interview by another » (1998, p.8). À part deux d'entre elles, je connaissais personnellement les femmes que je rencontrais. Aussi, s'est posée la question du savoir pré-acquis. J'étais parfois déçue du peu de contenu partagé lors des entretiens, parce que je savais d'elles tellement plus que ce qu'elles offraient. Est-ce qu'elles ne développaient pas de manière délibérée ? Ou, au contraire, ne voyaient-elles pas l'intérêt de se répéter ? (Akua-Sakywah, 2016) Ou, peut-être, s'attendaient-elles à ce que le lien de confiance soit suffisant pour que je sache faire le tri ? Certaines m'ont fait réaliser que le caractère « formel » de l'entretien les avait désarçonnées, surtout à propos de sujets dont nous avions l'habitude de discuter de manière fluide. Une amie a rigolé en disant qu'elle espérait m'avoir donné « les bonnes réponses », mais que de toute façon je la connaissais assez pour rajouter ce qui manquait. Une autre s'est légèrement moquée de moi et de mon sérieux, mais m'a laissé entendre que l'entretien ne lui avait pas semblé vraiment pertinent, c'était trop gênant, trop court, « pas assez naturel », etc. Pour contourner le problème de la formalité, j'ai préféré laisser les conversations suivre leur cours. Le fait d'avoir des entretiens chez moi ou chez elles a été plus aisé que dans des lieux publics. La présence de Why'z, lorsque je rencontrais des couples, a également été un atout puisque cela permettait de rendre nos échanges plus naturels.

Au début, je pensais faire de « l'observation participante » mais, très rapidement, ces terminologie et pratique se sont avérées inadéquates. L'observation participante sous-entend une

position de chercheur.se et une temporalité clairement établie. Ce n'était pas le cas de ma recherche qui n'avait ni « date d'entrée sur le terrain », ni « date de sortie ». Pour rendre plus fidèlement compte de la complexité et naviguer plus aisément les tensions ayant marqué mon rapport au sujet, j'ai opté pour l'autoethnographie de la participation. Cette méthodologie correspond mieux à mon lien avec les participantes, mon implication dans le « terrain », mon apparition tout au long du texte, ainsi qu'à l'importance que j'accorde à la description[33]. De plus, cela m'a permis de répondre au mieux aux exigences de réciprocité, de transparence et d'honnêteté envers ma communauté dont je tiens à rester membre. Enfin, je reconnaissais les limites et rapports de pouvoir inhérents à l'usage de l'ethnographie, un autre point de tension que j'ai eu à négocier.

L'ethnographie, qui a longtemps consisté à étudier l'Autre par son observation, puis sa description minutieuse, relève d'une histoire profondément coloniale. « La nécessité d'étudier l'Autre a été à la fois moteur, moyen et effet de l'entreprise coloniale » (Traoré, 2015). Elle a longuement consisté à accumuler du savoir pour les colonisateurs sur les colonisés, soumettant ainsi les populations observées à une position de sujets subalternes : « [...] pour imposer l'anthropos comme « autre » dans l'imaginaire collectif, il faut être en mesure d'imposer le discours (oral, visuel) grâce auquel on nomme et décrit une entité (l'anthropos ou « l'autre »), et réussir à faire croire qu'elle existe. » (Mignolo, 2013, p.184). Les rapports de pouvoir entre celui en position de définir et celui qui est défini sont donc au cœur des enjeux soulevés par l'ethnographie (Asad, 1973 ; Saïd, 1978). En ce sens, la posture minoritaire comme sujet, mais surtout source et participante du projet narratif, ne peut se faire qu'en reconnaissant l'histoire coloniale passée et présente. Une fois reconnues les limites inhérentes aux paradigmes et méthodologies occidentaux, la posture de recherche depuis la marge devient un enjeu de rupture avec les constructions hégémoniques du savoir. Il devient fondamental d'ouvrir de nouvelles perspectives en développant, par exemple, des outils de recherche alternatifs. Également de

[33] Un incident révélateur est venu sous la forme de l'exclamation d'une des participantes après avoir lu mes notes envoyées pour la rétroaction: « J'ai l'impression de lire nos mémoires. C'est cool… non vraiment c'est cool… j'avais oublié qu'on avait fait tout ça en fait. Tu m'enverras la suite ? » Sur le coup, j'ai pensé la contredire, puis j'avais trouvé sa comparaison plutôt drôle, quoique troublante. Avait-elle tort ? Non, pour elle, j'écrivais nos mémoires.

travailler à ne pas parler « pour » les autres, mais développer des méthodes uniques afin de permettre aux voix rendues inaudibles par les rapports de pouvoir d'émerger et d'être entendues (Spivak, 2010)

3.2. De l'usage de l'égo - l'autoéthnographie de la participation

Comme la sociologue britannique Alison Rooke le souligne :

> It is the descriptive nature of ethnography that allows for the nuanced communication of experience and enables ethnography to offer a way of exploring the intricacies and nuances of lived practice in a specific temporal and spatial context; how people live through the problems and pleasures of daily life, how they live in relationship to the identities available to them. (Rooke, 2010, p.29)

Une approche autoethnographique privilégie la façon dont les identités se manifestent et sont vécues au quotidien dans la pratique et le matériel. Ce qui m'est apparu le plus pertinent pour mon projet étant donné que mon cadre théorique, ancré dans le corpus du féminisme noir, souligne l'importance de l'expérience et sa conscientisation pour faire lien avec le collectif (Collins, 1990 ; Lorde, 1984; hooks, 1981). La participation à laquelle je fais référence englobe un champ large de situations : d'instances plus formelles comme l'organisation d'évènements, la participation aux comités d'associations, ou donner une conférence, à celles plus informelles comme une marche prise entre deux réunions avec la seule autre femme noire présente dans une réunion ou un éclat de rire dans mon salon alors qu'on dissèque les derniers commentaires insultants reçus par l'une d'entre nous. Une autoethnographie queer m'a permis d'articuler mon appartenance au terrain, tout en interrogeant la fiction normative d'une approche ethnographique traditionnelle. Dans les mots de Rooke :

> Doing one's fieldwork close to home (both the location of home and the ontological home of comfort and belonging) problematises the idea of the field as a space/place physically and temporally bounded. It requires that we think of the field as having fluctuating boundaries which are continually expanding and contracting. (Rooke, 2010, p.30)

Ainsi, puisque mon terrain a été sans frontières ni temporalités fixes, ma présence en tant que chercheure a été tout aussi fluctuante. Par exemple, des mois entiers de participation intense n'ont pas été le sujet de prises de notes. Je n'étais pas présente pour ma recherche, mais parce que tel projet avait besoin de soutien et qu'il y avait des textes à rédiger, des subventions à trouver, des réunions à organiser et des actions à coordonner. Est-ce pour autant des données « perdues »? Selon moi, ce sont des évènements que j'ai vécus et qui ont eu, par conséquent, une incidence sur mon analyse. Un jour, ma directrice de thèse a mentionné que je semblais « saturée par mes données » et qu'il fallait que je trouve le moyen d'écrire à partir de ça. J'ai trouvé l'expression très juste, j'étais saturée par mes données et l'exercice d'écriture a été une véritable pochette surprise à bien des égards.

Il m'est arrivé également de me censurer pour diverses raisons. Par exemple, un contenu trop personnel ou ouvert à une interprétation que je ne pouvais pas aisément assumer. J'ai dû prendre en compte que le lectorat serait hors de mon contrôle. La tension toujours présente de qui aurait accès à ces données, dans quel contexte et selon quelles modalités m'a fait mettre de côté certaines données et réflexions, dans un souci de protection de ma communauté. Les hésitations ont été les plus intenses pour la rédaction du chapitre 8, qui concerne le sexe, dans sa manifestation physique. Recueillir des récits sexuels dans le cadre de conversations avec des femmes qui sont attirées par des femmes quand je suis moi-même attirée par les femmes a été un défi important. Je savais que nos relations resteraient marquées par ces entretiens puisque je n'allais pas oublier ce qu'elles me confiaient une fois le texte déposé. Se posaient aussi les questions de réciprocité : jusqu'où j'étais prête à échanger sur le sujet ? À quel point j'étais à l'aise qu'elles en sachent autant sur moi et d'en savoir autant sur elles ? Et au moment de l'écriture du chapitre, à quel point souhaitais-je rendre disponibles mes propres expériences à mon lectorat ? Comme Rooke le souligne :

> As ethnographers of queer lives, while we are busy deconstructing the discourses and categories that produce our informants' subjectivities, we might consider the extent to which we ourselves are willing to be 'pulled apart' or undone? (Rooke, 2010, p.34)

Si la sexualité de manière globale fait partie de toute relation sociale, et donc aussi des relations d'enquête (Clair, 2016), elle reste un sujet tabou très rarement abordé, même à demi-mots (Browne et Nash, 2010). Les rares enquêtes sur les pratiques sexuelles, qu'elles soient hétérosexuelles, homosexuelles, lesbiennes, etc, restent particulièrement vagues sur la négociation de l'érotique au sein de relations d'enquête et sur le rôle de l'intimité des chercheur.e.s dans l'analyse des données. De plus, la question de réciprocité dans la relation d'enquête est très rarement abordée dans les études portant sur les questions sexuelles. Il est donc très difficile de trouver des ressources qui élaborent sur les pratiques concrètes d'enquête, sur la possibilité d'autocensure ou encore sur le type de réception provoquée par leur recherche.

Du fait de ma présence au sein du terrain et de ma très grande proximité avec les participantes, se trouvait également le risque de blocage émotionnel (Kennedy et Davis, 1996). Trois incidents ont été révélateurs de cet enjeu à différentes étapes de ma recherche. Le premier concerne une dispute survenue entre une participante, avec qui je travaillais étroitement sur un projet, et moi-même. Suite à notre désaccord nous avons coupé tout contact et j'ai, par la suite, pris la décision unilatérale de supprimer ses entretiens par soucis éthique : je ne pouvais assurer la même rétroaction qu'avec les autres participantes. Le mentionner souligne la nature changeante de mon « terrain », ainsi que l'imbroglio relationnel toujours présent. Je continue d'interagir avec les participantes, même après l'extinction du magnétophone, et j'ai dû conscientiser la manière dont cela impacte mon approche des données (Weston, 1997 ; Vered, 2000). Le deuxième incident concerne une rétroaction sur mon chapitre 8. Un.e ami.e a souligné ce qui n'apparaissait pas dans le chapitre « sexualiser mes participantes » : non seulement je ne parlais pas de mon propre rapport à la pornographie mais en plus, en absence de données sur la masturbation, j'aurais pu avoir recours à l'autoethnographie pour partager sur le sujet. Je me suis opposée à sa proposition, ce qu'iel m'a fait remarquer de manière éloquente. Ici, c'est l'étendue de ma propre vulnérabilité par rapport à celle de mes participantes qui est pointée du doigt. Ma motivation première a été ma pudeur, ce qui était selon mon ami.e une barrière à la collecte de données. De plus, mon refus catégorique de m'engager dans un tel processus s'opposait au fait que ce sont des données que j'aurais aimé obtenir de la part de mes participantes. Cette

discussion m'a permis de conscientiser ce que j'étais prête à partager ou non. Ce recul m'a servi par la suite dans le type de rétroactions que j'avais avec les participantes ainsi qu'avec ma compagne. En étant plus ferme sur mes propres limites, je pense avoir été en mesure d'être plus attentive à celles de mes participantes.

Enfin, le troisième incident est survenu alors que ma compagne était partie se faire tresser les cheveux dans un salon qu'elle venait de trouver dans notre quartier. Elle est revenue très satisfaite en m'expliquant que la propriétaire était une de nos connaissances qu'on croisait souvent à AECA. Surexcitée, j'ai déclaré qu'il faudrait que j'aille avec elle la prochaine fois, parce que récolter des données sur un salon de coiffure tenue par une femme noire qui aime les femmes pourrait être une opportunité en or. Et je l'ai bombardée de questions : est-ce qu'il y avait beaucoup de client.e.s ? Est-ce que c'était mixte ? Depuis combien de temps elle avait le salon ? Qui était les autres employé.e.s ? Est-ce qu'elle avait d'autres client.e.s de l'association ? Why'z s'est renfrognée et m'a rétorqué :

> On ne l'a pas vue depuis la fermeture de l'association et toi tu veux y aller juste pour ta thèse ? C'est pas de l'instrumentalisation là ? C'est son salon de coiffure Jade, pas ton terrain. Tu ne m'as même pas demandé comment elle allait ... Et moi je n'ai pas forcément envie de participer constamment !

Sa réplique m'a clouée sur place et rendue franchement honteuse. Honteuse parce que j'avais manqué de tact, parce que j'avais donné l'impression d'instrumentaliser ma compagne, parce que j'avais peut-être eu un bon réflexe en tant que chercheure mais pas en tant qu'amie, et que je savais pourtant que les deux n'étaient pas mutuellement exclusifs. Je le mentionne pour remettre en perspective un chapitre qui pourrait donner une impression de relations toujours sereines, lisses et sous contrôle. Faire une recherche sur ses propres vécus et inclure les personnes qui nous sont très proches suppose inévitablement des tensions et donc beaucoup de compromis. C'est un processus constamment « ouvert » : ouvert au changement, ouvert à renoncer à des données, ouvert à la censure, ouvert aux cafouillages, ouvert à de nombreuses discussions…

En fin de compte, cette thèse est le résultat de choix que je suis prête à endosser. C'est finalement la seule réponse que j'ai à toutes les questions que je me suis posées pendant cinq ans : est-ce que je peux assumer ces propos face à mon entourage ? Ce texte existe parce que la réponse est affirmative.

Partie 2 : Espaces : appropriation, modification et refus

Chapitre 4 - Une cartographie des luttes

Dans ce chapitre, je réalise une analyse comparative de 3 soirées auxquelles j'ai participé en tant que bénévole de l'association AECA. La première est une projection du documentaire *The Revival* au Cabaret Mado, durant l'édition 2017 de Massimadi. Le retour sur cet évènement permet de mettre en avant l'occupation de l'espace comme un enjeu de lutte au sein du milieu LGBTQ+. Ainsi, l'échec de cette soirée, qui fut l'objet d'excuses officielles de la part de la permanence de l'association, exemplifie le refus de faire coalition en faveur de membres plus marginalisé.e.s. Si cet évènement illustre la complexité des rapports de pouvoir auxquels sont confrontées les femmes de mon étude, il permet néanmoins de souligner leurs multiples instances de défiance. La deuxième soirée est celle de la projection de *The Watermelon Woaen,* durant l'édition Massimadi 2018. Cet évènement souligne l'importance de la dimension dialectique dans la constitution d'un espace sécuritaire qui se fait de manière active. Il permet également d'amorcer une certaine analyse de la réception des relations interraciales à travers une lecture critique du film, ainsi que des réactions du public. Les avis mitigés sur cet évènement éclairent l'aspect fugitif d'un espace dit sécuritaire. Enfin, la dernière soirée, considérée comme une réussite, est consacrée à la projection du film *Pariah*. Contrairement aux précédentes, celle-ci est réalisée en autogestion avec le Comité des femmes et est indépendante du festival Massimadi. Je tente d'y souligner ce qui en fait un exemple de coalition réussie, mais également de faire ressortir sa dimension précaire et toujours dépendante de nombreux paramètres externes au contrôle de celles qui en bénéficient le plus. À la fin de la lecture de ce chapitre, il est important de retenir les dynamiques internes au milieu LGBTQ+ et l'inventivité déployée pour y obtenir un minimum de pouvoir.

4.1. Les dessous d'une projection : *The Revival*

4.1.1. Le Cabaret Mado : un choix peu anodin

AECA est un organisme à but non lucratif de Montréal qui a desservi les populations LGBTQ+ d'origine africaine et caribéenne de 2004 à 2019. Je m'y suis inscrite comme bénévole à l'automne 2016 et je suis devenue membre directif du comité des femmes dans les semaines qui ont suivi. L'association était mixte en termes de public visé, mais il existait, en son sein, un Comité des hommes et un Comité des femmes[34]. Chaque comité était chargé de son calendrier d'activités non mixtes, qui s'ajoutait aux activités mixtes organisées par le bureau de l'association. Selon les années, les comités étaient supervisés, soit par des travailleurs de l'équipe, soit par des bénévoles. Au moment de mon arrivée, le Comité des femmes venait juste de reprendre ses activités après un hiatus de plusieurs mois. Une bénévole s'était proposée en gestionnaire et avait mis en place quelques activités. Néanmoins, elle a quitté l'association quelques mois plus tard à la suite de nombreux désaccords avec la permanence. Après son départ, Douala, Marie et moi-même avons pris la tête du comité, en négociant qu'il serait plus réaliste de mener un tel travail à trois plutôt que seule. Nous avons maintenu nos positions jusqu'à la fermeture définitive de l'association en 2019.

La première soirée analysée est celle de *The Revival* qui eut lieu en mars 2017 durant mon premier festival Massimadi[35] en tant que membre. Il s'agit d'un festival cinématographique d'une dizaine de jours. Il était organisé chaque année par l'association afin de faire connaitre des courts et longs métrages mettant en vedette des personnages noir.e.s LGBTQ+. Bien qu'AECA organisait un certain nombre d'activités tout au long de l'année, la période la plus chargée du calendrier était sans nul doute celle du festival. Massimadi exigeait non seulement le recrutement d'un maximum de bénévoles, mais également plusieurs mois de préparation, ainsi que le renouvèlement annuel d'une demande de subvention spécifique à son maintien. De plus, le festival avait acquis avec les années une certaine renommée sur la scène culturelle québécoise et bénéficiait d'une couverture médiatique non négligeable. Non seulement il permettait de faire connaitre l'association au grand public, mais il servait également de vitrine afin d'obtenir

[34] Certes l'organisme accompagnait les personnes issues de la communauté LGBTQ+ sur tout le panorama des identifications de genre, mais au moment de mon intégration en tant que bénévole, la structure interne correspondait tout de même à une division binaire et genrée.

[35] Massimadi est la contraction des mots du créole haïtien *massissi* et *madivinèz* : deux insultes pour désigner les gays et les lesbiennes. En choisissant de nommer ainsi le festival, AECA s'inscrit dans une volonté de réappropriation des termes dérogatoires pour les transformer en fierté identitaire.

différents partenariats ou aides financières le restant de l'année. Par conséquent, Massimadi était un moment clé pour l'organisme où littéralement tous les membres de l'association étaient appelés à mettre la main à la pâte.

Les locaux de l'association étaient trop étroits pour recevoir plus d'une dizaine de personnes à la fois, encore moins y organiser un festival de cinéma. Un des aspects les plus importants de l'organisation était donc de négocier les lieux de projection des films et trouver où organiser les soirées d'ouverture et de fermeture. Avec les moyens limités de l'organisme, aucun lieu ne pouvait être entièrement privatisé sur le temps que durait Massimadi. Par conséquent, chaque date avait lieu dans des espaces différents en fonction du budget amassé et des alliances négociées. AECA se reposait beaucoup sur des salles de réception gérées par des membres des communautés LGBTQ+ ou bien déjà connues de ce public. Ainsi la projection de *The Revival* était prévue au Cabaret Mado, sur la rue Sainte-Catherine, ce qui fut toutefois un choix pour le moins étonnant. Ouvert depuis 2002, l'établissement est connu pour ses spectacles de *dragqueens*[36] ainsi que pour sa propriétaire, Mado, icône de la scène *drag* québécoise. Néanmoins, au moment de l'évènement soit après 7 ans d'existence du festival, c'était la première fois qu'AECA formait un partenariat avec ce bar-spectacle.

Soulignons que les emplacements des deux espaces sont représentatifs des différents publics qu'ils desservent : le cabaret est situé en plein cœur du Village[37], tandis que les locaux de l'association sont littéralement à l'entrée du quartier. Avoir accès au quartier gay, pouvoir y sortir, y faire la fête, y louer des locaux, voire y vivre, suppose un certain confort financier. Des études ont déjà établi le rassemblement d'une minorité sexuelle masculine et blanche dans un espace urbain comme annonciateur et agent d'embourgeoisement (Giraud, 2009 ; Knopp 1990 ; Hinrichs, 2011). Le secteur a, en effet, vu le prix de l'immobilier flamber ces dernières années y compris les tarifs des services et loisirs qui y sont proposés. Par conséquent, si des quartiers comme le

[36] L'art du drag consiste à performer et/ou subvertir les rôles et caractéristiques genrés.
[37] Quartier gay de Montréal situé à l'est du Quartier latin et au sud du Parc de la Fontaine.

Marais[38] à Paris ou le Village à Montréal sont promus comme des espaces sécuritaires du milieu gay, ces mêmes espaces deviennent difficiles d'accès, voire répulsifs, pour d'autres membres de la communauté LGBTQ+. C'est le cas en l'occurrence pour les femmes (Pritchard, Morgan et Sedgley, 2002) et/ou les personnes racisées (Roy, 2013). À titre d'exemple, dans le *Rapport sur le racisme systémique au sein du milieu LGBTQ+*, des participant.e.s ont témoigné sur leur expérience du *Village* en tant que personnes racisées :

> Il y a des quartiers où je ne vais pas me balader. Genre le Village j'y vais pas! Si je mets un pied dans le Village, je me fais direct repérer par les flics. Ils me suivent ou carrément ils m'arrêtent pour savoir ce que je fous là. Ils m'arrêtent toujours parce qu'ils pensent que je fais le travail du sexe. Le Village pour moi c'est non ! (CQLGBT, 2018, p.19)

Une autre participante explique :

> As a black queer girl, I'm clearly not the type wanted in the village. Gay guys glare at me when I enter their space. And I don't feel safe. The Village, it's their space! All the bars are for them, the sauna… everything. (CQLGBT, 2018, p.36)

Ou encore :

> Le Village ça représente bien le problème de la communauté LGBT. C'est typiquement fait pour les hommes gays blancs. Moi en tant que noir je n'y vais pas. Je n'ai pas les moyens d'y sortir. Quand j'y suis je ne m'y sens pas épanoui. Mais tout ce qu'on fait pour les LGBT, toutes les activités, tout l'argent, tout va dans le Village. Jamais à l'extérieur. Donc en gros tout est fait pour les gays blancs. Et puis la fétichisation! Au sauna par exemple, c'est insupportable. (CQLGBT, 2018, pp.36-37)

Il est donc particulièrement intéressant de voir les différences de localisations entre l'association et le bar. La première loue deux salles dans un bâtiment commun, avec une carte de visite collée près de l'interphone pour indiquer son emplacement. Le deuxième est un établissement situé au cœur du quartier, avec pignons sur rue, et dont la devanture est ornée

[38] Quartier historique de Paris situé sur la rive droite de la Seine entre le IIIe et le IVe arrondissements le Marais s'est vu assimiler à un quartier gay à partir des années 1980 au vu du renforcement de la communauté. On y trouve notamment la librairie Les Mots à la Bouche, première librairie spécialisée pour les gays et les lesbiennes, devenue au fil du temps un lieu incontournable de la culture homosexuelle.

d'une effigie à taille humaine. En 2017 la façade a été entièrement repeinte et la figure de *Mado* refaite de la tête au pied : d'une robe rose, elle arbore désormais une robe panthère avec des bijoux en forme de fleurs et une perruque d'un rose plus vif. Avoir les moyens de refaire entièrement sa devanture, tandis que d'autres commerces mettent la clé sous la porte, peut-être lu comme un signe de réussite financière. D'autant que l'année suivante, le cabaret s'est agrandi avec le restaurant La dinette à Mado en récupérant le local de *fish and chips* adjacent. Le public qui fréquente assidument le cabaret est également celui qui bénéficie le plus du Village à savoir les hommes blancs cisgenres et gays. En revanche, Massimadi est un festival pour un public racisé et migrant, et *The Revival* était une soirée centrée spécifiquement sur les vécus des femmes noires et queers, soit à l'opposé de la clientèle habituelle du lieu.

4.1.2. Massimadi : une programmation peu diverse

Cette année-là des bénévoles se sont indignées du peu de films programmés autour des femmes noires. Sur les 9 jours de projection, seuls 2 proposaient des films avec des personnages principaux autres que des hommes cisgenres : *The Revival* et *Check it*[39]. Or, ces deux projections étaient prévues à la toute fin du festival, ce qui n'était pas un emplacement enviable. Les séances de cinéma sont payantes : entre 9$ et 12$ le film, ou sur base de dons libres, selon les cas. À cela s'ajoutent éventuellement les boissons et la nourriture consommées sur place. Étant donné que Massimadi dure plus d'une semaine, les dernières séances sont souvent abandonnées après considération d'un coût trop élevé. Pour Douala, par exemple, le choix des dates était tout sauf anodin : on avait mis les films que l'on considérait comme les plus intéressants au début du festival, comme *Kiki*[40], et le reste, en clôture. D'ailleurs, seuls les films des deux premiers jours font l'objet d'affiches promotionnelles. Pour les bénévoles, qui aiment à garder les affiches en souvenirs, ne pas en avoir un seul mettant en scène une femme était criant de symbolisme.

[39] Film documentaire sorti en 2016 réalisé par Dana Flor et Toby Oppenheimer. Il suit un groupe de jeunes gays et transgenres afro-américains à Washington DC qui forme leur propre gang afin d'assurer leur protection.

[40] *Kiki* est un film documentaire réalisé par Sara Jordenö en 2016. Il suit 7 individu.e.s sur une durée de 4 ans tandis qu'iels prennent part à des scènes *ballroom* de New-York.

Également, d'après Douala, cette absence de représentation des femmes était de toute façon obligatoire étant donnée la thématique de 2017 : le *voguing*[41].

> Le *voguing* c'est cool comme choix, franchement non c'est intéressant, mais le *voguing* c'est une danse de mec quoi ! C'est une danse inventée par les drags ! Donc forcément si on prend le *voguing*, à part quelques trucs sur Madonna, t'as rien avec des femmes…

Pourtant, ces critiques de la programmation étaient loin d'être une première dans l'histoire du festival. Chaque année, l'attente était importante autour du calendrier et année et après année la même sous-représentation se retrouvait. Certaines des bénévoles adoucissaient leurs critiques, en expliquant que Massimadi n'était que le reflet de l'invisibilité des femmes noires dans l'industrie du cinéma en général. Une invisibilité qui s'accentue lorsqu'il s'agit de trouver des femmes noires non hétérosexuelles (Mapp, 1973 ; Dunning, 2009). En revanche, pour d'autres, il ne fallait pas non plus considérer Arc-En-Ciel d'Afrique comme entièrement exempt de responsabilités. Tout d'abord, plusieurs bénévoles estimaient que les choses s'étaient aggravées depuis que la permanence (les trois seuls employés à l'année) était constituée entièrement d'hommes cisgenres. Deux ans plus tôt, la direction était occupée par une femme noire cisgenre : Patricia Jean. Elle était, certes, la seule femme de l'équipe, mais elle parvenait à « équilibrer un tantinet les choses » du fait de sa personnalité. Par exemple, c'est elle qui avait créé le comité des femmes dès son arrivée, ce qu'aucun employé d'Arc-En-Ciel d'Afrique n'avait proposé auparavant. C'est également elle qui supervisait l'organisation de Massimadi jusqu'à sa démission. Son départ a largement affecté la balance de l'association en matière d'équilibre des genres et d'après les témoignages reçus, cela se voyait particulièrement dans l'absence de soin porté à égaliser les films proposés.

Les critiques de la programmation s'ajoutaient à celles de la gestion de l'organisme. Les femmes membres et/ou bénévoles se sentaient négligées par la permanence. Par exemple, les évènements plébiscités comme mixtes étaient souvent des activités qui convenaient plus aux

[41] Style de danse qui a émergé dans les clubs gays des années 1970 et qui a été popularisé par Madonna dans les années 1990.

hommes qu'aux femmes : comme une visite privée d'une exposition de photographie d'hommes nus, ou un atelier de séduction donnée par l'association RÉZO[42]. À de nombreuses reprises, le Comité des femmes a dû attirer l'attention sur la dimension genrée de leurs choix qui menait à des situations inconfortables, voire violentes pour les femmes. Sans compter les différences de traitements entre les deux comités : nous avons mis plus de temps à obtenir un budget d'activité, alors que le Comité des hommes en bénéficiait depuis des mois. La permanence avait négocié plus de partenariats avec des salles gérées par des organismes gays qu'avec tout autre groupe. Cette absence de considération est devenue un point de tension au sein de l'organisme. Une tension déséquilibrée en matière de pouvoir puisqu'aucune femme n'occupait à cette époque un poste dans l'équipe, pour apporter sa propre expérience à l'équation.

Ce type de hiérarchie, tout comme la chronologie ayant mené à cette configuration, est symptomatique du milieu militant actuel. En effet, AECA a été mis en place par une femme trans noire, qui s'est retirée de l'association depuis. Petit à petit, la présence de femmes au sein de l'équipe a diminué, jusqu'à ce que tous les postes soient tous occupés par des hommes et qu'un emploi de sous-direction revienne même à un homme cisgenre blanc. Une trajectoire de remplacement progressif que l'on retrouve de manière répandue dans l'activisme LGBTQ+ : en exemple, le développement de la Pride de Toronto (Desmond, 2016 ; Ostroff, 2016), ou encore l'organisation qu'est Fierté Montréal. Ainsi, la soirée de projection au Cabaret Mado a été le point culminant d'un historique de désaccords et de conflits entourant le traitement des femmes au sein de l'association. Une discorde, entre autres, qui avait déjà poussé la précédente responsable du comité à claquer la porte d'AECA.

4.1.3. La projection de *The Revival* : une bataille pour l'occupation de l'espace.

[42] Rézo est un organisme qui adresse spécifiquement les enjeux de santé et de bien-être des hommes gays et bisexuels. Lorsque des questions étaient soulevées sur le sexe entre femmes, l'équipe qui nous recevait admettait n'avoir aucune expertise sur le sujet. Pour autant l'activité avait été présentée comme mixte et ouverte à tous.tes.

The Revival est un documentaire sur la tournée aux États-Unis de 5 artistes noires qui s'identifient comme femmes, fems et/ou queer. On les suit pendant une semaine de ville en ville pour réaliser un spectacle mêlant poésie, *spoken-word*[43] et chant. Ce soir-là, après la projection, un échange avec 3 artistes noires, queers et lesbiennes était également prévu. Puisque ma compagne faisait partie des artistes invitées, elle avait reçu un lien privé pour visionner le film en avant-première et j'ai également pu en profiter. Quant à moi, je m'étais inscrite pour être mobilisée ce soir-là, ce qui consistait à arriver en avance afin d'aider à mettre en place la salle, se charger de l'accueil du public, de la vente des billets, puis aider à ranger après la soirée. Bien que nous connaissions le bar de réputation, c'était la première fois que nous allions toutes les deux au Cabaret Mado. L'entrée du bar-spectacle se remarque immédiatement du fait de l'immense effigie sur la devanture. Les vitres extérieures sont également recouvertes de portraits d'hommes en sous-vêtements. À notre arrivée au cabaret, je remarque que le bar est ouvert et qu'un petit public composé majoritairement d'hommes blancs est déjà présent. L'organisateur principal de Massimadi nous apprend alors que, dû à des erreurs de communication entre le gérant et l'association, l'établissement ne nous est pas réservé, ce qui pose déjà un problème conséquent. La salle est divisée entre deux grands espaces : le côté-bar est placé sur la gauche, avec une estrade entourée de quelques tables. La scène se trouve sur la droite, où est tendue une toile devant servir d'écran, face à une piste de danse occupée par les dizaines de chaises du public. Le bar et la scène ne sont donc pas séparés et, de ce fait, le bruit du côté-bar s'entend dans toute la salle. Malheureusement, en raison de l'attitude du barman et de ses client.e.s, pourtant encore peu nombreux.ses, on note déjà un certain volume sonore.

Très vite, on me demande de m'installer à l'entrée avec la caisse de l'association afin d'indiquer au public que l'évènement est ouvert aux dons libres. La soirée était pourtant censée être payante, mais le responsable du bar a refusé quelques heures auparavant, arguant que c'était contraire à la loi qu'une association vende au sein de son établissement. L'information de dernière minute a déstabilisé toute l'organisation. Depuis le début du festival, les billets sont en prévente

[43] Art de déclamer un texte qui peut être de la poésie mais pas obligatoirement : il peut s'allier à de la musique, de la danse ou encore du théâtre. La dynamique entre oralité et rythme est très importante dans le *spoken-word*.

libre sur internet, ce qui signifie que plusieurs patron.ne.s. ont déjà achetés leur billet au prix fort de 12$, tandis que d'autres vont assister à la projection pour 1$ ou 2$ de dons. Le fait que le bar soit ouvert signifie également que leur clientèle peut entrer dans l'établissement sans avoir à payer pour la projection alors que techniquement, l'écran est entièrement visible depuis le comptoir. Enfin, cela suppose de ma part de deviner qui vient effectivement assister au documentaire et qui vient boire un verre. Le fait que je puisse aisément faire la différence, en effectuant une simple distinction raciale et genrée, était particulièrement démonstratif de la séparation très nette du public entre AECA et le Cabaret Mado. De manière caricaturale, toute personne racisée qui entrait dans le bar venait pour Massimadi, tandis qu'à l'exception de deux directeurs d'associations, chaque individu.e blanc.he se rendait au bar.

Cinq minutes avant le début du film, le technicien a constaté le dysfonctionnement du matériel de projection, personne n'ayant effectué de tests avant notre arrivée. De ce fait, le temps de changer le projecteur défectueux, le documentaire allait commencer avec quarante-cinq minutes de retard. À ce stade de la soirée, aucune information n'a été transmise aux membres du Comité des femmes présentes dans la salle. Ce n'est qu'en constatant le retard, et sous nos questionnements insistants, que nous apprenons ce qui se passe en coulisses. Le retard en soi était déjà particulièrement frustrant, mais la tension est montée d'un cran lorsqu'on nous a laissé entendre qu'il faudrait annuler la discussion avec les artistes. En effet, un spectacle de *dragqueens* était prévu plus tard en soirée. Nous l'avons d'ailleurs appris du public du bar, venu justement prendre un verre en attendant le début du show, et non par l'équipe elle-même. D'ailleurs, le spectacle avait reçu beaucoup de publicité de la part du gérant par une campagne de textos, ce qui expliquait la présence de plus en plus importante de clients.es. Tandis qu'aucune mention n'avait été faite de Massimadi, au point que même certains membres de l'équipe de la salle ignoraient qu'une projection cinéma devait avoir lieu ce soir-là. Nous sommes donc non seulement très en retard sur notre évènement, mais on nous faitégalement savoir qu'il nous faudra terminer exactement à l'heure prévue, car le spectacle devait commencer sans délai.

Plus la soirée avance, plus l'équipe de la salle nous presse de quitter l'espace. Différentes personnes m'interrogent sur l'heure à laquelle « c'est censé finir ». La chef de salle, arrivée 10 minutes avant la fin du film, me demande à brûle-pourpoint quand pourra-t-elle me « débarquer pour pouvoir embarquer une fille de son équipe » étant donné que « ça aurait dû être terminé il y a 20 minutes » : le tout en regardant ostensiblement sa montre, puis l'écran. Je tente de lui expliquer que ce sont les problèmes techniques de sa salle qui ont provoqué le retard, mais elle me coupe la parole pour indiquer qu'elle a une soirée à commencer et qu'elle a besoin « qu'on soit partie à ce moment-là ». Face à cette énième déconfiture, le responsable de Massimadi finit par déclarer que « c'est la première et la dernière fois qu'AECA s'allie avec le Cabaret Mado ».

Le traitement de l'association par l'équipe et son propriétaire est criant d'un refus d'une alliance respectueuse (Bilge et Collins, 2016 ; Smith, 1983). Qui bénéficie de la soirée et aux dépens de qui ? Le bar engendre une certaine recette, puisque le public amené par Massimadi consomme sur place, tandis qu'AECA se voit dénier le droit de vendre quoi que ce soit et donc de compter sur un certain profit. Une partie du public a payé pour assister proprement à la projection, tandis que les client.e.s du bar peuvent regarder ce qui se passe à l'écran gratuitement. Sans compter sur le rappel constant que notre temps est compté, sans excuses ni aménagement malgré la responsabilité du bar dans le délai. Pour autant, si la direction d'AECA se montre dépitée, elle accepte rapidement de s'aligner sur les exigences des gestionnaires et d'annuler la discussion avec les artistes, ce que le Comité des femmes refuse de faire. À ce stade, l'occupation d'un espace non hospitalier et l'insistance d'y maintenir la soirée coûte que coûte doivent être perçues comme une volonté de ne pas céder sur ce qui nous est dû. Non seulement les artistes ont fait le déplacement, mais la projection est quasiment inaudible pour notre public et nous considérons à ce stade, qu'annuler l'échange aurait été une concession de trop. D'autant, et je le rappelle, qu'il s'agissait d'une des deux seules soirées de tout le festival où un des films représentait des femmes noires.

4.1.4. Une scène qui se joue à l'écran et dans la salle

Le documentaire en soi soulève de nombreuses problématiques : comme le militantisme par l'art, l'importance de la voix comme outil de résistance, l'invisibilisation au quotidien, mais également la recherche d'espaces appropriés et leur création lorsque les scènes *mainstream* ne sont pas inclusives. Ainsi, dans certaines villes où se rend le groupe, les artistes se produisent dans le salon de particulières en l'absence de salle publique qui accepte de les recevoir. On voit notamment des femmes noires, probablement queers, ouvrir leurs portes pour ces concerts et remplir l'espace de chaises et de tapis apportés de tous les côtés pour y installer le public. Ce qui souligne l'importance de la solidarité communautaire dans la création d'espaces sécuritaires, mais aussi la précarité de ces situations. À un des arrêts de la tournée, une des alliées du groupe doit faire face à un agent de police qui trouve suspect qu'autant de femmes noires se réunissent dans une seule maison. La propriétaire doit sortir ses papiers pour prouver qu'il s'agit bien de sa maison et, qu'en ce sens, elle a le droit d'y organiser une soirée poésie. Ainsi, à l'écran, les artistes témoignent de la difficulté de trouver des espaces où elles peuvent s'exprimer et se faire entendre. Malheureusement, les difficultés qu'elles soulevent se matérialisent pour le public de notre évènement.

Pendant la projection du film, le bruit du bar va en crescendo à mesure que la clientèle augmente. Tout au long de la soirée, plusieurs femmes viennent se plaindre auprès de moi, tandis que les dirigeants d'AECA se rendent indisponibles aux doléances, entrent et sortent constamment de la salle, ou partent s'entretenir avec des invités d'autres associations. Non seulement la clientèle est bruyante, mais la cacophonie est entretenue par les serveurs du bar eux-mêmes. Douala et Why'z essayent à plusieurs reprises de leur demander de faire moins de bruit, mais ces derniers les ignorent, rigolent, alpaguent leurs habitué.e.s à grand renfort d'exclamations, relancent les discussions et encouragent les échanges. La cacophonie finit par rendre le documentaire complètement inaudible, tandis que le mécontentement du public de la projection est de plus en plus grand. La frustration atteint son paroxysme quand un des membres de la permanence d'AECA monte au micro et annonce que l'échange avec les artistes est finalement réduit à 10 minutes. Un choix pour lequel le Comité des femmes n'a pas été consulté.

En réaction, les artistes se mettent d'accord pour dénoncer le traitement subi durant leur passage sur scène.

Une fois la projection terminée, les trois invitées s'installent en compagnie de Douala. Cette dernière lance directement la question permettant d'ouvrir les critiques : est-ce que le film a résonné avec leur propre expérience d'artiste ? Le micro passe main en main, chacune soulève la difficulté de trouver des lieux qui soient respectueux, en faisant quelques sous-entendus concernant le bar. Mais lorsque vient le tour de Why'z, elle déclare ouvertement qu'il suffit de voir comment le public de ce soir a été traité dans ce cabaret pour comprendre le documentaire. Et que de toute façon, « il ne fallait pas compter sur des hommes blancs pour comprendre l'enjeu d'une telle soirée ! ». Elle conclut en interpellant directement AECA sur le choix du bar pour projeter le film : « Un bar d'hommes blancs et gay ? Si vous vous attendiez à un bon accueil alors vous n'avez rien compris à ce que l'on subit au quotidien ! Ce film c'est notre réalité ! » Si, jusqu'à présent les femmes avaient largement supporté leur inconfort sans trop le montrer au reste de la salle, l'intervention de Why'z change la donne. Sa déclaration déclenche les applaudissements brusques du public. Certaines crient, se lèvent, frappent du pied sur le sol pour maximiser le bruit. Elles parviennent enfin à stopper le volume sonore provenant du bar qui n'avait pas diminué d'un iota pendant les interventions au micro.

Cette soirée était supposée être dédiée à leurs vécus, ainsi qu'à leurs voix. Or, encore une fois, ce sont des voix que l'on couvre par le bruit ambiant, que l'on empêche de résonner et que l'on n'écoute pas :

> Certainly for black women, our struggle has not been to emerge from silence into speech but to change the nature and direction of our speech, to make a speech that compels listeners, one that is heard. (hooks, 1990, p.208)

L'effet dans la salle est immédiat : le public du bar fait instantanément silence et il m'est difficile de savoir s'ils ont entendu ou pas le discours. En revanche, ils ne peuvent plus ignorer le ressentiment manifeste du côté de la salle. Les femmes les regardent directement en redoublant leurs applaudissements. Plusieurs s'exclament de telle sorte à se faire entendre « C'est du

n'importe quoi ! », « Aucun respect ! », « Toujours pareil avec eux ! », « On n'entendait rien ! ». La grande majorité joint leurs voix pour exprimer leur frustration collective. La répartition du public dans la salle matérialise alors drastiquement les séparations, mais aussi les caractéristiques de chaque groupe : les hommes blancs et quelques femmes blanches se trouvent tous et toutes autour du bar, les femmes et *fems* noires sont du côté piste de danse, les hommes noirs, moins nombreux que les femmes, sont au fond de la salle à moitié derrière les femmes et moitié près de la porte. Les femmes et *fems* noires forment une union à part.

L'équipe du bar réenclenche la musique en basse audio, mais suffisamment fort pour qu'elle s'entende en arrière-fond, alors que les artistes sont encore sur scène. À ce moment-là, il est évident que notre présence n'est plus tolérée. Le responsable d'AECA monte sur l'estrade et fait signe à Douala d'arrêter la rencontre. Cette dernière l'ignore en lui tournant le dos pour poser encore deux questions et prendre le temps de remercier les artistes d'être venues ce soir-là malgré « les conditions dans lesquelles elles ont été reçues ». Kathy, une artiste de *spoken-word*, renchérit sur le fait que plutôt que d'occuper des espaces qui ne veulent pas de nous, nous devons partager nos espaces privés et organiser des rencontres entre nous. À ce moment-là, son « nous » se détache ostensiblement du public du bar, mais également des hommes de l'association. C'est un « nous » de sécession que les femmes noires du public appuient de nouveau par des applaudissements. Un exemple concret du besoin d'espaces en non-mixité dans les lieux de luttes (Collins, 1990 ; Smith, 1983 ; Sanchez, 1983 ; O'Neale, 1986 ; MWASI, 2018).

La soirée consacrée à *The Revival* aurait pu, sur le papier, être un exemple de coalition de groupes reconnaissant chacun leurs spécificités, mais joignant leurs luttes et leurs outils pour aider à la déconstruction de la domination (Bilge et Collins, 2016). Ainsi, le Cabaret Mado et son public pouvaient mettre à disposition un espace pour les personnes racisées de la communauté qui ont plus de difficultés à s'approprier durablement un lieu. La permanence d'AECA avait comme outil le financement et la vitrine publicitaire autour du festival, afin d'offrir une soirée documentaire/rencontre de discussion aux femmes de l'association : une frange parmi les moins représentées du groupe. Enfin, le Comité des femmes pouvait ramener le public cible de

l'évènement, offrant de potentielles clientes au cabaret et de nouveaux membres à l'association. Ce regroupement aurait dû avoir pour but de rendre audible une parole trop souvent écartée du discours *mainstream* et, en cela, stimuler un dialogue plus que nécessaire au sein du milieu militant. Les coalitions éthiques des luttes constituent en effet un enjeu primordial si l'on veut espérer réaliser un jour de véritables projets de justice sociale (Smith, 1983). Néanmoins, *The Revival* est surtout la soirée qui a renforcé la séparation entre les groupes en cristallisant les enjeux de partage de l'espace. L'absence de dialogue sur les attentes de chaque groupe, le refus de renoncer à ses privilèges, tout comme le besoin de maintenir sa position de dominant, a nui considérablement aux premières personnes qui devaient bénéficier de cette soirée. Le tout a entaché à long terme une confiance qui se maintenait déjà difficilement entre l'association et les femmes membres de l'organisme. En échouant à fournir un espace sécuritaire et à exiger de l'équipe du cabaret un engagement entier avec l'association, AECA s'est vu forcé de considérer les racines du problème, à commencer par l'absence de femmes au sein de la permanence.

L'analyse de la soirée de *The Revival* soulève des enjeux importants à bien des égards. Cette soirée tend à illustrer une réalité plus complexe que cette idée persistante d'une toute-puissance hétérosexuelle et une minorité sexo-affective unifiée et résistante à l'oppression. Ce qui est un point de départ important du type d'environnement auquel sont confrontées les femmes de mon étude. Certes, les invitées ont subi l'absence de respect et d'accueil bienveillant au sein du Cabaret Mado, ainsi que le manque de soutien de la part de la permanence de l'organisme, mais cette soirée souligne également l'agentivité de ces femmes. Le refus de quitter le bar tant que la soirée n'est pas terminée, telle que programmée, la prise de parole au micro pour dénoncer les traitements reçus, les applaudissements, les cris et le redoublement du bruit pour couvrir les voix du public sont des myriades d'exemples de résistance face aux traitements reçus. La soirée se termina finalement par un «nous» de scission.

4.2. *The Watermelon Woman* - du désir d'archives

Because we cannot be denied
existence. This is about our lives, and if queer

> history, trans history, if politics of blackness and self-representation are so key in our lives, we just cannot sit down and not document and bring it forth.
>
> - Zanele Mohuli[44]

4.2.1. Se (re)présenter dans l'Histoire

La deuxième soirée est également une projection cinéma organisée dans le cadre de Massimadi, un an après, soit le 1er mars 2018. Tout d'abord, notons qu'entre la projection de *The Revival* et celle de *The Watermelon Woman*, une crise majeure secoue AECA, qui aboutit à sa fermeture définitive, en 2019. Si l'organisme a fermé ses portes, le festival Massimadi survit et continue d'être organisé chaque année. Ce dernier reçoit des subventions séparées en tant qu'évènement culturel, de celles qui permettaient à AECA d'exister en tant qu'organisme de défense des droits de la personne. Par conséquent, il fut décidé que Massimadi allait devenir un festival de film indépendant, tandis que l'organisme déclarait faillite. Lors de l'organisation de Massimadi en 2018, j'étais au courant de la crise interne qui secouait l'association. Le Comité des Femmes débattait de la possibilité de fonder un nouvel organisme où on aurait pu continuer les activités que nous menions depuis plus d'un an : les rencontres discussions mensuelles, les diffusions de films, les pique-niques, etc. Cela faisait plusieurs mois que nous nous organisions sans aucun soutien financier d'AECA. De plus, nous avions obtenu de nous-mêmes différents partenariats : par exemple, la librairie l'Euguelionne nous recevait gratuitement pour les soirées discussions, et le Centre Communautaire LGBT mettait à disposition une salle pour la diffusion de films et les soirées repas. La fermeture d'AECA n'était donc pas encore officielle, mais nous agissions comme si elle avait déjà été entérinée. Le résultat, comme je l'ai souligné dans la partie précédente, d'un long processus de désenchantement et de prise de distance avec la permanence de l'époque. Ce sur quoi nous reviendrons dans la partie suivante.

[44] Militante visuelle pour les droits des communautés LGBTI en Afrique du Sud - extrait d'une interview pour *Le Guardian.com*, « I'm scared but this work need to be shown » Zanele Mohuli's 365 protests photograph.

Douala et moi animions la soirée discussion suivant la projection. Il s'agissait d'un des films préférés de Douala et elle était ravie de le revoir sur grand écran. Pour ma part, je ne l'avais encore jamais vu, mais j'étais une des rares dans ce cas. *The Watermelon Woman* est un film qui date de 1996, réalisé par Cheryl Dunye et qui est considéré comme un classique des productions LGBTQ+ (Juhasz et Welbon, 2018). Ce soir-là, Douala prend le temps d'expliquer au micro :

> Je faisais partie du comité de sélection de films de Massimadi (cette année) et *The Watermelon Woman* c'est un film que j'ai suggéré parce qu'en faisant la sélection, on s'est rendu compte qu'il n'y a presque pas de films qui sont faits sur la représentation des femmes lesbiennes noires. Il n'y en a pas, ou du moins, il y en a quelques-uns qu'on a trouvés, mais ils étaient pas artistiquement…… *(hésite longuement sur le mot, se tourne vers moi… je propose exploitable ?)* On va dire exploitables *(rire de la salle devant notre gêne à disqualifier le peu de films qui ont été produits cette année).* Non, c'est vrai, c'est la réalité ! Et c'est pour ça que, en fait, on s'est dit que ce serait une bonne idée de montrer *The Watermelon Woman* qui parle aussi de la représentation des femmes noires lesbiennes dans le cinéma. Et puis on voit aussi la difficulté de Cheryl Dunye qui a écrit et réalisé ce film, la difficulté qu'elle a eue à faire ce film-là. Et également quand on voit la qualité, c'est pas non plus *big Hollywood* qualité, mais c'est déjà très appréciable. Donc c'est pour ça qu'on voulait vraiment montrer ce film, parce qu'on n'avait malheureusement pas d'autres films qui représentaient bien la situation des femmes noires.

En effet, 2018 avait été pauvre en nouvelle production et Massimadi était déjà critiqué pour son manque d'inclusivité des femmes. Ils avaient donc tenté de se pencher sur le problème en invitant Douala à rejoindre le comité de sélection des films et Douala avait proposé *The Watermelon Woman* pour pallier le manque de représentation de cette année. Il s'agit d'un documentaire parodique réalisé par Cheryl Dunye : première femme noire lesbienne à réaliser un film de l'histoire cinématographique états-unienne (Juhasz et Welbon, 2018)[45]. Cette dernière y joue également le rôle principal : une jeune femme noire lesbienne qui tente de devenir réalisatrice.

[45] *The Watermelon Woman* est souvent présenté comme le premier film de l'histoire du cinéma à avoir été réalisé par une femme noire lesbienne. J'ai préféré replacer cette affirmation comme le premier film de l'histoire du cinéma aux États-Unis. Précisons également qu'il s'agit du premier film dont on sait, qu'il a été réalisé par une femme noire lesbienne, notamment parce qu'elle se présentait comme telle. Il se pourrait que d'autres existaient auparavant sans que cela n'ait jamais été ouvertement déclaré.

The Watermelon Woman utilise donc des procédés de métafiction qui floutent la ligne entre documentaire et fiction (Sullivan, 2004).

Le long-métrage commence par l'actrice qui s'adresse directement au public face à la caméra et brise de ce fait le quatrième mur :

> Hi, I'm Cheryl, and I'm a filmmaker. I'm not really a filmmaker, but I have a videotaping business with my friend Tamara, and I work at a video store… so I'm working on being a filmmaker. The problem is, I don't know what I want to make a film on. I know it has to be about black women, because our stories have never been told…

La critique de la mainmise du blantriarcat[46] sur le milieu cinématographique est un des fils rouges du faux documentaire. Ainsi, au début du long-métrage, nous apprenons que Cheryl regarde tous les films produits entre les années 1930 et 1940 où apparaissent des actrices noires. Un, en particulier, a retenu son attention : *Plantation Memories*, dans lequel figure « the most beautiful Mammy she has ever seen ». Au-delà de son physique, sa prestation dans un rôle pourtant si limité impressionne Cheryl qui nous en montre un extrait. On découvre alors un film aux décors dignes d'*Autant en emporte le vent*[47], où une jeune femme noire, manifestement dans le rôle de la nounou, se précipite pour réconforter une femme blanche en larmes qu'elle appelle sa maîtresse. Cette dernière est en effroi à l'idée de ne jamais voir revenir son bienaimé : « Don't cry Missy, Massa Charles is coming back, I know he is ». Cheryl nous explique que les crédits de l'époque mentionnent rarement le nom des actrices noires et que, dans ce cas en particulier, elle n'apparaît que sous l'appellation *The Watermelon Woman*. Elle décide donc de mener une enquête pour découvrir l'identité de l'actrice, ce qui devient le sujet de son documentaire.

Le public accompagne donc Cheryl dans sa quête de la *Watermelon Woman* tandis qu'elle consulte les archives, fait appel à des bibliothécaires, organise des interviews, etc. Chaque étape illustre le manque de visibilité des femmes noires, le peu de documentation qui les mentionne et

[46] Concept issu de l'afroféminisme pour désigner le patriarcat suprémaciste blanc (MWASI COLLECTIF AFROFÉMINISTE, s. d. « Qui nous sommes ? », [En ligne], [mwasicollectif.com/] (5 novembre 2015).

[47] *Autant en emporte le vent* est un film réalisé par Victor Fleming et George Cukor sorti en 1939 qui se déroule en Géorgie et présente une vision très romancée du Sud esclavagiste.

l'absence de contrôle sur la narration. Les productions hollywoodiennes les enferment dans le stéréotype de la nounou (d'ailleurs, Tamara, la meilleure amie de Cheryl, ne comprend pas comment elle peut supporter de regarder « all that n***-mammy shit from the '30 s»). Les crédits de la plupart des films ne mentionnent pas le nom des actrices. Les bibliothèques n'ont aucune section sur les femmes noires en lien avec le cinéma, les archives lesbiennes sont dans un chaos complet, tandis que l'expert gay sur le cinéma *black exploitation*[48] ignore entièrement la participation des femmes. Les difficultés de Cheryl à trouver l'identité de l'actrice illustrent les propos de Jewelle Gomez sur les femmes noires lesbiennes qui sont :

> [...] the least visible group not only in the fine arts, but also in the popular media, where the message conveyed about the Lesbian of color is that she does not even exist, let alone use soap, drive cars, drink Coke, go on vacations, or do much of anything else. (1983, p.110)

À force d'obstination, Cheryl finit tout de même par découvrir que l'actrice derrière *The Watermelon Woman* s'appelle Fae Richards et qu'elle avait une liaison avec la productrice du film Martha Page, une femme blanche. La problématique des relations interraciales va faire écho à sa propre histoire, puisque Cheryl commence une histoire d'amour avec une cliente blanche du magasin de vidéos dans lequel elle travaille, du nom de Diana. Les deux histoires entrent ainsi en dialogue : la quête pour découvrir l'identité de *The Watermelon Woman* devient également une quête identitaire pour Cheryl Dunye. Pendant ce temps Cheryl Dunye, la réalisatrice, pose un regard critique sur l'industrie du cinéma, mais aussi sur la question même de la création d'archives. En effet, dans les crédits du film, les spectateurs.rices apprennent que Fae Richards est une invention. Ne trouvant vraiment pas de matériel sur les femmes noires lesbiennes dans l'histoire du cinéma, Cheryl Dunye a décidé d'en créer de toutes pièces. Si la nouvelle version DVD mentionne directement que Fae Richards n'a jamais existé, ce n'était pas le cas de l'adaptation originale, ce qui avait maintenu le flou d'interprétation pour le public (Sullivan, 2004). D'autant

[48] Courant cinématographique états-unien qui date des années '70 et met en scène des personnages afro-américains dans les rôles principaux et est destiné à un public afro-américain. Produits majoritairement de manière indépendante, avec de petits budgets, ces films ont permis d'offrir des alternatives au cinéma dominant dans lequel les afro-américains n'apparaissent que dans les rôles secondaires et stéréotypés. L'appellation *black exploitation* peut aussi être désignée par la contraction *blaxploitation*.

que Cheryl montre aux specteteurs.rices des « traces » de la vie privée de Fae : des photos en noir et blanc, des lettres, des interviews de son entourage… Lorsque les crédits sont apparus à l'écran et que la réalisatrice déclare « Sometimes you have to create your own history » et précise que « The Watermelon Woman is fiction », la surprise m'avait laissée bouche bée. Sans ces crédits, je n'aurais pas percé le « secret » de l'œuvre et l'ironie de l'histoire : dans ce film lesbien, ce n'est pas l'homosexualité qui est secrète et l'objet de confessions, mais le fait que Fae Richards ait été créée de toutes pièces (Sullivan, 2004).

Cheryl, le personnage, se heurte à la classification d'une bibliothèque où les femmes noires ne sont pas référencées, à des crédits où les noms ne sont pas mentionnés et à des archives lesbiennes organisées autour de Martha Page. Cheryl Dunye, la réalisatrice, se heurte à l'absence des lesbiennes noires dans l'histoire du Cinéma. Ce qui illustre les propos de Derrida quant à la violence des archives : l'objectif des archives, qui est de conserver, a pour conséquence simultanée d'effacer ce qui n'y apparaît pas. Il y a donc un mouvement d'unification, mais également d'exclusion et de réification de l'Histoire du fait du retour constant à elle-même. En créant de toutes pièces une actrice noire lesbienne ayant vécu dans les années 30, Cheryl Dunye fait donc acte de « re-présence » et use de « la potentialité transformatrice des archives » :

> Et nous pouvons envisager la re-présence non pas comme une forme de représentation mais plutôt comme rendant présents (encore et encore), directement, des fragments d'archives, et ici spécifiquement des fragments d'archives de queer et trans racisé.e.s, qui existent dans plusieurs genres, y compris des genres éphémères ou pas faciles à identifier : des fragments qui restent actuellement dispersés et non collectés. (Bacchetta, 2019, paragr.1)

À la fin du documentaire, Cheryl nous montre des photos de Fae Richards, qu'elle passe une par une en cachant son visage derrière les clichés. Elle offre au public la fameuse biographie de l'actrice promise au début du film. Elle use pour cela de la narration, mais aussi de la « preuve par image »

> The photograph is a textual form that supposedly signifies 'this really happened' to the viewer; it testifies to the existence of people and events. Yet, in this case, the photographs

> have been created for this film, and the history they purportedly record is fabricated. (Sullivan, 2004, p.219).

Une dimension de « preuve » renforcée par le fait que les photos de Richards sont intercalées par celles d'actrices ayant réellement existé comme Hattie McDaniel et Ella Fitzgerald :

> What is significant here is the fact that Cheryl/Dunye has chosen to take a moment to record on video a photo archive inserting the Watermelon Woman as a means of also inserting a black lesbian presence within the context of real black women made famous in film and entertainment. This presencing is achieved by including not only pictures of Richards in the series; Cheryl's face is also included as she holds up the photos for the camera. (Wimbley, 2018, p.152)

En se cachant derrière les photos, Cheryl tente de concentrer l'attention du public uniquement sur Fae, mais sa présence se perçoit toujours à l'arrière. C'est elle qui dirige la narration : un contrôle unique pour une femme noire lesbienne. Son apparition dans le cadre, ainsi que celle de Fae Richards sur les photos, fait office de « re-présence » au sein de la tradition cinématographique. Tout comme les gros plans sur le visage de Cheryl, tandis qu'elle s'adresse à la caméra ou encore la scène de sexe où le public se retrouve face à des corps qu'il n'a pas l'habitude de voir : l'invisible est rendu visible, dans un moment d'intimité rarement illustré (Dash et hooks,1992).

L'héritage du film est malheureusement marqué par la controverse : Cheryl Dunye a reçu une subvention d'art du NEA (National Endowment for the Arts) pour la réalisation du projet. Or, non seulement le faux documentaire concerne des lesbiennes avec une scène de sexe explicite, mais dépeint également des personnages qui partagent un joint et en parlent de manière légère. À la suite de cela, *The Watermelon Woman* devient l'objet d'une polémique quant à l'usage des subventions. Peter Hoekstra, alors président du Comité de l'éducation et du travail, brandit la cassette vidéo du film lors d'une allocution au Congrès. Il y dénonce l'usage de l'argent public dans la production de ce qu'il considère comme de la pornographie. Suivant ces évènements, la NEA perd une partie de ses subventions et doit restructurer entièrement le processus de distribution des bourses. À ce jour, la NEA suit encore les restrictions imposées en conclusion de la controverse (Moss, 1997).

4.2.2. Une visibilité multiple

Douala Preston, femme noire et lesbienne, originaire du Cameroun, a vécu 18 mois à Montréal et a été très impliquée en tant que bénévole dans plusieurs organismes LGBTQ+ dont AECA où je l'ai rencontrée. Depuis, elle a déménagé aux États-Unis, mais fait régulièrement des allers-retours entre Washington et Montréal. Elle est la seule des participantes, autre que ma compagne, dont j'utilise le nom d'artiste volontairement, et avec son consentement. Elle réalise également des courts-métrages, possède une chaîne YouTube[49] et milite activement pour la visibilité des personnes racisées au sein du milieu LGBTQ+. Cela me permet ainsi d'attirer l'attention sur son travail disponible en ligne. La première fois que Douala a vu *The Watermelon Woman*, c'était en 2007, pendant son voyage Erasmus[50] en Angleterre :

> Douala : Je commençais à vivre seule, à m'assumer en tant que lesbienne donc c'est à ce moment que j'ai commencé à regarder les films lesbiens. Et dans mes recherches, j'ai trouvé celui-là.
> Moi : Tu l'as trouvé facilement ?
> Douala : Oui. Il était au *blockbuster*[51] du coin. Et c'était le seul film à l'époque que j'ai trouvé qui a été dirigé par une femme noire et qui avait une femme noire lesbienne en tant que personnage principale. Et qui parlait de la vie des noires. Des femmes noires lesbiennes. Et j'ai trouvé ça super cool parce que : représentation ! Et c'est devenu mon film préféré parce que c'est drôle.

L'humour est en effet très présent dans le long-métrage, ce qui le rend singulier. Les films LGBTQ+ tendent à se focaliser sur la difficulté d'acceptation de soi et les différentes barrières qu'un individu doit affronter pour être lui/elle-même. Par conséquent, ce sont des films qui appartiennent plus souvent au genre du drame qu'à celui de la comédie (Dash et hooks, 1992). Douala s'en amuse pendant l'entretien :

---

[49] Lien de la chaîne : https://www.youtube.com/channel/UCuGs51PjAIyNXwE-9Kv0OfQ

[50] Erasmus : il s'agit d'une programme d'échange d'étudiant.e.s entre les grandes écoles et universités d'Europe et à travers le monde.

[51] *Blockbuster* était une chaîne internationale de magasins de location de cassettes vidéo, DVD et jeux vidéo. L'entreprise a fait faillite en 2010, et les derniers magasins dont la compagnie était propriétaire ont fermé en 2014. Il reste un seul magasin au monde et il se situe en Oregon.

> Je me souviens qu'à cette époque, quand j'ai commencé à regarder des films lesbiens et je dirais jusqu'en 2010… non même pas j'irais même jusqu'à 2012, à peu près jusqu'à *The L Word*, la plupart des films lesbiens que je trouvais, à la fin : l'une d'elle mourrait, les deux mourraient ou les deux se séparaient. *(On rigole de concert).* Il y a tellement de films que j'ai beaucoup aimés… Comme *Lost and Delirious!* Très beau film, vraiment magnifique mais je ne veux plus jamais le revoir. *(Rire).* Il m'a tellement fait pleurer. La fin est tellement triste et tellement injuste. Mais magnifique ce film. En fait *(réfléchit quelques temps),* à part *Imagine You and Me*, *I can't think straight* et *Les délices de Nina*, je pense … il y a pas beaucoup de films lesbiens qui se terminent bien … à cette époque en tout cas. Et *Watermelon Woman* il y a de l'humour. Ça se termine pas bien… elles se séparent... Mais il y a de l'humour, *spoiler alert. (Rire).*

Outre l'humour, l'un des points forts de l'œuvre est d'illustrer une diversité de personnages lesbiens et d'éviter l'essentialisme identitaire : Cheryl, par exemple, a une passion pour les films des années 30 et ne semble pas particulièrement intéressée par la drague. En revanche, Tamara commande constamment des films pornographiques et ne rêve que de « get some ». Son comportement ou ses remarques tendent à objectifier les femmes et elle ne cesse de pousser Cheryl à en faire de même (Sullivan, 2014). Cette dernière finit par l'interpeller sur son comportement sexiste ce à quoi elle répond : « We're lesbians — remember, Cheryl? We're into female-to-female attraction ». Tamara est contre les relations interraciales et interpelle Cheryl quand cette dernière débute une relation avec Diana : « I see that once again you're going out with a white girl acting like she wants to be Black, and you're being a Black girl acting like she wants to be white. What's up with you, Cheryl? Don't you like the color of your skin? ». Leur amitié en pâtit considérablement.

À cela s'ajoutent les différences de classe : Diana, fille de diplomate, a suffisamment d'argent pour ne pas avoir à travailler et loue un immense appartement où elle réside seule. Au contraire, Tamara, Cheryl et Annie, jeune femme blanche et lesbienne, cumulent plusieurs emplois pour joindre les deux bouts. Le propriétaire de la boutique vidéo se montre tyrannique envers Cheryl et Tamara, surveille et critique constamment leur travail et s'adresse à elles avec un certain degré de mépris. Il favorise ouvertement Annie, la toute nouvelle recrue, ce que Cheryl et Tamara ne peuvent ouvertement critiquer du fait de leur position subalterne. Fay Richards,

quant à elle, était servante avant de se lancer dans une carrière d'actrice, mais ne connait jamais le succès. Elle termine sa vie dans une communauté, certes aimante, mais où il est clairement sous-entendu qu'iels doivent se soutenir financièrement. En revanche, son ex-amante, Martha Page, occupe une place plus élevée socialement. Cheryl interroge également une professeure d'université dans le cadre de son documentaire, dont le ton et la posture affectée, grossissent les traits de l'intellectuelle certaine de son savoir et de sa légitimité.

Au sujet du contrôle de la narration, Douala explique :

> Ce film, il montre bien que si on n'écrit pas nos histoires nous-mêmes, elles ne vont pas exister. Ou alors elles vont exister, mais ce n'est pas nous qui allons les dire. Donc l'histoire ne sera pas la nôtre, mais une version de la leur. Une version qu'on ne pourra pas contrôler.

La scène entre Cheryl Dunye et Camille Paglia[52] en est symbolique. Pour renforcer l'aspect « documentaire » de son œuvre, Dunye utilise un des codes types du genre qui est d'interviewer des « experts » du sujet et de faire apparaitre leur titre à l'écran (Sullivan, 2004). Leur parole se voit ainsi apposée du sceau de la véracité, de la légitimité à prendre la parole et du savoir. Ce qui en retour, fait preuve du sérieux de la démarche dans la production du film. Qu'une femme blanche et universitaire puisse se revendiquer « experte des femmes noires » dans les productions hollywoodiennes est éloquent de sa critique. Camille Paglia, en tant que spécialiste du sujet, contredit entièrement le point de vue de Dunye :

> Even the presence of the mammy in the kitchen it seems to me has been misinterpreted: 'Oh the woman in the kitchen is a slave, a subordinate—.' Well, my grandma, my Italian grandmothers, never left the kitchen. In fact this is why I dedicated my first book to them. And Hattie McDaniel in *Gone with the Wind* is the spitting image of my grandmother, in her style, in her attitude, in her ferocity. It brings tears to my eyes.

[52] Camille Paglia est interprétée par la vraie Camille Paglia dans ce que les critiques perçoivent comme une posture parodique d'elle-même. Depuis la diffusion du film, elle a eu l'occasion de déclencher nombre de controverses en partageant ses opinions variées : sur le mouvement #MeToo (elle s'y oppose), sur le processus de transition (elle assimile genre et sexe, et le sexe est biologique, il est donc impossible d'en changer), sur les discours haineux (selon elle, la liberté d'expression devrait être la base de tout milieu universitaire, ce qui protège ce type de discours), entre autres.

À la fin de l'esclavage, l'image de la femme noire est profondément inscrite dans la conscience de l'Amérique blanche comme « nounou » et « mauvaise femme » (Gilkes, 1980), ce qui est illustré par le cinéma au travers des rôles qui leur sont réservés (Dash et hooks, 1992 ; Collins, 1990). Pour autant, Camille Paglia considère qu'il s'agit d'une mauvaise lecture du personnage : « [...] the mammy in the kitchen to me has been misinterpreted ». « Misinterpreted » par qui ? D'une simple remarque, la chercheure désavoue une abondante littérature féministe noire[53] et offre une toute autre grille de lecture : la « mammy » est en fait un symbole d'abondance et de fertilité « a goddess-like figure ». Son propos illustre l'usage de la nounou noire comme un lieu de confort et de rassurance de l'idéologie blanche. Elle la compare d'ailleurs avec nostalgie à « sa chère grand-mère italienne » :

> The Mammy stereotype was popular among whites because she legitimized the popular myth of the Old South, which grew out of post–Reconstruction era anxieties about the newly freed slave population in the mid-to late nineteenth century. Her image captured in the American imagination the idea that the South, prior to the Civil War, was one large hamlet where all was well between the races: slaves were happy children and whites their gentle benefactors (...) Mammy supported this ideology, for she was the happy darkie for whom slavery was a blessing. (Wimbley, 2018 p.143)

De même, avec la référence à une ancêtre d'origine étrangère, elle se place comme « autre » : héritière d'une communauté qui a également souffert de discriminations aux États-Unis[54]. Pour autant, le dialogue de fin de Cheryl Dunye contrecarre toutes velléités de parler en son nom. Elle

[53] Sur le stéréotype de la Mammy voir par exemple les travaux de Kimberly Wallace-Sanders *Mammy: A century of Race, Gender and Southern Memory* ; Cheryl Gilkes Townsend *From slavery to Social Welfare: racism and the Control of Black Women* ; Trudier Harris *From Mammies to Militans. Domestics in Black American Literature* ou encore Collins *Black Feminist Thoughts.*

[54] Se positionner comme descendant.e.s de communautés historiquement minorisées offre la possibilité de contrer toute critique liée au racisme. Cela permet également de revendiquer une légitimité grâce à une descendance réelle ou fantasmée. On pense par exemple à l'usage des « Irlandais esclaves » afin de contrer tout discussion sur le fait que l'esclavage a eu des conséquences à long terme. L'argument consiste à défendre que les Irlandais se sont remis de leur période « d'esclavage » et que les noir.e.s devraient tout simplement en prendre exemple. Sur les « esclaves irlandais » voir par exemple l'article de Brian Fanning *Slave to a Myth* ou encore *Contesting 'White Slavery' in the Caribbean: Enslaved Africans and European Indentured Servants in Seventeenth-Century Barbados.*
On pense également aux revendications des colons d'avoir, dans leur arbre généalogique, une arrière, arrière (autant d'arrière que l'on peut imaginer) grand-mère autochtone, pour légitimer leurs droits d'appropriation de territoires ancestraux. Sur les revendications d'un héritage autochtone comme outil colonial, voir le travail de Lerroux Daryl *Distorted Descent: White Claims to Indigenous Identity.*

se positionne et se revendique comme héritière de cette histoire cinématographique et explique tout ce que Fae Richards représente pour elle.

> By positioning Mammy as a site for recovery, Dunye constructs a black lesbian matrilineage that begins with the Mammy stereotype in *The Watermelon Woman* and ends with Dunye as a benefactress of this black lesbian film tradition. (Wimbley, 2018, p.144)

Nous sommes encore une fois dans la critique du contrôle de la narration, de la visibilité et du droit à la parole. Douala me confie :

> C'est ce film-là qui m'a donné envie de réaliser des films. Comme elle le dit : on n'est pas représentées, donc on doit écrire nos histoires. Déjà, dès que j'en ai eu l'opportunité, j'ai commencé à réaliser mes propres recherches et j'ai cherché mes premières représentations de lesbienne. Quand j'ai commencé à m'accepter un peu plus, j'ai commencé à chercher des lesbiennes noires. Et c'est en trouvant *The Watermelon Woman* que j'ai réalisé que : mais oui jusqu'à présent elles étaient toutes blanches celles que je voyais! Finalement je fais des films et je me filme pour participer à plus de représentation, à ma manière… parce que comme elle le dit dans le film : si on ne le fait pas, ce sera comme si on existait pas quoi… heureusement ça commence à changer.

Les possibilités de discussions autour de ce long-métrage sont multiples. Sa place unique dans l'histoire cinématographique, ainsi que l'originalité de sa forme en font une œuvre encore largement disséquée dans les anthologies de films LGBTQ+ (Juhasz et Welbon, 2018) et les travaux d'analyse de la visibilité queer (Küçük, 2019). En proposant *The Watermelon Woman*, Douala avait opté pour un long-métrage qui offrait beaucoup de matériel pour un échange ouvert avec le public. D'autant qu'il s'agissait de la seule soirée dédiée aux femmes noires de tout le festival cette année-là.

4.2.3. La construction dialectique de l'espace

La soirée de 2018 se déroule au Théâtre Sainte Catherine Café-Bar, localisé dans le quartier des spectacles. L'établissement est présenté comme une scène *underground* où des spectacles de musique, d'humour ou encore des projections de films sont régulièrement organisés. C'est le cas des évènements LGBTQ+ tels que le Festival de théâtre LGBT de 2006 : ce qui lui vaut une réputation d'établissement *gay-friendly*. En termes d'organisation : AECA avait pu vendre ses

tickets sans aucune objection, tandis que le bar gardait la recette des consommations. Aucun événement n'était prévu juste après le film pour limiter notre temps de discussion, si ce n'est l'heure de fermeture habituelle de l'établissement. Le matériel fonctionnait et tout était installé et déjà en marche à notre arrivée. En termes d'agencement de l'espace : la partie bar était séparée par un rideau de la partie « cinéma ». Il était possible pour le café-bar de rester ouvert sans pour autant causer une gêne quelconque au public venu voir le film. La séparation nette entre les deux espaces ne permettait pas au public du bar de visionner le film sans avoir participé financièrement à la soirée d'AECA. De plus, bien que désigné comme café-bar, l'établissement sert davantage de café où se poser dans une atmosphère feutrée et calme, plutôt que de bar.

Le soir de la diffusion, le côté cinéma est malheureusement presque vide. Moins de 20 personnes se trouvent dans le public, dont 6 bénévoles pour aider à la gestion de la soirée[55]. Bien que le petit nombre de présent.e.s soit dommageable en termes de recettes, cela s'avère plus favorable à une activité discussion. Lorsque Douala et moi montons sur scène, nous commençons par expliquer le contexte de la soirée : nous présentons le festival bien sûr, mais également le Comité des femmes et le type d'activités que nous mettons en place. Nous ne faisons pas mention de la fermeture imminente de l'organisme, n'ayant reçu aucune indication sur notre droit à le faire publiquement. En revanche, nous parlons du Comité comme ayant un agenda fixe et bien installé, avec la ferme intention de continuer à recruter des membres et d'offrir une certaine stabilité à nos participantes. Vient ensuite la présentation du long-métrage. Douala explique pourquoi elle a choisi ce film, ce qui permet d'enchaîner sur le thème de la visibilité des femmes noires dans les médias. Je prends également la parole sur le sujet :

> Chaque année c'est une problématique qui revient. Ce n'est pas seulement un problème dans le milieu LGBTQ+, qui est déjà important pour nous, mais c'est déjà aussi un problème pour tous types de films : réussir à trouver des films avec des femmes noires en rôle principal, ou encore plus, dont c'est le sujet principal. Donc chaque année c'est un effort qui est fait d'avoir au moins une soirée dédiée aux femmes noires. Coûte que coûte. Sachant que c'est très facile de nous mettre de côté. Est-ce que des gens parmi vous ont

[55] Généralement, les nouvelles sorties ou les films qui n'ont circulé que lors de festivals spécialisés, font plus facilement salle comble. *The Watermelon Woman* date des années 90, est disponible à l'achat en DVD, se trouve dans de nombreuses bibliothèques et sur certaines plateformes de diffusion en continu en ligne.

> entendu parler d'un petit film de Marvel du nom de *Black Panther* ?[56] *(rire dans la salle).* Mais faut savoir, je sais pas si vous connaissez la BD, mais normalement dans *Black Panther* il y a un couple de lesbiennes, deux femmes noires et leur histoire est vraiment importante dans le *comic*, dans la BD, donc il y a toute une histoire en fait, tout un scénario. Mais voilà le couple lesbien de *Black Panther* a été complètement effacé et mis de côté et puis ça a pas fait plus de vagues que ça. Ça n'a pas choqué. Ça n'a pas empêché le film d'être un succès. Je crache pas sur *Black Panther*, j'ai adoré ce film, je suis hyper contente qu'il existe, mais c'est pour illustrer comment c'est hyper facile de nous mettre de côté. Même quand dans l'histoire elles sont là, il n'y a pas à inventer ni quoi que ce soit, la BD s'est super bien vendue et malgré ça quand Marvel et Disney reprennent l'histoire, ils ont mis de côté le couple lesbien.

Douala et moi parlons pendant presque 10 minutes de l'enjeu de visibilité, en offrant des liens entre le film et le type de médias produits jusqu'à ce jour : nous citons des séries et d'autres longs-métrages où figurent des femmes noires, je mets l'accent sur les films de Douala et elle mentionne des anecdotes de recherche acharnée de représentations lorsqu'elle était plus jeune. Nous faisons particulièrement attention à centrer les femmes noires lesbiennes et queers dans notre discours. D'autant qu'elles ne sont pas majoritaires dans la salle, alors que la soirée est censée être à leur sujet.

La première personne à vouloir intervenir est un homme blanc, dont la question ignore entièrement[57] celle que nous avions lancé aux spectateurs.rices. Il explique que les communautés noires paraissent plus acceptantes de l'homosexualité que d'autres groupes présents au Canada, mais que nous n'en avons pas la réputation. Il voulait savoir si nous avions un avis sur le sujet. Dans l'enregistrement vidéo de la soirée, on peut entendre quelques exclamations et murmures en réaction à sa prise de parole. Aussitôt, une femme noire, habituée de nos activités et que nous appellerons Lucia, lève la main pour intervenir. Elle prend le temps de traduire la question en anglais pour le reste de la salle[58], puis l'interpelle : d'où lui vient l'impression que nous serions

[56] La question est posée de manière rhétorique. Le film vient de sortir et c'est un énorme succès commercial.

[57] Je précise qu'à la base, Douala et moi avons demandé qui, dans le public, avait déjà vu le film et ce qu'iels pensaient de cette rediffusion, près de 30 ans plus tard.

[58] L'évènement se déroule en anglais et français. N'ayant pas le budget pour engager des traducteurs.rices, Douala et moi traduisions à tour de rôle. Lorsque des membres du public sont bilingues, iels aident en posant leurs questions dans les deux langues ou traduisent celles qui viennent d'être posées.

plus acceptant.e.s que d'autres et par rapport à qui exactement ? Il explique que c'est quelque chose dont il est témoin et qu'il ressent, mais qu'il aurait du mal à expliquer. À la suite de l'absence d'autres réactions du public, Douala et moi intervenons : on souligne l'importance de reconnaître l'hétérogénéité et l'histoire spécifique de chaque communauté, de ne pas tomber dans une hiérarchisation d'un groupe vis-à-vis d'un autre, nous parlons des conséquences de la colonisation et du travail accompli depuis. Nous finissions en relançant notre question sur le film. Interrogée sur ses souvenirs de la soirée Douala m'explique :

> Je me souviens pas de ce qu'on avait dit exactement mais je me souviens de ce que j'ai ressenti à la fin de la discussion, je me souviens que j'étais déçue en fait (...) J'ai eu l'impression que la discussion n'avait pas été satisfaisante, ou même complète. Et j'étais frustrée.

Dans les notes de la soirée, j'ai entouré plusieurs fois le terme « dévier » car c'est ce qui est ressorti le plus des échanges. Les prises de paroles s'enchainent tandis que les personnes blanches sont en majorité et qu'elles lèvent constamment la main pour participer à la discussion. Douala et moi tentons de privilégier la parole des femmes noires dans la circulation du micro. Malgré cela, les discussions se ciblent progressivement sur le traitement des femmes blanches dans le documentaire, notamment autour de Diana, qui serait finalement la plus maltraitée du film, vu le comportement hostile de Tamara à son égard et sur le fait que Cheryl se sépare d'elle après avoir découvert son fétichisme. Les interventions vont jusqu'à mentionner le racisme anti-blanc pour expliquer ce que supporte Annie (un personnage tout de même secondaire) face à Tamara. Dans mes notes, on peut lire « procès de la femme noire agressive ? », car les prises de parole autour de la meilleure amie de Cheryl se font majoritairement pour condamner son comportement. En réaction, les interventions des personnes noires dans le public se forment progressivement en défense des personnages noirs. Chacune des prises de paroles est soutenue par des claquements de doigts et des onomatopées appréciatives : Douala et moi prenons le temps d'expliquer en quoi le racisme anti-blanc n'existe pas (sous les réactions d'incrédulité et d'hostilité de la majorité de la salle).

Why'z prend la parole pour rappeler qu'il faut comprendre les rapports de pouvoir que subit Tamara avant de juger ses réactions. Elle est en colère du comportement désobligeant de son patron. Elle en veut à Annie, certes à tort, pour le favoritisme qu'elle reçoit, mais aussi parce que cette dernière ne semble pas pouvoir y mettre fin non plus. Elle a tout de même cerné le fétichisme de Diane, bien avant Cheryl, et tente à sa manière de protéger son amie. Dans les interventions accusatrices, souligne Why'z, tout le monde semble trouver aberrant que Diane ou Annie souffrent, mais pas Tamara ou Cheryl. Deux des femmes noires présentes, dont Lucia, parlent longuement sur le fait que les relations amoureuses interraciales sont bien plus complexes que ne le laissent penser les discours *mainstream*, qu'il ne s'agit pas uniquement « de s'aimer l'un.e, l'autre » mais de prendre en compte le contexte dans lequel ont lieu ces relations. Le directeur d'AECA en profite pour expliquer la gravité et l'impact que le fétichisme a sur la construction et l'image de soi. Il intervient en réponse à la manière dont le fétichisme semble être abordé de manière triviale dans les interventions.

Malgré tous les efforts, le film passe en arrière-plan tandis que la discussion devient sujette à débat sur l'existence du racisme anti-blanc. Massimadi en lui-même est utilisé pour argumenter qu'un « festival communautaire » comme le nôtre existe, tandis que son équivalent pour les blanc.he.s : non. Ce à quoi une membre rétorque que pour cela il suffit d'aller au cinéma. Lorsque le temps de discussion publique est écoulé, l'ambiance est suffisamment tendue pour que je le note dans mon carnet à grand renfort de points d'exclamation. Nous remercions toutes les personnes d'être venues et nous les prions de remplir les fiches d'appréciation de l'événement (une réquisition de la subvention) avant de quitter le théâtre. Toutes les personnes noires ayant pris la parole s'attardent dans la salle tandis que le reste du public quitte les lieux : automatiquement on se lance dans une réunion-bilan de la soirée. Chacun et chacune félicite et est félicité.e à tour de rôle pour leurs interventions.

On reprend les questions qui ont été posées, on roule des yeux aux accusations de racisme anti-blanc.he.s, on se plaint qu'encore une fois la soirée s'est terminée sur un cours 101 sur le racisme. Certaines rigolent des meilleures réparties. Le « pour un festival de film communautaire blanc, tu n'as qu'à aller au cinéma » refait rire le groupe. Douala et moi sommes félicitées pour

notre sang froid et le passage constant d'anglais au français. Louis, une personne noire non-binaire qui avait longuement expliqué le principe du colorisme et la fluidité du genre dans sa culture d'origine, est encensé.e d'éloges également. Lucia l'est notamment pour la force de ses tchips qui avaient ponctué les prises de paroles les plus agaçantes. Je rigole sur le fait qu'à la fin, j'étais persuadée qu'elle allait se casser une dent vu la force de son intervention. Elle rétorque qu'elle était prête à sacrifier une molaire pour ça. Les rires sont immédiats, la tension redescend. On reste jusqu'à la fermeture de l'établissement, en rangeant progressivement la pièce. On échange sur diverses anecdotes qui font écho à cette soirée : la plupart nous font rire, d'autres relancent notre exaspération, mais l'humeur est bien plus agréable quand tout est terminé. On ramasse le matériel avant de s'en aller.

Les deux événements, que sont la projection de *The Revival* et celle de *The Watermelon Woman*, mettent en exergue la difficulté pour les femmes noires qui aiment les femmes de créer ou occuper un espace qui leur soit dédié.

> Asking about space and spatial practices is at once a discussion about points on a map, and a discussion about a set of unstable, dynamic conceptual tools we use to refer to meaning making practices around those points on the map, boundaries, and places that we inhabit. Space, therefore, is not only physical and material, but also discursive and imaginary. Things happen,people exchange things—like words or ideas—in space. They move, are removed, and kept from space. They go and travel to spaces. (Lane, 2017, p.6)

Au-delà de qui possède ou gère les lieux, la production d'un espace se fait de manière active. Au théâtre, l'action est discursive : plusieurs hommes blancs ne cessent de vouloir centrer la blanchité dans la discussion. Une dynamique qui provoque aussitôt une réaction de défense autour des personnages noir.e.s du films, puis finalement, contre les accusations de racisme anti-blanc.he.s. Par des claquements de doigts, des hochements de tête appréciateurs et des onomatopées sonores de soutiens à la parole, on forme un bloc de solidarité autour des prises de parole des personnes noir.e.s, tandis que les tchips marquent l'agacement et la frustration ascendante. La fin de l'événement où seules les personnes noires (bénévoles, mais aussi membre du public) s'attardent dans l'espace pour faire un bilan, se féliciter et s'offrir des remerciements

mutuels de s'être soutenu.e.s dans les échanges, prend quasiment les formes d'un rituel. On se retrouve pour complimenter une intervention, féliciter un argument bien amené, tchiper et rouler des yeux à nouveau pour marquer l'audace des accusations et rire des réparties les plus cinglantes.

> What is consistent in these public scene spaces is that the spaces operate on a shared sense among the women there that they are actively recasting mainstream, normative spaces as queer spaces, and that any hostility one of them faced, all of them would be there to help 'carry the load'. (Lane, 2015, p.46)

Progressivement, on partage sur le nombre d'autres évènements où ce type de dynamique s'est installée également. Nos vécus sont au centre de la parole et de l'espace, mais il aura fallu attendre la fin de l'évènement pour cela.

Les difficultés rencontrées, que ce soit au Cabaret Mado, à cause de l'administration et de la clientèle du bar, mais également au théâtre, cette fois par le public même de l'événement, rendent tangibles l'agentivité des participantes. Face au refus des espaces à centrer leurs vécus, elles rétorquent par une myriade de moyens : pour *The Revival* c'est le fait de refuser de quitter la scène et la salle ou de rendre le micro. C'est le fait d'applaudir, de se lever, de taper des pieds sur le sol et d'encourager les artistes sur scène pour couvrir le bruit du bar et faire cesser le manque d'attention des autres client.e.s. Au théâtre, elles argumentent, ont des réparties cinglantes, font de la pédagogie, tchips et s'encouragent mutuellement. À la fin, elles se rassemblent et débriefent, rigolent de leurs vécus et occupent enfin l'espace après avoir tenu tête pendant toute la discussion. Ainsi, ce qui m'a intéressée pour ces deux évènements est non pas l'échec qui pourrait ternir leur conclusion, mais bien les petites victoires qui ont marqué les soirées. Le fait qu'en dépit de l'absence de complet contrôle, elles ont tenu leur place. Même le temps de quelques heures, le temps d'une prise de parole, d'un rire, d'un tchip désapprobateur. Ces espaces ne sont pas et ne deviendront probablement jamais les leurs, mais pendant un temps furtif, ils l'ont été.

4.3 *Pariah* – créer son espace

4.3.1. Le Comité des femmes négocie sa marge de manœuvre

La dernière projection cinématographique que j'analyse, a eu lieu le 6 septembre 2017 au Centre communautaire LGBT, soit, six mois après la soirée de *The Revival* mais six mois avant celle de *The Watermelon Woman* et en-dehors du festival Massimadi. Au moment de la projection de *Pariah*, AECA se trouve donc dans une pente glissant dangereusement vers sa fermeture — le conflit autour de la gestion financière entre la permanence et le C.A. escalade jusqu'à culminer dans le renvoi du directeur adjoint et la démission (en protestation du renvoi) du directeur général. En septembre 2017, l'organisme est dirigé par le troisième employé de la permanence propulsé du rôle d'intervenant à celui de directeur sans l'accompagnement adéquat. Une grande instabilité dans le fonctionnement d'AECA s'ensuit : les heures d'ouverture sont difficilement maintenues, les évènements sont annulés au dernier moment et peu d'activités sont organisées. Beaucoup de questions restent en suspens en termes de gestion financière. Petit à petit, des rumeurs[59] se répandent dans le milieu LGBTQ+ que la fermeture de l'association est imminente. En dépit du contexte, ou plutôt en réponse justement à cette instabilité, le Comité des femmes continue d'organiser ses activités. Notamment parce que tout manquement dans notre mandat avait des conséquences difficiles. L'organisme était, par exemple, un des rares à fournir certains documents nécessaires aux demandes d'obtention du statut de réfugié.e. au Canada. C'était également le seul à représenter spécifiquement les besoins des personnes noires LGBTQ+, et donc à porter leurs voix dans diverses consultations et projets gouvernementaux[60].

[59] Le milieu associatif LGBTQ+ est un milieu particulièrement interconnecté. Les membres des organismes (que ce soit au niveau de la direction, des C.A., des employé.e.s ou même des bénévoles) se connaissent et se côtoient régulièrement. Il n'est pas rare par exemple qu'un.e bénévole d'une association soit également bénévole ou ancien.e bénévole d'une autre association LGBTQ+. Les différent.e.s directeurs.rices sont invité.e.s aux mêmes évènements (rencontres gouvernementales, consultations diverses, lancement de projets, etc.) et s'entraident (ou non, en fonction des inimitiés) pour obtenir des subventions (par exemple s'il faut fournir des lettres de soutien pour tel ou tel projet : ces lettres sont rédigées et signées par le.la directeur.rice d'un autre organisme). Aussi, dans un milieu si petit, le renvoi puis la démission de la moitié de la permanence d'AECA ne pouvaient passer inaperçus, encore moins les difficultés grandissantes en termes de gestion quotidienne.

[60] La fermeture d'AECA a malheureusement freiné la représentation de nos membres à tous les niveaux du pouvoir auxquels pouvait accéder la direction de l'association.

Les manquements aux activités ou aux heures de portes ouvertes signifient un isolement accru pour nos membres. Certaines n'ont aucune vie sociale en dehors d'AECA pour diverses raisons : difficultés financières, barrière de la langue, timidité, absence de réseau amical et/ou familial en ville, etc. Il arrivait donc au Comité des femmes d'aller au-delà de son mandat afin d'atténuer leur solitude. En 2016, par exemple, une jeune femme était venue à une soirée organisée au domicile d'une des membres du C.A. C'était sa toute première activité, mais elle s'était souvent tenue informée sur notre agenda. Seule la timidité l'avait empêchée jusqu'à présent de faire le déplacement. Au détour de la conversation, Douala et moi avons appris que son anniversaire approchait. Malheureusement, elle ne connaissait absolument personne à Montréal hormis la tante chez qui elle résidait et avec qui sa relation était difficile. La perspective d'être seule dans une ville étrangère et sans personne pour célébrer ses 21 ans lui pesait énormément. Spontanément, nous lui avons proposé d'organiser son anniversaire et d'inviter le maximum de membres possibles. Mise sur pied en quelques jours seulement et avec les moyens du bord, cette soirée était aussi une première activité de ce genre pour le comité. Conscientes qu'une telle initiative risquait d'être désapprouvée, nous nous sommes gardées d'en parler avec la permanence de l'époque. En effet, il aurait été impossible de fêter les anniversaires de tous nos membres. Il était donc difficile de défendre que le premier et finalement le seul jamais organisé, soit celui d'une jeune femme ayant rejoint l'association depuis seulement quelques jours. Néanmoins, sa détresse était trop palpable pour qu'il n'y ait pas réaction de notre part. Son anniversaire était donc un exemple du type d'actions mises en place dès que possible par le Comité des femmes.

La soirée du film *Pariah* s'inscrit dans cet habitus de négociation vis-à-vis de la permanence. Par exemple, il existait une liste de diffusion officielle pour contacter tous.tes les adhérent.e.s. Or cette liste était gérée soit par le directeur, soit par son adjoint. Pour des raisons de confidentialité, aucune des membres du Comité des femmes n'y avait accès. Il nous fallait rédiger un message, puis le transmettre à la personne responsable qui recopiait et diffusait ensuite l'annonce sur la liste des adhérent.e.s. Cette manière de fonctionner avait été l'objet de

contentieux de manière récurrente : plus d'une fois nos messages n'avaient pas été transmis correctement (erreurs de date, d'horaire, d'adresse...) ou tout simplement oubliés. N'ayant pas accès à la liste de diffusion, il nous était également plus difficile de nous montrer spontanées. Enfin, plus la situation d'AECA empirait, plus les voies de communication devenaient hasardeuses : le site internet n'était plus mis à jour, nous n'avions pas les codes de la page Facebook[61] générale et la permanence était régulièrement injoignable. Malgré les incidents répétés et nos demandes de plus en plus pressantes pour un modèle de communication plus souple, rien ne changeait.

Dès lors, nous avons formé des listes alternatives de contacts : officiellement, nous donnions toujours un message d'annonce à diffuser via la liste de la permanence, officieusement nous utilisions nos réseaux personnels (WhatsApp[62], Facebook, courriels, Instagram[63], etc.) pour contacter les membres. Cette manière de procéder offrait aussi une certaine liberté en termes d'agenda. Si, auparavant, quelques-unes de nos activités avaient été bloquées pour diverses raisons[64], se servir de nos propres réseaux nous permettait de contourner l'agenda public. Il y avait donc les activités officielles, deux fois par mois, qui se déroulaient avec l'aval de la permanence, puis celles officieuses : servir de guide pour trouver une institution, prêter une oreille attentive lorsqu'une avait besoin de se confier, se coordonner pour aller à un événement ou à une soirée durant la Fierté, ou encore improviser un anniversaire.

Malgré quelques rappels à l'ordre, notre manière de travailler n'était pas surveillée de trop près. Ceci pour deux raisons : premièrement parce que nous étions bénévoles. Faire partie du Comité des femmes demandait énormément d'investissement. En plus des activités à organiser

[61] Réseau social en ligne et application, créée en 2004 et le premier du genre à atteindre une telle popularité avec plus de 2 milliards d'utilisateurs actifs.

[62] WhatsApp est une application de messagerie gratuite qui permet de passer des appels vidéo et vocaux, d'envoyer des messages texte. Elle compte plus de 2 milliards d'utilisateurs actifs et est particulièrement utilisée au sein des diasporas car permet de garder le contact et économiser les frais de communication longue distance.

[63] Réseau social en ligne et application de partage de photos et de vidéos. Suite à des mises à jour, l'application permet également d'échanges par message privé ou en groupe.

[64] La permanence pouvait considérer qu'un de nos projets était une très bonne idée et qu'il fallait donc en faire profiter toute l'association, donc pas seulement les femmes, ou bien une date choisie correspondait à une autre activité à laquelle ils préféraient donner plus d'importance.

et à superviser, on se rencontrait plusieurs fois par mois pour mettre en place l'agenda, faire le suivi des rencontres et rédiger les comptes rendus. À cela s'ajoutaient les réunions officielles avec la direction. Elles n'avaient pas lieu fréquemment, mais occupaient toute une fin de journée jusqu'à tard dans la soirée. Enfin, au-delà du mandat du Comité des femmes, nous devions fréquemment apporter de l'aide à l'association de manière générale. Avec une équipe de seulement trois employé.e.s, pas nécessairement à temps plein, la permanence s'appuyait beaucoup sur des bénévoles pour remplir ses engagements. Cela pouvait aller de la tenue de kiosques lors d'évènements divers (sachant qu'une journée typique durait de 8h à 17h durant le weekend) à celle de billetteries pendant le festival. On pouvait aider à mettre en place des salles en début de soirée et aider à ranger au petit matin. Une d'entre nous avait plusieurs fois servi de « permanence » pour les heures de portes ouvertes de l'association. Somme toute, le temps et l'énergie demandés étaient conséquents et peu de personnes étaient prêt.e.s à investir autant dans le volontariat. L'organisme était donc dépendant de ses quelques membres les plus engagé.e.s, notamment nous trois. Dans ces conditions, il leur était impossible de se montrer trop critiques à notre égard. La deuxième raison de notre marge de manœuvre était notre efficacité. Nous étions si actives[65] qu'AECA comptait principalement sur nos compte-rendus, en plus de Massimadi, pour remplir son rapport annuel[66]. En termes de quantité d'activités, nous surpassions le volume mis en place par la permanence.

Ces négociations constantes face au contrôle de la permanence sont des exemples de recherche d'indépendance dans une structure de moins en moins engagée spécifiquement envers les femmes de leur organisme. Par de multiples stratégies de contournement (collecter les contacts, utiliser nos propres ressources financières, négocier nous-mêmes les accommodements avec différentes salles, ne pas rapporter toutes les activités que nous organisions, etc.) nous étions en mesure de dégager une certaine marge de manœuvre. De même, en étant extrêmement

[65] En comparaison, le Comité des hommes n'a organisé aucune activité sur la dernière année d'existence d'AECA.

[66] Ce type de document doit être réalisé chaque année par les organismes. Il permet non seulement de rendre compte et d'accompagner le bilan financier, mais il est aussi un outil d'appui pour de futures demandes de subvention. Une preuve d'activité et d'efficacité de l'organisme : plus vous avez réalisé d'activités, plus vous avez rassemblé de personnes, et plus vous êtes susceptible de voir une subvention être renouvelée.

proactives (en termes de volume d'activité, mais aussi de production de documentation : comme rédiger des rapports à la fin de chacune de nos rencontres) et ouvertes à aider de multiples façons lors d'évènements officiels, nous nous mettions à l'abri de remontrances véritablement effectives. Ainsi, lorsque la projection de *Pariah* a lieu, le Comité des femmes se situe dans une certaine autonomie vis-à-vis d'AECA, renforcée par le fait que la soirée cinéma ne fait pas partie du festival Massimadi et n'est donc pas l'objet d'un examen minutieux.

4.3.2. «*I'm not running, i'm choosing*»[67]

L'activité était gratuite et ouverte à un public mixte. En revanche, nous avions précisé sous toutes dans publications que le public-cible serait les femmes noires et queers et qu'elles seraient au centre de la discussion que nous allions animer. Sur la dizaine[68] de personnes présentes après le film, celles s'identifiant comme noir.e.s et queers étaient en petite majorité en comptant Douala, ma compagne et moi-même. Après la séance cinéma, qui s'était déroulée sans encombre, nous avions formé un cercle au milieu de la salle et laissé la conversation suivre son rythme. Le film avait suscité beaucoup d'émotions : plusieurs personnes avaient pleuré de façon audible dans le public, moi la première, et les reniflements lors des crédits de fin avaient provoqué quelques rires entendus. Les rires avaient redoublés lorsqu'un des employés de la bibliothèque avait rallumé la lumière, en annonçant que des serviettes en papier étaient disponibles près des rafraîchissements. Le film *Pariah,* sorti en court métrage en 2007, puis en long métrage en 2011, a été écrit et réalisé par Dee Rees. Une femme noire, lesbienne, qui revendique son œuvre comme semi-autobiographique[69]. On y suit le passage à l'âge adulte d'Alike (se prononce A-li-kay) interprétée par Adepero Oduye. Dès le début du film, Alike est présentée comme pleinement

[67] Titre du poème déclamé par Alike dans Pariah.

[68] Je mentionne dans mes notes « entre 12 et 17 », car certaines personnes étaient présentes pour la projection, mais n'étaient pas restées pour la discussion et d'autres, des employées du Centre Communautaire, allaient et venaient dans la salle de diffusion, ayant parfois des tâches à accomplir dans le reste du bâtiment encore ouvert pour d'autres organismes. Le tout pendant que j'animais la conversation, ce qui avait rendu la tâche de maintenir les comptes un peu complexe.

[69] Il s'agit aussi du quatrième film de l'histoire cinématographique états-unienne réalisé par une femme noire lesbienne à être distribué dans les cinémas à un niveau national.

consciente d'être attirée par des femmes et cherche surtout à pouvoir vivre sa sexualité. Elle n'a encore jamais eu de petite amie, ni même de premier baiser, elle essaye donc de corriger la situation en prenant conseil auprès de sa meilleure amie Laura. Cette dernière est aussi lesbienne, noire et a déjà une vie sexuelle active. Alike vit encore chez ses parents, un foyer catholique où sa mère exerce une forte autorité morale. Si les parents ne sont pas encore « au courant » de la sexualité de leur fille, tous deux se doutent que « quelque chose » se passe, mais chacun gère l'enjeu séparément et différemment.

Ce soir-là, la possibilité d'une ignorance volontaire de la part des parents d'Alike est longuement discutée. Une participante souligne que c'était la première fois qu'elle se voyait à ce point représentée à l'écran. Elle aussi explique que ses parents savaient : la question du coming out n'était pas tant de révéler un secret, que de forcer à mettre fin au silence : nommer ouvertement les « non-dits ». Son témoignage est accueilli avec des onomatopées d'acquiescement. Plusieurs personnes expliquent avoir vécu la même situation, avant qu'elle ne reprenne la parole pour attirer l'attention sur le fait qu'Alike est plus à l'aise avec son père (Charles) qu'avec sa mère (Audrey). Et que cela se voit dans les variations de ses vêtements et de son maniérisme. Alike s'habille en jean large, baskets et sweatshirt ou ample t-shirt rayé. Une casquette sur ses tresses collées. Quand elle rigole, ou qu'elle est entourée de ses amies, sa démarche prend un certain *swag*. On la voit parfois posée contre un mur, le genou relevé, l'épaule un peu baissée, le sourire en coin. D'autres scènes montrent encore sa timidité, surtout devant les femmes qui lui plaisent, mais il est évident qu'elle cherche à pleinement s'assumer. Alike est à l'aise dans son attitude et son style aux côtés de son père, mais tout devient plus restreint et atténué dès que sa mère est à l'écran.

Audrey a des soupçons sur la sexualité d'Alike et fait passer ses craintes par des critiques sur son allure. Dans plusieurs scènes, les vêtements, et par extension les manières de se tenir d'Alike, deviennent un enjeu de tension entre les deux femmes. Par exemple : un dimanche, Alike est habillée en costume-cravate bleu pour aller à l'Église, mais sa mère l'oblige à se changer pour un haut rose avec écrit *Angel* qu'elle lui a acheté pour l'occasion. Alike obéit avec rancœur face à

l'autorité maternelle, mais son dégoût et son malaise transparaissent ouvertement quand elle redescend de sa chambre. Sa nouvelle tenue donne une impression de déguisement, là où le costume lui donnait de l'élégance. Son père rigole à la table de la cuisine en la voyant ainsi accoutrée, mais devant le regard de sa femme, se contente de complimenter Alike et finit par lui faire des remontrances pour son attitude. Dans une autre scène, Audrey montre ses achats de magasinage à une collègue. Elle étale fièrement un t-shirt rose sur la table et son amie s'exclame sur sa beauté, indiquant que Sharonda (la cadette) sera adorable avec. Audrey précise aussitôt que le t-shirt est pour Alike, ce que sa collègue trouve ouvertement étonnant. Cette dernière complimente à nouveau son goût, mais le ton est forcé et souligne son malaise.

Dans le cercle de discussion, plusieurs personnes témoignent avoir également subi le « cadeau shopping ». Les femmes au style plus masculin sont très vocales sur le sujet, mais d'autres, comme Douala, renchérissent également. Douala explique avoir évolué vis-à-vis de ses goûts vestimentaires, mais avoir eu sa période « tomboy » qui lui avait causé des problèmes avec sa mère. D'autres mentionnent qu'elles ne sont pas à l'aise avec le terme « tomboy » et préfèrent dire ouvertement qu'elles sont masculines en tant que femmes. Comme Alike, avoir le droit de choisir ses vêtements a été un sujet de conflits récurrent au sein de leur foyer. Les disputes autour de la manière de s'habiller entre adolescent.e.s et parents pourraient paraître anodines. Une phase presque typique du passage à l'âge adulte si ce n'est que dans les cas présents, il ne s'agit pas tant d'une différence de goûts que d'une manière détournée de changer en profondeur la personne à qui l'on offre ces vêtements. « The uncomfortable outfit symbolizes a set of heteronormative expectations that must be shuffled off in order for the teen to face the world with a naked yet mature vulnerability » (Kang, 2016, p.272). Modifier l'extérieur en espérant ramener l'intérieur sur « le droit chemin ».

Une participante mentionne qu'elle cachait ses vêtements sous son matelas. De passage en vacances chez ses parents, elle avait été surprise de les retrouver à la même place. Le décalage avec ce qu'elle porte aujourd'hui est si grand qu'elle en rigole encore pendant son témoignage. D'autres expliquent avoir « perdu » les robes, déchiré des t-shirts, jeté ou tout simplement caché

les pires dans le fin fond d'un tiroir. Les anecdotes se répètent dans le cercle : la tenue qui plaît aux parents avant de quitter la maison, la « vraie » dans le sac pour l'école, pour après aller trainer avec des ami.e.s, pour sortir le soir… Toutes celles qui ont vécu les « cadeaux magasinage » ont aussitôt une stratégie de contournement à partager, ou les utilisent pour négocier quelques tensions : mettre une robe lors d'une fête familiale ou un t-shirt pour un jour où elles veulent faire plaisir aux parents. Une manière d'obtenir un peu de répit dans les critiques ou pour retarder les prochains achats. Les actions sont furtives, mais elles sont là.

À leur image, Alike se change dans les toilettes de l'école, puis se change à nouveau avant de rentrer chez elle. L'espace privé, la maison, est l'espace où elle doit jouer un rôle. Elle y est sujette de plus en plus fréquemment à des remarques désobligeantes et doit constamment surveiller son comportement. En revanche, l'espace public, la rue ou l'école, sont libérateurs. Elle y porte les vêtements de son choix, ne subit aucune remarque ou mauvais traitement. Elle reçoit même l'attention particulière d'une enseignante qui l'encourage dans son écriture poétique et la possibilité qu'elle puisse aller à l'université. Alors qu'elle est assise dans le couloir de l'école, et semble justement écrire de la poésie, Alike surprend la conversation d'une jeune femme avec ses amis qui admet avoir un béguin sur elle. En revanche, il faudrait qu'elle soit « plus dure » pour qu'elle soit pleinement intéressée[70]. Alike sourit et semble réfléchir au moyen de lui plaire. Pour elle, les espaces sécuritaires sont donc publics, tandis que le danger vient du foyer.

Si les vêtements d'Alike posent un problème à Audrey, ce n'est pas le cas pour Charles. Cela dit, il aurait été facile pour Dee Rees de présenter la mère comme la « méchante homophobe » et le père comme « le gentil complice », écrasé par sa femme. Toutefois, la beauté et surtout la complexité du film se trouvent dans les non-dits et dans les silences. C'est ce qui va donner de la richesse aux relations et être applaudi par les membres du public comme plus proche de leur réalité. Alike adore son père et se tourne vers lui quand elle subit les critiques de sa mère, mais ce dernier ne prend quasiment jamais sa défense devant sa femme. Il n'interviendra ouvertement

[70] Nous reviendrons plus longuement sur les attentes différentielles de rôles entre les *studs* et les *fems* dans le chapitre 7 qui est largement illustré par cette scène.

entre les deux pour protéger Alike que bien trop tard, lors de la scène d'explosion de violence. Tout au long de l'histoire, Audrey ne cesse de pousser son mari à agir, à parler à Alike, à chercher à savoir ce qui se passe dans la vie de sa fille, mais ce dernier fait le dos rond et clôt le sujet. Il ne veut pas parler d'Alike et encore moins parler à Alike. Pas des sujets importants en tout cas. Et surtout pas de ce que sa femme et lui soupçonnent. Il paraît même en colère que cette dernière veuille faire face au « problème », car « faire face », c'est reconnaître qu'il y a bien un problème et il ne veut pas en entendre parler.

Il semble que le soutien à sa fille nait uniquement de son désir d'antagoniser sa femme, mais il ne prend jamais pleinement position pour supporter Alike. Lorsqu'un de ses amis fait des remarques homophobes en se moquant des vêtements de sa fille, c'est cette dernière qui en subit les conséquences dans la voiture. Toutefois, quelques minutes plus tard, conscient de s'être montré injuste, il tente de se rattraper en déclarant « You know you're daddy's girl right? ». Policier de profession, on le voit à de nombreuses reprises en tenue de travail et « like a stereotypical cop and 'manly' male, he shuns any discussion of emotions » (Kang, 2016, p.280). Si c'est lui qui porte l'uniforme, c'est sa femme qui police le foyer en ne cessant « d'enquêter » sur sa fille. Au contraire, Charles ne veut rien voir, ni entendre et se dérobe : il se dérobe aux conversations avec Alike, il se dérobe au sujet des demandes de sa femme et il est plus que sous-entendu qu'il se dérobe à ses devoirs de mari également.

Par les silences entre les parents, les repas qui restent intouchés à table, l'heure tardive où il rentre à la maison, les regards de reproches d'Audrey, les verres d'alcool, etc, on nous fait comprendre que Charles a une liaison et que sa femme est au courant, mais elle refuse de le confronter et lui, refuse d'en parler. Par conséquent, elle le harcèle au sujet d'Alike, va jusqu'à l'accuser de manquer de virilité et que c'est sa faute si sa fille est ainsi. Le père n'est pas suffisamment « un homme » et donc Alike est en train d'en devenir un[71]. Alike soupçonne également son père d'avoir une liaison. Elle tente de lui en parler en confiant qu'elle aussi « aime

[71] Lors de la scène d'altercation physique, Audrey s'exclame : «Your daughter is turning into a damn man right in front of your eyes». Elle assimile donc lesbianisme à une identité transgenre.

quelqu'un en secret ». Elle ouvre donc une porte que son père referme aussitôt en forçant un angle hétéronormatif à la discussion : « What's his name? What grade is he? I'm gonna look his ass up in the system. Ha-ha! Wait 'till your mama finds out. She'll be so goddamn happy. » Par une semi-confidence, Alike offrait la possibilité d'approfondir leur complicité, et ce, d'autant plus qu'ils se retrouvent dans leur volonté d'échapper à Audrey. « Given their mutually transgressive desires, they have a bond of secrecy and familial complicity that excludes the mother/wife » (Kang, 2016, p.280). Cependant, en refusant de prendre la perche tendue par Alike, le père clôt la discussion dans un silence gêné et un partage de quelques gorgées de bière. Tout le jeu de discussions qui n'ont jamais lieu entre les trois personnages ne cesse de s'accumuler. Finalement, lorsque l'explosion de violence arrive, elle accompagne la prise de parole.

4.3.3. Un coming-out qui n'en est pas un

Lorsqu'Alike déclare à haute voix être lesbienne devant ses parents, sa mère se met à l'invectiver, puis à la battre. Charles s'interpose, mais Audrey a le temps de frapper sa fille à plusieurs reprises[72]. Sa rage se tourne ensuite vers son mari qu'elle accuse d'être responsable de ce qu'Alike est devenue. La scène se termine par Alike quittant la maison et trouvant refuge chez sa meilleure amie. Ce coming-out est longuement discuté dans le cercle. La même participante ayant expliqué beaucoup se retrouver chez Alike, raconte qu'elle n'a jamais eu l'impression d'être dans le placard. À tel point que lorsque la « conversation officielle » arrive, elle perd patience devant l'étonnement de ses parents. Elle précise que sans leur illusion, elle aurait très bien pu ne jamais se donner la peine de faire un prétendu coming-out. Son intervention provoque des étonnements, notamment un homme blanc cisgenre qui lui demande si elle veut dire qu'elle aurait pu rester cachée ? Douala intervient pour expliquer qu'il est important de comprendre qu'elles ne se sont jamais « cachées ». Que c'est vraiment une approche occidentale de penser de cette manière. Why'z, habituée à déconstruire ce sujet, se lance également dans une explication de ce qu'on entend par « culture occidentale LGBTQ+ » et le type d'exclusion que cela provoque.

[72] Au point de lui causer des bleus au visage qui vont rester jusqu'à la fin du film. De violence psychologique, Alike devient également victime de violence physique au sein de son foyer.

Je note le confort avec lequel Douala et Why'z abordent le sujet. Toutes les deux utilisent des exemples de leur propre vécu : l'une vient du Cameroun, l'autre de Guadeloupe. Elles expliquent notamment les différences qui existent entre les cultures vis-à-vis de la sexualité. Douala précise que chez elle, cela ne se fait absolument pas de parler de sexualité avec ses parents. D'ailleurs ce n'est certainement pas eux qui expliquent comment on fait les bébés et son intervention suscite beaucoup d'acquiescement et de rires. Les personnes racisées dans le cercle montrent leur accord par des onomatopées ou des exclamations comme « alors ça ! ». Des participantes racontent également leur choc en apprenant qu'ici des adolescent.e.s ou des jeunes adultes pouvaient vivre avec leur copain.e sous le même toit que leurs parents. Elles s'étonnent également de voir des couples s'embrasser dans un contexte familial. Je prends la parole pour partager que, chez moi, c'est une question de pudeur et de respect envers ses ainé.e.s et que, d'ailleurs, je n'avais jamais vu mes parents ou aucun adulte de ma famille, même marié.e.s depuis des décennies, s'embrasser devant leurs propres parents (donc mes grands-parents). Ces confidences remettent en perspective l'idée du coming-out comme le fait de parler de sexualité dans un milieu où la pudeur est de mise. Cela ouvre également un dialogue dans un contexte où le coming-out est considéré comme un élément essentiel de la lutte contre l'homophobie. Un travailleur de la bibliothèque explique que depuis quelques temps, c'est une réalité qu'ils tentent de prendre en compte. Plus particulièrement dans les activités avec les jeunes, parce qu'ils ont pu constater que les ainé.e.s étaient encore très attaché.e.s à la centralité du coming-out. Why'z souligne qu'il faut respecter que ce soit important pour certain.e.s, mais tout simplement pas pour tous.tes et ne pas forcer une trajectoire sur la manière de vivre sa sexualité. Les échanges continuent dans une compréhension mutuelle.

Ce qui est d'autant plus intéressant dans les discours de Douala ou de Why'z, c'est qu'elles refusent la dichotomie placard/coming-out. De même qu'elles ne présentent pas leurs choix comme le résultat d'une quelconque peur et encore moins de honte. Leurs témoignages rejoignent un corpus de critiques de plus en plus important sur la pratique du coming-out (Cohen, 1997 ; Ferguson, 2005 ; Manalansan, 2003 ; Walcott, 2016). Conceptualisé comme le passage

d'une vie de honte, cachée, voire marquée du sceau de la malhonnêteté, à une vie d'authenticité et d'agentivité sociale (Rasmussen, 2004), le coming-out est issu de l'expérience de sujets blancs, cisgenres et de classes moyenne à haute (Poirier, 2018). En somme, c'est l'opposé du vécu de Why'z ou de Douala. Cette dernière mentionne ne pas avoir eu de discussion avec sa mère parce qu'il n'y avait pas besoin d'en avoir. Elle insiste sur le fait que sa mère est au courant et le reste ne la regarde pas. On constate ici l'importance de la notion de sujet tacite (Deceña, 2011) : le secret est ouvert sur leur orientation sexuelle et les sujets refusent volontairement de le verbaliser. Non pas par crainte des réactions ou par honte, mais parce qu'elles n'en ressentent pas le besoin pour être pleinement satisfaites de leurs quotidiens. Également parce que cela ne correspond pas à leur rapport et conception de ce qui est dicible dans un contexte familial. Douala revendique plutôt un droit à une vie privée et un contrôle sur ce qu'elle partage ou non. Elle refuse que son vécu soit considéré comme « caché » et brouille la séparation entre public et privé.

En miroir avec Alike, dont le foyer est le lieu où l'intimité est impossible du fait de la présence de sa mère, Douala crée son espace d'intimité en refusant d'aborder le sujet. Une posture d'autant plus importante à souligner que le coming-out joue également sur l'idée d'espace. Il s'agit de « sortir de », en l'occurrence sortir du placard, alors que pour Douala, il s'agit de créer des limites. Elle légitime son choix comme étant en complète concordance avec la manière dont on est supposé.e.s respecter le foyer de nos parents : en ne parlant pas de sexualité. Son discours est donc compris par les personnes qui l'entourent qui, elles aussi, ont grandi dans un milieu où la sexualité n'est pas un sujet de discussion familiale. « They choose to utilize an oppositional strategy that refuses to conform to the dominant narrative and instead opt to find situations in which they can voice the multiplicity of their experiences » (Alimahomed, 2010, p.158). Les prises de position de Why'z et de Douala[73] tentent de combler une absence de

[73] Là-dessus, je tiens à souligner que l'expérience de Douala est mise en avant dans mon texte, car c'est avec elle que j'ai pu faire le suivi le plus approfondi sur les sujets abordés ce soir-là. Néanmoins, toutes les femmes noires présentes n'avaient pas la même expérience vis-à-vis du coming-out. Par-là, je souhaite expliciter que le sujet ne divisait pas de manière manichéenne : un public blanc pro-coming-out et un public racisé contre. Au contraire, la majorité des femmes noires présentes ce soir-là avaient fait un coming-out et en parlaient en mettant l'accent sur son importance dans leur parcours. En revanche, l'expérience de Douala était comprise par toutes les personnes présentes et a permis également de mettre l'accent sur l'idée d'appartenir à un milieu ou non en fonction de son parcours

ressources et de prise en compte de nuances. Elles offrent également un exemple de processus de désidentification (Munoz, 1999). Ce qu'une participante admet qu'elle aurait aimé entendre en étant plus jeune. Elle explique avoir fait un coming-out « classique », principalement par pression plutôt que par réel besoin (demandes répétées de la petite amie, culture ambiante et questions constantes des personnes qui étaient déjà dans la confidence) et que si c'était à refaire (elle hausse les épaules) elle ne le referait pas, car ce n'était pas le bon cheminement pour elle.

4.3.4. La Bible : ce texte queer

Le thème de la religion fait également l'objet de nombreuses interventions. Dans *Pariah*, la pratique religieuse est particulièrement importante pour Audrey. C'est elle qui insiste pour aller à l'église, on l'aperçoit également souvent en train de prier ou encore de lire la bible. Elle a des attentes sur ce que représente une bonne famille catholique et des aspirations d'élévation sociale. Or, les comportements de sa fille et de son mari vont à l'encontre de tout cela : Alike en refusant les codes de la féminité, Charles en ayant une liaison et en ne gagnant pas suffisamment pour que leur couple puisse vivre à la hauteur de ses attentes. Audrey se plaint, par exemple, d'habiter au rez-de-chaussée d'une *brownstone*[74] plutôt qu'une maison avec plus d'espace. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que la famille d'Alike est moyenne classe :

> This couple embodies the expected trajectory of 'straight' time, with education, marriage, steady employment, children, and material accumulation creating a template for middle-class happiness. The scenario in practice, however, proves less than ideal given the infidelity, desperate facade of cohesion on Audrey's part, and eventual crescendo into violence. (Kang, 2016, p.288)

« A straight time » qui est en opposition avec le développement d'Alike (qui tarde à ramener un copain à la maison, tarde à abandonner ses manières et ses tenues masculines, tarde à s'intéresser au bal de promo en comparaison avec sa petite sœur, etc.) Face à cela, Audrey redouble d'efforts

personnel. Même si toutes ne partageaient pas la même opinion de Douala ou de Why'z, toutes ont montré leur compréhension et solidarité de leurs propos vis-à-vis de la pression ressentie au sein du milieu LGBTQ+.

[74] *Brownstone* en anglais désigne un grès rouge du Trias utilisé, au début du XXe siècle, pour les constructions d'appartements urbains. Avec le temps, le terme est devenu une appellation pour désigner une partie huppée de New-York.

pour que sa famille s'aligne sur les attentes normatives. Elle répond donc à la fois à la pression religieuse, mais également à la politique de respectabilité comme marque de réussite bourgeoise. Or, de manière ironique, c'est elle qui va jouer le rôle d'entremetteuse entre Alike et sa première petite amie Bina. Décidée à éloigner Alike de Laura, qu'elle considère comme une mauvaise influence, elle pousse son aînée à se lier d'amitié avec la fille d'un couple qui fréquente la même église. L'église devient donc un gage de bonne morale, le lieu d'où ne peuvent découler que des relations saines. D'ailleurs, Bina affiche une esthétique opposée à celle d'Alike : très colorée et féminine. Mais c'est finalement Bina qui va séduire Alike, là où Laura ne s'était jamais permise de franchir la limite, malgré ses sentiments amoureux.

L'ironie ne manque pas d'être soulignée ce soir-là : une a eu son premier béguin au catéchisme. Une autre a eu sa première relation avec une jeune fille qui fréquentait la même église, qui est mariée avec un homme et qui a eu des enfants depuis *(mentionné avec humour et un haussement d'épaules)*. Globalement, elles ont toutes cessé d'aller à l'église *(exception faite de grands évènements familiaux)* et de se dire croyantes. Seule Douala explique avoir toujours la foi. Elle raconte qu'enfant, la Bible était son livre préféré parce qu'il y avait plein d'histoires différentes et que si on lit attentivement le texte, plusieurs histoires sont queers. Why'z rebondit en mentionnant David et Jonathan. Une participante tente de se souvenir du nom d'un couple de femmes, une fille et sa belle-mère[75]. Les étonnements et les rires se succèdent dans le cercle. Plusieurs veulent avoir des détails sur ces histoires. L'idée de relations queers dans la Bible semble plaire. Une personne mentionne que des groupes LGBTQ+-*friendly* existent dans certaines églises et Douala explique avoir essayé d'en trouver, parce que, souvent, elle se sent jugée de ne pas être athée dans le milieu gay. Dans son entrevue, Douala revient sur le sujet plus longuement :

> Dieu m'a créée telle que je suis, lesbienne *and all (elle rigole)*. Mais, dans le milieu LGBT je dirais que c'est plus rare d'avoir la foi. Ou d'être ok avec sa foi? On m'a souvent demandé si je n'avais pas du mal à rejoindre les deux et ma réponse est non. Mais il y a une pression

[75] Il s'agit de l'histoire de Ruth et Naomi. Ruth est la belle-fille de Naomi. À la mort de leurs maris et sans enfants, Ruth refuse de quitter sa belle-mère, jusqu'à lui demander de la laisser mourir ou elle mourra. L'intensité de sa dévotion et de sa loyauté peut notamment été interprétée comme un amour qui va au-delà de la piété filiale.

> à l'athéisme ouais. Après, je comprends avec l'histoire de violence de la religion. Mais je fais la différence entre l'institution et Dieu en fait. Les erreurs de l'institution ne vont pas me faire perdre ma foi en Dieu. Et je trouve… je trouve qu'il y a aussi des choses belles dans l'Église et c'est un lien avec ma famille et mon enfance. Je ne peux pas juste renier tout ça en fait. Ça fait partie de qui je suis en fait.

« God never makes mistakes » est énoncé par Audrey au début du film. Plusieurs des scènes de persécution d'Alike se font avec un élément religieux en arrière-plan. Par exemple, après avoir été battue, puis reniée par sa mère, Alike tente une dernière fois de créer un lien avec elle en allant la voir à son travail. Alike lui annonce avoir été prise à Berkeley avec un très léger sourire de fierté. Toutefois, Audrey la repousse à nouveau, une bible à la main droite et une pomme à la main gauche : symbole de l'éjection de l'éden qui représente le foyer familial. Lorsque notre protagoniste finit par quitter la maison de ses parents, on s'attend presque à ce qu'elle quitte également l'Église et abandonne sa foi dans le même élan. Pour autant, alors que Charles s'apprête à laisser sa fille et à retourner auprès de sa femme (l'une quitte l'emprise d'Audrey, tandis que l'autre y reste), Alike lui demande une dernière chose : «Tell Mom she was right. God doesn't make mistakes». Ainsi, les tentatives d'Audrey de placer sa fille en dehors de la morale chrétienne échouent, car cette dernière revendique également son appartenance pleine et entière, telle qu'elle a été créée.

Le film se termine avec Alike qui part pour l'université. Son père la dépose à la gare de bus, accompagné de Sharonda et de Laura. Il lui demande une dernière fois « to be careful ». Ce qui est d'autant plus intéressant que tout le long du film, l'idée de sécurité entre espaces privés et publics est inversée. Les lieux censés servir de refuge, comme la maison familiale, sont les lieux où se déploie la violence psychologique et physique envers Alike. En revanche, les lieux publics, dépeints comme supposément dangereux pour les femmes et/ou les personnes LGBTQ+ (Meyer, 2015), deviennent les lieux de protection : l'école ou un stationnement désert de nuit où se rassemble un groupe d'amies. Cette famille « choisie » se soutient du mieux de leurs capacités, mais leur volonté est limitée par l'incertitude de leur accès à des espaces sécuritaires et stables. Alike trouve refuge chez Laura après avoir fui son domicile, mais cette dernière a aussi été rejetée de la maison familiale en raison de la lesbophobie de sa mère. Elle occupe l'appartement de sa

sœur et ne peut lui offrir grand-chose à part une place sur le canapé le temps de quelques nuits. Elle fera tout de même de son mieux pour protéger Alike, allant jusqu'à barrer le passage à Charles lorsque ce dernier débarque à l'appartement (elle s'assure que son amie veuille véritablement lui parler avant de le laisser passer, mais sans manquer de lui faire comprendre qu'elle est disponible en cas de problème). Lorsque son père, qui l'accompagne à la gare de bus, lui demande une dernière fois de faire attention, il souligne donc l'ironie que, pour sa fille, être en sécurité signifie s'éloigner de son foyer pour un lieu inconnu. Dans les récits ce soir-là, se succèdent également les exemples d'espaces qui servent de refuge face à la violence : espace physique pour certaines (chez une amie, une boîte de nuit, chez un autre parent bien plus acceptant), mais aussi figuratif (les arts, l'éducation, la foi).

L'espace comme lieu de transformation est un fil rouge au sein de *Pariah*. Alike est constamment en mouvement et s'adapte dans chaque espace afin de survivre et de pouvoir grandir. Elle change de vêtements, change d'attitude, change sa manière de se tenir à chaque nouvel environnement jusqu'à finalement pouvoir rester elle-même, mais cela passe par un moment d'une violence inouïe : « We bear witness to this metamorphosis, where the butterfly motif encapsulates the lesbian subject's trajectory from being wrapped up in a suffocating cocoon » (Kang, 2016, p.276). Voilà pourquoi lorsque le film se conclut sur un poème qu'elle déclame en voix hors champ, tandis qu'on la voit s'éloigner en bus vers son université, intercalé de *flash-backs* (elle en pleurs et seule à la table que sa mère vient de quitter, son père qui fait ses cartons à sa place parce qu'elle ne peut pas rentrer chez elle, elle, assise face à la professeure l'ayant soutenue dans sa poésie…) plusieurs personnes du public fondent en larmes. Alike est de nouveau en mouvement, mais elle laisse derrière l'espace marqué par la violence. D'ailleurs, son style vestimentaire est le même qu'elle portait chez Laura, qu'elle avait lors de sa dernière confrontation avec sa mère, et qu'elle gardera à son arrivée à destination.

Heartbreak opens onto the sunrise
For even breaking is opening
And I am broken
I'm open
Broken to the new light without pushing in

Open to the possibilities within, pushing out
See the love shine in through my cracks?
See the light shine out through me?
I am broken
I am open
I am broken open
See the love light shining through me
Shining through my cracks
Through the gaps
My spirit takes journey
My spirit takes flight
Could not have risen otherwise
And I am not running
I'm choosing
Running is not a choice from the breaking
Breaking is freeing
Broken is freedom
I am not broken
I'm free.

~ Spoken by Alike (Adepero Oduye)
Written by Dee Rees

Au contraire de la soirée de *The Watermelon Woman*, la discussion se passe dans de très bonnes conditions. La parole est fluide entre les participant.e.s. Les anecdotes sont échangées pour montrer la similarité avec le vécu d'Alike ou pour souligner les différences. Les discussions sont tellement appréciées que nous dépassons l'heure prévue de fin sans que cela pose le moindre problème à l'équipe du Centre.

On peut s'interroger sur ce qui constitue la réussite de cette soirée comparée aux deux précédentes, étant donné leurs similitudes. En effet, les trois événements ont eu lieu dans des espaces possédés et gérés par une équipe de travail majoritairement blanche et très peu fréquentés par notre public cible. Les trois ont consisté en une projection cinématographique suivie d'un temps de discussion. Enfin, les publics étaient mixtes et jamais en très grand nombre (même si comparativement *The Revival* est la soirée qui a rassemblé le plus de participant.e.s). Néanmoins, la première soirée est considérée officiellement comme un désastre et nous vaudra

des excuses d'AECA, la deuxième se termine sur une grande frustration et un bilan mitigé, souligné par les fiches d'appréciation de nos participant.e.s, enfin la troisième se passe si bien qu'elle s'éternise après l'heure d'arrêt prévue. Comparer ces trois soirées permet de souligner les multiples éléments en jeu dans la réussite ou non de la création d'un espace, mais aussi d'un temps dédié à des femmes noires qui aiment des femmes. Le Cabaret Mado illustre le fait qu'avoir accès physiquement à un lieu n'est pas suffisant dans un contexte où les habitué.e.s de ce lieu maintiennent jalousement leur contrôle et leur agenda sur ledit espace. L'événement au théâtre démontre que même dans le cadre d'une équipe de travailleur.se.s. et d'un espace accueillant, la participation active d'un public décidé à dévier le sujet des conversations est suffisante pour entacher l'expérience d'un grand nombre de nos membres.

Le Centre communautaire LGBT a, ainsi, ceci de différent que le Comité de femmes avait déjà mis en place un certain précédent dans le fait d'occuper ces lieux. Nous y allions régulièrement, apportions de l'aide sur différents projets, avions noué des amitiés avec des intervenant.e.s, notamment une femme racisée qui y travaillait à l'époque et s'était donné pour mission de rendre l'espace plus accueillant pour les personnes racisées. Nous avions donc commencé un travail d'impact sur le centre qui avait nécessité du temps et des contacts, mais qui s'avérait être de plus en plus payant. Il nous était facile d'obtenir le lieu à des prix réduits (voire parfois gratuitement), nos discours autour du racisme au sein de la communauté et du besoin de changement du milieu étaient entendus et écoutés régulièrement. Nos conseils étaient sollicités tout comme notre participation à mettre en place de nouvelles initiatives. L'équipe du centre comptait au moins une personne qui proposait des idées et des projets innovants pour un tel lieu : notamment de célébrer deux ans de suite l'Aïd pendant la période de Ramadan (qui fut un franc succès). Bien sûr ce n'était pas parfait, mais c'était un début. De plus, la soirée dédiée à *Pariah* a permis de créer un espace et un temps où le partage d'histoires, de souvenirs et de réactions face au film fut possible en maintenant en son centre le vécu des femmes noires lesbiennes et queers. Même lorsque le public eut des avis très divergents sur des sujets (l'importance du coming-out par exemple ou celle de la religion), l'écoute était présente pour toutes les personnes sur place :

> The existence of narratives marginalized women alone cannot be enough to 'de-centre' and interrupt dominant discourses, but rather the importance lies in how these histories or 'imaginative records' are read, appropriated and interpreted by an audience. (Caldwell, 2007, p.23).

L'écoute et la réception de ces vécus firent la différence entre les soirées, tout autant que la gestion de l'espace.

Ce qui ne signifie pas pour autant que le Centre communautaire LGBT était la réponse à tous nos besoins de salles. Situé dans l'ancienne Académie du Sacré Cœur, le bâtiment a de nombreux escaliers et n'est donc absolument pas accessible aux personnes à mobilité réduite. De plus, le Centre communautaire se trouve dans une zone peu fréquentée par nos membres et éloigné d'une station de métro.

> While all can, in theory, enter, it is certain types of bodies that are tacitly designated as being the 'natural' occupants of specific positions. Some bodies are deemed as having the right to belong, while others are marked out as trespassers, who are, in accordance with how both spaces and bodies are imagined (politically, historically and conceptually), circumscribed as being 'out of place'. Not being the somatic norm, they are space invaders. (Puwar, 2004, p.8)

Enfin, nous y étions rarement en majorité, le lieu restant construit et performé comme blanc, et donc, en fin de compte, nous y restions subordonnées au groupe dominant.

Chapitre 5 – Un espace à soi : en négociation avec l'espace hétéronormé et blanc.

Dans la première partie du chapitre, je suis les déambulations d'un jeune couple dans leur recherche d'espaces d'intimité. Leur constant mouvement s'explique par le besoin de protéger leur couple, qui passe par une transgression constante des frontières entre espaces privés et espaces publics. Par la suite, leur premier appartement devient symbolique de l'importance

d'avoir accès à un chez-soi et de la dimension politique possible de l'usage d'un tel espace. Dans la deuxième partie du chapitre, nous abordons l'importance du refus comme moyen de résistance au travers du parcours d'une travailleuse dans un organisme communautaire. Le refus de connecter les milieux, de servir de « vitrine » ou encore d'occuper certains espaces. L'originalité de cette section est de souligner la capacité de nos participantes à servir de « gatekeepers » en se jouant des angles morts et des préconceptions d'autrui. Enfin, la dernière partie du chapitre développe justement la position de « gatekeeper » dans l'accès à certains espaces, mais également sur la stratégie du refus d'occuper des lieux qui n'ont pas été créés par et pour elles.

5.1 À la recherche d'intimité

5.1.1. Une histoire d'amour ambulante

> What would it mean to think about blackness as that which experimentalizes being, that which . . . moves as unfettered ur-matter, unthinkable exorbitance, and deregulated transubstantiation? What is at stake when black flesh fugitively undulates into and as ether and, in so doing, un/makes the world itself? What might it mean to think about blackness as enacting an un/making, as enacting amid regimes of settlement an unsettling that is also an un/holding, a release of self from its entrapment within property into an alternate intimacy?
>
> - Carter et Cervenak, 2016, p.204

Max et Stéfi vivent à Montréal depuis presque 2 ans. Originaires des Caraïbes, elles se sont installées au Canada après avoir vécu dans différents pays d'Europe. Le Québec leur plaît : Montréal est plus verte que les métropoles auxquelles elles sont habituées et elles se sentent plus en sécurité. Marcher dans la rue en se tenant par la main, s'embrasser sur le quai d'un métro, ou faire figurer leurs noms en tant que conjointes sur un compte bancaire est bien plus aisé ici que dans certains pays où elles ont vécu. Elles ne considèrent pas Montréal comme parfaite, mais la ville a certainement de bons côtés. Bien sûr, l'hiver est dur, surtout pour Stéfi qui adore paresser au soleil. Max, pour sa part, était plus à l'aise lorsque les températures ont chuté et Stéfi en rigole encore : « Une Caribéenne qui aime la neige ? Ça s'est vu où ? ». Toutefois, en dépit de l'hiver, elles se sentent bien installées en ville. Elles ont un appartement bien plus grand que ceux qu'elles avaient pu louer en France et pour un prix bien plus modique. Elles ont toutes les deux un travail qui compte à leurs yeux et elles ont déjà un cercle d'ami.e.s bien établi. L'un dans l'autre, les choses s'annoncent bien pour elles, mais de leur propre aveu, elles ne pensent pas rester au Québec plus de 5 ans. Maximum.

Max et Stéfi sont arrivées quasiment en période électorale. Il ne leur a pas fallu longtemps pour déceler le vent de conservatisme qui régnait sur le Québec. Elles ont participé à quelques manifestations, mais n'ont pas été aussi actives qu'avant. Leurs permis peuvent être aisément révoqués et elles ignorent si les services de police sont habitués à rafler des militant.e.s durant les marches. Elles ont des passeports européens et sont très conscientes de leur poids au niveau international. Néanmoins elles ne sont pas dupes : quel que soit le pays occidental, « des personnes noires qui manifestent, ça rend les services de police nerveux ». Alors elles suivent l'actualité des manifestations de plus loin. Je les rencontre à plusieurs reprises alors que le projet de loi 21 fait la une des journaux. Toutes les deux ont une approche presque blasée de l'actualité : « Chaque pays où on passe, ces cinq dernières années c'est le même type de discours, le même type de xénophobie crasse et des élus qui l'utilisent. C'est pas juste le Québec ou l'Amérique, c'est mondial, » me confie Stéfi en regardant l'écran d'actualité du métro où François Legault apparaît au-dessus du titre « Projet laïcité ». « Laïcité, lol, tu parles » Stéfi tchip. Nous montons dans le métro, direction leur appartement où Max se trouve déjà. Stéfi reprend :

> On a été dans plusieurs pays, plusieurs villes. Parfois on rigole qu'on est maudites. Chaque fois qu'on arrive quelque part c'est le moment où tout devient plus laid. L'Angleterre ? On y était quelques temps avant le vote Brexit[76], on n'a pas fait long feu.

Je lui raconte que Why'z et moi avons aussi habité en Angleterre, mais seulement 6 mois et c'était bien avant tout discours sur le Brexit. En 2013 pour être plus précise. On avait beaucoup aimé Manchester et on avait envisagé de retourner s'y installer après ma maîtrise :

> Finalement on a choisi le Québec, l'université y est moins chère, mais ça s'est vraiment joué à cela : les frais scolaires. Si l'université à Manchester avait été abordable, on serait reparties. Quand on a vu le Brexit être voté, on s'est dit bon, ben voilà : *we dodged a bullet*.

Max et Stéfi ne sont pas venues au Canada pour avoir le droit d'être ensemble. Tous les pays d'Europe où elles ont séjourné, de même que dans les Caraïbes, leur assurent théoriquement ce droit. Leur arrivée à Montréal ne figure donc pas dans les statistiques de demandes d'asile ou de réfugiées pour leur sexualité ou leur identité de genre. Cependant, leur identité de genre, leur sexualité et leur appartenance raciale ont eu un poids dans chacun de leur choix de migration. Max et Stéfi sont venues au Canada afin de trouver les moyens de vivre ensemble. Une recherche de conditions socioéconomiques pour que leur histoire ne se résume pas à une survie au quotidien. Chaque décision de s'en aller a donc été motivée par des conditions de vie trop lourdes à maintenir. Le tout inextricablement lié au fait d'être deux femmes noires et en couple. En effet, toutes les deux cumulent plusieurs diplômes universitaires et parlent plusieurs langues. Elles ont une expérience étendue dans leurs domaines respectifs, d'autant plus qu'elles ont commencé à travailler très jeunes afin de payer leurs études. Malgré cela, leurs salaires cumulés leur ont rarement permis de quitter la classe prolétaire. Certaines années, les revenus de Stéfi se situaient en dessous de la limite de pauvreté officielle du pays, même lorsqu'elle travaillait à temps plein. Max, quant à elle, ne se souvient pas d'un emploi où elle n'a pas « explosé le nombre d'heures

[76] Le Brexit est le vote de retrait du Royaume-Uni de l'Union Européenne voté en 2016 et entériné en 2020. Il est intéressant que Stéfi fasse le lien avec le Brexit puisque le débat a été particulièrement marqué par des discours anti-immigration comme argument en faveur du retrait.

supplémentaires » pour leur permettre de rester à flot. Les choses s'améliorent quelque peu à Montréal, mais elles parlent déjà de « sentir le vent tourner ».

Le fait d'être une femme noire sur le marché de l'emploi est un désavantage qui a été largement analysé (Attewell, Kasinitz et Dunn, 2010 ; Maynard, 2017 ; Statistiques Canada, 2020 ; Block, Galabuzi et Tranjan, 2019). Si les femmes hétérosexuelles cisgenres blanches gagnent moins que les hommes à emploi égal, dans le cas où elles sont en couple avec un homme cisgenre blanc, le foyer compense éventuellement avec le salaire du conjoint. Ce n'est pas le cas d'un couple de femmes. De plus, le fait de former un couple de femmes noires creuse encore l'écart. Les femmes noires gagnent encore moins que leurs collègues blanches à emploi égal. Ainsi, Max a un meilleur emploi à Montréal, mais précise qu'elle est la moins bien payée de son équipe, tout en étant celle dont le rendement est le plus élevé. Stéfi a de meilleures opportunités dans son domaine, mais reste très claire sur les différences de traitement :

> Oui, j'ai de meilleures chances ici, mais c'est parce que la barre était tellement basse avant. Le simple fait d'avoir des contrats… dans ce que je fais je veux dire… Ça devient une chance en soi. Mais je suis très loin des opportunités offertes aux autres. Quand j'apprends que certains contrats ou subventions sont allés à certaines, alors que c'est moi qui les ai formées sur le sujet... même pas quelques mois avant parfois. Et moi je n'ai pas le quart du revenu qu'on leur propose. Et en toute honnêteté, on ne leur demande pas non plus le même travail. C'est-à-dire que quand moi je le fais, la barre est haute. Donc, je dois en faire plus pour que personne puisse critiquer quoi que ce soit et pour éventuellement être recontactée ou recommandée tu vois ? Mais quand je vois ce que d'autres produisent… c'est tellement basique, moi j'aurais eu honte de rendre ça. Et clairement on m'aurait fait des remarques, mais eux non, ça passe. Puis j'en connais qui ne tiennent jamais leurs délais… jamais ! Genre… on le sait quoi… c'est petit comme milieu... Moi je n'ai jamais manqué une *deadline.* Pas une seule fois ! Et malgré ça je n'obtiens pas leurs subventions ou leurs contrats.

Pendant longtemps, les heures supplémentaires de Max, ou le fait que Stéfi cumule les contrats, suffisent à peine à couvrir les dépenses de base. Max explique : « quand on a fini de payer le loyer et les factures, il ne reste pas grand-chose pour sortir ou se faire plaisir. Ça rajoute au stress ». Alors même qu'elles occupent parfois un appartement d'une pièce seulement : « Heureusement que nous sommes proches, une pièce à deux pendant des années, il y a de quoi

briser des couples » Stéfi sourit, Max hoche la tête. Je raconte que ma compagne et moi avons habité un studio pendant cinq ans à Paris : « Deux femmes et deux chats dans une pièce de 23m2, ce fut… quelque chose »

- Deux chats ?
- Deux chats ! On ne peut pas faire plus cliché !

À Montréal, leur appartement a un salon, une chambre séparée et même un balcon (un luxe comparé aux précédents logements). Elles m'expliquent sortir beaucoup plus pour aller au restaurant ou au cinéma, mais le stress est toujours présent. Le travail est mieux rémunéré, mais les conditions sont difficiles. Les deux mentionnent des expériences discriminantes dans différents contextes et des microagressions de plus en plus récurrentes à mesure que le temps passe :

> Max : Le climat politique actuel provoque beaucoup de discussions à mon travail et c'est violent. Ce que j'entends…tu n'oublies pas que tu es noire et migrante dans ce cas-là. Passeport européen ou pas. On t'y fait bien penser !

Elles ont envisagé de demander la résidence permanente, mais l'annulation de plus 18 000 dossiers en juin 2019[77], certains en attente depuis des années, les a stoppées net :

> Ce n'est pas que la résidence permanente qui est concernée, mais le climat aussi. C'est… malsain. Qui sait si le temps qu'on fasse une demande, il va pas y avoir un nouveau changement là-dessus ? Et le processus est quand même cher[78] ! Ça ne donne pas envie de rester. Du coup, on a envisagé de partir du côté anglophone, *m'explique Stéfi*, il y a de meilleurs salaires. Et ce n'est pas le même climat. Politique je veux dire. Mais on doit se renseigner avant. Comment ça se passe au niveau des visas. C'est compliqué. Après ce sera juste une fuite en avant… On sait… On bouge depuis assez longtemps pour savoir… Mais si ça peut aider en attendant de pouvoir rentrer chez nous...

« Rentrer chez nous » est leur but à long terme, mais le chômage y reste très élevé. Et les quelques bons emplois disponibles reviennent majoritairement à des expatriés.e.s :

[77] En février 2019, le MIDI a annoncé une réforme des procédures d'immigration ce qui a impliqué de mettre en pause plus de 18 000 dossiers en attente sous le Programme régulier des travailleurs qualifiés, puis l'annonce de leur annulation. Les plaintes et débats qui ont suivi ont débouché sur une décision de justice de la Cour supérieure qui a émis une injonction envers le gouvernement québécois à reprendre le traitement des dossiers.

> Blancs, hein ? Le genre qui veut amener sa petite famille au soleil, qui a zéro rapport avec notre territoire, mais ils sont blancs tu comprends ? C'est une ligne supplémentaire dans les compétences du C.V.

Toutes les deux sont très bien acceptées par leurs familles. D'ailleurs, leurs parents mettent régulièrement à disposition la possibilité de revenir habiter chez eux, mais aux yeux des deux jeunes femmes, ce serait une régression dans leur cheminement.

Max et Stéfi ont un parcours migratoire intéressant et une fine compréhension des conditions politiques, sociales et économiques dans lesquelles se déploie ce parcours. L'intersectionnalité est particulièrement importante pour comprendre ce dernier. Avoir les moyens de payer un loyer, donc une indépendance financière, est la raison principale de leurs déplacements, tandis que ne pas pouvoir trouver du travail chez elles est lié au fait que leur territoire est encore sous colonisation française. Les meilleurs emplois sont réservés aux expatriés hexagonaux dans un contexte où le chômage est deux fois supérieur à celui de la France et où le premier employeur est l'armée. Enfin, leurs différentes appartenances identitaires font en sorte de les placer dans un entonnoir de risques dans chacun des contextes nationaux où elles se trouvent. Au-delà des différentes discriminations qu'elles doivent naviguer au quotidien, Max et Stéfi sont également très conscientes du type de pression que cela fait subir à leur couple. Elles mentionnent « le stress », mais aussi le fait qu'à certaines périodes elles ne pouvaient pas vraiment « profiter » du temps ensemble, ou « se faire plaisir » après avoir payé le loyer et les factures. Toutes les deux illustrent ce que Swarr et Nagar (2003) argumentent lorsqu'iels affirment que la sexualité et l'intimité ne peuvent être dissociées de l'accès à des ressources et à la survie quotidienne dans sa dimension la plus matérielle. Le fait de vivre en couple avec une autre femme souligne ainsi les limites économiques inhérentes aux rouages d'une société patriarcale et capitaliste. C'est ce qui explique que pour Max et Stéfi avoir un logement à elles, aussi petit soit-il, est un luxe qu'elles ne prennent pas à la légère. Notamment parce qu'il leur a fallu attendre un long moment avant de profiter d'un tel lieu. D'autant qu'elles refusent de « rentrer au pays » tant qu'elles seront obligées de repartir habiter chez leurs parents.

Ce passage de leur entretien est également intéressant. Leur refus de retourner dans leurs familles n'est pas motivé par la peur d'être rejetées ou de devoir « retourner dans le placard ». Toutes les deux ont d'excellents rapports avec leurs familles et leur couple ne pose aucun problème. Si elles refusent de retourner vivre chez leurs parents, c'est tout simplement parce qu'elles veulent préserver, encore une fois, leur intimité. Elles veulent un emploi qui leur permet d'avoir leur logement, et dans les circonstances actuelles, ce serait très difficile. Leur rapport à leur territoire d'origine s'oppose aux conceptions occidentales où la liberté sexuelle est l'apanage des pays du Nord. Au contraire, c'est spécifiquement à cause du rapport de leur archipel à la colonisation française qu'elles sont bridées dans leurs possibilités d'intimité. Non pas en termes de droits, mais de moyens financiers. Ce dont elles ont particulièrement conscience et qui justifie leur constant mouvement. Finalement, rentrer tout de suite, du fait de l'absence d'emploi « Ce serait repartir en arrière, renoncer à notre… notre intimité, notre vie privée. Non, ce ne serait pas une bonne chose. En plus on a déjà donné ». Par « déjà donné », Stéfi fait référence au début de leur couple où le manque d'espace à soi a provoqué son lot de frustrations.

5.1.2. Connaitre la ville pour apprendre à se connaitre

Durant les deux premières années en France, Max et Stéfi vivaient séparées, chacune chez un membre de sa famille[79]. Par conséquent, elles ont eu très peu d'intimité et en reparlent en rigolant : « on parcourait la ville en long, en large et en travers ! Marcher c'était gratuit et ça nous permettait de passer du temps ensemble ». « Parfois, je courais en sortant d'un cours pour la croiser 10 minutes sur le quai avant d'aller à un autre cours ». « Oooooh, oui c'est vrai. On courait dans les stations juste pour se croiser 5 min et puis on repartait chacune de notre côté » se rappelle Stéfi. Max rigole de son air attendri, puis s'exclame : « La fois où on a marché toute la nuit, tu te souviens ? Oui ! Il faisait froid ». Elles ont quantité d'anecdotes de la sorte : la station de métro où elles se croisaient, le film qu'elles sont allées voir en pensant que la salle serait vide et qu'elles pourraient en profiter pour « se câliner dans un endroit un peu plus discret ». C'était le

[79] Bien que le fief familial soit dans les Caraïbes, plusieurs membres de leurs familles proches ou éloignées sont dispersé.e.s en Europe.

début d'après-midi, en pleine semaine, et « le film avait vraiment l'air niais ». Finalement, la salle était remplie et Stéfi avait boudé pendant les 2 h de la séance. Elles citent un quartier avec beaucoup d'allées où elles pouvaient se glisser de nuit, un autre connu pour ses bars et sa foule, et qu'elles évitaient quand elles cherchaient à être en tête à tête... Leurs premières années sont attendrissantes, elles le reconnaissent. Surtout pour tous les efforts qu'elles ont déployés pour voler 10 minutes ensemble par-ci, par-là, mais elles restent « bien contentes que ce soit terminé »:

> Max : Oui, c'était mignon. Rétrospectivement. Mais à l'époque on trouvait pas ça drôle. Pas du tout. N'avoir jamais un endroit pour passer la nuit ou juste passer du temps ensemble. Et pas les moyens de payer un hôtel. À part être assises au parc ou à la bibliothèque, il n'y a pas tellement d'endroits où tu peux rester longtemps sans payer. Et ni le parc, ni la bibliothèque te permettent d'être intimes… tranquilles. Apprendre à vous connaitre... Je veux dire, on avait le droit de passer du temps ensemble, mais pas les moyens de passer du temps ensemble tu vois ?

L'intimité est donc un luxe. Ce que Max résume parfaitement lorsqu'elle mentionne : « C'est *cute* de pouvoir se tenir la main dans la rue ou s'embrasser, mais c'est encore mieux de pouvoir le faire chez soi ». Pour Max, la condition « d'être intime » est donc de pouvoir avoir accès à un « chez-soi », ce qui pour les populations racisées, immigrantes et LGBTQ+ n'est pas une mince affaire. Dans ces conditions « […] intimacy might be regarded as a type of racialized property right that remains unequally and unevenly distributed among gay and lesbian populations today. » (Eng, 2010, p.45). Max et Stéfi mettent en évidence le décalage qui existe entre leur droit à être ensemble et leurs capacités financières à pouvoir l'être. Un témoignage qui trouve un écho chez nombre de femmes de cette recherche, comme Minata.

Née au Canada, Minata emménage à Montréal après avoir quitté le domicile familial. Pendant de longues années, son revenu de barista ne lui permet pas d'envisager de vivre seule et ce, alors qu'elle subit du harcèlement moral, puis physique d'une de ses colocataires qui va culminer jusqu'à l'intervention de la police à leur domicile. Elle parvient finalement à changer de colocation pour une autre. Lorsqu'elle rencontre celle qui va devenir sa femme, Kat, cette dernière (qui est également noire, et aussi migrante) éprouve d'énormes difficultés à trouver un emploi et survit uniquement de petits contrats payés en argent comptant. Et pour cause, selon la dernière

étude parue de Statistiques Canada (2020) le taux de chômage des personnes noires est plus élevé que dans le reste de la population canadienne. Une différence qui se constate parmi toutes les générations et qui ne cesse de s'accroître. Les femmes noires migrantes présentent le taux de chômage le plus élevé du groupe tandis que toutes les femmes noires (aussi bien citoyennes canadiennes qu'immigrantes) subissent un décalage de surqualification entre l'emploi occupé et leurs diplômes. Dans ces conditions, il est difficile d'envisager un loyer sur le long terme. Il est encore plus difficile de convaincre des propriétaires, déjà enclins aux discriminations raciales (Statistiques Canada, 2020), de choisir leur dossier quand la crise du logement suppose plus de demandes que d'offres. Malgré tous leurs efforts pour trouver un logement, et surtout un emploi à Kat, cette dernière finit par repartir chez ses parents en Europe. Une situation d'autant plus difficile que la queerness de Kat n'y est pas acceptée.

Il y a également Liz, qui refuse de nouer une relation amoureuse tant qu'elle vit chez ses parents, dont elle connait les vues négatives sur l'homosexualité. Amélie, qui partage encore un appartement avec son ex-conjointe depuis deux ans parce que ni l'une ni l'autre ne trouve un appartement accessible avec un seul salaire, et tout l'imbroglio émotionnel qu'engendre une telle situation. Gaël, qui reste dans un logement alors qu'elle est harcelée par sa voisine du dessus. Elle a dû appeler à plusieurs reprises le propriétaire de l'immeuble et la police pour se protéger, mais ses actions ne mènent nulle part. La voisine est une dame d'un certain âge, blanche et québécoise. Le fait qu'elle l'insulte racialement, *stalke* et vole régulièrement les possessions de Gaël ne pèse pas lourd quand la plaignante est une jeune femme noire, migrante, tatouée et coiffée avec des locks. Gaël tente donc de trouver un nouveau logement dans les mêmes prix que ce qu'elle occupe : une recherche qui dure déjà depuis deux ans. Sans compter Dina, Douala ou encore Kimberly qui ont fini par quitter Montréal en espérant s'en sortir mieux ailleurs.

Les premières années de Max et Stéfi sont donc marquées par l'absence de logement personnel. Leur manque d'aisance financière ne leur permet que très rarement de louer des chambres d'hôtel, pour fêter des dates importantes comme leur anniversaire. Néanmoins, conditions obligent, elles redessinent la métropole selon leurs besoins d'intimité. À force de

« marcher de long en large », elles repèrent les rues plus sécuritaires où elles pourront rester dehors tard, connaissent par cœur les arrêts de métro où leurs lignes se croisent, les heures d'arrêt des transports, de fermeture des parcs… La ville devient un immense espace où trouver le moyen d'être tranquilles quelques minutes ou quelques heures. Une recherche d'intimité limitée, donc, par leurs moyens financiers, mais aussi par le fait qu'elles sont des femmes, qu'elles sont noires et que leur sécurité dépend de nombreux paramètres. Elles ont quelques anecdotes qui font ressortir le danger de leur situation : un homme qui les suit sur plusieurs rues en plein milieu de la nuit, en déclarant qu'il va montrer à Stéfi ce que c'est qu'un homme. Un autre qui les talonne sur deux trajets d'autobus en murmurant qu'il va les ramener chez lui. Un groupe de jeunes qui réclament de savoir si elles sont lesbiennes et insistent pour une réponse alors qu'elles sont assises dans un parc…

Leur rapport à la ville est significatif de négociations constantes avec l'espace où elles se situent (Lieber, 2008). Une vigilance perpétuelle qui apparait comme « street smart » :

> Max : Certains quartiers, certaines heures ou si on repérait des groupes ou une *vibe* un peu… bon voilà on va pas se tenir la main, on va pas s'embrasser. On faisait attention quand même. Stéfi avait tendance à être plus… démonstrative, mais je lui faisais signe : « non, non, attends, pas ici ».
> Stéfi : Oui, Max fait plus attention que moi en général. Elle attire plus l'attention aussi des gars qui cherchent à nous emmerder, donc elle est plus attentive que moi. Surtout au début.

Max et Stéfi subvertissent des espaces de manière fugitive et clandestine, souvent des interstices : entre deux immeubles, pas assez larges pour servir de ruelles, mais suffisamment grandes pour que deux jeunes femmes puissent s'y glisser et rigoler de leur témérité.

> The city and its architectures, with their overlapping nature, became accomplices as well. Active parts of a complex spatial assemblage that shows clandestinity not as a place or a state but as a practice that is simultaneously architectural and political. (Oyarzun, 2018, parag.13)

Leurs identités de genre, de race, de classe et de sexualités, rendent visibles les dynamiques qui permettent d'avoir accès ou non à certains espaces et corolairement, l'importance du lieu dans la

production de désirs. Leurs témoignages soulignent donc la manière dont les lieux sont rendus hétérosexuels par la réglementation de manifestations publiques d'affections (Browne et Ferreira, 2015 ; Valentine, 2007). Les risques qu'elles encourent dans leur recherche d'intimité, poussés par leur absence de moyens financiers, démontrent que les relations sociales de classe, de race, mais aussi de genre, en lien avec la sexualité, sont profondément ancrées dans l'espace. Clandestinité et fugitivité vont donc de pair dans leur expérience de l'espace. Pour échapper au regard et voler du temps, il leur faut être constamment vigilantes : créer ces bulles d'intimité suppose que temps, corps et architectures s'alignent. Des occurrences rares qu'il leur faut être en mesure d'interpréter et de saisir. Leur géographie ne se lit donc pas tant en termes de délimitations territoriales, qu'en termes de stratégies et d'usages. Elle est profondément incarnée et le passé, le présent et le futur se croisent pour nourrir ce savoir corporel spatial. Max et Stéfi s'appuient ainsi sur leur mémoire et sur leur vécu pour améliorer leur usage de la ville. Chaque instant les pousse à noter ce qui se passe autour d'elles quand bien même elles souhaiteraient être uniquement dans leur moment à deux. C'est en se projetant dans différents scénarios qu'elles sont en mesure de saisir les petites opportunités.

Elles ne regrettent pas cette période de leur vie et en parlent avec un certain attendrissement. Toutes les deux se sourient en racontant leurs souvenirs, s'entrelacent les doigts, rigolent de leur témérité et de leurs idées qui paraissent « stupides aujourd'hui ». Elles tentent de refaire la liste de tous les restaurants *fast-food* où elles se sont enfermées dans les toilettes, moitié rigolant, moitié grimaçant à l'idée qu'elles aient osé faire une chose pareille. Max rigole :

> L'hygiène seigneur, rien que d'y penser je vais faire une réaction allergique !
> Stéfi : L'hygiène… tu pensais pas vraiment à l'hygiène dans le MacDo où tu as…
> « STEFI ! », crie Max qui lui couvre la bouche d'une main.

On explose de rire. Stéfi fait semblant de se débattre pour continuer la suite de l'histoire. Max tient bon en déclarant qu'elle n'a « même pas intérêt à finir cette phrase ». C'est le chaos pendant de longues minutes durant lesquelles on peut m'entendre alternativement rigoler et supplier pour avoir la suite, Stéfi faire semblant de parler sous la main de Max tandis que cette dernière est

prise de fous rires[80]. Plus tard, c'est avec la même balance entre attendrissement et contentement d'en avoir fini avec cette période qu'elles me parlent de leur premier appartement. Un petit studio dans un immeuble vétuste « plus cher qu'un trois-pièces à Montréal ».

5.1.3. Le lieu de résidence comme espace de partage

Leurs années de vie commune démarrent dans une dizaine de mètres carrés : « l'une sur l'autre ». Elles qui recherchaient un espace privé pour être intimes comprennent très vite l'importance d'un espace à soi au sein du couple. Elles mettent en place des stratégies pour naviguer dans le studio « sans se marcher sur les pieds ». Parfois, l'une d'entre elles part se promener pour que toutes les deux puissent respirer. Elles sont passées de marcher dans la ville pour être ensemble à marcher pour avoir du temps à soi. Encore une fois, c'est l'absence d'aisance financière qui représente une barrière : une barrière à un logement plus grand, des vacances à l'hôtel ou des escapades autre part qu'au cinéma. C'est, bien sûr, une amélioration notable par rapport au début, mais ce n'est toujours pas suffisant. Toutefois, cette expérience leur a offert ce qu'elles considèrent comme une base solide pour leur relation : puisqu'elles ont pu vivre aussi longtemps dans un si petit espace et avec des moyens si limités, elles se savent capables de traverser beaucoup de choses ensemble. Elles ne parlent donc pas de leur studio qu'en mauvais termes, mais comme de « leur petit appartement des débuts » ou « leur petit cocon ».

En écoutant Max et Stéfi parler de leurs premières années, on ne peut s'empêcher de sourire de leurs anecdotes. D'être touché.e.s du jeune couple de l'époque et de constater qu'elles chérissent toutes les deux beaucoup ces souvenirs. Bien sûr, elles ne veulent pas revivre cette période de leur vie. Elles mettent d'ailleurs tout en œuvre pour ne pas, de leurs propres mots, « régresser ». C'est parce qu'elles sont plus à l'aise aujourd'hui qu'elles sont capables de voir le meilleur dans ce qu'elles ont vécu, tout en gardant en tête à quel point ça avait été difficile à vivre.

[80] Malgré mes supplications, je ne saurai jamais ce qui s'est passé dans ce McDonald's en particulier. Mais apparemment ce n'était pas le meilleur pour l'hygiène…

> We might need to rewrite happiness by considering how it feels to be stressed by the very forms of life that enable some bodies to flow into space. Perhaps the experiences of not following, of being stressed, of not being extended by the spaces in which we reside, can teach us more about happiness. (Ahmed, 2010, p. 40).

Les théoriciennes féministes noires comme bell hooks (1991, p.142) ont pris soin de démontrer l'importance de l'accès à un espace privé pour le développement et la résistance de communautés marginalisées. Elles mentionnent la dimension politique radicale d'un chez-soi pour des personnes sujettes à de constantes discriminations dans l'espace public. Le foyer devient ainsi un refuge potentiel et un espace de guérison nécessaire pour continuer de survivre et, également, pour pouvoir offrir du répit à d'autres. Ainsi, comme le mentionne Lipsitz, face à l'absence d'accès aux espaces publics et aux « systemic impediments to asset accumulation, blacks had to learn to recognize the public possibilities of privately owned spaces, to perceive potential new uses for any arena open to them » (2011, p.58). Lorsque Stéfi et Max peuvent enfin vivre ensemble, leur studio va servir de lieux de passage et de rencontre pour de nombreuses personnes noires et LGBTQ+.

L'importance de l'ouverture des espaces privés se retrouve également dans le témoignage de Gaël. Gaël est une jeune femme noire, lesbienne, elle aussi des Caraïbes, arrivée il y a trois ans à Montréal. Lorsque je l'ai rencontrée, Gaël se plaignait de ne trouver aucune femme noire dans les soirées lesbiennes où elle se rendait. Why'z et moi étions d'ailleurs le premier couple de femmes noires qu'elle rencontrait. Nous sommes devenues de proches amies. Un an et demi plus tard, à force d'essais et d'erreurs, Gaël a fini par trouver les scènes qu'elle cherchait et se plaint désormais de ne plus avoir assez de temps pour en profiter. Sa vie sociale est très remplie, ce qui est un sujet de discussion et de taquineries constantes entre nous. Gaël raconte avoir fait la majorité de ses rencontres « chanceuses » dans des soirées privées au sein de la communauté noire :

> Et franchement, il y a des soirs où je pensais pas du tout que ça allait être comme ça, tu vois ? Bon t'as une amie qui me dit : viens je t'emmène à une soirée chez un pote machin. La baraque elle est, mais complètement dans le *suburb*…. Mais loin ! Quand je te dis loin, perso, je saurais pas te dire où on est. Moi je suis montée dans la voiture, on roule. On me

> demande de rentrer par mes moyens, je vais être dans la merde. [...] Bon, on arrive machin. Déjà je constate, grosse baraque et tout. Genre t'arrives tu dis : bon ! On a changé de milieu genre. Et ouais bon... je sais pas c'est quoi la situation du gars ou de sa famille, mais je pensais que ce serait plus…. Ouais des gars, hétéros machin. Parce que le pote en question est voilà, il n'est pas, mais alors pas gay du tout ! C'est pas… on n'est pas dans le même milieu. Mais il est sympa genre, je le connais, mais de loin. Vraiment à peine croisé Donc bon, je me dis on va *chiller,* tranquille. *Tiser*[81] un peu, rigoler et rentrer. Bref on arrive. On ouvre la porte, déjà la musique est bonne. Bien de chez nous. Ok bien ! On marche, long couloir nanana et là j'arrive dans le salon où t'as le plus gros du *people*. Et je constate quoi ? Couples de femmes qui dansent, s'enlacent, s'embrassent ! Ça pécho dans tous les coins. Okkkk ! Mais vraiment ! Moi je me dis : bon. Allons profiter hein ! *(se frotte les mains en ricanant)* Je te dis ! Je suis pas rentrée avec la même fille avec qui je suis arrivée !

Selon les nombreuses anecdotes de conquêtes que Gaël raconte, la grande majorité de ses rencontres ont lieu dans des soirées privées au sein de la communauté noire. Parfois chez des membres qu'elle sait être du milieu, mais plus souvent dans des soirées dont elle ignore qui est l'hôte. C'est une amie, l'amie d'une amie, une connaissance ou une ex qui l'a conduite à ces soirées. C'est informel et entre soi. Un domicile où elle n'est allée qu'une fois et n'aura probablement jamais l'occasion de revenir. D'autres où, au contraire, elle devient presque une habituée. Ce ne sont pas toutes des scènes où les couples queers s'affichent ouvertement, comme celle qu'elle décrit. Plus souvent ce sont des espaces où la dragues a lieu discrètement. Des frôlements dans le couloir, des regards échangés autour de la piste de danse, une discussion dans un recoin de la cour etc. Un vécu conforme à ce que souligne déjà Rochella Thorpe[82] en 1996, à savoir que les femmes noires lesbiennes participent très peu à la culture des bars lesbiens. Minata explique également :

> Au final, c'est plus quand je suis chez les gens que je suis comme vraiment …. *(signe qu'elle se sent à l'aise)* ça va être les gens qui rendent les espaces *safe*. En tant que tel, si on pense à la vie de tous les jours, les espaces qui sont déjà là créés ben c'est pas forcément là que… parce qu'il y a pleins de bars par exemple où j'arrive là et puis ça va pas me rejoindre même quand on pense aux bars gays entre autres.

[81] Désigne le fait de boire de l'alcool.

[82] Rochella Thorpe a documenté la vie des femmes noires lesbiennes à Détroit entre 1940 et 1975.

Avoir accès à ces espaces est difficile et souvent précaire comme l'ont bien mis en évidence Max et Stéfi, mais aussi Kat, Minata et même Why'z et moi, dont le parcours est très similaire avec ceux décrits plus haut. Notre mode de socialisation se retrouve donc majoritairement dans les espaces privés et racialement homogènes.

> Borrowing again from Lipsitz, 'public' spaces here are almost always coded as white. So that, for black queers, being absent from these public spaces such as lesbian bars and gay clubs, often results in the mislabeling of their 'private' homes as 'just that'—private, and therefore secretive and 'underground'. (Lane, 2015, p.27)

Par conséquent, une grande partie de notre capacité à socialiser repose entièrement sur la volonté des plus « chanceux.ses » d'entre nous de partager leur espace. Néanmoins, y avoir accès est une chose, pouvoir les garder en est une autre. Or, comme le mentionne Why'z lorsque je lui parle de ce chapitre de ma thèse :

> Non seulement on a du mal à avoir des espaces privés, mais dès qu'on en a, on les ouvre aux autres. Public et privé c'est très relatif chez nous. C'est quoi un espace privé ? Si ce n'est un espace que tu sais que tu vas pouvoir partager avec les autres ? Il est rendu privé parce que tu le contrôles un minimum. C'est toi qui gères si tu l'ouvres ou le ferme, qui l'occupe ou non. Être en sécurité quelque part… et forcément qu'aussitôt on va le partager. Parce qu'on sait ce que c'est de ne pas en avoir. On le sait trop pour en priver les autres. Regarde le nombre de personnes qui sont venues chez nous dès la première année ? Tu veux un espace, tu veux ton intimité, mais tu veux aussi que d'autres puissent profiter. Donc, en attendant, on fait circuler.

C'est en considérant ces espaces privés comme « semi-publics » (Thorpe, 1996) que l'on peut comprendre l'importance du logement de Douala également. Outre les soirées quasiment « portes ouvertes » qu'elle organisait régulièrement, Douala offrait son canapé à quiconque en avait le besoin : au point que la moitié de nos ami.e.s en commun avait, à un moment donné ou un autre, « crashé » chez Douala. C'était aussi le logement où l'on se réunissait le plus pour planifier les activités associatives et où on pouvait toujours stocker du matériel. Douala était généreuse avec son espace. Lorsqu'elle a quitté définitivement le Canada, son départ s'est lourdement fait sentir dans le milieu. Un vide que d'autres avaient donc commencé à remplir en ouvrant leurs portes.

Il est difficile en l'état actuel de savoir ce que la mise en quarantaine a provoqué comme dégâts. Ma communauté repose sur les échanges et les mouvements entre les différents espaces. L'injonction à rester « sur place » pendant de nombreux mois suppose d'avoir un espace sécuritaire où résider. Les directives exigent également de garder fermé cet espace ce qui, comme je viens de le souligner, va à l'encontre des stratégies mises en place par les femmes que j'ai rencontrées. Cette pandémie se nourrit non seulement des inégalités systémiques, mais s'oppose également foncièrement aux tactiques de survie face à ce système. Créer des bulles d'intimité dans le couloir d'une maison dont on ne connaît pas le propriétaire, dans un studio d'à peine quelques mètres carrés ou entre deux interstices d'immeubles fait partie de nos forces. Tout comme mettre en commun ce que l'on obtient et compter que les autres fassent de même. Autant de stratégies qui deviennent, du jour au lendemain, synonymes de propagation d'un virus potentiellement mortel faisant des ravages chez les plus vulnérables. Néanmoins, je ne veux pas terminer ce sous-chapitre sur une note négative. J'ai confiance en la capacité de résilience de ma communauté. Comme l'évoque si bien cette citation de Sara Ahmed :

> I think the struggle for a bearable life is the struggle for queers to have space to breathe. Having space to breathe, or being able to breathe freely, as Mari Ruti describes, is an aspiration. With breath comes imagination. With breath comes possibility. If queer politics is about freedom, it might simply mean the freedom to breathe. (2010, p.308)

Aussi, il ne m'est pas entièrement possible de me rendre compte de ce qui est déployé pour survivre à cette période actuellement, par manque de données sur le sujet. En revanche j'ai pu constater quelques éléments de réponses qui peuvent constituer des pistes de réflexions et de futures analyses sur le sujet. Tout d'abord Why'z me fait remarquer que l'usage du numérique[83], notamment les applications telles que WhatsApp, ont pris tout leur sens durant cette période : groupe de soutiens, espace d'échanges d'informations, ou encore application d'appels vidéo. La gratuité du service, conditionnée à l'accès à une connexion internet, permet de rester en contact durant de longues heures afin de recréer un sentiment de groupe en présentiel (diner en ligne, visionnage de films en commun, partie de jeu commenté, etc.). Il y a également la mise en

[83] Why'z est entre autre formatrice en TIC : technologie de l'information et de la communication

commun de services numériques payants. Par exemple, celles qui bénéficient de comptes ZOOM payés par leurs emplois ou universités offraient leur codes aux autres ; de même que pour des services de divertissement comme Netflix ou Spotify. Il serait donc intéressant d'analyser l'ouverture des espaces numériques comme une extension du partage d'espaces privés.

Autre initiative que j'ai vu s'accentuer : le fait de faire livrer de la nourriture chez une personne dans le besoin, ou tout simplement pour lui remontrer le moral ou lui faire une surprise. Cela peut passer par une application de livraison, si la mobilité n'est pas possible, ou bien déposer les repas devant une porte fermée et envoyer un message pour que la personne puisse récupérer le cadeau une fois qu'on se soit éloignée. Également, on a pu voir celles qui possédaient un jardin ou un balcon, proposaient de se voir chez ellee une fois qu'on a pris globalement conscience qu'il était plus sécuritaire de se retrouver dans des espaces ouverts. D'autres, notamment celles qui avaient plus de facilité à se déplacer que ce soit par transport ou vélo, proposaient de venir faire des marches dans les parcs du quartier avec les personnes qui se sentaient isolées. Ainsi, si la pandémie s'avère particulièrement difficile pour les personnes les plus marginalisées, ces femmes sont déjà au centre de stratégies pour rendre leur quotidien et ceui des autres qui leurs ressemblent, supportables.

5.2. Étude de cas sur la rébellion d'une travailleuse communautaire

> The path to the wild beyond is paved with refusal
>
> - Halberstam (2013, p.8)

5.2.1. Le poids du changement : en porter la responsabilité

Une des participantes a obtenu un emploi au sein d'un organisme communautaire. C'est le premier travail qu'elle occupe qui se rapproche non seulement de ses intérêts, mais également

de ses compétences. Ses missions sont nombreuses mais intéressantes : gérer la communication, aider dans l'évènementiel, superviser des projets de recherche, développer le site internet, etc. Le tout dépasse la description de ses tâches comme discutées pendant l'entretien d'embauche, mais elle s'en réjouit. C'est l'occasion de développer son expertise et de construire son *curriculum vitae*. Elle se met donc au travail avec enthousiasme. Les semaines passent, elle s'installe dans son emploi. Elle connait ses collègues, s'adapte au rythme des rencontres et des réunions. Jusque-là, elle considère faire un bon travail, notamment parce qu'elle parvient à jongler avec différentes missions à elle seule. Très vite cependant, elle réalise qu'une mission générale est sujette à plus d'attentions que les autres : celle « d'outreach » ou agente de liaison. Aux réunions, c'est la première chose dont on parle, tout comme dans les discussions informelles ou les échanges par courriels. Cela ne fait pas partie de son mandat, pourtant elle est souvent interrogée sur le sujet et constate que le recrutement de personnes racisées, bien que très demandé pour le projet, ne fonctionne pas. Elle-même a des contacts importants au sein des communautés noires, queers et activistes et est souvent sollicitée sur le sujet. Elle n'a pour autant pas le droit de prendre du retard sur ses tâches et peu d'aménagement est fait pour jongler le tout. Qu'à cela ne tienne, la pression à rejoindre ces groupes se fait de plus en plus sentir.

Elle décide donc d'y porter son attention. Elle tâte le terrain dans plusieurs cercles où elle est impliquée et commence à recruter des participant.e.s. La tâche n'est pas aisée, l'organisme a mauvaise presse au sein des communautés noires et plus particulièrement au sein des communautés LGBTQ+ noires qu'elle fréquente. Face aux résistances, elle redouble d'efforts et met de l'avant les changements : ceux survenus au sein de la direction et au sein du personnel. Le fait qu'elle y travaille désormais et que de nouveaux projets débutent avec l'objectif de prendre spécifiquement en compte les communautés racisées… Petit à petit, elle gagne du terrain. L'employée parvient à enrôler des participantes pour les premières phases de réflexion. Le nombre reste très faible, mais c'est un très bon début vu le contexte de l'organisme. Sa direction est moins compréhensive. Elle travaille au sein de l'organisme depuis plusieurs mois. Entretemps, l'équipe a organisé diverses activités et n'a pas constaté un changement majeur en termes de public mobilisé. Quand elle tente d'expliquer que leur réputation est difficile à surmonter et qu'il

faut du temps, on s'impatiente. Iels ont déjà pris conscience de leurs manquements passés. Après tout, il y a un poste d'agent de liaison[84] désormais non ? Le dialogue est de plus en plus difficile.

> J'ai essayé de leur expliquer : OK oui vous voulez changer maintenant, vous avez genre… pris conscience de vos erreurs aujourd'hui. *Fine*. Mais ça fait des années qu'on vous le dit ! Ça fait des années qu'il y a des erreurs et des… on parle d'années de frustrations OK ? Moi quand j'ai pris le poste, j'avais de grosses réserves et des gens m'ont mise en garde. […] En fait, ça va pas se régler comme ça *(claque des doigts)*. Et c'est pas parce que maintenant, seulement maintenant, vous avez une espèce de révélation que les gens, ils ont envie ou même besoin d'être là, en fait. Et ça, ils ne comprennent pas! Ils sont comme : on veut de la diversité maintenant !

Une première rencontre de « réflexion » a lieu. Ce sont des personnes de son cercle qui ont accepté de participer. En temps normal, iels auraient refusé une invitation de cet organisme, mais ont accepté pour leur amie. Cette dernière a négocié une rémunération pour leur présence, ce qui aide. La rencontre a donc lieu et c'est une catastrophe. Les représentant.e.s de l'organisme ont enchainé les erreurs : des discours violents comme celui de mégenrer à plusieurs reprises des participant.e.s[85], les contredire lorsqu'iels tentent d'expliquer en quoi telle ou telle expérience relève du racisme, jusqu'à leur donner une définition de discrimination pour invalider leur propos… Iels démontrent d'un complet refus de recevoir et comprendre les critiques. Ses ami.e.s n'ont pas quitté en claquant la porte, mais c'était tout juste. Le pire de tout cela ? L'organisme a lu le silence des invité.e.s comme un signe de dialogue fructueux. Or l'intention était inverse.

> Elle : J'étais en contact direct par message avec (*nom d'une personne*).
> Moi : Tu n'étais pas là ? Non c'était pas prévu que j'y sois, mais je lui avais dit : tu m'écris s'il y a quoi que ce soit. Et ben dès les premiers messages je me suis dit : OK c'est mort. […] Plus ça avançait, plus iel était énervé.e., iel me rapportait directement tout et ... À un moment donné iel m'a juste dit : « j'abandonne. J'attends là, je prends mon enveloppe et

[84]Le poste d'agent de liaison qui n'est pas le sien, comporte très peu d'heures par semaines et très peu de moyens, ce qui rajoute aux difficultés de recrutement et le fait que le sujet soit de plus en plus en pressant au sein de l'équipe.
[85] C'est d'ailleurs important de noter qu'il s'agit d'un organisme LGBTQ+ qui se veut inclusif pour les communautés trans. Le mégenrage à répétition que subissent leurs invité.e.s. est donc à souligner dans un contexte où notre participante affirme qu'iels ont l'habitude de faire attention à utiliser les bons pronoms. Or, comme on a pu le souligner dans les chapitres précédents, l'intersection de la race, du genre et de l'hétéronormativité mène à une invisibilisation de l'existence de personnes racisées LGBTQ+. Le soin porté à ne pas supposer du genre d'une personne que l'on rencontre disparait dès lors que leurs invité.es se trouvent appartenir à des communautés racisées.

> je me tire ». C'était à ce point ! Puis *(nom d'une personne)* était pas seul.e tu vois, mais je l'avais en direct. Les autres m'ont écrit après et j'étais tellement désolée […] Et le lendemain j'arrive : et toutes les personnes de l'équipe étaient comme « super rencontre hier ! ».

Elle passe des heures à s'excuser auprès de son cercle. Passe encore plus de temps à essayer de faire comprendre à son travail que la réunion a été un échec et pourquoi, sans pour autant froisser ses supérieur.e.s. ; là encore, l'écoute est absente.

La deuxième phase du projet s'enclenche, ce qui suppose d'entrer en contact avec d'autres organismes communautaires proches des publics ciblés. À Montréal, il existe très peu de structures qui desservent les communautés racisées, encore moins les communautés LGBTQ+ racisées. Du côté francophone, elles se comptent sur les doigts d'une main et sont débordées. Néanmoins, pour mobiliser du monde, certaines initiatives, certains groupes, voire certaines personnes sont particulièrement pertinentes. Notre participante est très bien implantée dans le milieu : elle connait les organisateurs.rices « grassroots », a participé à quantité d'initiatives et a elle-même une bonne réputation pour s'être autant impliquée. Pour une mission de liaison, un organisme ne pouvait pas rêver mieux. Dommage pour eux, elle refuse désormais de servir de connexion :

> Je ne leur ai plus rien donné. Rien du tout. C'était fini après ça. C'était la goutte d'eau. Il y avait déjà plein de choses avant ça que j'avais vu… la manière dont ils traitaient ma présence ou mon travail, mais la rencontre avec *(nom de la personne)* ? Je me suis dit OK, c'est mort. Je n'amène plus personne ! Regarde, j'étais impliquée dans *(nom d'initiatives)* et vu les gens qui sont venus, ça aurait été parfait pour le projet. Mais non, je n'ai rien dit. Je n'ai pas non plus proposé de contacter *(nom d'un groupe d'activiste)*, ou même *(nom d'une personne)*. Elle aurait été juste parfaite, surtout que maintenant elle organise *(nom d'évènement).* Mais ils ne connaissaient même pas son nom. Et ce n'est certainement pas moi qui allais les présenter.[86]

[86] Je souhaite m'attarder quelque peu sur le gestion d'un tel témoignage qui a soulevé certains enjeux éthiques. Il s'agit d'une personne qui a fait très attention à dissimuler des informations à son milieu de travail. Or, lors de nos entretiens, elle parle ouvertement et nomme les personnes, groupes et initiatives qui ont été jusqu'à présent dissimulés. Il s'agit de données qu'il aurait été intéressant d'utiliser afin d'étoffer l'arrière-plan de son propos. Voire, afin de développer sur la dynamique intracommunautaire et mettre en opposition avec les espaces *mainstream.* D'autant que je connais les personnes ou encore les scènes auxquelles cette personne fait référence. Néanmoins j'ai

Ainsi, notre participante se résout à ne plus prendre la parole à moins d'être directement interpellée. Lorsqu'elle se voit forcée de le faire, elle feint l'ignorance ou ne divulgue que le plus superficiel : elle confirme ce qu'iels savent déjà ou révèle ce qu'iels vont forcément apprendre. Une telle stratégie suppose qu'elle connaisse parfaitement les limites de leurs connaissances, mais également les dynamiques actuelles de sa communauté. Une capacité qui a été théorisée par W. E. B. Du Bois (1903) avec le concept de double conscience ou encore par Patricia Hill Collins (1990) lorsqu'elle développe la notion *d'outsider-within*. Notre participante a un pied dans chaque espace, mais parvient à garder l'équilibre. D'ailleurs, le projet ne fut jamais capable de décoller auprès des personnes racisées et a dû être entièrement remodelé en conséquence de cela. J'analyse son rôle pivot dans l'échec du projet parce qu'il illustre la capacité des personnes que je rencontre à répondre aux dynamiques de pouvoir de manière inventive. La première stratégie qu'on perçoit dans son témoignage est donc celle du silence.

5.2.2. Ne pas faire de bruit, ne laisser aucune trace

Historiquement, le silence a été théorisé au sein d'études linguistiques : il aurait pour fonction principale de délimiter le discours. Il est donc associé à l'absence de voix et, par association, au vide. Là où la parole est définie comme une action, le silence, par contraste, est une marque de passivité (Tannen et Saville-Troike, 1985 ; Fordham, 1993 ; Ladson et Billings, 1996 ; Marriott, 2003 ; Parpart, 2019). Cette définition du silence comme « absence de » a par la suite été complexifiée, que ce soit au sein du corpus linguistique, mais également au sein du corpus féministe (Cheung, 1993 ; Li, 2001 ; Higginbotham, 1992 ; Parpart, 2019). Les chercheur.e.s ont

choisi sciemment d'anonymiser le tout et de ne pas faire mention des données qu'elle me confie autre part dans la thèse. Ma posture est motivée tout d'abord par ma volonté de respecter son silence et de m'assurer qu'il ne soit pas brisé par ce qui est publié dans ces pages. De même que j'ai à cœur de protéger mon milieu de ce type de prédation. De plus, le fait que j'ai pu recueillir un tel récit se comprend notamment de par notre amitié : c'est une sujet que nous avions l'habitude de discuter entre amies. Son discours est donc délié avec moi parce qu'il y a un lien de confiance pré-alable, et parce que je connais exactement toutes les références qu'elle mentionne. Il s'agit donc de reconnaitre l'incidence de nos rapports amicaux dans l'étendue de ses confidences et m'assurer de ne pas tomber dans l'instrumentalisation. Ce qui a eu son aval lors de nos rétroactions.

ainsi théorisé les différentes dynamiques pouvant induire ou mener à l'existence du silence. Dans certains cas, il n'est pas uniquement « l'absence de », mais révèle des rapports de pouvoir menant littéralement à « l'incapacité de », sous peine de lourdes conséquences. Dans ces conditions, le silence relève d'un « pouvoir sur » et Jean-François Lyotard le décrit comme une forme de terrorisme :

> by terror I mean efficiency gained by elimination, or threatening to eliminate a player from the language game one shares with him. He is silenced or consents, not because he has been refuted, but because his ability to participate has been threatened (there are many ways to prevent someone from playing). (1984, pp.63-64)

La domination exercée sur la capacité d'une personne à prendre la parole ou non peut aussi se déceler dans l'absence de reconnaissance de la validité d'un propos (Langton, 1993). Le silence peut donc aussi survenir dans le manque de pouvoir, ce qui assure à une parole de ne pas être véritablement entendue.

> This results in the speech act not being acknowledged and hence the words are not able to achieve their desired effect or fulfill their purpose. Due to lack of power, the statements are not heeded, they are not recognized as speech acts or as records and are denied a place in the archives. (Carter, 2006, p.218)

Une dynamique que l'on retrouve dans le témoignage de la participante, lorsqu'elle explique le traitement subi par ses invité.e.s. Ces dernier.ères, voyant leurs propos ne pas atteindre leur cible finissent par choisir le silence. Iels se retirent du dialogue qui n'en est pas un et attendent uniquement que la rencontre se termine pour pouvoir s'en aller. Leur silence est interprété comme un acquiescement par les représentant.e.s plutôt qu'un abandon. Même notre participante témoigne des différentes instances où elle a tenté d'expliquer à ses employeurs la complexité de la situation. Chaque fois, sa position en tant qu'employée subalterne l'oblige à recourir à différentes tactiques de subtilité afin d'apporter une critique, sans que cela ne soit perçu comme tel. Mais le dialogue s'avère impossible : elle n'occupe pas une position de pouvoir suffisante pour donner du poids à son propos, quel que soit le nombre de fois où elle répète son discours. Sa prise de parole n'a donc aucun effet puisqu'elle n'est pas écoutée.

Néanmoins, dans le corpus féministe, le silence est également dépeint comme une stratégie de survie (Parpart, 2019) : ce qui permet d'y déceler une forme d'agentivité et de sortir de l'opposition binaire entre « parler » et « être réduit.e au silence ». Des anthropologues ont écrit sur le silence d'individu.e.s racisé.e.s comme moyen de choisir ce à quoi l'extérieur aura accès ou non (Clifford et Marcus, 1986 ; Moore, 1988). Le silence peut donc aussi advenir comme un refus de prendre la parole, notamment lorsqu'elle est exigée par une figure d'autorité (Wagner, 2012). Encore une fois une dynamique à l'œuvre dans le témoignage que j'ai reçu : face aux demandes de ses employeurs, notre participante reste silencieuse. De manière encore plus intéressante, elle compte spécifiquement sur les stéréotypes entourant les femmes noires au travail (Davis, 1981 ; hooks, 1984 ; Guy-Sheftall, 1995 ; Collins, 2004, 2009) pour ne pas recevoir beaucoup de demandes.

> Black women also experience the perception of being intellectually inferior, which can undermine their credibility. African Americans report having to constantly prove their ability and observe the surprise of managers and colleagues who may have had initial assumptions about their competence (Sue et al., 2009 ; Torres et al., 2010). These negative perceptions create a sense of invisibility and limit access to critical networks of influence in the workplace. (Holder et al, 2015, p.165)

Le corpus qui existe sur les stéréotypes qui touchent les femmes noires dans le contexte du travail a donné lieu à une documentation tout aussi importante des stratégies déployées contre ces stéréotypes (Orbe, 1998 ; Reynolds-Dobbs, 2008 ; Scott, 2013 ; Holder et Al, 2015). Parmi les tactiques documentées, celle de surperformer est particulièrement présente : dépasser toutes les attentes afin de prouver son professionnalisme. Par conséquent, lorsque notre participante décide d'échouer volontairement dans l'aide à « diversifier » le public de l'organisme, elle joue certes le jeu des stéréotypes, mais va également à l'encontre de stratégies habituelles face à ce type de violence.

Elle sait qu'elle sera rarement interpelée dans les prises de décision, parce qu'en tant que femme noire, sa parole n'est pas perçue comme importante. Son silence, lors de nombreuses rencontres officielles, n'est donc pas enregistré comme de la restreinte de sa part. Au contraire, dans un contexte où les rapports de pouvoir autour des enjeux raciaux et genrés sont bien en

place, son silence s'inscrit comme normal et attendu. Elle ne prend pas la parole parce qu'elle n'est pas censée le faire et parce que son refus se fait dans le silence, il ne laisse pas de trace. Cette absence de trace couvre les marques de son action : elle n'apparait que peu dans les notes de rencontre. Un choix d'autant plus intéressant de sa part qu'elle appartient à des communautés à qui on a historiquement confisqué le droit à la parole.

> The call to 'speak up' and 'break the silence' to which violence relegates its victims traverses both racial and disciplinary lines, shaping white and women of color feminisms, rallying academic and public invectives for a more just society. As Carrillo Rowe and Malhotra point out, the binary logic of speech versus silence and the almost commonsensical equation of silence with powerlessness and oppression in the Western tradition from Aristotle to Audre Lorde presumes a political imperative: for an individual or group to gain power and 'to resist and transform the conditions of their oppression', they 'must activate their voice'. (Ferrari, 2020, p.325).

Même au sein de la communauté LGBTQ+, une importance toute particulière est donnée au fait de briser le silence, comme nous avons pu le voir dans les chapitres précédents : le coming-out est presque devenu un rituel de passage obligé (Roy, 2013). Par conséquent, en gardant le silence, elle s'inscrit en contre-courant des stratégies de luttes habituelles. Comme le souligne également Cecile Jackson, « social justice and well-being indicators depend on 'voice' in public life, and notions of power generally equate speech with power and silence with weakness. » (2012, p.2) Or, son silence et l'échec du projet auraient pu être interprétés comme une absence d'agentivité, mais au contraire, ils sont la preuve de sa capacité à choisir et à avoir une incidence sur son environnement tel qu'illustré par le poème d'Adrienne Rich (1978) :

> Silence can be a plan
> rigorously executed
>
> the blueprint to a life
>
> It is a presence
> it has a history a form
>
> Do not confuse it
> with any kind of absence

Sa réussite dans la retenue d'informations est ainsi révélatrice des manquements de son organisme à plusieurs niveaux. Iels ne soupçonnent pas qu'iels puissent manquer un *momentum* quelconque au sein de ces communautés, car ces communautés ne sont pas censées en avoir. Par conséquent, lorsque leur employée déclare qu'à part ce qu'iels savent déjà, il n'y a rien d'autre à ajouter, ce n'est pas remis en cause. De même, le fait qu'iels considèrent que leur responsabilité est d'aller aider des populations avec lesquelles iels ne possèdent aucun lien est en soi une approche profondément coloniale. En somme, notre participante s'est parfaitement engouffrée dans les préconceptions déployées par ses responsables et a utilisé contre eux leurs angles morts. Elle défait progressivement tout ce qu'elle avait commencé à bâtir et s'assure également que l'organisme ne gagne pas en crédibilité sur son travail. Donc, non seulement, elle refuse de mener d'autres personnes à rejoindre l'organisme, mais elle travaille activement à ce que les portes de sa communauté se maintiennent fermées sur l'autre bord. Plutôt que de servir de pont, elle devient « gatekeeper ».

5.2.3. L'inefficacité stratégique face à la *tokenisation*

Un poste d'agent de liaison (ce qui n'est pas son poste) est très souvent un emploi en bas de l'échelle salariale en milieu communautaire (contrat à durée limitée, temps partiel, paie basse[87]). Cet état de fait est révélateur du peu de pouvoir accordé aux personnes qui occupent cette position. Il ne s'agit pas tant de transformer la culture de l'organisme que d'étendre la capacité de ce dernier à toucher divers publics. Ce qui, auparavant, ne semblait pas poser de problème (le fait de ne pas avoir un public ou une équipe « diversifiée ») devient un problème à régler. Par conséquent, en plus d'établir des connexions entre deux milieux qui ne se côtoient pas, l'employé.e répond à une mission qui dépasse son seul projet. Par exemple : restaurer la réputation d'un organisme, donner de la légitimité à une demande de financement (encore plus spécifiquement si la demande concerne un projet qui se veut intersectionnel), répondre à une dynamique médiatique et/ou politique, etc. Le tout en étant la première vitrine du changement

[87] Et encore, quand il s'agit d'un emploi ou d'une mission rémunérée : beaucoup d'organismes avec qui j'ai été en contact m'ont demandé à plusieurs reprises de faire ce travail de manière bénévole.

de l'organisme. Une dynamique qui s'applique également à notre partciipantee et dont elle a parfaitement consciente :

> J'apparais sur beaucoup de photos ! Dans des événements où parfois je n'avais même pas pris 10 secondes de parole. Et on ne me demandait pas mon avis, je fais que constater que j'y suis. Ah bon OK ? Mais me proposer de présenter ce jour-là non ? Vous envoyiez la directrice de machin, le responsable de truc… mais ces gens-là ne se déplacent jamais là où on m'envoie par contre.

Son recrutement permet de donner l'image d'une structure inclusive sans pour autant faire le travail adéquat. C'est, en soi, le moyen, mais surtout la fin, de tout travail antiraciste (Ahmed, 2016). En effet, cela suppose l'inclusion de personnes issues de communautés marginalisées, mais à des postes n'assurant pas de pouvoir spécifique et donc pas de répercussions significatives dans la structure de l'organisme. Ainsi, une personne intègre un milieu ayant déjà une culture de travail basée sur une majorité blanche et se retrouve dans une position qui endigue toute possibilité de critiques supplémentaires. On ne peut plus souligner le manque d'inclusion puisqu'un.e employé.e est issu.e justement de cette diversité. L'image du changement devient donc la preuve d'un changement qui n'a pourtant pas eu lieu :

> I have used the term 'non-performativity' to describe this: how commitment can be made to something as a way of not bringing something about. Equality and diversity can be used as masks to create the appearance of being transformed. (Ahmed, 2015, parag.4)

En refusant de faire lien, notre participante s'aligne avec une longue tradition de militantes racisées qui ont théorisé sur la nécessité d'alliances, mais ont également dénoncé le risque de souffrance occasionné pour les personnes servant de pont. Par exemple, Gloria Anzaldùa mentionne l'idée de « femme araignée », qui tisse des liens entre les espaces isolés et cultive une connectivité qui se nourrit de son refus d'élaguer une identité vis-à-vis d'une autre :

> You say my name is ambivalence? Think of me as Shiva, a many-armed and legged body with one foot on brown soil, one on white, one in straight society, one in the gay world, the man's world, the women's, one limb in the literary world, another in the working class, the socialist, and the occult worlds. A sort of spider woman hanging by one thin strand of web. (Anzaldùa, 2009, pp. 45-45)

Mais c'est une position difficile à tenir et, surtout, dangereuse :

> Being a bridge means being mediator between yourself and your community and white people, lesbians, feminists, white men. You select, consciously or unconsciously, which group to bridge with – or they choose you. Often the you that's the mediator gets lost in the dichotomies, dualities, or contradictions you're mediating. You have to be flexible yet maintain your ground, or the pull in different directions will dismember you. It's a tough job; not many people can keep the bridge up. (ibid, pp.147-148)

Barbara Smith et Cherrie Moraga font écho à son propos dans *This Bridge Called My Back* et s'interrogent même sur l'existence d'une alternative à une telle instrumentalisation : « How can we — this time — not use our bodies to be thrown over a river of tormented history to bridge the gap? Barbara says last night: 'A bridge gets walked over.' Yes, over and over and over again. » (Moraga, 1980, p.15). Une complainte qui résonne avec les propos de Zora Neale Hurston dans *Their Eyes were watching God* (1937) lorsque son personnage déclare : « black women are the mules of the world ».

L'expérience de notre participante est ainsi symptomatique d'une telle instrumentalisation :

> Je suis bonne que pour ça ? Pourquoi je ne pourrais pas présenter le projet à (*nom d'un colloque*) aussi ? On ne m'envisageait même pas. Mais par contre à l'inverse, c'était toujours moi pour les évènements « des autres » ? Tu vois ? C'est ça, tout ça, ça commençait à s'additionner. […]

Elle décide donc de cesser de faire lien. Sa réaction démontre que « servir de pont » c'est aussi avoir le pouvoir d'établir ou non les connexions, si oui lesquelles —un pouvoir d'autant plus important que le nombre de ponts est limité, tel qu'illustré par les propos de Gloria Anzaldùa (2009). L'importance du choix est aussi illustrée par Toni Cade Bambara qui explique qu'elle ne s'alignera pas avec les féministes blanches «would-be allies» parce qu'elle leur priorise d'autres types d'alliances. Il y a «[…] other ties and visions that bind prior allegiance and priorities that supersede their invitations to coalesce on their terms.» (p.VI) En choisissant de privilégier des coalitions où les femmes blanches seraient laissées à la marge, elle positionne non seulement ses actions comme pouvant exister en dehors du milieu majoritaire, mais elle en critique également

l'agenda. Elle refuse que les alliances se fassent «on their terms». Le poème de Donna Kate Rushin (1981) va encore plus loin dans le refus de faire lien. Face à la multiplicité toujours plus grande de milieu qu'il faut traduire pour les autres, Donna Kate Rushin suspend le pont pour se tourner vers elle-même. Une décision que l'on pourrait qualifier de self care dans le sens politique du concept, puisqu'elle permet de se connaitre suffisamment pour ensuite être utile à la lutte :

> The bridge I must be
> Is the bridge to my own power
> I must translate
> My own fears
> Mediate
> My own weaknesses
> I must be the bridge to nowhere
> But my true self
> And then
> I will be useful

Pour conclure, l'action de notre participante n'est pas sans conséquence pour elle. Toutes les critiques qu'elle a tenté d'apporter au début de son mandat lui sont reprochées : elle est perçue comme « difficile ». De plus, en étant perçue comme quelqu'un qui échoue à être efficace, elle prend le risque de renforcer les stéréotypes sur les femmes noires de manière globale. Enfin, son choix de cesser de tenter de diversifier son milieu signifie qu'elle maintient son isolement au sein de l'organisme: elle est et demeure la seule femme noire dans son milieu de travail. Reste que son expérience illustre la complexité et surtout la fluidité des rapports de pouvoir. Ses stratégies de résistance s'inscrivent directement dans l'héritage de résistances sur les plantations. Elle évolue au sein d'un milieu où elle donne l'illusion d'appartenir tout en travaillant à l'encontre du milieu par de multiples actes du quotidien. Ses choix se font dans l'optique de protéger les siens en les maintenant cachés. Cela implique d'utiliser les outils du maître afin d'articuler sa résistance.

5.3. Au-delà de l'intégration : refuser ce qui n'a pas été créé par et pour nous

5.3.1. Évitez le « sunken place »

La présence de « gatekeepers » se retrouve également avec les espaces de divertissement et/ou de potentielles rencontres amoureuses. Prenons l'exemple de Gaël : lorsque nous l'avons rencontrée (Why'z et moi), Gaël était arrivée de Martinique depuis seulement quelques mois. Nous avons fait sa connaissance à l'espace Muchagalusa : une salle d'exposition d'art contemporain africain où s'organisent régulièrement diverses activités. Ce soir-là, Why'z était responsable de la régie pour un spectacle mêlant danse et théâtre, tandis que j'attendais la fin des préparatifs dans le public. Gaël était accompagnée d'une amie, Lilianne, une jeune femme noire, de 19 ans, hétérosexuelle et également martiniquaise. Précisons que cette dernière trouvait extraordinaire que des femmes de Guadeloupe ou de Martinique puissent être lesbiennes et ne s'en cachait pas. Au bout de quelques minutes d'échange, Gaël m'avait directement demandé si j'étais bien gaie (sous l'expression clairement prise de court de Lilianne), ce que j'avais confirmé (et renforcé son état de choc). Lilianne ne comprenait pas que Gaël puisse demander une telle chose aussi publiquement : « au risque de me vexer ». De plus, elle avait du mal à me croire sur parole car je « ne faisais pas lesbienne contrairement à Gaël ». Pour s'expliquer, Lilianne avait passé plusieurs minutes à décrire le style plus masculin de son amie, pour ensuite comparer ma propre apparence qui ne correspondait pas aux mêmes codes. J'avais fini par couper court en lui expliquant que j'étais bien gaie et que d'ailleurs ma femme (que j'avais désigné au loin) m'accompagnait. En apercevant Why'z, Lilianne s'était exclamée : « Une troisième ? Waw, mais vous êtes nombreuses en fait ! *(Et se tournant vers Gaël avait repris)* Et tu vois, sa copine, on voit qu'elle est lesbienne, comme toi ! Vous vous ressemblez ».

Ses maladresses à répétition faisaient beaucoup rire Gaël, qui faisait son possible pour les provoquer et le tout rendait la situation plus ridicule qu'offensante. La conversation s'est articulée autour de mon couple jusqu'à ce que Why'z finisse par nous rejoindre. Je fis les présentations et Gaël ne perdit pas une seconde pour lui demander : « où est-ce qu'elle pouvait trouver un tite chérie comme la sienne ? » à savoir une femme noire, lesbienne et célibataire. Elle prit le temps

d'expliquer que nous étions non seulement le premier couple qu'elle rencontrait depuis son arrivée au Québec, mais aussi les premières femmes noires et gaies tout court. Elle avait ensuite énuméré toutes les applications qu'elle avait essayées, les bars où elle était allée prendre un verre (tous dans le Village) et enfin la dernière soirée où elle s'était rendue avant notre rencontre LSTW (Lez Spread the word). À la mention de la soirée, Why'z et moi avons grimacé à l'unisson, ce qui a aussitôt lancé Gaël dans un flot de récriminations :

> Ah ok ! Ok ! Merci ! Je suis rentrée, j'ai fait un tour sur moi-même et mais ! *A a pa mwen, ban soti la*[88] ! Seigneur ! Mais c'est comme ça partout ! Je rentre, un tour de regard puis c'est terminé. C'est rempli ! C'est bondé ! Il n'y a pas un centimètre pour danser mais pas une *chabine*[89] dans le coin ? Je me suis dit : où est-ce que j'ai atterri ? Comment je vais survivre pendant deux ans ?! Ça ne va pas le faire les amies ! Je suis la seule noire ? Moi ? Je vais rester dans un endroit où je suis la seule femme noire ? Ha ha certainement pas ! J'ai vu « *get out »* merci bien. Non, non. Tu restes là et soit on te regarde mal, soit les filles qui t'approchent c'est *bitin a bab*[90]: « Je n'ai jamais essayé avec une noire» et ben c'est pas ce soir que tu vas essayer non plus cocotte! Parce que Bibi s'en va et Bibi ne reviendra pas.

À la fin de sa tirade, Why'z lui mit la main sur l'épaule en exagérant son air grave. Puis, après avoir souligné à quel point elle comprenait sa douleur, lui avait énuméré quelques soirées, évènements et parlait d'une association où elle aurait plus de chances de rencontrer des femmes noires et queers. Gaël fit semblant de sangloter de soulagement en répétant « merci, oh merci » à chaque nouvelle information, comme si elle recevait l'absolution. Le tout tandis que je rigolais devant le comique de la scène et que Lilianne semblait découvrir un Nouveau Monde. Nous sommes devenues très amies avec Gaël à partir de ce soir-là, en revanche, nous avons perdu le contact avec Lilianne.

[88] Traduction : ce n'est pas pour moi, il faut que je m'en aille.

[89] Chabine, dans le lexique guadeloupéen, fait référence à une personne à la peau claire (et possiblement les yeux clairs) mais dont les traits physiques sont noirs. Selon Raphaël Confiant le terme, dans son usage actuel, fait davantage référence à un ensemble de caractéristiques phénotypes plutôt que raciaux. Il s'inscrit en revanche dans l'héritage d'un vocabulaire développé durant la période esclavagiste afin de différencier les individus noirs en fonction de leur ascendance, notamment dans le cas de métissage.

[90] Traduction : Une histoire qui ne peut que causer des problèmes.

Plus d'une fois depuis notre rencontre, nous avons eu l'occasion de reparler de cette soirée : soit pour en rire, soit pour marquer à quel point les choses avaient changé depuis. Lorsqu'elle avait fait notre connaissance, Gaël se sentait clairement isolée et à bout d'options. Elle souhaitait faire des rencontres amoureuses, mais nouvelle dans la ville, elle ignorait où se rendre. D'autant plus qu'elle est claire sur ce qu'elle recherche : des femmes racisées ou rien. Elle énumère donc tous les endroits où elle s'est rendue et qui furent un échec, notamment les bars du Village (« très blancs et très chers ») et la soirée LSTW (où elle ne compte plus remettre les pieds). Son témoignage est à l'image de ce que me rapporte la majorité des participantes, lorsqu'interrogées sur les lieux de loisirs et/ou potentielles rencontres amoureuses. Abigaël, par exemple, a depuis longtemps abandonné les applications de rencontre qu'elle trouve d'une violence inouïe et très peu diversifiées en termes de profils. De plus, elle se rend si rarement dans le Village qu'elle est incapable de se souvenir à quand remonte sa dernière fois et encore moins de citer un seul évènement qui soit spécifique pour les lesbiennes. Danielle a toujours rencontré ses compagnes dans le contexte de soirées privées ou alors, par l'amie d'une amie. Pour elle, les soirées lesbiennes « sont pour les lesbiennes justement » et « lesbiennes » désignent spécifiquement les femmes blanches. Why'z et moi n'apprécions pas les soirées du type LSTW (probablement illustré par notre grimace éloquente). Max et Stéfi ne se sont jamais intéressées à ce milieu, encore moins à Montréal. Kat, quant à elle, résume sa relation avec le milieu de sorties LGBTQ+ (englobant le Village, les évènements de Pride ou encore les soirées spécialisées) par : « not my crowd, not my people, not my music, not for me ». Seule Douala apprécie ce type d'espaces (bars comme soirées ciblées pour les lesbiennes) et s'y rend régulièrement : « Je trouve ça fun, mais j'y vais pas pour rencontrer du monde. Voilà. J'y vais pour le fun. »

Si la concentration des communautés LGBTQ+ dans un quartier ciblé, ou encore lors d'évènements, a notamment pour attrait la facilitation de rencontres amoureuses (Giraud, 2013) ce n'est clairement pas le cas pour les femmes de mon étude. Une participante interrogée pour le *Rapport sur le Racisme Systémique* au sein du milieu LGBTQ+ explique :

> As a black queer girl, I'm clearly not the type wanted in the Village. Gay guys glare at me when I enter their space. And I don't feel safe. The Village, it's their space! All the bars are for them, the sauna… everything. (CQLGBT, 2018, p.35).

Et le Village est représentatif des espaces dédiés aux rencontres LGBTQ+, comme le mentionne un autre témoignage de ce même rapport :

> Le Village ça représente bien le problème de la communauté LGBT. C'est typiquement fait pour les hommes gays blancs. Moi en tant que noir je n'y vais pas. Je n'ai pas les moyens d'y sortir. Quand j'y suis je ne m'y sens pas épanoui. Mais tout ce qu'on fait pour les LGBT, toutes les activités, tout l'argent, tout va dans le Village. Jamais à l'extérieur. Donc en gros tout est fait pour les gays blancs. Et puis la fétichisation! Au sauna par exemple, c'est insupportable. (ibid, pp.36-37)

Ou encore une autre participante :

> Les soirées LSTW c'est très blanc! Très blanc! Pas seulement le public, mais également dans la mentalité : très excluant finalement. Si tu n'as pas le profil tu vas passer une mauvaise soirée. Et typiquement c'est la seule chose *[les seules soirées organisées]* qui existe pour les femmes, donc c'est plutôt déprimant. (ibid, p.13)

Plusieurs dynamiques sont ainsi à l'œuvre dans leurs rapports à ces lieux de sortie. Il y a tout d'abord le fait d'être la seule personne noire dans un espace pourtant « bondé » comme le mentionne Gaël. Ce qui non seulement est entièrement contreproductif, si leur but est de rencontrer d'autres femmes noires, mais pose également le risque d'être victime de racisme sexuel. Lorsqu'elle prend la décision de ne plus jamais retourner dans ces espaces, Gaël déclare en rigolant « avoir vu *Get out* » et ne pas souhaiter en faire l'expérience. *Get Out* est un film d'horreur réalisé par Jordan Peele, sorti en 2017 et qui fut un énorme succès au boxoffice. On y suit Chris Washington, un jeune homme noir, photographe, en couple avec une femme blanche (Rose Armitage) et qui s'apprête à rencontrer les parents de cette dernière lors d'un weekend dans leur domaine. Durant le séjour, Chris s'aperçoit que les rares autres individus noirs se comportent de manière étrange : deux d'entre eux vont jusqu'à le supplier de s'enfuir « pendant qu'il en est encore temps ». On découvre finalement que la famille Armitage, aidée de Rose, kidnappe des personnes noires, pour ensuite échanger leurs corps avec des personnes blanches

issues de la bourgeoisie. Ces dernières échappent ainsi à la mort en changeant constamment de corps.

> In doing so, it portrays the romanticization of blackness by white people as an object to be accumulated instead of a cultural identity to be understood. Although the film illustrates this negrophilia as a fanticization of blackness, it also reinforces the psychological struggle of black people trying to navigate through a larger racial dynamic where the white perspective either lionizes or demonizes black people, dictating the perception of black identity. (Moiz, 2019, parag.1)

Ce qui fait la réussite du film est sa capacité à mettre en scène l'horreur quotidienne du racisme. Par exemple, lorsque Chris et Rose discutent du weekend à venir, ce dernier lui demande si elle a prévenu sa famille qu'elle est en couple avec un homme noir, ce que Rose balaye du revers de la main en lui expliquant que ses parents « are not like that ». Cette scène provoque plusieurs réactions désapprobatrices dans la salle de cinéma : l'idée de rencontrer des parents qui ignorent que le ou la conjoint.e de leur enfant est noir.e est un sujet d'angoisse bien répandu, suffisamment pour que la scène fasse mouche et donne le ton sur le weekend à venir. Autre exemple : lorsque Chris constate des occurrences de plus en plus étranges autour de lui, il essaye d'en parler avec Rose, mais ne parvient pas à mettre concrètement les mots dessus. À plusieurs reprises, il tente d'expliquer que « something doesn't feel right » mais Rose, dont on ignore la complicité jusqu'à la fin, ne comprend pas où il veut en venir. Elle le fait douter de ce qu'il ressent tandis que la frustration et le désarroi de Chris sont de plus en plus palpables à travers l'écran. Ces scènes illustrent toute la difficulté de faire reconnaître l'existence du racisme à une personne qui n'est pas directement concernée par le sujet. L'échec de parvenir à se faire comprendre instille le doute et renforce le sentiment d'isolement de Chris, d'autant qu'il ne parvient pas à connecter avec les personnes noires présentes autour de lui. À plusieurs reprises, Chris tente d'établir une certaine solidarité avec eux par sa gestuelle ou par son langage, mais les échanges sont marqués d'une dissonance malaisante. Le twist final permet de comprendre les raisons de cet inconfort puisqu'il s'agit en réalité de personnes blanches qui occupent des corps noirs.

À la suite de son succès, *Get out* devient une référence au sein des communautés noires. À plusieurs reprises, j'ai pu entendre, ou moi-même utiliser, l'expression « c'est *Get Out* » pour

désigner un quartier entièrement blanc et plutôt riche qu'il vaut mieux fuir à tout prix. Ces quartiers représentent un espace dangereux à naviguer (en tant que résidant.e, mais également en tant que passant.e) : on y est entièrement isolé.e, à la merci du voisinage, complètement coupé.e de sa communauté d'origine et donc dans l'impossibilité d'être secouru.e en cas de besoins. Les références à *Get out* se font également en rapport avec le « sunken place » : soit l'endroit où la personnalité noire se rend lorsqu'une personne blanche prend possession de son corps. La référence survient très souvent pour désigner une personne noire qui ferait preuve d'un racisme intériorisé. Pendant les élections états-uniennes, il était courant d'entendre, au sujet des personnes noires qui soutenaient Trump, qu'iels étaient dans « the sunken place » et qu'il fallait une intervention extérieure pour les sauver. Lorsque Gaël mentionne qu'elle sait à quoi s'attendre puisqu'elle a vu *Get out*, c'est une manière cynique de dénoncer l'idée d'être draguée par une femme blanche, se mettre en couple avec elle, pour finalement vivre un enfer au sein de la famille de sa conjointe (à l'instar de Chris). C'est également une double ironie sur le fait de se retrouver seule entourée de personnes blanches et de courir le risque de disparaître. Enfin, lorsqu'elle répète des propos comme « je n'ai jamais essayé avec une noire » elle fait allusion au fétichisme qu'elle a déjà subi et qu'elle refuse de vivre à nouveau.

Pour éviter ce type de situation, elle annonce clairement son intention de s'en aller et de ne jamais revenir. Elle fuit donc à répétition les espaces où elle est la seule personne noire, pour son propre bien-être, mais continue de se retrouver dans la même situation à défaut de savoir où se rendre. La répétition de l'échec prouve la visibilité et surtout l'accessibilité de certains espaces par rapport à d'autres. Nouvelle à Montréal, elle ne peut que s'appuyer sur les informations qui se relayent le plus largement, à savoir : l'existence du Village (et ses bars), les soirées comme LSTW (probablement la plus populaire de ce type), ou encore les applications de rencontre. Pour le reste, à moins de connaitre des personnes déjà bien implantées dans le milieu, il s'avère difficile de trouver d'autres espaces que ceux dominés par les milieux LGBTQ+ blancs. Cela prend donc l'intervention de Why'z, qui joue le rôle de « gatekeeper », pour l'introduire dans les bons milieux. Après cette rencontre, Gaël découvre certaines soirées, qui lui font rencontrer d'autres

personnes, qui l'amènent à d'autres soirées, où elle rencontre d'autres personnes, jusqu'à ce qu'elle devienne elle-même une référence en termes de lieux de sortie.

Minata est à l'opposée de Gaël : lorsque je la rencontre, elle est déjà une mine d'or en termes de lieux de sorties, mais surtout elle semble avoir un sixième sens pour trouver les scènes intéressantes. Par exemple, en 2019, alors qu'on se voit toutes les semaines pour travailler sur un projet bénévole, Minata ne cesse de parler d'un bar de jazz où elle se rend chaque jeudi soir. Il s'agit d'une soirée *open-mic* où les artistes sont invité.e.s à *jammer* tandis que différents instruments sont laissés à leur disposition. D'après Minata, l'espace est bondé « black and queer friendly, like… we are there ! You should come, it's dope. Melanin poppin, in the public and on the scene and women are like … hum, queens everywhere sis! ». Non seulement l'espace est géré par une équipe noire et queer *friendly*, mais d'après Minata, la majorité des artistes et une grande partie du public sont ouvertement queers*.* La soirée débute à 21 heures, mais le meilleur de la scène ne survient qu'aux alentours de 23 heures lorsque les artistes plus expérimenté.e.s commencent à affluer. Une heure à laquelle Minata arrivait et nous conseillait également de venir (bien trop tard pour moi, ce qui explique que je rechigne pendant un long moment à venir). Minata insiste plusieurs semaines d'affilées pour que je la rejoigne, m'envoie régulièrement des minis clips vidéo de tel ou tel *set* et fait de même pour Why'z.

Toutefois le temps que nous nous décidions à y faire un tour, soit des mois plus tard, Minata nous apprend qu'elle a fait une croix sur le bar. La soirée *open-mic* avait été « vampirisée par des artistes blancs à dreadlocks » qui se trouvaient « très *edgy* de *slammer* le N-word ». Minata avait tenté de faire un premier *call out* mais les artistes avaient continué de venir et d'être autorisé.e.s à monter sur scène. Puis, leur public était arrivé, au point d'être plus nombreux que les habitué.e.s du lieux. Lorsqu'un jeudi Minata et Kat avaient constaté un public majoritairement blanc et un set monopolisé par ces mêmes jeunes à dreadlocks, elles avaient jeté l'éponge. « Mais j'ai écrit à *(nom d'une artiste)* pour lui demander où elle performe à la place du (*nom du bar)* et je vais aller y jeter un œil. Je vous tiens au jus », m'avait expliqué Minata à la fin de notre échange. Son expérience me permet de souligner à quel point ces espaces et ces évènements bougent

constamment. N'ayant pas pignon sur rue et très peu d'espaces privés (tel que discuté dans le chapitre précédent), les initiatives noires et queers sont très souvent autant limitées dans la géographie que dans le temps. Par conséquent, connaitre les bonnes personnes pour pouvoir suivre le mouvement est important si on souhaite avoir accès à ces espaces. C'est également révélateur des rapports raciaux présents dans les milieux de drague.

5.3.2. Une géographie du refus

Il y a les espaces qu'on occupe et qu'on finit par transformer, ceux que l'on crée et ceux que l'on partage. Les chapitres précédents m'ont aussi permis d'illustrer les espaces que l'on abandonne ou que l'on refuse d'occuper. Et ce, même dans les instances où le choix ne semble pas avoir d'importance puisqu'il s'agit d'espaces qui ne nous ont jamais considérées. Le Cabaret Mado en est un bon exemple : après la débâcle de *The Revival,* le directeur d'AECA avait déclaré que plus aucun partenariat n'aurait lieu entre l'association et la salle de spectacle. Sa décision était motivée tout autant par l'absence de considération démontrée envers son association, que par l'envie de reconnaitre son erreur envers le Comité des femmes. En bannissant la possibilité de collaborer avec le Cabaret, il statuait que ce type de traitement était intolérable et que cela ne devait plus se reproduire. Cependant, au-delà de la décision officielle, le Cabaret Mado est également devenu un lieu synonyme de refus pour une grande majorité d'entre nous : le refus de s'y rendre, le refus d'être associée à leurs évènements et le refus d'y investir économiquement. On pourrait aisément nous opposer que l'espace n'étant pas prévu pour nous, notre refus d'y retourner n'a que peu de conséquences. Nous n'y allions pas avant, donc ne plus y aller maintenant ne change rien pour les finances de Mado, pas plus que pour son public ou nos habitudes. Il y a pourtant une différence dans le traitement de cet espace, même si elle peut paraitre anodine.

Auparavant, le Cabaret n'était pas un lieu qui comptait dans notre géographie urbaine. Nous étions conscientes de son existence : certaines mentionnaient de temps en temps les spectacles dragqueens comme une idée de sorties (à organiser entres ami.e.s ou bien plus officiellement par l'association). C'était un espace où on considérait donc aller un jour par

curiosité, mais le lieu n'avait pas de sens tangible. Après *The Revival*, le Cabaret a pris une place concrète dans notre géographie : il a fait sens. Il est devenu l'espace représentatif d'expériences négatives. Dans nos échanges avec l'organisme, il est devenu l'exemple clé pour faire comprendre à la direction que les espaces n'étaient pas neutres. Celui qu'on utilisait également pour rappeler ce qui se passait lorsqu'ils échouaient à nous écouter. Les bénévoles de l'organisme ne furent pas les seules à décider que la Cabaret était désormais à bannir : Why'z et Kathy, deux des artistes présentes ce soir-là, ont également marqué le Cabaret comme un lieu de refus. Que ce soit en tant qu'artiste (Livia par exemple, fait des documentaires qu'elle aurait éventuellement pu choisir de projeter dans cet espace), mais également en tant que public. Ni Why'z ni moi, n'avons jamais accepté d'y retourner, même lors des Fiertés. Certes nous n'y étions pas clientes, mais à la suite de cette soirée, nous avons consciemment pris la décision de ne jamais le devenir et c'est une différence notable. Si on cherche à comprendre l'agentivité de communautés qui subissent de multiples discriminations, il faut aussi reconnaitre que leurs choix se situent en majorité dans des micro-instances.

De même, l'organisme dans lequel travaille notre participante a mauvaise réputation pour son échec continuel à nous prendre en compte. Les critiques ont été multiples à son encontre, et ce, durant de nombreuses années. Lorsque, finalement, la direction prend conscience du besoin de changement et décide d'ouvrir grand les portes, iels ne trouvent personne sur le palier. Nous avons la mémoire longue. Harney et Moten revendiquent donc « the first right » des communautés noires qui est celui du refus ; celui du choix tel qu'il est proposé :

> We must, on behalf of this alignment, refuse that which was first refused to us and in this refusal reshape desire, reorient hope, reimagine possibilities and do so separate from the fantasies nestled into rights and respectability. (Harney et Moten, 2013, p.12)

L'expérience de la travailleuse communautaire démontre qu'au sein d'un emploi, la dynamique de tokenisation peut prendre une forme de prédation sur l'espace privé : ouvrir son carnet de contacts avec le risque de violence qu'apporte la mise en relation, que ce soit pour les personnes contactées que pour celle qui sert de relais. En effet, cette dernière prend le risque de perdre la confiance de ses proches ou de se voir reprocher les échecs des rencontres. En réaction, elle

choisit sciemment ce qui sera partagé ou non. Ces stratégies de gestion de l'espace se retrouvent dans le témoigange de Minata qui met en contacts les personnes intéressées avec les bonnes adresses de son carnet de sortie, tant que l'espace en question est accueillant. Quand le vent tourne, elle prévient celles qu'elle avait invitées de ne plus se donner la peine, et d'attendre qu'elle confirme la prochaine adresse. Douala pourrait paraitre l'exception de mes participantes, puisqu'elle fréquente également les scènes *mainstream* où elle est constamment en minorité. En revanche, elle précise tout de même directement avoir conscience des dynamiques de ce type d'espaces et de savoir pertinement pourquoi elle les fréqente. Elle n'y va pas dans l'optique de faire des rencontres sexo-affectives et encore moins de se retrouver avec sa communauté, elle y va « juste pour le fun », pour le côté superficiel que cela apporte. Les chapitres précedant soulignent donc la capacité des participantes à se positionner comme « gatekeepers » et à protéger leur communauté. Leur présence physique dans un lieu ne signifie pas pour autant leur appartenance au dit-lieu, ou même leur envie d'intégration. De même que leur refus fasse à certains espaces peut créer une forme de dissonance : un type de résistance qui n'est pas attendu, ni même reconnu comme tel et qui crée une ouverture vers d'autres possibilités.

Partie 3 - Corps, affects et langage

Chapitre 6 – « Je veux du *Black Love* »

Black love,
a bursting speck of gold dust
sunrise waking us
to us.
~Megan Pendleton
- Badass Black Queer Poet

Dans la partie suivante, je souhaite m'attarder plus spécifiquement sur ce que révèle leurs choix concernant leur vie sexo-affective. Cette section explore les discours et pratiques ouvertement pro *black love* : c'est-à-dire les expériences des participantes qui expriment publiquement le choix de ne fréquenter que des femmes noires. Mais aussi le refus spécifique de certaines d'entre elles d'être en couple avec des femmes blanches. L'analyse de leur positionnement permet de décortiquer l'interaction complexe entre la moralisation entourant l'amour interracial (en opposition avec les relations intraraciales), l'approche dite *color-blind*[91] de l'attirance romantique dans les discours publics, l'imaginaire du désir dans le contexte occidental et le racisme sexuel. L'originalité de cette approche est de s'intéresser aux motivations des partenaires qui partagent la même appartenance raciale, ce qui est un sujet très peu abordé par la littérature scientifique.

[91] Une approche *color-blind* désigne le positionnement d'une personne qui déclare ne pas voir les couleurs. Selon les travaux de Bonilla-Silva (2010) le racisme *color-blind* est dominant dans les sociétés contemporaines, il permet de nier le racisme systémique en le circonvenant à la sphère interpersonnelle.

6.1. « Mon intimité ne sera pas colonisée »

6.1.1. Avoir besoin de repos

Le titre du chapitre : « Mon intimité ne sera pas colonisée »[92] est extrait de la première conversation que j'ai eue avec Danielle, rencontrée il y a de cela un peu plus de 3 ans. Nous avons fait connaissance lors d'une intervention que je menais à son organisme sur les discriminations raciales. Par la suite, nous sommes devenues de très bonnes amies et elle et sa compagne (Maud) ont généreusement accepté de se prêter au jeu des entrevues pour ma thèse. L'organisme où travaille Danielle accompagne des populations particulièrement vulnérables, avec un quota important d'individu.e.s racisé.e.s. Or, que ce soit en termes de relations avec leur public ou en termes de gestion interne, l'enjeu racial était devenu une source importante de conflit. Les divisions étaient multiples : il y avait eu de mauvaises réactions de la part de travailleurs.ses en termes de gestion de conflits lors d'altercations racistes avec des membres du public. Des employé.e.s racisé.e.s s'étaient indigné.e.s de ne pas recevoir l'appui de leurs collègues blanc.che.s lorsqu'il s'agissait de tacler l'enjeu. Soit iels refusaient de se positionner, et déchargeaient le sujet sur les collègues racisé.e.s, soit iels choisissaient une approche *color-blind* de l'accompagnement, ce qui renforçait les divisions entre leurs protégé.e.s.

Au sein même de l'équipe, de gros conflits avaient émergé : plusieurs travailleurs.ses racisé.e.s avaient pointé du doigt une direction majoritairement blanche et complètement déconnectée de leur public en termes de représentation raciale. De plus, la distribution du pouvoir se voulait horizontale en termes de valeurs, mais s'avérait verticale dans la structure salariale. La dissonance avait donné lieu à un profond ressentiment chez les travailleur.ses racisé.e.s. Iels voyaient leurs doléances être mises de côté, dans un contexte où on prétendait qu'iels avaient autant de pouvoir que le personnel encadrant. Des disputes avaient également

[92] Petite anecdote : Minata, qui a eu accès à plusieurs parties de ma thèse en construction, a également vu le titre de ce sous-chapitre et a tellement apprécié la déclaration que le jour de son anniversaire, elle l'a fait figurer en lettres capitales sur une ardoise suspendue au mur de son salon. Ce qui a donné lieu à plusieurs autres échanges lors de la soirée (malheureusement non enregistrés). Depuis, le propos a voyagé et plusieurs femmes noires de notre cercle y font régulièrement référence.

éclaté entre les salarié.e.s et plusieurs femmes noires avaient dénoncé l'usage de stéréotypes raciaux dans la réaction de leurs collègues et le traitement reçu de la part de la direction. Enfin, des salariés hommes noirs s'étaient alliés à la direction plutôt que de se positionner pour leurs collègues femmes noires, ce qui avait ajouté de l'huile sur le feu. Ce malstrom de conflits avait culminé au point que plusieurs membres de l'équipe refusaient de travailler conjointement, tandis que quelques-unes menaçaient de prendre la porte. Par conséquent, lors de mon intervention, les ressentiments étaient légion et les discussions lourdes de reproches.

L'atelier avait duré toute la journée[93] et avait été complexe à naviguer pour moi comme pour les travailleurs.ses présent.e.s.[94] La rencontre supposait que l'équipe revienne sur plusieurs des incidents survenus ces derniers mois et m'explique l'escalade de conflits. Cela avait rouvert des échanges tendus entre les employé.e.s et il avait fallu à plusieurs reprises faire des pauses afin de garder le contrôle de la situation. Arrivée à l'heure du diner, j'étais épuisée et quelque peu sur les nerfs. Danielle m'avait aussitôt proposé de sortir acheter notre repas et de faire une marche dans le quartier pour couper avec le travail. Je savais, à ce moment-là, qu'elle avait été une des plus actives en termes de gestion de conflits, mais également une des plus touchées. Elle était aussi une des plus anciennes (du moins parmi les travailleurs.ses présent.e.s ce jour-là) et avait eu le temps de voir la situation se dégrader. En allant déjeuner, nous avons échangé sur des sujets plus personnels : sa famille, son couple (à ce moment-là elle était fiancée), mon arrivée à Montréal, nos études respectives, et, bien sûr, ma thèse. Je lui ai expliqué que j'étudiais les femmes noires qui aiment les femmes, ce à quoi elle a aussitôt répondu avec entrain : « les

[93] Je suis également retournée à plusieurs reprises au sein de l'organisme, soit pour servir de médiatrice lors de rencontres importantes de l'équipe, soit pour donner des conférences sur divers sujets auprès de leur public. Juste avant le déferlement COVID-19, nous étions en discussion pour mettre en place un accompagnement d'un an pour un groupe spécifique de leur public.

[94] Donner des ateliers, ou des formations, sur les questions de discrimination raciale à des organismes institutionnels québécois n'est jamais une tâche aisée. Pour être tout à fait honnête, c'est même un travail que je redoute. Peu d'espaces sont bienveillants sur le sujet et très souvent, lorsqu'un milieu finit par demander une intervention, c'est parce qu'une dynamique est devenue trop conflictuelle pour être ignorée. Il m'est également arrivé d'intervenir dans des situations où une partie de l'équipe avait souhaité ma présence, très souvent les femmes noires de l'organisme, tandis que le reste de l'équipe s'y était opposée et voyait mon arrivée comme un coup monté contre eux. Autrement dit, peu d'organismes font appel à ce travail par prévention, mais plutôt comme une réponse miracle à un conflit grandissant, ce qui rend la tâche difficile à réaliser.

femmes noires qui aiment les femmes noires ? Cool ! C'est super comme sujet ça ! ». J'ai dû corriger en expliquant que c'était juste « aiment les femmes », mais que toutes mes participantes à date étaient soit célibataires, soit en couple avec des femmes racisées (pas spécifiquement noires). Danielle avait aussitôt déclaré qu'elle n'était pas étonnée. Que, par exemple, il était inenvisageable pour elle d'être en couple avec une femme blanche.

> Je ne pourrais pas vivre ça à la maison. Non ! *(le «* ça » *fait référence aux discussions que nous venons d'avoir avec le reste de l'équipe qui furent très houleuses)* Impossible ! Faut aussi que je puisse me reposer, *man*. *I need a break (rire)*. En plus s'il se passe de quoi au travail ou quand je sors, puis je rentre et ma femme elle capte pas ? Je te dis « il s'est passé ça aujourd'hui » et puis il faut que je t'explique ce que ça signifie... machin... Ou tu me crois pas ? Non, c'est trop. Elle peut être *sweet* et tout, mais elle va pas comprendre et c'est trop.

Non seulement Danielle a toujours été en couple avec des femmes noires, mais pendant longtemps, c'était même une obligation que sa compagne ait une complexion qui se rapproche au maximum de la sienne[95] . Elle explique durant son entretien :

> Je sortais jamais avec des femmes plus claires... comme toi ou Maud. Fallait que je sorte avec une femme qui avait une peau qui était dans ces catégories-là *(montre sa peau)*. Sinon, je vois ça comme trop proche de la blanchité et c'est pas quelque chose que j'ai envie de confronter. C'est des personnes qui ont des pensées qui pourraient être plus classistes. Dans la communauté haïtienne, les personnes qui ont la couleur de Maud ne fréquentent pas les personnes comme moi tu vois ? […] J'allais dans un bat avant il y avait que des butchs blanches âgées, deux, trois filles noires, mais j'y allais dans l'espoir de rencontrer ces deux, trois *fems* noires là. Il y en avait pas tant, c'était très rare. C'est fou en tout cas, moi dans ma tête j'ai déjà pensé que j'allais finir seule parce qu'il y avait pas de lesbiennes noires dans la vie. Mais malgré tout je pouvais pas me vouer à fréquenter une femme blanche c'était... c'est même pas quelque chose que j'ai fait exprès de pas faire parce que oui, maintenant c'est très militant, c'est très politique, mais avant que ça le soit c'était que j'y arrivais pas.

À ce moment-là, j'explique à Danielle que je comprends son positionnement. Y compris le fait d'avoir besoin de se reposer quelque part ou de se sentir soutenue. Le fait de savoir que Why'z

[95] Danielle est une femme noire qu'on qualifie de *dark skin*, en français : « à la peau noire très foncée ».

me comprenait, sans que j'aie besoin de défendre ou d'expliquer quoi que ce soit, avait été ma bouée de sauvetage. Danielle renchérit :

> J'ai besoin de ça. J'ai besoin d'être avec quelqu'un qui comprend. On peut avoir nos désaccords sur d'autres choses. On peut se prendre la tête, yo, on peut .. *fight* sur ce que tu veux. Mais sur le fait qu'être noir apporte son lot de *shit* ? Non. J'ai pas la patience. C'est trop dur à envisager, ne serait-ce que pour ma santé mentale ! [...] On subit beaucoup trop à l'extérieur, j'ai besoin d'être épargnée quelque part.
> Moi : Tu protèges ton intimité quoi.
> Danielle : Exactement, mon intimité n'est pas pour les blanches. Mon intimité ne sera pas colonisée.

6.1.2. Relations interraciales : le centre de toutes les attentions.

Au cours des dernières décennies, des sociologues ont identifié des modèles dans la façon dont les populations occidentales, notamment nord-américaines, conceptualisent l'amour romantique et le désir sexuel (Swidler, 2001 ; Cancian, 2000 ; Steinbugler, 2012). La notion populaire est que l'amour appartient à la fois à l'ordre naturel et au surnaturel. Il est le résultat de pulsions, d'un domaine mystérieux et impossible à contrôler où l'espace émotionnel est entièrement détaché de celui cognitif et rationnel. Les catégories telles que la classe, l'ethnicité, la nationalité ou encore la religion n'entreraient pas en compte dans nos vies sentimentales. Dans cette perspective, l'amour est non seulement à part des conventions, mais il a également le potentiel de les renverser, comme un exemple parfait d'heureux hasard. Cette approche doit être couplée au « libéralisme abstrait » (Bonilla-Silva, 2006), à savoir l'accent mis sur notre appartenance à l'humanité afin de minimiser l'existence et l'incidence des catégories sociales. Parce qu'il n'appartient pas au domaine du cognitif et relève de l'ordre quasi surnaturel, l'amour peut transformer les pires des a priori en des sentiments de désir et de romance. Il est l'ouverture ultime envers les autres : la preuve de la non-pertinence, mais surtout de l'irrationnel que constituent les catégories sociales, à commencer par celle de l'appartenance raciale (Steinbugler, 2012 ; Holland, 2012).

Un large corpus qualitatif a été produit autour des relations hétérosexuelles interraciales, notamment autour de la mixité blanche/noire[96]. Quelques chercheur.re.s se sont également penché.e.s sur les relations gaies et lesbiennes interraciales (Greene et Boyd-Franklin, 1996; Rostosky, 2008 ; Steinbugler, 2012). En revanche, très peu de recherches qualitatives ont été menées sur les relations intraraciales, encore moins au sein des communautés noires. Une absence d'études d'autant plus étonnante à souligner que les unions de même appartenance raciale constituent la vaste majorité des relations sexo-affectives. Aux États-Unis, qui est le contexte national avec un corpus prédominant sur le sujet, on estime à 6.9% la part de couples hétérosexuels mariés qui se reconnaissent comme interraciaux en 2010. De ce nombre, moins de 1% présentent une mixité blanche/noire. Les partenaires de vie non mariés sont sensiblement plus nombreux avec 14.2%, comme pour les couples lesbiens non mariés, soit environ 14,1%, mais encore une fois la mixité blanche/noire reste très peu présente : 1.7%. En 2016, les nombres étaient en augmentation, ce qui était interprété comme la preuve d'un changement profond des relations raciales[97] (Steinbugler, 2012). En 2011, au Canada, environ 4,6 % de tous les couples mariés ou en union libre étaient en union mixte. Parmi ceux-ci, 3,9 % étaient composés d'une personne de minorité visible et d'une personne qui ne l'était pas, tandis que 0,7 % étaient formés de deux personnes appartenant à des groupes de minorités visibles différentes (Maheux, 2011). Malheureusement, toutes les personnes racisées étant rassemblées sous le parapluie de « minorité visible » nous n'avons pas de chiffres spécifiques sur les couples composés de personnes noires et blanches dans le contexte canadien.

Selon ces statistiques, les relations de même appartenance raciale restent donc majoritaires. Pour autant, les relations interraciales, et plus particulièrement entre personne

[96] Sur le sujet voir : Anderson, *Interracial Relationships: Stressors Among Races* ; Childs, *Navigating Interracial Borders* ; Dalmage, *Tripping on the Color Line* ; Rosenblatt et al., *Multiracial Couples* ; Judice, *Interracial Marriages Between Black Women and White Men*; Smith et Hattery, *Interracial Relationships in the 21st Century* ; Kouri et Lasswell, *Black-White Marriages* ; Stember, *Sexual Racism* ; Moran, *Interracial Intimacy: The Regulation of Race and Romance* ; Holland, *The Erotic Life of Racism.*

[97] Les couples mixtes seraient la preuve ultime de l'assimilation des communautés noires (Gordon, 1964). Une interprétation largement critiquée par des chercheur.e.s comme Steinbugler (2012) qui y voient le maintien d'une vision intégrationniste de ces relations.

blanche et personne noire, suscitent le plus de productions académiques ainsi qu'un intérêt accru du public. Amy Steinbugler (2012) justifie cet intérêt par leur symbolisme : encore aujourd'hui, les couples interraciaux sont perçus comme une preuve d'avancée sociale. Ils sont la confirmation que le racisme, notamment représenté par l'interdiction des couples mixtes, serait de l'histoire ancienne. La fascination pour ces relations doit donc être comprise dans un contexte historique où les alliances entre personnes noires et blanches étaient interdites par la loi. En effet, afin de maintenir la pureté de la race blanche, nombre de législations, et donc de sanctions, ont été érigées pour interdire et criminaliser ces unions (Moran, 2001 ; Spickard, 1989 ; d'Emilio et Freedman, 1988). Aux États-Unis, le procès « Loving contre l'État de Virginie » est dépeint comme le point culminant de ce pan historique : la Cour suprême y déclare l'anticonstitutionnalité de l'interdiction des relations entre personnes noires et blanches. Dans le contexte canadien, cette mixité n'était pas encadrée par la loi, mais désapprouvée et punie dans les pratiques sociales[98] :

> Even racist threats and cross burnings, used widely in the United States as means of instilling fear in Blacks and maintaining white supremacy, were tacitly allowed by Canadian state powers. On February 28, 1930, seventy-five men in white hoods staged a march through Oakville, Ontario, and planted and burned a cross in the center of town. Then, they forcibly separated an interracial couple, Ira Johnson and Isabel Jones, and brought Jones to the home of her white relatives. They then kidnapped the terrified Ira Johnson, also finding and kidnapping his elderly aunt and uncle, then returned them to Johnson's house where they were forced to stand in the front yard as the Klan burned a large cross to the ground. This was met with state and citizen acquiescence, and it was reported that a police officer shook the perpetrators' hands, and made no arrest or complaint. (Maynard, 2017, p.103)

L'absence d'intérêt sur les relations de même appartenance raciale a eu plusieurs conséquences en termes de compréhension des dynamiques de couple. Par exemple, considérer que seules les relations interraciales accordent une importance à l'enjeu de race et effectuent un travail particulier pour le gérer, ou encore que la prédominance des couples de même appartenance raciale relève uniquement d'une absence de côtoiement entre différentes communautés (Fisman, Raymond, et al, 2008). Pour Bonilla-Silva:

[98] Voir Valverde : *Racial Purity, Sexual Purity, and Immigration Policy*.

> People cannot like or love people they don't see or interact with. This truism has been corroborated by social psychologists, who for years have maintained that friendship and love emerge when people share activities, proximity, familiarity, and status. (2006, p.124)

Dans ce contexte de criminalisation, puis de moralisation de l'amour interracial, la question des préférences est particulièrement controversée. Dans le milieu LGBTQ+, c'est un enjeu foisonnant (Callander, Holt, et Newman, 2012 ; Paul, Ayala, et Choi, 2010 ; Robinson, 2015). Refuser tout simplement l'idée d'une relation en se basant sur l'appartenance raciale de l'autre, est décrié comme du racisme sexuel (Thai et al. 2019 ; Holland, 2012). De plus, vouloir spécifiquement se mettre en couple avec un.e membre de son groupe est perçu, au mieux, comme le résultat d'un environnement racial restreint (Holland, 2012 ; Bonilla-Silva, 2006), au pire comme la preuve d'une étroitesse d'esprit (Yancey, 2009). Même venant de communautés minorisées, les préférences raciales sont considérées comme relevant du préjugé, quoique jugées avec moins de sévérité (Inman & Baron, 1996 ; Rodin, Price, Bryson, et Sanchez, 1990).

Ainsi, si on prend le temps de considérer quelles histoires sur la race et le racisme sont constamment répétées, on s'aperçoit que les couples mixtes sont bel et bien discutés comme une preuve de réussite face aux préjugés. Le domaine sexo-affectif est abordé comme un terrain de jeu nivelé où tou.te.s les participant.e.s s'engagent dans des conditions parfaitement équitables de réussite : proximité et familiarité mènent à une réconciliation entre populations polarisées par une « absence de côtoiement ». Or, pour les femmes de ma recherche, une telle interprétation est loin de convenir à leur réalité, elle est même foncièrement réductrice.

6.1.3. L'impact du racisme sexuel

Des centaines d'années de renforcement d'une idéologie qui dépeint les personnes noires, et notamment les femmes noires, comme non attractives (Collins, 1990) continuent d'avoir des conséquences de nos jours. Ainsi, les femmes noires restent systématiquement classées comme les moins désirables sur les applications de rencontre. Elles sont également celles avec qui on envisage le moins de se marier et d'avoir des enfants (Yancey, 2009 ; Gallagher, 2004). Sur ce

sujet, deux courants ont abordé les répercussions des préférences raciales sur le refus de côtoyer des personnes noires. Selon une approche SDO (social dominance interaction), il est logique que les populations majoritaires soient moins enclines à « une mésalliance ». En effet, les études de SDO établissent que plus un individu est hiérarchiquement dominant, plus ses actions vont répondre à un besoin de se maintenir en haut de la pyramide sociale (Fang et al. 1998 ; Pratto et all, 1994). En termes de relation conjugale, cela se traduit par un plus fort désir de rester entre soi : que ce soit en termes de classe, de nationalité, de religion ou de race.

En revanche, ces mêmes études proposent que les populations les plus marginalisées soient plus enclines à vouloir établir des relations qui leur permettent de monter les échelons sociaux. En termes de relation conjugale, cela se traduit par une plus grande ouverture aux relations interraciales. D'après les travaux de Yancey (2009), les populations blanches sont en effet moins ouvertes aux relations mixtes en comparaison avec les communautés noires. En revanche, si les populations noires démontrent d'une plus grande ouverture d'esprit envers la mixité, ce sont également les personnes qui rejettent le plus l'idée de relations interraciales pour ielles-mêmes. Selon Yancey (2009), ce paradoxe s'explique non pas par les prédictions des théories SDO, mais par les théories de l'aliénation. En somme, les communautés noires reconnaissent l'injustice du refus de mixité comme profondément raciste. Iels peuvent donc avoir du ressentiment pour ces préjugés et refuser d'y participer, sans pour autant souhaiter pour ielles-mêmes une telle romance. Ces trouvailles s'alignent avec les propos de mes participantes : aucune n'a indiqué être contre les couples mixtes, mais la grande majorité de mes participantes refuse catégoriquement d'être en couple avec une femme blanche.

Le témoignage de Danielle est très riche, car il illustre plusieurs dimensions éclairantes du refus. Tout d'abord, il y a le fait de ne pas vouloir subir dans son foyer le même type de violence qu'elle endure à son travail. Lorsqu'elle déclare : « I need a break », elle établit sa vie sentimentale comme une sphère de repos en comparaison avec tout ce qui se passe, ou peut potentiellement se passer, dans le reste de son quotidien. Ce qui ne signifie pas pour autant que seules les personnes blanches apportent l'enjeu racial au sein du couple. Ainsi, pendant une longue période

de sa vie, elle refuse de sortir avec des femmes plus claires qu'elle, par peur de subir le colorisme. Une posture qu'elle adopte tout en reconnaissant que de toute façon les personnes plus claires ne fréquentent pas les femmes de sa complexion. Sa rencontre avec Maud change les choses : Maud est la première conjointe de Danielle avec une complexion bien plus claire que la sienne, mais c'est aussi la première qui est au diapason des luttes et positionnements anti-racistes de Danielle. Danielle explique :

> Mes ex, elles étaient vraiment le cliché ... pas *lipstick* parce que *lipstick* c'est pour les blanches je trouve, mais plus pour les *Black* on pourrait dire... *fab... getto fabulous* ou bien *ratchet* ? Les ongles jusque-là, les cheveux et tout qui se maquillent énormément quand elles sortent... donc c'était ça qui me plaisait. Puis j'avoue, j'aimais ça chez elle, donc c'est pas pour les *shamer,* ni rien. Moi je suis une femme masculine puis c'est ça qui m'attirait chez elles. Puis j'aime toujours ça, mais Maud m'est tombée dessus [...] Puis parler de racisme, avoir des réflexions sur ces affaires-là. Ça les intéressait pas. Si j'allais dans un évènement ou *whatever*, elles venaient pas avec moi. Maud, c'est la première où je connecte là-dessus genre. Puis je réalise que je pourrais plus m'en passer.

Connecter ou non sur les vécus de discrimination raciale n'est donc pas spécifique aux couples non mixtes. Néanmoins, pour Danielle, être en couple avec une femme blanche suppose trop de risques supplémentaires en termes de violence, elle refuse donc de prendre le risque. Un propos qui trouve écho dans d'autres témoignages. Ainsi, lorsque je lui demande si elle a déjà été en couple avec une femme blanche, Abigaël s'exclame :

> Man, je dois déjà gérer les *white tears* au travail, je vais pas les gérer dans mon lit, t'es malade ! Non. J'ai trop de problèmes avec elles *(rire)*. Non c'est pas pour moi, mais trouver des femmes noires c'est dur maaan.

Ou encore Stéfi qui explique :

> Je peux, techniquement… je peux être attirée par une femme blanche. Il y des célébrités par exemple que je trouve très, oui à mon gout. Même si c'est particulier, parce que moi les femmes noires masculines sont comme... vraiment ce qui m'attire le plus. Je veux dire physiquement, avant même d'apprendre à connaître ou quoi que ce soit. Je vais avoir une réaction physique plus… plus forte pour ces femmes. Mais j'ai déjà trouvé des femmes blanches attirantes, c'est plus rare, mais ça arrive… Mais je ne pourrais pas être en couple avec une femme blanche. Parce que je n'aurais pas confiance. À un moment donné ou à

> un autre le fait qu'elle soit blanche va être comme… une barrière, comme … même si ça ne vient pas d'elle. Le monde va me rappeler qu'elle est blanche aussi tu vois ? Et que moi je le suis pas. À un moment donné ou à un autre.. On est déjà deux femmes, je peux pas risquer de vivre en plus ce que le fait qu'elle soit blanche va apporter tu vois ?

D'autres de mes participants ont pris cette décision après des expériences particulièrement déplorables. Par exemple, une des relations passées de Gilianne était obsédée par ses fesses : elle en parlait constamment, l'attrapait et la touchait dès qu'elle le pouvait (sans son accord) et globalement semblait obsédée par l'idée des fesses des femmes noires. Pour Gilianne ce fut la goutte de trop et, après cette relation, elle fit une croix sur l'idée d'être en couple avec une femme blanche. D'autres ont reçu des commentaires qui se voulaient des compliments, mais qui ont révélé la dimension fétichiste de leur relation : « I love dark skin, ethnic girl » (déclaré alors que les deux jeunes femmes se côtoient depuis quelques mois et que sa copine lui caresse le bras en regardant sa peau : « I was so disturbed, I just pulled my arm back and could not look at her. It was over after that »). Mais aussi « Oh my god I love black people » (après avoir croisé un groupe majoritairement noir dans la rue qui rigolait entre eux), ou encore « j'étais sûr que tu serais bonne au lit » (en sous-entendant du fait de son appartenance raciale). Et sans aller jusqu'aux relations, plusieurs se remémorent ce type de commentaires à des moments de séduction : que ce soit par les applications de rencontre ou lors de rendez-vous. Néanmoins, toutes ne décident pas de jeter l'éponge sur les relations mixtes, malgrès la répétions de ce type d'expériences. Certaines développent des stratégies de prévention, comme Clara qui interroge systématiquement une potentielle partenaire sur son historique de couple :

> C'est ma question de base : as-tu déjà eu une relation avec une femme noire ? Si la réponse est non, je fuis. Si la réponse est oui, mais qu'en fait il y a quasiment que des femmes noires dans ton passé : je fuis. Voilà. Mais, en fait, ça se sait vite. Tu vois vite entre nous *(les femmes noires)* qui on a comme ex commune, c'est *L Word* tu sais la scène avec le tableau blanc[99] *(rire)*.

[99] Il s'agit d'une scène issue de la première saison de *The L Word*. Alice utilise un tableau blanc pour retracer les différentes relations de ses ami.e.s, créant ainsi une constellation de relations : « qui ayant couché avec qui ». Plus tard, elle transforme son tableau en un site internet où l'utilisatrice peut s'inscrire et voir apparaître sa propre constellation de relations et celle des personnes qui l'entourent.

Max développe sur le type d'insécurité que causent ces situations :

> Tu te retrouves à douter de tout. Tu deviens parano. Mais c'est pas de la paranoïa, trop souvent on dit qu'on réagit trop... Qu'on est trop… trop… susceptibles. Non. On n'est pas susceptibles, on sait c'est tout. Tu finis par repérer le schéma et t'y attendre.

« Tu finis par repérer le schéma » souligne bien la capacité de cette participante à comprendre la dynamique et tenter de la prévenir. Ainsi, l'anticipation de discriminations est analysée par Mays, Jackson et Coleman (1991) qu'ils conceptualisent comme *perceived discrimination*. La discrimination perçue influence les comportements d'individus qui cherchent à minimiser les occurrences potentielles de violence par diverses stratégies (Becker et Krzystofiak, 1982 ; Becker, 1980) : par exemple, en évitant certains espaces, en ne prenant pas la parole, en faisant attention à leur posture, au type d'emploi recherché, au type de quartier où vivre, etc. (Becker, 1980 ; Becker et Hills, 1981 ; Becker et Krzystofiak, 1982 ; Mays et al., 1990).

Toutes les participantes mentionnées sont particulièrement conscientes des risques de violences multiples à tous les niveaux de leur vie (Brooks, 1981 ; Frost et al. 2017 ; Meyer, 2003). Bien au-delà d'une approche de l'amour qui serait *color-blind* et de l'ordre de l'émotionnel quasi surnaturel, elles revendiquent un choix rationnel basé sur les violences quotidiennes qu'elles subissent. Leur refus d'être en couple avec une femme blanche doit donc être perçu comme une stratégie de *self care*. Le choix de ne pas être en couple avec une femme blanche ne découle pas d'une absence de côtoiement, comme le suggère la littérature de manière globale, mais, à l'inverse, d'une proximité quotidienne qui les a échaudées. Danielle, Kat ou encore Abigaël refusent de voir ce qu'elles subissent dans leur milieu de travail se répéter au sein de leur couple. Gillanne a essayé à plusieurs reprises et décidé qu'elle avait atteint sa limite. Enfin, Clara se base sur ses expériences passées pour faire le tri à chacune de ses rencontres. Être la première petite amie noire relève du terrain miné, tandis qu'être une parmi une multitude soulève la crainte du fétichisme. Ainsi, lorsque l'on prétend que proximité et familiarité permettent de surmonter le racisme, la question se pose : au détriment de qui ? Qui fait cet apprentissage et qui en est le support ? Que se passe-t-il pour les personnes impliquées dans la relation *pendant* que le changement s'effectue et que les « esprits s'ouvrent » ? Ce qui m'amène à une autre dimension

importante de leur refus : celui d'exécuter et, finalement, subir le travail racial nécessaire au maintien d'une relation mixte.

6.1.4. « Je m'aime trop pour m'infliger ça ».

Bien que l'amour romantique soit perçu comme un grand égalisateur, il a été clairement établi que les relations amoureuses, notamment les relations matrimoniales, ne mettent pas fin aux différences entre conjoint.e.s. L'exemple du genre en est le plus probant. Les inégalités qui existent entre hommes et femmes au sein de la société se retrouvent au sein des relations conjugales : que ce soit en termes de travail domestique, de la charge des enfants ou des attentes en termes d'activité salariée. Or, si le genre continue de modeler les interactions et organisations au sein des couples, pourquoi en serait-il différent pour la race ? Dans *Beyond Loving*, Amy Steinbugler (2012) analyse les stratégies développées par des individus qui entretiennent des relations mixtes. Elle se penche plus particulièrement sur le travail de négociation au quotidien qu'elle nomme « racework » :

> The concept of racework helps bring into sharp relief the commonplace practices through which interracial partners deal with being racially different in a society where African Americans and Whites are spatially segregated and persistently unequal. Racework also draws attention to the dynamic nature of intimate relationships and helps us understand the countless ways in which race shapes social interactions. (p.XVIII)

Par exemple, parmi la multitude de témoignages recueillis au sein de l'ouvrage, Leslie Cobbs décrit sa relation de 8 ans au sein d'un couple interracial comme suit :

> I think that people in interracial relationships give up something, you know, give up an ease about living in some ways. . . . Just, like, living without thinking about [race] in the same, in the same way. (p.178)

Ce à quoi Kesiena Boom fait écho dans son article *On the natural potential of black lesbian relationship* :

> With a white partner you have to carry out emotional labor to guide them through the process of education, or if you're 'lucky' enough to have someone who understands what whiteness has done to the world, to soothe their white guilt. That shit is exhausting. No

> one wants their relationship to feel like a weird combination of teacher/mother/therapist. (2015, parag.9)

Outre le fait d'éduquer sa partenaire, la question de la famille est également présente dans nombre des témoignages reçus. Danielle, Stéfi ou encore Kat sont explicites sur le fait que l'entourage (belle-famille comme ami.e.s de leur conjointe) serait un constant sujet d'angoisse dans une relation interraciale. Stéfi m'explique :

> J'ai une amie, alors elle est en couple avec une personne blanche puis ça fait quand même un petit bout donc c'est que ça marche j'imagine. Mais sa belle-famille est … bon elle est difficile à gérer. Pas ouvertement hostile, mais c'est plein de bêtises, de remarques gênantes, des questions voilà…. des questions bêtes, bref. Donc c'est toujours difficile d'aller les voir. Puis, du coup, elle a mis comme une jarre dans la cuisine, puis chaque fois qu'elle doit encaisser une connerie ou carrément faire de l'éducation… quand elle est motivée à le faire… sa partenaire doit mettre de l'argent dans la jar. Puis même pour les potes, genre des amies viennent puis ils disent des bêtises. Puis je sais pas c'est quoi le montant ou… mais elle m'a dit que le pot est rarement vide tu vois ? Et je peux comprendre le principe … au moins elle reconnaît le travail que c'est d'être en couple avec elle *(la partenaire)*. Mais moi je pourrais pas vivre ça. Franchement *big up* à elle et je sais qu'elle l'aime ... je veux dire, leur relation lui plait, mais voilà… il y a un jarre dans la cuisine !

Danielle va encore plus loin et mentionne qu'elle aurait un sentiment de honte difficile à naviguer au regard du passé esclavagiste. En couple avec une femme blanche, elle sait que certains actes intimes ou certaines postures lui seraient insupportable, du fait de la charge historique liée aux traitements des femmes noires.

> Il y a certaines choses que je peux aimer faire avec ma copine que je suis comme… si j'essayais de le faire et que ma copine est blanche… *(fait le signe de stop avec ses bras)* je peux pas. Man je peux pas. Encore plus si ça vient d'elle ! Parce que dans ma tête j'aurais comme une voix en mode : est-ce que tu veux que je fasse ça parce que je suis noire ? Ou tu vois… C'est pas rien … je peux pas… yo je peux pas ignorer tout ça et faire comme si c'était pas chargé.

Un sujet que Max commente également :

> C'est comme le BDSM. Comment tu navigues le BDSM dans un couple mixte ? Avec des postures de soumission par exemple ? Est-ce que tu renonces à être une sub parce que ta compagne est blanche ? C'est dur de trouver des personnes noires dans le BDSM, les

> couples noirs sont rares. J'avais assisté à une conférence où une femme noire traitait du sujet en tant que pratiquante et elle-même avait beaucoup parlé du temps qu'elle avait mis à entrer là-dedans... malgré ses envies. Et le fait qu'encore des années après, la majorité des lieux BDSM sont très blancs et que beaucoup de choses la dérangent. À un moment elle rigolait à moitié, mais elle a dit : ça dit quoi de toi quand tu expliques que t'aimes le fouet ? Ou que tu veux appeler quelqu'un maitresse ? Ok le BDSM c'est pas que ça, mais il peut y avoir ça. Et t'imagines la tête de tes ancêtres ?

Leurs propos suggèrent qu'une relation avec une femme blanche est bien plus qu'une relation entre deux personnes. Danielle et Max dépeignent un couple où, en plus d'elles et de leur compagnes, il faut compter sur « les ancêtres ». Il faut compter sur les générations de femmes noires qui ont subi cette déshumanisation et cette sexualisation à outrance. Max va jusqu'à imaginer « leurs têtes » et Danielle entend « comme une voix » ; leurs chambres à coucher sont donc particulièrement larges, car elles doivent contenir toute une histoire racialement chargée dont elles sont les descendantes. Une telle relation les laisserait constamment sur le qui-vive et incapable d'êtres pleinement elles-mêmes. De même qu'elles ne pourraient jamais se mouvoir avec aisance auprès d'une femme blanche.

Ainsi pour Max, la question de l'espace public lorsqu'on est une femme noire masculine apporte son lot de difficultés et de tensions. Elle explique donc que ce serait un travail éreintant de constamment être à proximité d'une femme blanche :

> Déjà, il y a des lieux où on me regarde d'une certaine manière, où on m'approche d'une certaine façon, où je fais attention sur comment je me tiens, comment je bouge. Même si c'est en non-mixité raciale, j'en ai bien conscience, pour une question de sécurité, je fais toujours attention. Si je suis à côté d'une femme blanche, ça va encore jouer. Déjà je fais très attention avec mes collègues ou mes amies *(blanches)*. Je ne m'imagine pas faire ça pour ma compagne. Puis, il y a la manière dont je serai perçue vis-à-vis d'elle. On peut te soupçonner de tout à ce moment-là. Elle, elle aura le bénéfice du doute, mais pas moi.

Enfin il y a l'enjeu de l'acceptation familiale. Si plusieurs témoignages mentionnent la belle-famille comme raison du refus, Danielle est la seule qui mentionne spécifiquement sa propre famille. Cela s'explique en grande partie par le fait que les cousins de Danielle sont tous en couple avec des femmes blanches. Or, si ces dernières sont toujours bien reçues au sein de la famille, cela

exige des transformations profondes dans les habitudes familiales, ce que Danielle vit très mal. Les cousins de Danielle renforcent le problème :

> Mes cousins sont comme en adoration devant elles et ça fait depuis très longtemps qu'on a vu des femmes blanches défiler dans nos réunions de famille, ça fait pas que récemment qu'ils sortent qu'avec des femmes blanches. C'est moi qui m'insurgeais, qui devais les empêcher de dénigrer les femmes noires. Comme j'ai pété les plombs pour qu'ils arrêtent les discours, parce qu'avant ils se permettaient d'avoir tous ces discours devant ces femmes blanches : que les femmes noires elles sont ceci, elles sont *hard to get*, elles connaissent pas leur place... Et ils le faisaient devant nos mères, devant moi, devant elles... j'ai pété les plombs.

Cette dynamique de pouvoir, où des femmes noires sont traitées comme « moins que » dans leur propre maison, a profondément marqué Danielle qui refuse de participer à ce type de rapports. D'autant plus qu'elle est, par conséquent, la seule des enfants à ne pas « ramener une autre blanche à la maison ». Ce qui pour elle est tout sauf anodin : « quel type de message tu envoies aux femmes qui t'ont élevé quand tu ne ramènes jamais une femme qui leur ressemble à la maison ? ». Et qui amène également à soulever la question : quel type de message est renforcé en valorisant à ce point les relations interraciales au détriment de sa communauté d'origine ?

> The Loving v. Virginia case, stating that interracial marriage was allowed by the Supreme Court of the United States, had a crazy side note to it. Richard Loving was sentenced to one year in prison because he married a Black female woman. After going to court, the state ruled that a white male could marry anyone, it was seen as his right and the current law did not allow him that. Note: He was a he, he was male, and he was white. There was never any thought about the Black woman, Mildred Loving, it did not matter if she was Black, Asian, or of any other ethnicity. They did not care about her rights, she barely had one as a Black person and a woman. The state ruled against the original law because a white male was involved in the case, and they simply did not want to take his rights and his privilege away. I question how many people know about this important side note. (Qing, 2020, parag.14)

Ainsi, lorsque Danielle s'exclame « mon intimité ne sera pas colonisée », elle revendique fièrement son droit à protéger certaines dimensions de sa vie des conséquences de la blanchité. Elle qui subit constamment au travail de multiples agressions de ses collègues et de sa direction blanche, qui doit gérer le regard extérieur en tant que femme noire *dark skin*, masculine et lesbienne, elle défend son intimité comme un espace sacré qui restera intouché. Un domaine où

elle peut se reposer, ne pas avoir à expliquer son vécu, à devoir défendre son existence ou se sentir constamment menacée. Son positionnement, tout comme celui des autres participantes, qui pourrait être jugé comme un exemple culminant de racisme sexuel, est en fait un exemple concret de self care. D'ailleurs, elles défendent ce refus dans un contexte où précisément les relations mixtes blanches/noires sont perçues comme la preuve d'une avancée sociale sur les discriminations raciales. Il y a un élan presque moralisateur aux relations interraciales, comme nous l'avons souligné, ce qu'elles considèrent contraire à leur bien-être. Elles mentionnent ainsi les conséquences sur la santé mentale, « le stress », « l'angoisse », le fait de « gérer » comme un travail supplémentaire et donc la fatigue qui en découle. Elles éclatent la bulle rose qui entoure l'idée de relation mixte pour en dévoiler les rouages et surtout le prix à payer. Elles déclarent finalement qu'il n'est pas de leur responsabilité de se sacrifier pour mettre fin au racisme. Que leur intimité n'a pas pour vocation de régler un système qu'elles n'ont pas créé et dont elles sont déjà suffisamment victimes. Ce qui nous amène à une autre dimension importante du positionnement de mes participantes : non seulement elles refusent d'être en couple avec une femme blanche mais plusieurs cherchent spécifiquement à être en couple avec une femme noire.

6.2. La fierté raciale noire

6.2.1. *Nappy hair don't care ?* – Maud et Danielle au *barbershop*.

Les participantes ayant manifesté l'envie d'être en couple spécifiquement avec une femme noire dénoncent longuement un ensemble de pratiques sociales comme manifestations raciales de l'hétéropatriarcat et s'y opposent avec force. En effet, leurs préférences fonctionnent comme une perturbation : elles exposent la « normativité » de la dévalorisation des femmes noires et incarnent une pratique de la négation. Par conséquent, une dimension importante de leur positionnement est de voir leur relation comme un marqueur de fierté raciale face à la misogynoir ambiante. Un aspect particulièrement illustré par leurs discours sur les divisions internes aux communautés noires et notamment face aux pratiques matrimoniales des hommes noirs. Deux instances complémentaires illustrent le sujet : tout d'abord une anecdote arrivée à

Maud et Danielle dans un *barbershop* qu'elles utilisent comme l'exemple le plus explicite de leurs rapports avec les hommes noirs ; la deuxième est un débat singulièrement virulent qui eut lieu sur internet en 2017 et qui fut longuement commenté par diverses participantes.

Lorsque Maud et Danielle me racontent l'histoire du *barbershop*, cela fait déjà 2 heures que nous sommes en entrevue[100] : la majeure partie de la discussion aborde le traitement des femmes noires par les hommes de leur communauté. L'anecdote du *barbershop* est donc une parmi d'autres qu'elles se remémorent, mais qu'elles présentent comme la plus représentative de ce qu'elles dénoncent :

> Maud : Moi c'est là que j'ai eu un autre énorme *wake up call*, de *tabarnak* je suis tannée ! Il y a une blanche qui rentre...
> Danielle : Ouais, mais déjà *babe* faut que tu leur expliques que moi les relations avec les *barbershop* c'est très .... quand t'es une femme à l'expression masculine, aller dans un *barbershop* est quelque chose de très confrontant.
> Maud : C'est très masculin... que des hommes noirs...
> Danielle : T'as que des hommes noirs, mais il y a quelque chose... en tout cas, maintenant ça a beaucoup changé parce que ça fait quand même un bout de temps que j'y fais ma tchass[101]. Et c'était plus confrontant dans le temps, maintenant à cause de la nouvelle mode naturelle, les filles ont les cheveux courts avec la ligne ici... ils sont plus habitués de voir des femmes.
> Why'z : Ouais, mais c'est pas des femmes qui les confrontent parce que la plupart du temps ce sont des femmes féminines, mais juste qu'elles ont les cheveux courts.
> Danielle : Exactement, donc ils vont moins confronter, mais quand même ils vont essayer de me faire une tchass plus arrondie, plus... donc... mais ils commencent à être habitués. Mais sinon j'ai déjà eu par le passé des *barbers*... un a refusé de me faire une tchass parce que c'est trop masculin dans le visage d'une femme ou bien, dans leurs commentaires, ils vont demander : oh t'es lesbienne ? Toi t'aimes les femmes ... et ... ça peut être très confrontant, donc moi j'y vais toujours avec quelqu'un, soit pour pouvoir faire une discussion ou *whatever* ou soit juste pour me sentir accompagnée, pour sentir que j'ai quelqu'un avec moi. Fait quand on a commencé à se fréquenter je lui dis « yo faut que j'aille faire ma tchass, mais est-ce que tu veux m'accompagner, c'est vraiment important parce que c'est confrontant pour moi d'aller chez le *barber* et tout ».

[100] L'entrevue se passe à quatre : il y a Maud, Danielle, Why'z et moi.

[101] Désigne le contour des cheveux ou aussi faire une ligne dans les cheveux.

Je reviens un peu plus longuement sur l'expérience des femmes noires à l'expression masculine dans le chapitre 7. Néanmoins, pour bien implanter le contexte de cette anecdote : Danielle a de très longues locks, qu'elle entretient depuis une dizaine d'années. La tchass qu'elle mentionne est le contour qu'elle maintient en dégradé avec une démarcation très droite. Ce style est associé à une coiffure masculine, car elle fait ressortir le côté plus « carré » d'un visage. En opposition, une tchass plus arrondie adoucit le visage, ce qui explique que des *barbers* ont tenté de lui arrondir son contour. De son propre aveu, aller au *barbershop* est donc une expérience « confrontante », mais les choses ont quelque peu évolué avec les années, ce qu'elle attribue à la « nouvelle mode naturelle » ou *nappy movement.* Venu des États-Unis, il s'agit d'un courant qui prône le retour aux cheveux naturels et sa valorisation (Healy, 2011). Popularisé depuis les années 2000, le mouvement *nappy* s'oppose au lissage chimique et tout autre traitement qui modifient la structure naturelle du cheveu noir. Elles dénoncent également la dévalorisation des coiffures telles que l'afro, perçu comme non professionnel, et appellent à un profond changement des pratiques de soins capillaires afin de les adapter aux besoins spécifiques du cheveu noir[102].

Les personnes noires subissent un certain nombre de stigmates et de discriminations spécifiques aux cheveux (Thomas, 2013 ; Byrd et Tharps, 2001) : le cheveu noir est considéré comme plus difficile à entretenir et moins beau que le cheveu caucasien (Sméralda, 2004 ; Collins, 1990 ; Brewington, 2013 ; Johnson et al., 2017). Les coiffures naturelles des populations noires sont également jugées moins professionnelles (Greene, 2013 ; 2017; Sméralda, 2004 ; Collins, 1990 ; Drumond 2020). Par conséquent, il y a des injonctions constantes à se rapprocher des normes de beauté occidentales (Mercer, 1987 ; Brewington, 2013). Les locks, quant à elles, subissent un ensemble de stéréotypes bien spécifiques : elles sont notamment associées à la délinquance ou encore à la consommation de drogue (entre autres). Les hommes noirs aussi sont touchés par la dévalorisation de leurs cheveux (Thomas, 2013), même s'ils sont bien moins souvent associés aux discussions sur le sujet. Je souligne tout ce contexte de discrimination,

[102] Pour une discussion plus complète sur le sujet (notamment l'évolution du terme, l'usage des réseaux sociaux ou encore les dissensions au sein du mouvement) voir : Brewington, *Taking the Kinks Out of Your Hair and Out of Your Mind*, Drumond, *Hair: How Naturals Are Using Social Media to Reshape the Narrative and Visual Rhetoric of Black Hair* ou encore Sméralda, *Peau noire, cheveux crépus*.

dévalorisation et injonction sociale pour dépeindre le rapport très complexe des communautés noires aux salons de coiffure. Les salons de coiffure « grand public » sont en fait rarement en mesure de s'occuper des cheveux noirs : leurs professionnels n'ont aucune formation sur le sujet, ne possèdent pas le matériel adéquat et n'utilisent pas les produits adaptés. Il existe donc une séparation très nette entre les salons de coiffure pour noir.e.s et les salons de coiffure dits « grand public ». Et, en plus de la démarcation raciale, il s'agit d'espaces encore très genrés, comme le démontre l'expérience de Danielle.

Ainsi au *barbershop*, la grande majorité des employés sont des hommes noirs, à l'image de leur clientèle, tandis que les salons pour femmes noires en sont les pendants féminins. L'offre en termes de soins et de coupes répond à des attentes spécifiques, et les lieux eux-mêmes remplissent un rôle important de socialisation. Ce qui suppose l'existence de tout un contingent de codes :

> The Black barbershop is a cultural space marked by ritual and cultural enactment. The performance of culture is accomplished in the signaling of cultural traditions (handshakes, verbal greetings, language, etc.), the nature of talk and social play, the acknowledged awareness and concern of issues relative to the community, and the negotiated understanding of Black hair and Black hairstyles. (Bryant, 2003, p.107)

Les salons se partagent les clientèles, mais le mouvement *nappy* a quelque peu changé les dynamiques. En effet, pour avoir les cheveux lisses sur une chevelure plus ou moins crépue, il faut utiliser des produits particulièrement toxiques qui altèrent en profondeur la nature capillaire. Après des années d'altération chimique, une cliente qui souhaite retourner au naturel doit passer par l'étape appelée le *big chop* donc raser, ou couper au plus près de la racine tous les cheveux lisses, puis les laisser repousser au naturel. Lorsque Danielle mentionne que le mouvement *nappy* a « habitué » les *barbershops* à recevoir des femmes, elle fait référence à ces usagères en particulier : soit des femmes qui ont eu pour la première fois les cheveux courts et ont dû partir à la recherche de soins et de coupes qui n'étaient pas offerts dans leurs salons habituels.

Why'z fait néanmoins la distinction entre le type de traitement reçu par ces femmes, en comparaison avec celles plus masculines. La présence de ces dernières provoque un ensemble de

traitements qui visent à punir leur subversion du genre : que ce soit par le refus de coiffer ou bien de faire la version demandée pour « replacer » l'individu dans la performance attendue. Afin de maintenir les distinctions, le milieu professionnel a donc su s'adapter en proposant des styles de coupes différents d'un genre à l'autre, même sur cheveux courts. De plus, certains coiffeurs vont directement associer la masculinité à l'homosexualité « t'es lesbienne ? T'aimes les femmes ? ». S'il s'avère que c'est le cas pour Danielle, il est bien sûr important de noter que les deux ne sont pas forcément corollaires. Interroger directement la cliente sur sa sexualité est aussi une forme de confrontation, sachant qu'en fonction de la réponse tout un autre genre de réactions peut potentiellement s'enclencher. Danielle voit donc une amélioration globale dans son expérience du *barbershop*, mais le tout reste suffisamment difficile à vivre pour qu'elle maintienne sa stratégie de toujours s'y rendre accompagnée.

> Maud : Fait que là on va, je suis en train d'attendre, elle a commencé à faire ses cheveux avec le coiffeur, et il y a une blanche qui arrive en mode « Et ben *Tabarnak ostie, ostie* ». Là, tu sais les chaises sont là, la porte d'entrée est là, et je suis là : *what the fuck* ![103] Puis elle va dans le fond *(là où se trouvent Danielle et son coiffeur)*, et là elle se met à parler : « eh ben là, nanana », puis là j'ai pas entendu. Et pendant 2 secondes je me suis dit : je vais arriver, je vais dire à la fille « est-ce que tu peux arrêter de parler ? Parce qu'il fait les cheveux de ma copine puis ça, c'est sûr que tu viens le déranger. C'est sur là ! Le gars est en train de faire ses cheveux puis tu viens parler dans sa tête ».
>
> Danielle : Puis je lui ai expliqué ce qu'elle a dit après. Elle est arrivée et elle a dit : « ben là, t'as quelqu'un, j'étais censée avoir un rendez-vous pour faire mon truc ». Puis là le gars lui dit : « ok ben après je te fais » moi dès qu'elle arrive je fais : oh oh. Je sais que ça va être quelque chose de problématique. Donc je fais comme si de rien n'était puis là elle dit : « oh waw c'est vraiment beau tes cheveux, ça fait combien de temps que tu les pousses ? » Je suis comme : « ça fait 10 ans ». Elle pose des questions sur mes cheveux bien sûr... Et je suis là : « j'espère qu'elle va pas les toucher », parce que si elle les touche ça va être une autre affaire ! Elle les a pas touchés, j'étais contente. Mais juste le fait d'avoir peur, d'anticiper qu'elle va faire quelque chose...
>
> Moi : Tu te rends compte de à quel point la barre est basse... d'être contente que la personne te touche pas !
>
> Danielle : Ouais ! Je te jure ! Et là la fille lui dit : dépêche-toi... de se dépêcher parce qu'elle va louper un souper avec son petit frère !

[103] Lorsqu'elle désigne les chaises et la porte, c'est pour mettre en avant la proximité entre elle et la nouvelle arrivante. Cette dernière est entrée dans son espace personnel, dans toute sa gesticulation, sans se soucier de déranger Maud.

> Why'z : Dépêche-toi ?! C'est ta tête qu'on va louper là !
> Danielle : Mais exact ! Mais moi j'ai rien dit, mais j'avais envie !
> Maud : Et moi tout le long je les voyais là-bas, je suis en mode : il va gâter la tchass de la fille, il va gâter la *tchass* de la fille !
> Danielle : yo et il a gâté ma tchass !

Plus la conversation avance entre la nouvelle venue et le coiffeur, plus Danielle comprend que les deux se fréquentent. Ce que Maud commente ardemment :

> Là l'image de cette femme blanche : sans forme, pas habillée, pas maquillée, ses cheveux sont pas faits, pas d'éducation, qui est rentrée en mode *(cri en tapant du pied)* « oh ben *tabarnak* » comme ça là ! Il y avait pas de bonjour, pas de politesse, elle est juste rentrée, elle est allée au fond et elle a fait ce qu'elle avait à faire puis là je me disais : les hommes noirs, ils *shament* les femmes noires pour leur attitude… et puis c'est ça ? C'est ça que vous allez prendre à la place. Moi, puis là je me disais, moi je sors avec un homme noir qui travaille dans un studio, je rentre en faisant « mè amis sa ka pasé » en créole, le gars va me dire : « hey ! Prends ton trou man! À qui tu viens parler comme ça de 1 ? De 2 comment tu viens dans le salon, habillée comme une *valpa* : c'est-à-dire t'es pas habillée, t'es pas maquillée, t'as l'air de rien, comment tu viens dans le salon comme ça ? De quoi moi j'ai l'air ? » Puis là je me disais, c'est ça tout le privilège que ces petites-là elles ont *man*. La femme du dépanneur qui fait 400 livres et à la fin de la journée je suis grosse là, je suis grosse ok ? Je m'en fous que tu fasses 400 livres, mais que tu sois valorisée, puis t'as l'air de rien puis quand tu me vois tu sois là : moi je sors avec un Haïtien ![104] *(Maud est d'origine haïtienne)* Ça m'énerve ! Quand elle me regarde, elle va me regarder de haut parce que justement « moi j'ai l'air de rien et je suis là ok ? Avec les hommes de ta communauté puis toi, pour être au même niveau que moi il faut que tu sois *cute*, bien habillée, faut que tu sois en forme » …. faudrait que j'aille au gym ok ? Pour être sexy, pour pouvoir être à son niveau. C'est pas possible !
> Danielle : T'es sexy pour moi bébé
> Why'z et Moi en coeur : oooooh !
> Maud : *(lève les yeux au ciel en souriant)* c'est *cute* hein !

Puis Danielle reprend :

[104] Maud fait référence à une autre anecdote partagée durant la conversation. Au dépanneur où elle se rend régulièrement, la femme qui y travaille ne manque jamais de mentionner qu'elle est la femme du propriétaire, et que ce dernier est haïtien. Et ce, en dépit du fait que Maud ne lui réponde jamais et fasse tout pour éviter les conversations.

Danielle : elle parle, elle parle, elle parle. Là, la fille dit : « je vais au restaurant avec mon petit frère ». Le gars demande : « est-ce que je suis invité ? » Là, la fille dit « ben non tu sais ben je peux pas t'amener », « ben pourquoi ? Ton frère est raciste ? », « Non mon frère est pas raciste, il a des amis noirs tu le sais ben, c'est mon père qui est raciste ».
Why'z : Plus elle parle, moins ça va ! *(éclatent de rire)*
Maud : C'est tellement ça !!! PLUS ELLE PARLE, PLUS C'EST *DEAD*!
Danielle : C'EST *FUCKED UP* ! Là, la fille elle dit, moi quand j'ai étudié la coiffure on m'a dit comme ça que les cheveux, tu peux voir la santé d'une personne par la racine de ses cheveux. Et en fait là le gars lui sort : toi, t'as fait des études ? *(ton condescendant)*
Moi : Oh la vache !
Danielle : Ouais, mais vraiment comme ça. Mais vraiment avec... genre… j'ai eu honte pour elle et tsé j'étais comme : comment que tu le laisses te parler comme ça ? Et elle m'a regardé et dis « ben c'est vrai ! T'as raison. Comment est-ce que tu me parles ? » Et là le gars genre, me dit comme « ouais tu me mets dans les problèmes ».
Maud : Et c'est ça que je comprends pas ! La fille est là, à faire tout son truc, puis tu *(parlant de Danielle)* prends son parti ! Alors qu'elle est là à demander qu'on t'expédie pour elle ! Je comprends pas !
Danielle : mais moi en tant que femme noire d'expression masculine, l'homme noir a jamais été de mon côté. Je l'ai jamais vu comme un allié. M'ont jamais valorisé, jamais été mes alliés dans rien. Même si la couleur de peau est la même, moi, je les vois pas comme ça. Fait que je vais plus être en solidarité avec une femme blanche qu'un homme noir.
Maud : Même si ça t'éclates à la gueule constamment au final…
Danielle : Même si… *(hésite, hausse les épaules)* ouais. Ben ouais.

Plusieurs dynamiques sont dénoncées dans le discours de Maud : le dénigrement des femmes noires, les préférences pour les femmes blanches et le rapport de compétition qui semble s'installer entre elles, mais également le fait que Danielle intervienne pour défendre la nouvelle venue, qui semble être un *habitus* qu'elle ne comprend pas. Tandis que le discours de Danielle fait ressortir son rapport spécifique en tant que femme noire masculine avec les espaces occupés par les hommes noirs, ainsi que son rapport avec les femmes blanches. Avant de discuter plus amplement de ces propos, je souhaite mettre en lumière une deuxième anecdote : cette fois un débat virulent qui a eu lieu sur les réseaux sociaux.

6.2.2. #ToutNoirSaufNosMeufs

En 2017, Lyndon Antonio, joueur des Washington Redskins, publie une photo accompagnée de la captation : *« Pourquoi les athlètes noirs se marient avec des femmes blanches ? »*. Lyndon est alors lui-même marié à une femme noire et père d'une petite fille noire. La question le taraude parce qu'il a constaté être en complète minorité vis-à-vis de son milieu professionnel. Si en soi, interpeller les athlètes noirs sur leurs préférences sexo-affectives auraient pu suffire à déclencher le buzz, c'est le commentaire d'un certain Maserati Rick qui provoque une tempête sur les réseaux sociaux.

Ci-dessous un extrait du commentaire (traduction libre) :

> La réponse est simple mon frère, la plupart de nos sœurs ont été éduquées dans des foyers brisés et ne possèdent pas le savoir adéquat sur la manière de traiter un homme. Du coup, elles gâchent pas mal de relations. La plus grande différence c'est qu'une femme blanche connaît sa place et accepte son rôle en tant que femme, elle laisse le rôle de *leader* à l'homme. Les femmes noires s'imaginent que c'est censé être du 50/50 et tu dois vraiment manquer d'éducation pour croire une telle chose. Les femmes noires sont têtues, étroites d'esprit et veulent constamment argumenter et être la patronne. Les hommes n'aiment pas ce type de conneries. Encore plus si tu réussis dans la vie. Les jeunes athlètes noirs sont à la recherche de femmes qui sont prêtes à se soumettre et à faire leur part, tandis qu'eux gèrent le *business*. [...] Les femmes noires sont *incoachables*.

Notons tout d'abord la dichotomie immédiate entre femmes blanches et femmes noires. La question initiale de Lyndon Antonio mentionne les femmes blanches, ce qui aurait pu signifier « à l'exception de toutes les autres ». « Les autres » peut regrouper les femmes noires (certes), mais également celles issues des communautés asiatiques ou encore des communautés magrébines, par exemple. Toutefois Maserati Rick interprète la question autrement : les hommes noirs recherchent avant tout les femmes blanches *en opposition avec les femmes noires*. Et selon lui, c'est la faute de ces dernières : il explique donc, dans un commentaire de plusieurs paragraphes, que les femmes noires ne sont pas des compagnes à la hauteur des enjeux d'une carrière sportive professionnelle. Elles ont même bien trop de défauts pour fonder un foyer harmonieux. À l'inverse, les femmes blanches savent y faire pour aider à développer la carrière des athlètes et

de manière générale, connaissent « leur place » dans une relation avec un homme. Son commentaire déclenche une tempête de réactions sur les réseaux sociaux.

Sur Facebook, la publication est longuement dénoncée, notamment pour mettre de l'avant la normalisation de ce type d'avis. À l'appui, plusieurs exemples sont partagés (soit issus d'anecdotes personnelles, soit de discours récupérés en ligne). De plus, via des pratiques transplateformes du numérique (Millette, 2013), les utilisatrices déploient un foisonnement de discours interconnectés. Plusieurs supports sont donc mobilisés avec une approche différente pour chaque besoin : sur le groupe Facebook, les publications énoncent la fatigue et la perte de confiance envers les hommes des communautés noires, avec des réactions de soutien et de compréhension. Sur Instagram, elles répondent plus directement au commentaire de Maserati et l'identifient dans leurs réponses : il s'agit de confronter directement la source de la discorde. Enfin, sur Twitter, le sujet tourne au conflit généralisé entre notamment des femmes noires et des comptes gérés par des personnes qui se présentent comme des hommes noirs cisgenres et hétérosexuels. Il est à noter que la pratique transplateforme fait en sorte que certaines réactions sur Twitter sont, par exemple, copiées-collées sur le groupe Facebook dont les réponses vont mener à co-construire une réplique à renvoyer ensuite sur Twitter, ou bien à appuyer et à rassurer la commentatrice sur sa publication, face aux critiques qu'elle reçoit du « camp adverse ».

En lien avec cette affaire, plusieurs commentaires rappellent le mot-clique #ToutNoirsSaufMaMeuf arrivé en tendance nationale en France en 2015. Des hommes noirs s'étaient lancés dans une véritable vantardise quant au fait d'être noir et de tout avoir de noir : la grosse voiture, le téléphone, la montre, la carte de crédit, mais une femme blanche à la maison (photo à l'appui). Ainsi, la réussite financière et sociale était littéralement symbolisée par l'union interraciale. Tandis que la relation avec une femme noire : celle qu'on a prise à défaut d'avoir pu « faire mieux ». Je mentionne ce débat parce que parmi les personnes qui réagissent massivement à la publication, plusieurs font partie de ma recherche, ce qui pourrait paraitre paradoxal. Pourquoi prendre part à un buzz qui tourne spécifiquement autour de

l'hétéronormativité ? De même pourquoi une telle réaction de la part de Maud lorsqu'elle assiste à la scène du *barbershop* ?

En réalité, les femmes que j'interroge ne considèrent pas que leur vécu est séparé, ou très différent, de celui des femmes noires hétérosexuelles. Au contraire, ce que subissent leurs « sis » est un continuum qui éclaire également leurs vécus. Un tel commentaire sur les femmes noires, qui compare et favorise les femmes blanches pour une « relation harmonieuse », est exemplaire de la misogynoire qu'elles dénoncent en général. Qu'elles soient considérées comme des partenaires potentielles ou pas, n'est finalement pas le propos. Il s'agit surtout de dénoncer un ensemble de violences auxquelles les hommes noirs participent. Le fait que ces derniers « *shame »* publiquement les femmes noires n'est jamais anodin parce que représentatif d'un contexte social global : celui où les femmes noires sont traitées comme « moins que ». Comme nous l'avons déjà abordé : alors que les relations mixtes bénéficient d'un certain symbolisme moral, dans le cas d'un homme noir en couple avec une femme blanche, cela devient même le symbole de la réussite sociale. Ainsi, plusieurs des personnes qui participent au débat m'en reparlent près de deux ans plus tard, lorsque je les interroge sur pourquoi spécifiquement vouloir être en couple avec une femme noire. C'est le cas de Kat, par exemple, qui est explicite dans son refus de s'inscrire *« in the ongoing bashing of black women »* :

> Black women are beautiful, they deserve love. We deserve love and protection and respect. Those guys, they are lost, they are victims you know? It's really sad and I refuse to be like that.

Minata va encore plus loin en déclarant : *« they are the weakest link of the struggle »,* un propos qu'elle tient non seulement devant moi, mais qu'elle poste plus tard sur son Instagram personnel en *stories*. Quant à Max, elle explique :

> Il y a un discours de mépris qu'ils ont intériorisé, de mépris envers les femmes qui ressemblent à leurs mères, leurs sœurs, leurs cousines… et moi je suis une femme masculine, donc on peut faire des associations qu'il n'ont pas lieu d'être. Je suis vocale là-dessus. Ça c'est pas moi, au contraire ! Donc quand je dis que je suis en couple avec une femme noire, quelque part il y a aussi ce côté revendication. Je trouve ça beau que ma

> compagne soit une femme noire. Qu'on soit un couple de femmes noires. Je trouve ça beau.

Lorsque Kat mentionne *« We deserve love and protection and respect »*, il est clair que pour elle, le discours dépasse la sphère sexo-affective. Il est le signe d'une profonde cassure au sein des communautés noires qui touchent toutes les femmes. Comme le fait que Danielle soit affectée par la manière dont les femmes de sa famille sont traitées : la peine qu'elle mentionne à voir sa mère et ses tantes se sentir intimidées et l'absence de réaction de ses cousins. Pour Minata, il s'agit de la preuve que les hommes noirs cisgenres sont un risque dans la lutte : ils sont séduits (littéralement) à abandonner les femmes noires. « La lutte » fait référence à celle menée pour la libération des communautés noires : un propos cinglant qu'il faut également remettre dans le contexte de l'activisme de Minata.

Cette dernière est très impliquée dans le milieu queer et est très vocale sur la défense des personnes trans. Plus d'une fois depuis que je la connais, Minata a dénoncé avec force la transphobie présente dans les communautés noires et pris position lors des meurtres de femmes noires trans, perpétrés entre autres par des hommes noirs cisgenres. Pour Minata, le fait d'être des hommes dans une société patriarcale et cisgenres dans une société ciscentrée leur offre des opportunités trop tentantes pour être ignorées, d'où son commentaire : « *the weakest link* ». Enfin, pour Max, le fait d'être une femme noire masculine signifie la possibilité d'être associée à ce type de dynamique. Elle est donc ouverte sur le sujet : elle interpelle ses amis lorsqu'elle les entend faire ce type de commentaires, poste sur le sujet en ligne ou encore fait des interventions éducatives sur l'enjeu racial qui se joue derrière la notion de « beauté ». Dans ce contexte, son couple sert de modèle de fierté : la preuve que des femmes noires peuvent être désirées et aimées et que, par conséquent, elle aussi.

> Black lesbians, similar to the general population, are exposed to negative stereotypes of Black women that they must overcome to see Black women as potential romantic partners. (Brooks, pp.38-39)

Parmi les participantes de cette recherche, la majorité est donc soit en couple avec une femme noire ou cherche à l'être. Minata est en couple avec Kat, Max avec Stéfi, Danielle avec Maud,

Gilliane avec Clara, Li avec Siane, et bien sûr, il y a Why'z et moi. Gaël était en couple avec une *chabine*, mais elles se sont finalement séparées depuis, avant que j'aie eu le temps de lui proposer de participer à ma thèse. Enfin, il y a Abigaël qui nous tance depuis des années pour qu'on lui présente des femmes noires ou encore Liz qui se visualise un jour en couple avec une femme noire. Ainsi, à l'image de Minata et de Kat, mais également de Danielle et de Maud ou encore de Why'z et moi, l'élément de « fierté raciale » est particulièrement présent dans les discours que je récolte : « [...] many women overcame their stereotypes of Black women and viewed dating or marrying Black women as giving symbolic meaning not only to their relationship, but also to their racial pride. » Face au bombardement de discours dévalorisants, chercher spécifiquement à être en couple avec une femme noire est une stratégie de valorisation à la fois de leur communauté, mais également d'elles-mêmes.

Parler uniquement de « préjugés » ou de « communautarisme » pour caractériser leurs choix, c'est ignorer qu'elles sont pleinement conscientes des forces en jeu. Ces femmes font preuve d'une compréhension très fine des différents rapports de pouvoir qui touchent à la sphère la plus intime et elles réagissent en conséquence. Elles perturbent la normalisation de la mysoginoire et incarnent leur refus : elles refusent de se laisser convaincre que les femmes noires ne sont pas de bonnes compagnes, refusent le jeu du favoritisme pour les femmes blanches, refusent de subir le fétichisme ou de faire de leur relation intime un terrain d'éducation contre le racisme. Ces pratiques sont d'autant plus nécessaires qu'elles ont le potentiel de mettre fin à l'intériorisation de la négrophobie. Un sujet particulièrement souligné par l'expérience de Minata.

6.3. «I'm the shit, and black people are the shit and black women are the shit.» - Apprendre à s'aimer

Minata est née de parents réfugiés originaires d'Afrique de l'Ouest et a grandi à Montréal. De son propre aveu, une grande partie de sa vie a été marquée par une intériorisation profonde de la négrophobie, ce qui l'amenait à avoir un comportement qu'elle appelle aujourd'hui « profondément problématique » :

> J'ai grandi dans un milieu blanc, j'ai vraaaaiment grandi dans un milieu blanc. Et la blague c'était que j'allais ramener un blanc à la maison. Je tripais sur les blancs … Même ce que je regardais à la télévision, tout était blanc. Ma conception de ce qui était beau c'était blanc. Même avec mon ancienne meilleure amie *(une jeune femme blanche)*, je me rappelle de conversations qu'on avait où elle m'expliquait… le genre de conversations où elle m'explique qu'elle est pas vraiment attirée par les noirs, fait que là elle m'explique « mais tu sais je suis pas raciste » puis c'était à une époque où j'étais franchement pas déconstruite donc je lui réponds « mais oui je sais que t'es pas raciste, regarde moi je suis noire et moi non plus je suis pas attirée par les noirs » tu sais ? C'était vraiment … j'étais vraiment... là-dedans !

Minata a été scolarisée dans des établissements privés jusqu'au Cégep. De ce fait, elle était très souvent la seule femme noire de son cercle d'ami.e.s et même la seule personne racisée. Elle juge très durement son comportement de l'époque et grimace d'inconfort en me racontant diverses anecdotes.

> Tu vois les blancs qui disent : « ben moi j'ai une amie noire qui a dit que c'était correct ? » J'étais cette amie noire. Il doit y avoir encore aujourd'hui des blancs qui m'utilisent comme prétexte à leurs conneries à cause de ce que je distribuais des passe-droits. C'est ça… j'étais vraiment la bonne amie noire. Je me comportais comme une personne… je les rassurais sur tout. Puis j'y croyais ! J'étais comme : mais non il y a pas de racisme au Québec, puis ben oui qu'ici tout va bien, la preuve on est ami.e.s nanana.

De plus, bien qu'elle ait toujours eu conscience de ses attirances queers, pendant très longtemps elle a considéré que ramener un homme (blanc en l'occurrence) à ses parents était la seule option possible. Son premier « couple » (et c'est elle qui met les guillemets au terme « couple ») était avec un homme blanc avec qui elle a eu ses premières relations sexuelles.

> Ben déjà ça m'a pris *fucking* du temps de réaliser que je pouvais aussi être attirante. Ça m'a pris vraiment du temps…. Honnêtement ça m'a pris du temps. Arrivée à la première année de maîtrise lorsque j'ai été en « couple » j'étais comme : «*oh damn, I can be attractive ! People are attracted to me, what's going on* ?»

Jusqu'à cette réalisation, Minata avait surtout joué le rôle de bonne pote : elle s'entendait bien avec des garçons qui ensuite lui demandaient de lui présenter ses copines.

> J'étais l'entremetteuse *(rire)*, mais je m'en foutais, en fait ça me paraissait normal. Mes copines étaient blanches, les gars étaient blancs puis moi… voilà.. donc c'était comme… je m'en foutais.

En analysant son expérience passée, Minata est capable de nommer ce qui jouait contre elle en grandissant : seule femme noire de son milieu et *dark skin,* elle n'est pas considérée romantiquement par ses camarades qui ne voient en elle que la possibilité de rencontrer ses copines. Bien qu'elle ne soit jamais considérée comme une compagne potentielle, elle considère pourtant que son couple se fera avec un homme blanc. Son imaginaire sexo-affectif est entièrement modelé par l'univers dans lequel elle évolue : très blanc, très hétéronormatif et marqué par une éducation religieuse stricte. Elle s'imagine donc marié, à un homme blanc cisgenre et avec le soutien de sa famille. D'autant plus que face aux stéréotypes sur leur supposée hypersexualisation, les femmes noires se sont engouffrées dans une politique de respectabilité qui passe par le mariage et l'hétérosexualité (Collins, 1990 ; Harris-Perry, 2013). Un message que Minata reçoit très tôt du fait de son éducation familiale et religieuse. Les choses changent à l'université : Minata se retrouve dans un espace beaucoup plus diversifié. Entretemps elle a sa première relation, ce qui lui fait réaliser son potentiel d'attraction certes, mais désacralise complètement l'idée qu'elle se faisait de la sexualité :

> Il y a eu comme une débandade … j'étais comme : oh c'est juste ça ? Tu sais, tu grandis et on te fait croire que le sexe c'est comme, c'est mal, c'est potentiellement… ça peut ruiner une fille, surtout bon avec le *cathé* tout ça... mais en même temps avec la bonne personne c'est limite la perfection… et après tu le fais et c'est ça… après ça j'étais comme *(hausse les épaules avec une expression blasée)* et je suis entrée dans une phase de… consommation genre ? J'étais sur les applications de rencontre… J'ai vu que c'était facile à obtenir donc voilà, mais c'était le signe que j'allais pas bien à l'époque. J'étais pas bien dans ma peau non plus.

Des choses jusque-là ordinaires de sa vie commencent à la déranger. Elle parle de « malaise grandissant », de « réactions qui ont pas rapport », de « tristesse » également et de sentiment « d'être perdue », ce qui la pousse dans une quête de réponses :

> J'ai fait des recherches, j'avais envie de savoir pourquoi… pourquoi genre j'étais autant *focusée* sur les blancs par exemple… je commençais à me poser des questions, j'étais

> comme : « ouais c'est parce que c'est que ça que tu as vu, c'est comme ça que tu as été construite comme… mes standards de beauté et tout et tout ». Fait que c'est par la suite, quand j'ai commencé à changer ce que je regardais et tout. C'est bête, mais c'est comme ça que j'ai pu commencer à voir les autres types de beauté, si je peux dire ça comme ça… et voir que les hommes noirs c'est *fucking hot* aussi. Et puis, les femmes noires aussi. Puis j'ai aussi réalisé que je pouvais être hot aussi. C'est ça, j'ai commencé à accepter qui j'étais, puis à comprendre pourquoi j'étais comme ça. J'ai trouvé des choses plus militantes aussi, plus … qui me parlaient… qui mettaient des mots en fait. Je voyais qu'il y avait des choses qui se passaient à Montréal *(elle n'est pas à Montréal à cette période)* et j'avais envie d'y être. Et comme je pouvais pas encore ben j'essayais de faire bouger les choses à *(nom de ville)*.

Pour faire bouger les choses, elle rejoint des associations étudiantes avec une majorité d'étudiant.e.s racisées ; elle coupe les ponts avec ses ancien.ne.s ami.e.s après avoir eu quelques confrontations qui ne mènent nulle part. Elle lit tout ce qui lui tombe sous la main qui adresse l'expérience des femmes noires et participe à mettre en place des évènements qui s'adressent à la communauté noire et queer de son université. En parallèle, elle commence également à draguer des femmes, même si elle admet :

> Je pensais le faire comme un flirt ou avoir nos moments, mais que, quand même à la fin, j'allais finir avec un homme, parce que c'est ça, à la maison c'est tu viens avec un homme. Et je me voyais pas confronter ça.

J'étais avec Minata le soir où elle a rencontré celle qui allait devenir sa femme (nous déjeunions ensemble quelques jours plus tard et elle ne cessait de revenir sur à quel point « son *crush* était cute »). J'ai été une des premières personnes à qui elle a confié qu'elle et Kat se fréquentaient, que tout se passait à merveille, mais qu'elle envisageait déjà à quel point ça allait être douloureux quand ce serait terminé. J'étais avec Minata le lendemain du départ de Kat, lorsque cette dernière avait dû rentrer chez ses parents en Europe en raison des discriminations à l'embauche et aux difficultés d'obtention de visas. Malgré la distance, elles avaient décidé de rester ensemble et, plus le temps avançait, plus le discours de Minata évoluait. J'ai eu l'extrême honneur de voir progressivement Minata tomber amoureuse, découvrir que son futur n'était peut-être pas aussi tracé qu'elle le concevait, choisir de parler à ses parents. C'est uniquement

en raison de la pandémie que je n'ai pas pu assister à son mariage et fêter son union comme il se doit. Au regard de son parcours, apprendre à aimer une femme noire a été un tournant pour elle:

> C'est venu avec ma déconstruction, mon choix… à ce stade je n'aurais pas pu ne pas être avec une personne noire. Han han. C'était logique [...] C'est bête à dire, mais j'ai dû apprendre à aimer les autres… genre… les noirs, les gens qui me ressemblent pour m'aimer moi ? Pour comprendre : ok tout ce *shit* en fait c'était moi qui réagissais au fait qu'on m'avait appris à ne pas nous aimer. Et quand j'ai déconstruit tout ça j'ai réalisé que ben… en fait.. non *I'm the shit. And black people are the shit and black women are the shit*.
> *(Je claque les doigts en faisant hum hum hum et Minata rigole)*
> Moi : Du coup être en couple spécifiquement avec une femme noire…
> Minata : Je trouve ça beau et j'en suis fière. Je l'aime comme j'aimerais que les femmes noires soient vu genre. Comme j'aurais aimé être vue… plus tôt je veux dire… j'aurais pas eu à vivre tout ça pis toute… C'est ça… c'est comme … malgré tout ça, je suis comme : ben non vous m'aurez pas. Ça marche pas là, j'aime une femme noir *y'all* et c'est réciproque donc… voilà… *suck it! (rire)*

Ainsi, selon Jordan Landry (2006) : « Loving the symbols of blackness as well as femaleness in the other brings about a new ability to love the self » (p.37) ce qui est parfaitement illustré par le témoignage de Minata. Finalement, sa relation avec Kat est aussi le résultat d'un parcours de déconstruction et d'apprentissage personnel : elle a dû déconstruire tout ce qui l'avait modelée jusque-là, son rapport avec les autres et elle-même, puis (ré)apprendre à aimer les communautés noires, et par conséquent elle-même.

> To see black female bodies as sacred is to counter the cultural insistence that they are worthless and expendable. Sacred bodies enter the realm of sexuality knowing how to give honor. (hooks, 1993, p.133)

Par conséquent, lorsqu'elle a été en mesure d'avoir un béguin pour une femme noire et d'envisager une relation avec elle, il s'agit d'un évènement tout sauf anodin. Leur couple devient un symbole de réussite : celle d'avoir rejeté un discours hégémonique, celle de représenter la possibilité d'alternatives, celle de démontrer qu'elles aussi ont le droit d'être désirées et aimées publiquement.

> Love, true love, Black radical love is a practice—a ritual, one must take up daily. It is a practice of protecting Black life and emptying ourselves of the death-dealing practices of

> misogyny; trans and queer antagonism; ableism; elitism; ageism; and any other act of lovelessness that aids in the killing of Black people's spirits/bodies. This critique, shaped by the legacy of Black feminist thought and politics, is central to the current iteration of the Black struggle for liberation. (Moore, 2018, p.326)

Lorsque Minata déclare « *I'm the shit ; And black people are the shit and black women are the shit* », elle déclare tout cela *en dépit* de ce que « y'all », soit la société blanche hétéropatriarcale, a essayé de lui faire croire. Et elle conclut «*suck it*».

Chapitre 7 – Les femmes noires masculines

Dans ce chapitre, j'examine les façons dont les lesbiennes noires masculines naviguent, transgressent et subvertissent les normes de la masculinité hégémonique, tout en créant simultanément un espace masculinisé alternatif. L'attention qu'elles portent à leur corp et la manière dont elles le mettent en scène, que ce soit seules ou en couple, est une réaffirmation identitaire dans un contexte de stigmatisation des corps noirs. Elles sont dans la performance, au sens goffmanien du terme, car elles se donnent à voir. Leur appropriation des codes de la masculinité, et plus particulièrement de l'hyper-masculinité noire, met en évidence la construction sociale qu'est le genre, mais également les rapports à la sexualité racisée et la possibilité de se défaire, dans une certaine limite, des normes sociales majoritaires. L'originalité de ce chapitre se situe dans le lien qui est fait entre les présentations de genre et les dimensions racialisées de la masculinité et de la féminité.

7.1. Une masculinité racialement construite

7.1.1. Une taxinomie en constante évolution

Tout d'abord, notons qu'une partie des participantes de mon étude utilise le terme *stud* pour se définir. *Butch* est en effet associé aux femmes blanches masculines, tandis que *stud*

désigne une femme noire masculine. La première fois que le terme *stud* est utilisé dans un texte académique, en lien avec des femmes noires lesbiennes, c'est dans l'étude de Faderman (1991) sur une communauté de Harlem des années 1920. L'existence de ce terme démontre que les pratiques identificatoires des communautés lesbiennes et queers noires sont différentes de celles de la communauté blanche. Il est néanmoins intéressant de noter que la séparation du vocabulaire, selon une démarcation raciale, est surtout prégnante pour les communautés noires. Au sein du milieu LGBTQ+ blanc, j'ai pu constater une assez nette ignorance d'autres vocabulaires que ceux utilisés entre ielleux ainsi qu'une conception universaliste de leur lexique. Or, à l'inverse, les personnes rencontrées sont en mesure de lister le vocabulaire employé au sein du milieu blanc et de les marquer racialement en opposition avec les leurs. Par conséquent, pour les *studs,* la performance de la masculinité ne peut être séparée de sa dimension raciale : on ne peut se définir comme *stud* sans être noire (Kiesling, 2017)[105]. En désignant les « autres » et en s'autodéfinissant, ce contre-public participe à la création de nouvelles subjectivités, qui est un processus en constante évolution.

Reprenons un extrait du témoignage de Danielle :

> Mes ex, elles étaient vraiment le cliché ... pas *lipstick* parce que *lipstick* c'est pour les blanches je trouve, mais plus pour les *blacks* on pourrait dire... *fab... ghetto fabulous* ou bien *ratchet* ? Les ongles jusque-là, les cheveux et tout, qui se maquillent énormément quand elles sortent... donc c'était ça qui me plaisait. Puis j'avoue, j'aimais ça chez elle, donc c'est pas pour les *shamer,* ni rien. Moi je suis une femme masculine puis c'est ça qui m'attirait chez elles.

Lorsque Danielle tente de décrire ses ex-conjointes, elle commence par faire référence au terme *lipstick*. Cette expression apparait pour la première fois en 1995, sous la plume de Sylvie Dupont, afin de désigner les lesbiennes ultras féminines : maquillage, talons aiguilles, manucure

[105] Il est toutefois à noter que j'ai pu trouver, ces deux dernières années, des vidéos YouTube ou encore des clips sur les réseaux sociaux où des femmes blanches s'auto-désignent comme *studs*. Ce qu'il y a 6 ans, lors d'une première recherche sur le sujet, je n'avais jamais vu. Le terme est également défini comme englobant les femmes LatinX selon quelques sources en ligne, encore une fois publiées très récemment. Enfin c'est un terme qui existe au sein de la communauté d'hommes blancs gays et qui désignent l'hyper-virilité, mais si aucune de mes participantes n'établie de lien entre l'usage du terme et la communauté gay blanche.

impeccable, coiffure stylisée, style très glamour… d'où l'association au rouge à lèvres. La figure de la *lipstick* a été particulièrement popularisée par la série *The L Word* dans les années 2000 : le show se déroule au cœur de Los Angeles et met en scène des femmes qui sont, pour leur grande majorité, financièrement aisées. Le terme *lipstick* prend donc également une dimension de classe haute et de vie urbaine pendant le pic de popularité de la série. Néanmoins, aussitôt utilisé, Danielle rejette le terme *lipstick* et propose des alternatives : *ghetto fabulous* ou *ratchet* ? Son ton interrogateur laisse la porte ouverte à notre réception à Why'z et moi, ainsi que la possibilité qu'on en propose à notre tour. Ce passage souligne à la fois le dynamisme créatif dans l'émergence de vocabulaire, mais aussi l'inspiration très importante du vocable noir états-unien. Le terme *ratchet* est issu du AAE (African American English) : ce dernier est défini par la sociolinguiste Marcyliena H. Morgan (2002) comme un ensemble de pratiques linguistiques nées de la nécessité de résister aux subjugations. Les Afro-Américains développent des pratiques de contre-langage qui remplissent de multiples missions : besoin d'autodéfinition, de redéfinition, de modeler son vécu, de connivence, de pouvoir échanger en présence d'auditeurs.rices blancs.hes sans être compris par ielleux, etc. (Morgan, 2002 ; Smitherman, 200).

En ce qui concerne le terme *ratchet*, Nikki Lane (2019) remarque qu'il a progressivement remplacé le terme *ghetto*. Ce qui fait écho avec les propos de Danielle qui utilise *ghetto-fabulous* et *ratchet* comme des synonymes. *Ratchet* est un terme qui condamne un ensemble de comportements et de manières de se vêtir spécifiques à des femmes noires qui agissent en dehors des scénarios appropriés de féminité. C'est donc un adjectif dévalorisant qui fait ressortir l'existence de la politique de respectabilité comme stratégie d'intégration : il désigne le comportement *à ne pas avoir* sous peine de porter atteinte à la réputation *de tous.tes les autres*.

> I often describe ratchet as a word that points out bad Black behavior. Bad here meaning that it falls outside of standards set forth as acceptable within Black middle-class ideologies, but also that one might be good at calling out particular kinds of assumptions about how Black people are supposed to behave. (Lane, 2019, p.8)

Ratchet c'est donc l'autre, celle qui permet de se différencier, de montrer qu'on fait partie des « bons noir.e.s », mais dont la « menace » se maintient :

> During my research, I found that ratchet was sometimes discussed as something that could "rub off" on you. If you spent too much time doing ratchet things, such as listening to ratchet music, then someone might think you were actually ratchet. The fear of being mistaken for ratchet reminded me of the fear of being seen as a lower-class Black person sometimes experienced by Black middle-class folks. (Lane, 2019, p.5)

Le terme *ratchet* est saturé de significations : que ce soit en termes de relations de classe, mais également de race (interraciale et intraciale), de genre et qui fait référence à une politique sexuelle bien spécifique : « [...] it is a word with an excess of meaning often spilling over into unresolved issues in the public and private lives of Black people » (Lane, 2019, p.37).

Danielle a conscience de la dimension dénigrante du terme, elle précise donc « ce n'est pas pour les *shamer* (leur faire honte), ni rien . Moi je suis une femme masculine puis c'est ça qui m'attirait chez elles ». Contrairement à l'usage courant qui se veut un outil de discipline et de régulation (Lane, 2019 ; Pickens, 2014) c'est spécifiquement leurs apparence et attitude *ratchet* qui l'attirent. De plus, être associée à une femme *ratchet* n'est pas un problème en soi pour Danielle, qui sous-entend même une corrélation avec le fait qu'elle soit masculine. C'est ce qui l'attire parce que *justement* il s'agit de son contraire. Sa masculinité s'en renforce et est en soi une gageure qu'elle ne sera pas confondue pour autre chose. D'autant plus que *ratchet* fait référence à une féminité excessive : comme elle le mentionne, ce sont les ongles très longs, le maquillage à outrance, les cheveux synthétiques et, plus tard, une attitude qu'elle décrit comme très superficielle. Ce qui explique que si *lipstick* fait référence à une certaine bourgeoisie de la féminité, lorsqu'elle cherche un terme pour ses ex, elle choisit un vocabulaire antinomique : celui du ghetto.

L'entretien de Danielle a été un déclic sur la manière dont le genre, la classe et la race saturent les discussions sur la sexualité et le désir, tandis que ces derniers sont rarement pris comme angle d'analyse des expériences sociales. Ainsi, les recherches sur la classe moyenne noire traitent rarement de la non-hétérosexualité, ce qui est regrettable étant donné l'importance de la sexualité dans les idéologies de classe. Le résultat est qu'il y a peu de sources sur les manières

dont le fait de ne pas être hétérosexuelle structure l'expérience d'une femme noire de son statut social. Une exception est le livre de Mignon Moore *Invisible Families: Gay Identities, Relationships, and Motherhoord among Black Women*, paru en 2011. Dans son analyse, Moore met de l'avant les méthodes que déploient les lesbiennes noires pour négocier la perception de respectabilité de leur famille. Une tactique consiste à user de visibilité stratégique en présence d'autres couples de moyenne classe noirs hétérosexuels : ne pas mentionner sa partenaire ou ne pas aborder la question de coparentalité. Pour Moore, le fait que ses participantes entourent de silence leur orientation sexuelle ou leur configuration familiale, est une manière d'assurer leur appartenance à une certaine classe sociale. De plus, la logique suprémaciste blanche a corrélé le fait d'être noir.e à la classe prolétaire (Young, 2011 ; Johnson, 2011). Par conséquent, être noir.e et de moyenne à haute classe, se performe au quotidien : « we should understand that the work middle-class Black people do when attempting to not be mistaken for "N****" is a performance designed to recalibrate the boundaries of the bottom of the hierarchy » (Lane, 2019, p.17). Or, si le fait d'être noir.e rend suspicieuse l'appartenance à une classe moyenne à haute, la performance de son statut social, parce qu'associée à la blanchité, rend suspicieux le fait d'être noir. L'authenticité de l'expérience noire est celle du ghetto (Johnson, 2011) et agir autrement pose le risque d'être traitée de « boojie[106] », « d'oreo[107] », ou encore d'être accusé.e de « se prendre pour un.e blanc.he ».

Minata, qui se définit comme versatile (pouvant à la fois performer la masculinité, la féminité et toutes les possibilités de genre entre les extrêmes), a plus d'une fois revendiqué le terme *ratchet* pour se définir. Elle rétorque qu'il n'y a aucun problème à la traiter de *ratchet* puisqu'elle n'a aucune honte à l'être, bien au contraire. Elle retire donc la dimension insultante pour en faire un blason de fierté : celle de l'authenticité noire qui ne se perd pas dans une quelconque recherche d'intégration. D'autant plus intéressant que, comme on se le rappelle, la famille de Minata fait partie de la classe moyenne. Cette dernière a par exemple effectué la

[106] « Boojie » : terme péjoratif pour désigner une bourgeoise.

[107] « Oréo » : les biscuits Oréo sont composés de deux tranches de biscuits noirs et d'un milieu de crème blanche. C'est donc une insulte pour désigner des personnes qui de l'extérieur sont noires, mais à l'intérieur se conduisent comme des personnes blanches.

majorité de son cursus scolaire dans des établissements privés et pendant une grande partie de sa vie, s'est sentie aliénée de son expérience raciale. Enfin, comme nous l'avons vu en introduction de cette thèse, la diversité de genre et d'orientation sexuelle est également associée à la blanchité. Si l'homosexualité est utilisée comme marqueur d'inauthenticité de l'expérience noire, la performance de genre et l'orientation sexuelle de Danielle et de Minata les placent en dehors de toute respectabilité. Leur participation aux discours entourant le terme *ratchet* est d'autant plus intéressante.

La masculinité de Danielle emprunte ses codes à l'hyper masculinité noire, une performance de genre qui se veut en complète opposition avec les femmes, mais également avec les communautés LGBTQ+. Pour autant, Danielle se revendique comme femme, noire et lesbienne. Son utilisation du terme *ratchet* pour désigner ses compagnes emprunte donc tous les codes qui lui donnent son sens multiple et le recalibre dans un contexte en complète opposition. Il ne s'agit pas uniquement de subversion, car elle perpétue certaines dimensions inhérentes à l'usage du terme : elle désigne l'autre, elle l'associe à une classe inférieure, elle s'y oppose en reconnaissant la féminité excessive face à a sa masculinité. Néanmoins, on ne peut ignorer qu'elle en parle comme sujet de désir et que cela valide sa masculinité, une masculinité lesbienne qui emprunte aux codes de l'hyper virilité qui refuse l'homosexualité. Elle parle de fierté d'avoir eu des compagnes qui correspondent à ces codes, de la manière dont elles avaient informé son propre rapport à son genre, lui avaient montré qu'elle pouvait également s'affirmer dans l'excès, celui de la masculinité, même jusqu'à finalement s'y perdre. Son usage du terme *ratchet* est donc à situer dans un contexte très large, au même titre que Minata.

Cette dernière met de l'avant qu'apprendre à aimer qui elle est a été un processus long et difficile : que ce soit d'aimer sa *blackness* en tant que femme *dark skin* et queer, mais aussi d'accepter son orientation sexuelle en tant que femme noire issue d'un milieu très croyant. Par conséquent, lorsqu'elle revendique le terme *ratchet*, elle le fait dans un contexte où elle sait qu'invariablement, pour une raison ou une autre, le terme lui sera envoyé comme une insulte. Plutôt que de le contester, elle le revendique. D'autant plus que si être *ratchet* c'est être

authentiquement noir.e, pour elle qui juge encore très durement ses actions passées, c'est la preuve qu'elle s'est éloignée d'une quelconque politique de respectabilité et qu'elle en est fière. Je ne suis donc pas en train d'argumenter que Danielle est une femme noire classiste et que ses propos seraient la preuve d'un manque de jugement ou de capacité à se montrer critique des normes, ou encore que Minata se positionne à l'extrême, uniquement en réponse à la manière dont elle a grandi. Je mets de l'avant la multi-dimensionnalité de leurs propos, car ils sont des microcosmes exemplaires de la complexité des positionnements des participantes.

7.1.2. La masculinité des femmes

Les études des masculinités ont été dominées essentiellement par trois courants (Dufault et Meunier, 2017) : un premier s'est concentré sur le processus de socialisation des hommes cisgenres, ainsi que sur ses conséquences possibles en termes de santé mentale et physique ; un second s'est développé autour des dynamiques de pouvoir entre hommes cisgenres et femmes cisgenres : son corpus a notamment mis l'accent sur l'existence d'une hiérarchisation des masculinités, ainsi que le rapport étroit de coconstruction entre masculinité et féminité ; enfin, un troisième courant s'est intéressé à la masculinité en termes de performance de soi et, par conséquent, en l'existence de normes qu'il est possible de déconstruire ou encore de subvertir. Face à l'apport de ces études, il convient donc de parler de masculinités plurielles, puisqu'il existe différents moyens d'incarner cette expression de genre et que toutes n'apportent pas le même lot de privilèges (Connell, 1995).

Les théoriciennes lesbiennes et queers se sont intéressées à la masculinité performée par les femmes depuis les années 1960, notamment avec une attention particulière autour de la figure de la butch[108]. Selon Loulan (1990), les analyses des rôles butch et fem (qui, elle, incarne la féminité lesbienne), se sont arrêtées entre les années 1970 et 1990. Ce hiatus s'expliquerait par la conjecture entre le mouvement lesbien et le mouvement féministe : les lesbiennes-féministes

[108] Cette dernière incarne une masculinité qui est spécifiquement lesbienne.

auraient adopté une approche critique de la binarité masculin/féminin comme reproductrice du système hétéropatriarcal et encouragé une présentation plus androgyne (Loulan, 1990 ; Brown, 1972). Par la suite, une diminution drastique des études sur le sujet s'est opérée. Cependant au début des années 1990, on constate un regain d'intérêt scolaire sur les présentations du genre des lesbiennes, que Faderman qualifie même de « renaissance » (1992, p.579). Contrairement aux études réalisées avant les années 1970, les performances de genre ne sont plus analysées comme l'expression d'expériences personnelles, mais comme une forme moins sérieuse de frivolité sexuelle (Stein 1992 ; Loulan 1990). En les percevant comme un jeu, plutôt que la marque d'une fonction ou d'un rôle au sein d'un groupe, une partie de ces études suggère que les représentations genrées des lesbiennes n'ont plus de répercussions significatives sur leur vie sociale. Cette approche est pourtant remise en question simultanément par les travaux de Gayle Rubin, Judith Butler ou encore Jack Halberstam, qui s'inscrivent dans cette deuxième vague d'intérêt autour de la performance de genre des lesbiennes.

Gayle Rubin (1990), par exemple, s'éloigne de l'interprétation qui en fait une imitation du couple hétérosexuel. L'autrice la présente plutôt comme la performance d'un système de genre alternatif : en somme les butchs existent, certes, dans un contexte hétéronormé, mais elles rendent visible le détachement entre genre et sexe et offrent une alternative aux codes normatifs. D'autant plus que la performance de toute masculinité par une femme est intrinsèquement une transgression des normes (Connell, 1995). Néanmoins, cette transgression a ses limites : ainsi les fems et les butchs peuvent à la fois transgresser un système hétéronormé et, paradoxalement, le soutenir, mais elles ne peuvent y échapper (Rubin, 1990). D'autres travaux célèbres se penchent sur les femmes masculines comme ceux de Michelle Abate (2008) ou encore, bien sûr, ceux de Jack Halberstam - *Female Masculinity* (1998). Jack Halberstam liste notamment dans son ouvrage formes de masculinité incarnées par des femmes : l'androgyne, la tribade, la femme mari, la butch et le/la *drag king/queen*. L'ouvrage d'Halberstam propose de prouver deux hypothèses :

> The first claim is that women have made their own unique contributions to what we call modern masculinity, and these contributions tend to go completely unnoticed in gender

> scholarship. The second claim is that what we recognize as female masculinity is actually a multiplicity of masculinities, indeed a proliferation of masculinities, and the more we identify the various forms of female masculinity, the more they multiply. (1998, p.46)

Aussi, pour reprendre l'hypothèse de prolifération des masculinités et la transposer au contexte qui nous intéresse, je me propose de me concentrer sur la masculinité des femmes noires, qui a été largement sous-analysée dans le corpus que je viens de mentionner. Pour ce faire, il convient de replacer notre sujet dans le contexte d'une performance de genre intrinsèquement racisée.

7.1.3. Une masculinité noire vouée à l'échec

La masculinité hégémonique suppose une hiérarchisation entre les différentes formes de masculinité :

> It embodied the currently most honored way of being a man, it required all other men to position themselves in relation to it, and it ideologically legitimated the global subordination of women to men. (Connell et Messerschmidt, 2009, p116)

Son existence repose sur l'exclusion intrinsèque de l'autre, car son incarnation est profondément normée que ce soit en termes de genre, mais également en termes de race, d'orientation sexuelle, de classe ou encore de capacitisme. Elle se construit donc et se maintient en coproduisant ses subalternes.

> Ideas about groups formed within these ideologies, for example, women or LGBT people, constitute an important benchmark for defining a hegemonic masculinity that must constantly construct itself. Without these groups as ideological markers, hegemonic masculinity becomes meaningless. (Collins, 2005, p.186)

Par conséquent, les études sur les masculinités noires défendent que les hommes noirs en sont et en resteront exclus, malgré les efforts déployés. Leur désir d'intégration devient : « a tragic tale, a tale of striving to live up to impossible ideals of success leading to chronic terrors of emasculation, emotional emptiness, and a gendered rage that leaves a wide swath of destruction in its wake. » (Connell et Messerschmidt, 2009, p.116) Or, ces tentatives vouées à l'échec ont des

conséquences psychologiques et physiques négatives pour les hommes noirs mais pour les personnes qui les entourent (Mutua, 2006). Cela donne lieu à la création d'une forme de masculinité de protestation qui est celle de l'hyper-masculinité (Collins, 2004). Par masculinité de protestation, j'entends :

> […] a pattern of masculinity constructed in local working-class settings, sometimes among ethnically marginalized men, which embodies the claim to power typical of regional hegemonic masculinities in Western countries, but which lacks the economic resources and institutional authority that underpins the regional and global patterns.» (Connell et Messerschmidt, 2005, pp.847-848)

L'hyper-masculinité consiste à pousser à leut extrême des marqueurs de la masculinité hégémonique : comme l'hyper-virilité, l'homophobie, la misogynie, la surveillance et le renforcement des limites de genre (Lane-Steele, 2011). Ainsi, l'exigence que les hommes soient dominants a pour conséquence l'exagération de caractéristiques déjà oppressives avec un effet domino sur toute autre personne construit comme « subalterne ». Par exemple, dans le contexte de l'imaginaire hyper-masculin noir, les femmes noires sont placées en opposition extrême :

> If "real" men are those who can control women, then these representations suggest that Black men can shake the stigma of weakness by dominating unnaturally strong Black women. Being strong enough to "bring a bitch to her knees" becomes a marker of Black masculinity. Moreover, trying to exert male dominance over women places African American men and women in an adversarial relationship. (Collins, 2005, p.189)

Les femmes noires sont donc condamnées à échouer, puisque peu importe leur attitude ou leur rôle, leurs efforts ne permettront pas aux hommes noirs d'atteindre cette masculinité hégémonique.

> Alienated, frustrated, pissed off, he may attack, abuse, and oppress an individual woman or women, but he is not reaping positive benefits from his support and perpetuation of sexist ideology [and so is] not exercising privilege. (hooks, 1984, p.73)

De plus, la performance de l'hyper-masculinité sert à invalider tout soupçon d'ambivalence sexuelle :

> Expressing hypermasculinity is socially popular in many black male circles. It seizes upon opportunities for projecting male dominance, possibly functioning as a means to vent the extra frustrations that black men experience in a racist society, while also shoring up a sense of identity in an uncertain social world. Expressing hypermasculinity also serves the added purpose of precluding questioning about one's sexual orientation, through a generous and decisive clarification of any potential ambiguity about the matter. (*idem,* 498–499)

Le corpus des théoriciennes féministes noires propose donc une critique des masculinités noires en équilibre avec la prise en compte des oppressions particulières vécues par leurs communautés (Wallace, 1990 ; Collins, 1990 - 2005; hooks 1984 ; Hull, Scott et Smith, 1982). Ainsi elles replacent le sujet de la masculinité dans l'héritage de la traite et de l'esclavage, de la période ségrégationniste, des multiples idéologies déshumanisantes, de la criminalisation et de l'incarcération de masse etc. Elles font partie de mouvements révolutionnaires afin de mettre fin au racisme systémique et dénoncent les violences intracommunautaires, notamment les violences genrées. Par conséquent, les analyses autour des masculinités noires s'attardent également sur les relations entre hommes noirs et femmes noires : par exemple sur le type de traumas laissés aux cellules familiales dans le contexte de la suprématie blanche, sur les manières de réparer ou de maintenir les relations intracommunautaires, ou sur le poids des politiques de respectabilité. Dans ce contexte, il devient d'autant plus intéressant de s'attarder sur le vécu des participantes de ma recherche qui se présentent comme masculines. En effet, elles occupent une situation particulièrement complexe à étudier car une approche analytique trop réductrice peut aisément renforcer des stéréotypes raciaux et genrés. Notamment, le cliché de la femme noire *mannish* en comparaison de la féminité hégémonique blanche.

> [...] however, the butch of color may also be an image with the power to defamiliarize white masculinity and make visible a potent fusion of alternative masculinity and alternative sexuality. Because black female sexuality, in particular, has historically been measured through and against a fantasy of white womanhood, this history should warn us to be careful in discussions of black female masculinities; conversely, because white manhood has been identified as an unmarked location of power and privilege, black or Latina female masculinity may be a site within which dominant modes of power can be resignified with subversive and even potentially revolutionary results. (Halberstam, 1998, p.181)

Ainsi, leur masculinité se positionne à la fois comme protestation, par le genre qu'elles revendiquent et leur appartenance raciale, mais également par la subversion de l'hyper-masculinité noire dont elles empruntent les codes.

Dans l'étude de Moore (2006), plus ses participantes étaient issues d'une classe élevée et étaient instruites, moins elles acceptaient d'être étiquetées. Par conséquent, l'autrice en conclut que la classe sociale influence grandement l'expérience de genre, au point même de la rendre plus modulable. Son échantillon parle « d'atténuer » leur présentation de genre : les labels comme stud, dom ou fem sont associés à de l'excès et, par conséquent, à une classe inférieure dont elles tentent de se démarquer. Si le non-attachement aux étiquettes se retrouve également dans mon échantillon, il est justifié tout autrement. Tout d'abord, mes participantes masculines sont inflexibles sur leur présentation de genre que ce soit dans la sphère publique, mais également dans la sphère privée. L'idée de s'habiller de manière plus féminine, par exemple, fait rigoler Danielle qui mentionne qu'elle aurait l'impression de se déguiser, tout comme Max, tandis que Kat considère que c'est une question d'intégrité de ne pas exiger d'elle de changer. Et en dix ans de vie commune je n'ai jamais vu Why'z atténuer sa présentation de genre, quel que soit l'environnement. En revanche, il est intéressant de noter qu'en effet, les femmes plus féminines de mon étude ont tendance à éviter les étiquettes sur leur présentation de genre. Certaines mentionnent qu'elles connaissent le terme *fem* ou encore *lipstick,* mais ne s'y retrouvent pas particulièrement. C'est le cas de Gilianne et Clara, un couple de femmes qui reconnaissent être perçues comme féminines, mais qui le voient comme quelque chose de non pertinent. Gillianne répond :

> It really depends on the day… I guess… I can wear weave and high heels but also *(hausse les épaules)* sweatshirt and basket… it's not really..
> Clara : Yeah it's not that … C'est pas rigide non plus là.
> Gilliane : Ouais.

Douala me raconte qu'elle a eu une phase *tomboy* en grandissant, et surtout les premières années où elle découvrait son orientation sexuelle, mais qu'avec le temps ce n'était plus un style qui lui convenait. Li répond à l'inverse qu'elle a eu une période « robe courte et très ajustée »,

pour finir en pantalon large et costume et se voit plus comme androgyne. Néanmoins, elle aussi met l'accent sur le ressenti et l'aspect moins pertinent d'avoir une désignation précise. Stéfi, quant à elle, explique que c'est à côté de Max qu'elle apparait féminine, mais qu'autrement il n'y a pas vraiment lieu de le mentionner : « Ma mère ne dira jamais que je suis féminine tu vois (rire) ». En revanche, elle critique son absence de lisibilité lesbienne à partir du moment où elle n'est pas au bras de sa compagne : « c'est quand même un stéréotype de penser que les femmes masculines sont forcément lesbiennes et les autres non. » Sur la quinzaine interrogée donc, aucune des participantes ne met de l'avant une importance ou un attachement à une quelconque présentation de genre. Elles perçoivent plus cette expression de genre comme une panoplie d'options qu'elles peuvent embrasser selon les jours, leur humeur, leur ressentie ou leur envie d'être perçues. Elles ne rejettent donc pas tant les étiquettes pour s'opposer à certaines femmes qu'en raison de la dimensions statique de ces étiquettes.

7.2. Une présentation de soi qui se travaille

7.2.1. *The Same Difference* : une politique de l'articulation

La complexité des interrelations entre racisation, expression de genre et désir queer au sein des communautés lesbiennes noires est représentée de manière très intéressante dans le documentaire *The Same Difference*. Il s'agit d'un long métrage de 2015, réalisé par Nneka Onourah, qui met en avant les pratiques discriminatoires à l'encontre des performances de genre non traditionnelles. Outre de souligner le manque de représentation de lesbiennes dans les médias, les expériences dépeintes démontrent une diversité d'identifications de genre et contredit toute allégation d'homogénéité. Le documentaire débute par la longue liste d'auto-désignations possibles pour les femmes noires non hétérosexuelles : studs, femmes, agressives, AG, gender non-conformist, trans, femmes-agress / STEM… Néanmoins, il se centre plus particulièrement sur l'expérience de 4 femmes discriminées du fait de leur identification ou performance de genre par d'autres femmes noires lesbiennes. Trois d'entre elles s'identifient

comme studs et la dernière est bisexuelle[109]. Chaque séquence du documentaire débute avec un écran noir sur lequel apparait une règle implicite de la communauté :

- Rule 1: must be stud or fems, no stuff in between.
- Rule 2: no stud on stud.
- Rule 3: no bisexuals.

Quatre femmes vont à l'encontre de ces règles implicites : il y a Jordan, qui est une femme masculine et qui est enceinte. King Kellz, aussi une *stud* qui se présente comme « dancer for the lady or, AKA, proper terms, as they called on the street : a stripper », mais qui porte des tissages longs et lisses et jugés trop féminins. Félicitas Pearson, actrice professionnelle qu'on peut notamment voir dans la série *The Wire*, qui s'apprête à *switcher* en termes de performance de genre pour un rôle dans une production. Enfin Mercedes, bisexuelle, nouvellement en couple avec un homme cisgenre, qui s'inquiète de la réaction de son entourage lesbien face à sa relation. Ces quatre portraits sont intercalés de séquences dans lesquelles d'autres femmes noires, majoritairement des *studs,* commentent sur ce qui est jugé comme acceptable ou non au sein de la communauté noire lesbienne. Ainsi, chaque règle édictée dans le documentaire illustre une frontière à ne pas transgresser pour appartenir pleinement au groupe : « say what you mean, mean what you say, basically ». Ce qui se traduit pas des codes bien spécifiques à adopter en fonction de son identification :

> If you're a stud, man, you're walking the walk, and talking the talk, saying that you're aggressive or your a dyke, or whatever you feel that you… You know, you are, then that's who you should be.

[109] Une critique à effectuer sur le documentaire est qu'il met en adéquation les performances de genre comme *stud,* fem ou encore AG avec la bisexualité de Mercedes qui n'est pas une performance de genre, mais une orientation sexuelle. Ainsi, le long-métrage fait tout le long référence à la communauté lesbienne et semble offrir la bisexualité comme une sous-catégorie de lesbianisme, ce qui participe à mon sens à un effacement et une méconnaissance de la bisexualité. Il est évident que Nneka Onourah a choisi comme angle d'approche celui de la discrimination, ce qui explique l'attention particulière portée au le vécu de la jeune femme. Néanmoins, en n'offrant aucun commentaire ou discussion pour complexifier le passage de Mercedes (qui de plus ne se présente pas comme *stud,* au contraire des trois autres intervenantes et est en couple avec un homme au moment du tournage), le documentaire maintient un flou inapproprié autour de la bisexualité mais aussi du lesbianisme.

Une des composantes majeures de ces règles est le fait de maintenir la masculinité et la féminité. En somme, tout élément qui pourrait flouter la démarcation est rejeté : une grossesse, changer de style vestimentaire, paraître trop douce, porter du maquillage, avoir les cheveux longs ou trop lisses… La poétesse Kai Davis declare à l'écran :

> There's definitely a lot of hypocrisy in the lesbian community. A masculine-presenting woman can't ever compromise her masculine presentation. There's this stigma against femininity and this reverence towards masculinity. There's this certain silent understanding that is has to be in that particular way.

À plusieurs reprises les intervenantes reconnaissent qu'il s'agit de règles implicites. Il est inutile d'en parler parce que tout le monde le sait et l'enjeu d'appartenance au groupe se joue sur la capacité de connaître ses règles, mais surtout à les appliquer. Le fait de ne pas ouvertement discuter de ces règles, tout en surveillant leur maintien, permet de les normaliser. Il apparaît *normal* qu'une stud soit en couple avec une fem parce que c'est ce que *tout le monde fait.* Et si tout le monde le fait sans même que ce soit une règle officielle, c'est donc bien *naturel*.

Or, chacune des femmes mises en avant remet en question les idées normatives qui entourent la masculinité noire et queer, tout en faisant apparaitre simultanément lesdites normes. Leurs performances de genre soulignent des cadres rigides de normativité qui leur vaut de constants rappels à l'ordre. Ces rappels à l'ordre deviennent donc des discours, là où, auparavant, il n'y avait que silence et reconnaissance implicite. Evelynn Hammonds (1997) a théorisé sur l'importance du silence comme stratégie de protection pour les femmes noires concernant leur sexualité. Selon elle, afin de lutter contre la pathologisation de leur sexualité, les femmes noires ont développé une culture du secret autour de leur sexualité. Elles offrent soit une hyper-visibilité au public, soit une politique de respectabilité qui maintient le secret autour de la spécificité de leurs vécus. Ce respect du silence est si total qu'il en devient un carcan, dont non seulement il est difficile d'échapper, mais qui participe au maintien des systèmes.

Selon Evelynn Hammonds (1997) les féministes noires ont, certes, permis de théoriser la sexualité des femmes noires comme une accumulation d'actes innommables qui les placent dans

une « opposition binaire aux femmes blanches » (pp.179-180), mais elles ont échoué à produire une « politique de l'articulation » nécessaire pour détruire ces systèmes d'oppression. Du fait de cet échec, les productions autour de la sexualité des femmes noires risquent de contribuer à réifier leur sexualité comme profondément pathologique, invisible et hyper-visible à la fois, et sans aucune agentivité. Selon Hammonds (1997) ce sont les productions de femmes noires lesbiennes et bisexuelles (que ce soit dans littérature, leurs mémoires ou encore dans des anthologies) qui ont offert des alternatives à cette approche : notamment en abordant le plaisir, le désir, mais aussi l'hyper-masculinité, l'exhibitionnisme ou encore le BDSM. Le documentaire est donc d'autant plus novateur qu'il se centre autour des prises de paroles. Pour Kiesling (2017), Onourah offre une réponse à l'appel d'une « politique d'articulation » de Hammonds :

> *The Same Difference* breaks new ground in its depiction of black women's sexuality. Not only with regard to the "politics of silence" that it clearly defies, but also with regard to the dominance of (hetero)normative gender presentation and sexuality. Most of the black queer women in the documentary defy stereotypical representations of femininity and masculinity. (2017, p.13)

7.2.2. Une masculinité authentique

Ces normes replacent donc la masculinité des femmes noires dans une certaine authenticité à adopter. On y retrouve d'ailleurs les marqueurs de l'hyper-masculinité noire telle que présentée dans la section précédente, à savoir : l'hypervirilité, l'homophobie, la misogynie ainsi que la surveillance et le renforcement des limites du genre. Par exemple, une scène du documentaire suit un couple formé par deux studs qui racontent le dégoût que provoque leur relation. Leurs propos sont littéralement illustrés par Kay Fine, une autre stud qui qualifie leur relation de « nasty » et va jusqu'à singer la bible pour se justifier :

> - What's your problem with stud for stud ?
> - Man, that shit's nasty, I don't give a fuck how people look at it, it's… it's nasty. It's supposed to be a fem and a stud. I mean I don't know, why you don't like a fem? I mean they are pretty, I mean, they got heels. [...] When you get gay, you get, you know, a book that say, look, if you're a stud, thou shall not sleep with another damn stud, point blank

> period. Ain't no, you know what I'm saying, no clause, no nothing. I know a lot, a lot of studs bros, they be like, "hell, no, we'll whoop your ass about that shit, bro".

Cette partie du documentaire souligne tout d'abord l'existence d'une certaine révérence à l'hétérosexualité au sein de la communauté lesbienne noire qui se doit d'être performée par des couples fem/stud. « The gay community, they look at it like, you know, two studs together, they look at it like it's gay » (Mickey et Nykyia). L'expression « it's gay » replace l'importance de l'expérience raciale dans la performance du genre (Kiesling, 2017). « Gay » appartient au milieu blanc, « faire gai » reviendrait donc à ne plus être authentiquement noire :

> It is within these performances of black masculinity by black queer women, however, that a certain border cannot be transgressed. This border is the authenticity of black masculinity in which authentic blackness is inherently tied to authentic masculinity. This is reflected in the disgust shown for apparently emasculating 'gay' expressions as in stud on stud relationships. (Kiesling, 2017, p.14)

Les fems du documentaire sont en nette minorité, mais certaines participent également à décrire ce qu'est « a real stud ». Jordan, qui approche de la fin de sa grossesse, dort avec un révolver près de son oreille après avoir reçu des menaces contre elle, sa femme et son bébé :

> Some people just don't get it, and I don't think they ever will. I scare people. The looks I get, it's like… "All right, deal with it, I'm pregnant, I'm a stud. What are you gonna do about it?" I had a girl say it was gross, a femme. Usually, you don't get that from femmes. That's mostly studs who say it's nasty. They don't see me being a person who should be pregnant. They think it should be the feminine one. You can pretend to be as tough as you want, but eventually it gets to you. It does hurt.

Felicia Pearson, quant à elle, a déjà expérimenté par le passé une avalanche de critiques pour une photo d'elle habillée et maquillée de manière féminine pour un tournage. Elle tente donc de se préparer mentalement à ce qui va suivre lorsqu'elle figurera sur les écrans, non seulement comme une femme féminine, mais également hétérosexuelle et en couple avec un homme cisgenre. En plus de la réaction du public, elle-même peine à s'imaginer *switcher* et cherche conseil auprès de son mentor de cinéma : « I thank my teacher for even just taking the time out just to help me because, Lord have mercy, he knows I needed some help. It's a little challenging, but, you know, fuck it ». Enfin pour King Kellz, les commentaires négatifs sont tout aussi nombreux

et virulents du fait de sa coiffure. Par exemple, une intervenante déclare devant caméra : « [...] if you are AG and you rocking some shabby-ass weave, bitch, kill yourself. » King Kellz doit non seulement gérer les réactions du public, les commentaires en ligne, mais aussi l'incompréhension de certains promoteurs qui lui refusent des scènes (et donc des possibilités d'emploi) à cause de ses cheveux, et cela alors qu'elle possède déjà beaucoup d'admiratrices et une certaine réputation en tant qu'artiste.

Comme l'indique Kiesling (2017), la révérence pour une certaine masculinité noire se double d'une dévalorisation de la féminité (les perruques, le maquillage, les talons hauts, le maniérisme, et même le fait d'être « too pretty ») – une dépréciation que le documentaire illustre également quand il tourne la féminité incarnée par une sud en objet de comédie. Lorsque Felicia marche en talons hauts pour la première fois, les chaussures qu'on lui prête sont d'une hauteur vertigineuse avec une plateforme de plusieurs centimètres d'épaisseur. Lorsqu'elle les aperçoit, l'actrice s'exclame qu'elle va forcément tomber et demande si elle ne pourrait pas commencer par des « kitten heels » soit de tout petits talons à la place. Son amie lui refuse et indique que quitte à la rendre féminine : « (she is) going for the gusto », le *gusto* étant les talons les plus hauts qu'elle possède de toute sa collection. S'ensuit une longue scène où Félicia marche/trébuche le long d'un couloir, les talons aux pieds et un manteau de fourrure sur les épaules. Tout est accentué à l'extrême dans ce qu'on lui demande de faire : les pieds qui se croisent, les hanches qui ondulent à chaque pas, le manteau à jeter sur une épaule au moment de tourner. On ne lui apprend pas tant à marcher avec désinvolture qu'à exagérer un défilé de mode pour la déstabiliser au maximum. Les femmes autour d'elle alternent entre encouragements, conseils et éclats de rires. « L'entrainement » est bien plus une scène de comédie parodique qu'un véritable atelier pour Félicia qui, du coup, en rajoute dans son attitude de dérision pour provoquer l'amusement.

Pour King Kellz, ses cheveux sont perçus comme trop féminins et la féminité est supposée être trop « fragile » ce qui contrecarre la « nature » des *studs*. Or, Miami, une amie de King Kellz, déclare que cette dernière est probablement plus « aggressive » qu'une grande partie de celles

qui la jugent. Pour le prouver, King Kellz offre un extrait de sa performance de stripteaseuse qui met avant non seulement ses prouesses physiques (elle est capable de soulever et retourner des personnes aussi grand.e.s qu'elle), mais également sa capacité à confronter directement les personnes qui tentent de l'intimider pendant ses prestations.

> Mostly in the ethnic community of lesbians… you're only allowed to look three types of ways if you're a stud aggressive dom. Either have dreads, have braids or have a low-cut Caesar. So if you don't fit any of those three descriptions, you're not down. Even those that have their own natural straight hair, if they decide not to cut it, they're a soft stud, like, automatically you have to be fragile or gentle if your hair is long. (King Kellz)

Enfin, en dépit des discriminations subies, aucune n'abandonne le fait de s'identifier en tant que stud. Jordan, par exemple, lors d'une conversation téléphonique avec une de ses détractrices, l'interpelle sur ses préjugés :

> What's there not to get ? I'm female. At the end of the day, before I got pregnant, I was getting my period every month. It's… I'm not a man. I never said I was a man. The way I dress is… is representative of who I am. Gender has no… gender has no… means here.

King Kellz est directe sur le fait qu'elle ne compte pas renoncer à son tissage pour qui que ce soit. Et que son exemple pourrait amener d'autres studs à changer de mentalité. Félicias fanfaronne sur le fait que, quelles que soient les réactions déclenchées par son rôle, il ne faudra surtout pas oublier qu'elle aura empoché un bon chèque au passage. Enfin, intercalé avec leurs parcours, d'autres figures apparaissent brièvement pour revendiquer leur transgression des normes : le couple de stud que j'ai mentionné, mais également l'actrice, mannequin et artiste Ashley Marie Livingston, connue pour sa fluidité de performance de genre, ou encore Nor et Lady Luke du groupe Kin 4 life qui discutent sur le fait qu'elles puissent être masculines et porter du maquillage. La fin du documentaire se conclut sur une accumulation de commentaires positifs, notamment sur les performances de King Kellz, mais aussi sur pléthore d'intervenantes qui renforcent l'appel à accepter les autres en répétant « it's the same difference ».

7.2.3 « The same difference » - Les mêmes règles ?

> If there was a book written on how to be a lesbian I don't have it, I've never read it, and I don't care to.
>
> - King Kellz

J'ai souhaité m'attarder sur le documentaire pour le mettre en relation avec les studs de mon étude. Encore une fois, en dépit du fait qu'elles adoptent tous les signes extérieurs de la masculinité, Kat, Why'z, Max et Danielle se définissent bien en tant que femmes. Il est donc important de ne pas considérer qu'il s'agirait d'un travestissement ou d'une phase de transition F à M, comme l'indique Max : « ma masculinité n'est pas une étape, je suis une femme. Je me sens femme, je suis juste une femme masculine ». Why'z, Danielle, Kat et Max affichent une esthétique vestimentaire qui s'aligne avec les prérogatives du documentaire : pantalons larges ou *baggys*, hauts débardeurs, t-shirts larges et grosses chaussures ou encore chemises et pantalons à pinces. Elles ne se maquillent jamais et les parures qu'elles portent sont détournées : soit une seule boucle d'oreille ou un piercing à l'arcade sourcilière. Elles peuvent porter des chaînes au cou et des casquettes ou des bandeaux de sport. Elles ont les cheveux rasés de près, des nattes collées ou bien des locks conformes aux trois styles énumérés par King Kellz. Celles qui sont tatouées, arborent des pièces de taille conséquente, qui peuvent accentuer la musculature de leurs bras ou de leur dos. En termes de maniérisme, là encore elles respectent les règles implicites. Par exemple : Why'z s'ancre dans le sol lorsqu'elle est debout, relève un pied contre le mur lorsqu'elle s'y adosse, assise elle pose sa cheville sur son genou ou se penche, les jambes écartées, pour faire reposer ses coudes sur ses genoux. Elle peut poser nonchalamment son bras sur le dossier de sa chaise, même à l'extérieur, et tend à garder les bras plus écartés que son corps lorsqu'elle marche. Sa gestuelle se retrouve chez Kat, Max et Danielle[110]. Enfin, aucune des

[110] La première fois que Danielle et Why'z ont été dans la même pièce, je les ai longuement taquinées sur le fait qu'elles se mouvaient de la même façon, en n'ayant pour autant pas du tout la même corpulence. La même chose s'est reproduite avec Kat et Why'z : la ressemblance étant telle que Minata et moi nous envoyions des messages, voire des photos, pour comparer leurs attitudes et s'amuser de leur gémellité.

quatres ne *switch* de style vestimentaire au quotidien, sauf en de rares exceptions qui deviennent des sujets de comédie.

Kat a, par exemple, laissé sa compagne la « déguiser » en fem pour Halloween et toutes les deux ont beaucoup rigolé. Malgré le fait que Kat était gênée dans ses mouvements, Minata fait remarquer qu'elle « looked good in fem ». Le fait d'être belle *même* en fem se retrouve également avec Maud et Danielle. Cette dernière a eu une période au Cégep où elle a tenté de s'habiller de manière plus féminine qui, de son propre aveu, n'a pas duré bien longtemps. Elle en garde quelques rares photos, dont une qu'elle a partagée avec sa compagne :

> Maud : Mais attends elle m'a montré une photo d'elle à cette période, j'étais comme YO ! *You were flying,* t'étais fresh là ! *(rires)*.
> Danielle : *(rires)* j'évite de la montrer, là. Faut vraiment que j'aie confiance.
> Maud : I know ! Mais yo t'étais fresh ! *(rires).*

Why'z a une anecdote de la sorte et déclare :

> J'ai porté des talons compensés quatre fois dans ma vie, alors je suis très stable ! Quand même, je suis très stable, j'ai la tenue pour, si je pouvais être féminine là *(rire) I know myself*, je pourrais être fière de moi ! Qu'on le dise !
> Moi : Non j'avoue, de nous deux tu marches probablement mieux en talons que moi, en vrai *(rires généraux)*.

Jamais aucune n'a été en couple avec une femme masculine, mais elles ne démontrent pas du même dégoût à l'idée de « studs on studs » qu'on peut apercevoir dans le documentaire. Max hausse des épaules et déclare qu'elle pourrait peut-être avoir une aventure d'un soir comme ça, pas former un couple, mais « *mess around, why not* ? Ce serait intéressant en termes de dynamique... comment on le négocie ». Cependant, le sujet devient plus délicat sur la bisexualité. Toutes reconnaissent une période où elles refusaient catégoriquement d'être en couple avec une femmes bisexuelle et, encore aujourd'hui, avoir du mal à envisager la chose. Leurs témoignages convergent dans leur souhait de ne pas être en compétition avec les hommes.

Comme nous le verrons dans le sous-chapitre suivant, la rivalité qui peut exister entre elles et les hommes noirs cisgenres est une rivalité qu'elles subissent parfois depuis un très jeune âge. Certaines ont connu leur lot de violences et de harcèlement, comme le fait d'être insultées, intimidées ou incitées à se battre. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la rancœur qui s'installe lorsque leurs relations amoureuses deviennent également un terrain de compétition. Deux d'entre elles, par exemple, ont été quittées pour des hommes cisgenres. Toutes témoignant également de relations qui se sont révélées être des « expériences » pour des femmes qui s'interrogeaient sur leur sexualité et ont finalement réalisé qu'elles préféraient la compagnie des hommes à la leur. En conséquence, une de leurs stratégies de survie est de limiter au maximum les risques de se retrouver dans une telle situation :

> Danielle : c'est juste que moi je me suis toujours dit... tu sais quand on s'est connu, j'étais en relation avec une autre personne puis dans toutes les relations antérieures à Maud, c'était toujours des femmes affirmées lesbiennes ou qui n'avaient pas fréquenté des hommes depuis un certain temps. Car je le demandais même quand on était en *date*, c'est **quand. la. dernière. fois. que t'as. fréquenté. un homme.?** *(tape sur la table à chaque mot)*.
> Moi : ah ouais?
> Danielle: oui oui ! Puis fallait que ça soit longtemps parce que moi je voulais pas fréquenter une fille qui fréquentait des hommes en même temps, c'est des préjugés, j'assume mes préjugés et surtout il y avait quelque chose chez moi qui était les hommes ça passait pas, dans le sens où je veux pas être en compétition avec un homme, je veux pas me sentir moins importante, me sentir que je suis un remplacement, que tu me prends par dépit parce qu'il t'est arrivé telle affaire avec les hommes puis tu penses que c'est des chiens sales ou *whatever,* je voulais pas ressentir puis qu'après tu retournes parce que t'es passé par-dessus ton dépit, ça te fait comme, finalement je suis correct je vais repartir de l'autre côté.
> Why'z : ça je comprends tout à fait.

Max s'accorde sur le sujet. Elle reconnait même que si Stéfi avait été bisexuelle, elle aurait eu du mal à se projeter avec elle, du fait de ses expériences passées douloureuses. Déjà, le fait que Stéfi n'avait jamais été en couple avec une femme était un sujet de craintes, bien que cette dernière se savait lesbienne. Stéfi estime d'ailleurs qu'il a fallu plus de temps à Max pour s'ouvrir à elle à cause de cela. De même, malgré une attirance grandissante entre Maud et Danielle, cette dernière a refusé de tenter quoi que ce soit tant que Maud ne savait pas précisément si elle était

lesbienne ou pas. Finalement, Danielle répète : « ça nous est vraiment tombé dessus, ça m'est vraiment tombé dessus parce que Maud typiquement j'étais comme non, *no way*. Va faire ton chemin avant pis… puis au final, voilà. »

Une autre dynamique du documentaire présente également dans leurs témoignages est celle de la participation des fems à la pression à l'hyper-virilité, jusqu'à devenir selon leurs propres termes « toxiques ». Why'z commente le fait que ce soit Jordan qui dorme avec un revolver et parle de protéger sa famille coûte que coûte :

> Il y a quelque chose dans les attentes envers les studs qui tombent aussi dans cette performance de la masculinité toxique. Tu dois être dur, tu dois être celle qui protège, tu dois être… En tant que femme masculine tu te construit à partir de ce que tu vois et tu vas intérioriser certains préjugés, c'est certain. Mais nos relations aussi elles peuvent nous contraindre là-dedans. Avec des attentes hétéronormées… On ne va pas te proposer de faire une sortie entre femmes par exemple ou sinon tu viens en tant que « garde du corps » un peu ? T'es toujours supposée être celle qui protège les fems ? Jordan est quasiment aux termes de sa grossesse, on voit qu'elle a un peu plus de mal dans ses mouvements mais ça reste sur ses épaules l'idée de protéger sa famille. Les attentes placées sur le corps masculin du couple te sont constamment projetées au final. Donc oui tu subverties une certaine masculinité parce que … ben tu es une femme masculine, il y a cet élément de subversion. Mais ça a ses limites. Et tu dois gérer non seulement les projections du monde mais aussi celle des femmes plus féminines qui vont venir avec leurs lots d'attentes ? C'est très complexe de te construire dans tout ça. Qu'est ce qui est ta masculinité et qu'est ce qui relève d'attentes ou de pressions ?

Kat et Danielle mentionnent d'avoir évolué et d'avoir dû trouver un certain équilibre pour se sentir à l'aise dans leur masculinité.

7.3. Une masculinité en danger

7.3.1. Être constamment en compétition

Leurs témoignages font également écho au documentaire dans le traitement de la bisexualité. Toutes ont des a priori à l'idée d'être en couple avec une femme qui peut

potentiellement être attirée par des hommes. En revanche, là où les entrevues du documentaire mettent particulièrement l'accent sur le mépris envers les bisexuelles, voire la négation de leur sexualité (plusieurs déclarent qu'il s'agit de femmes confuses qui ne savent pas comment se comporter), Max, Why'z, Danielle et Kat s'expliquent surtout par la crainte d'être blessées. La bisexualité n'est donc pas niée dans leurs propos, au contraire, ce qui les dérange est surtout le spectre de « compétition » qu'une telle relation semble apporter. L'idée d'être quittée pour un homme leur est difficile à supporter ou à pardonner au regard de l'historique des violences subies. Elles donnent ainsi des exemples de confrontations déclenchées par des hommes qui cherchent spécifiquement à leur prouver qu'elles ne sont pas « the real deal » :

> Danielle : j'ai toujours eu l'expression de genre que j'ai, à part une courte période fin secondaire, début cégep, que j'ai essayé d'être plus féminine. Ça pas duré longtemps, je pense max 1 an, après je suis revenue à l'expression de genre que j'ai. [...] À cette époque j'avais besoin d'être dans la norme, je sais pas pourquoi... mais en fait si je sais ... au secondaire j'ai vécu beaucoup d'intimidation par rapport aux gars, parce que je portais des pantalons *whatever*... j'avais un style plus *gangsta whatever* donc les gars venaient plus dans le but de *(frappe du poing dans ses mains)...* Comme j'étais dans le bus puis les gars venaient vers moi « tu veux pas te battre ? Tu penses que t'es un gars » blabla puis c'est toujours des hommes noirs, jamais des hommes blancs.
> Why'z : Ouais pareil ! J'ai été beaucoup confrontée. Je sais me défendre, mais… ils viennent te chercher, genre, ils veulent te prouver que toi ils peuvent te battre parce que ce sont eux les vrais hommes.

Stéfi explique aussi que le type de harcèlement qu'elle subit dans les espaces publics est bien différent de celui de Max. Cette dernière suscite les moqueries ou les appels à se battre des hommes, tandis que pour Stéfi, son traitement est plus associé à ce qu'on appelle du *catcalling*[111].

Max, Danielle, Kat et Why'z ne sont pas provoquées parce qu'elles sont perçues comme des adversaires à la hauteur, mais bien pour prouver qu'elles ne font pas partie de la même catégorie. Le combat n'est pas censé avoir lieu ou, du moins, on ne s'attend pas à ce qu'elles soient en mesure de se défendre. Toute cette mise en scène est à voir comme un piège qui leur

[111] Désignation qui englobe des manifestations de harcèlement de rue qui prennent majoritairement pour cible les personnes lues comme femmes féminines et impliquent une dimension sexuelle.

est tendu : les contraindre à utiliser une force qu'elles ne sont pas censées avoir et, ainsi, les obliger à mettre fin à leur performance de masculinité. Par conséquent, les rares fois où cela en est venu aux coups, la subversion de la masculinité est encore renforcée. Why'z a fait de multiples sports de combat depuis son plus jeune âge, elle explique ne pas aimer en venir aux mains, mais avoir dû le faire à quelques reprises pour qu'on la laisse tranquille par la suite. Ce n'est pas pour autant qu'elle le raconte avec vantardise : ces expériences ont laissé des marques et, tout comme Max, elle se montre prudente lorsqu'elle est dans l'espace public. Reste que la plupart du temps la confrontation se termine à la seconde où elles rembarrent les hommes. Kat explique également:

> You gotta stand your ground or it's over for you. It's over, they'll eat you like sharks. But most of the time it's not going to… they'll not hit you, they're cowards, bunch of cowards. They don't know how to fight. They don't. They just want to look like it.

D'ailleurs Danielle explique :

> Je sais pas me battre moi ! Tu me vois avec ma carrure est tout, man, je sais pas me battre ! Je fais rien de sportif, rien de rien. Mais si tu me provoques, je vais te tenir tête.
> Maud : moi je t'éclate man, tu touches à ma meuf, je t'explose. Yo tu me connais même pas *(rires autour de la table)* ! Pendant que tu la regardes elle, c'est moi que tu dois surveiller de vrai !

Les quatre jeunes femmes acquiescent également sur le fait qu'elles ont été confrontées bien plus par des hommes noirs que ceux des autres communautés – un constat qui est corroboré par le corpus abordé sur la masculinité de protestation.

Une autre forme que prend la provocation se situe dans la séduction : des hommes tentent régulièrement de draguer leur copine en leur présence. Par exemple, Danielle et Maud me racontent l'anecdote d'une soirée dans un bar où un employé ne cessait « de tourner autour » de Maud, quand toutes les deux envoyaient clairement le message d'être en couple :

> Danielle : Le gars lui tournait autour puis je suis pas fière de ça, mais j'ai pété les plombs, j'ai dit au gars, je lui dis genre « qu'est-ce que tu veux? »
> Maud : C'était fou comment c'était continuel…

> Danielle : *(tape des mains)* Il continuait, il venait tout le temps, il nous interrompait, il...
> Maud : Il y avait lui, puis on est dehors, on fume une cigarette puis on est ensemble là ! On se colle, on se touche, on s'embrasse, puis là les gars y viennent et puis ils nous abordent en mode.
> Danielle: Toi...
> Maud : *Yo what's up* ? Et puis je suis comme : « c'est pas clair ? il me semble que c'était clair là ! Tu peux bouger... »
> Danielle : Après il commente vers moi genre, « t'es jalouse, tu veux pas partager » je suis comme « bruh ça a aucun rapport comme, juste fous-nous la paix » c'est intense.

D'autres participantes, plus féminines, partagent également ce type d'anecdotes : d'avoir été draguées même après avoir été claires sur le fait d'être lesbiennes, et pas forcément alors qu'elles étaient accompagnées de leur petite amie. Mais là où l'expérience « de séduction » semble motivée soit par le fantasme de lesbianisme, soit par la négation de leur orientation sexuelle, d'autres se rappellent de moments où elles sont clairement le prix à gagner. Dans l'entretien on peut également m'entendre partager sur le sujet :

> Moi : Ça m'est arrivé aussi. Des gars qui viennent me draguer juste, mais vraiment juste pour emmerder Why'z. Genre je peux être là dans la pièce depuis des heures et puis ils vont pas me calculer, puis elle arrive et à la seconde où ils captent que c'est ma copine…
> Maud : Direct, mais direct ! Yo !
> Moi : Voilà, ils vont faire des simagrées, puis ça se voit qu'ils la cherchent ! Ils la provoquent en passant pas moi.
> Why'z : Ils vont se mettre en face de toi en mode "ben je suis quand même plus vrai", mais t'es vrai de quoi ? [...] *(s'adresse à moi)* C'est pas que je fais pas confiance, c'est juste que voir les gars qui vont performer autour de nous pour me montrer que c'est eux qu'ils l'ont quand même…. ça m'a beaucoup travaillée.

Sur le sujet, Minata rétorque : « I just roll my eyes, I think it's even better when at the end of the day, I'm still going home with her, and not you ». Mais l'enjeu est suffisamment récurrent et confrontant pour que cela ait une incidence sur leur manière d'être à l'extérieur. Max et Stéfi se rappellent d'un homme qui les avait suivies sur plusieurs rues en murmurant qu'il allait montrer à Stéfi ce que c'était un homme, un vrai. Enfin Danielle et Maud ont parfois des échanges sur le sujet où Danielle peut aller jusqu'à demander à sa compagne d'être plus réservée.

> Maud : On avait eu une discussion préalable de ce que je devais pas être trop ce que je suis d'habitude au *barber* là.
> Danielle : Ok là j'ai l'air de rien ! J'explique pourquoi, c'est pas que je veux pas qu'elle soit elle-même... c'est parce que les hommes dans les salons, quand tu commences à être *friendly* avec eux, ils vont tourner ça en séduction, dans ma face, moi j'ai pas envie d'être dans cette dynamique là où je dois te regarder en train de te faire *cruiser* par un homme *again* genre et moi je vais être obligée de m'immiscer en disant... et j'ai pas envie d'être celle qui a l'air jalouse ou de quoi que ce soit après ça.
> Why'z : Et dans un espace où t'es pas à l'aise déjà.
> Danielle : Clairement. Surtout que certains c'est comme, tu vois que je suis avec elle là… il y a des moments on se tient la main…
> Maud *(interrompt)* : C'est correct et je comprends.
> Danielle : Voilà c'est comme ce qu'on disait, ils cherchent ! Et je suis pas fière, mais ça m'atteint.

En règle générale, tous les couples font attention à ne pas rendre leur relation trop visible à l'extérieur, en fonction de l'espace qu'elles occupent, en partie à cause de cela.

7.3.2. Ou une masculinité suspicieuse.

Si toutes les anecdotes mentionnées s'attardent sur les rapports de rivalité qu'elles subissent de la part d'hommes noirs, et leurs manières de les naviguer, il existe bien d'autres sources de confrontation à prendre en compte pour appréhender leurs vécus. Par exemple, si elles ne bénéficient aucunement des avantages associés à la masculinité hégémonique, elles doivent en revanche gérer les désavantages associés à la masculinité noire.

> The raced and classed masculinity that exists simultaneously among black transgressive and gender-bending women can be dangerous because of the often hostile and untrusting environment that exists for black men in society. The enactment of dress and mannerisms that are consistent with particular male presentations of self are learned in disadvantaged environments or through images of male rappers and hip-hop performers and are also subject to harassment from police, distrust from strangers, and efforts by members of the middle class to distance themselves from the group.(Moore, 2006, p.133)

La décriminalisation de la sodomie a signifié la décriminalisation des corps queers. Or, le corps queer est avant tout un corps blanc tandis que les corps noirs restent associés à la criminalité et

à l'excès d'hétérosexualité (Gibran, 2011 ; Kiesling, 2017). Ainsi, dans le *Rapport sur le racisme systémique au sein du milieu LGBTQ+,* sur les 25 entretiens menés avec des personnes racisées, toutes ont déclaré ne pas se sentir en confiance avec la police. Why'z et Max ont déjà été suivies dans la rue par la police, Danielle n'a jamais eu de confrontation avec eux, mais est claire sur son manque de confiance « j'appelle pas la police, je fais pas affaire avec eux » et Kat a vu son anxiété exploser depuis qu'elle vit à Montréal. Son rapport avec les institutions, en général, n'était pas facile dans son pays d'origine et naviguer dans une nouvelle contrée où elle ne maitrise pas vraiment la langue ajoute encore aux difficultés. Et ce, d'autant plus qu'elle est souvent étonnée de constater à quel point le fait de parler anglais peut tout d'un coup envenimer une situation.

Le sentiment d'insécurité et de méfiance est donc répandu, mais la particularité des femmes noires masculines est qu'elles attirent une attention particulière. Ce n'est pas pour dire que les femmes en général sont à l'abri des violences policières[112], mais leur ressemblance avec des hommes noirs, doublée à la transgression de leur genre, modèlent des conditions de violence particulières dont elles ont conscience. Max et Why'z estiment toutes les deux avoir été suivies et à deux doigts d'être interpelées, parce que les policiers les avaient prises au loin pour des hommes noirs.

> Why'z : Ils ont fait demi-tour quand ils ont été assez proches je pense pour voir que j'étais une femme. Ça les a un peu perturbés *(rire cynique)*, ils sont partis. Mais j'ai vu qu'ils s'apprêtaient à me demander de m'arrêter.
> Moi : Pourquoi ils t'ont suivie ?
> Why'z : Je revenais de chez *(nom d'une personne)* et j'avais ma perceuse à la main et les boites de vis dans l'autre. Un gars noir avec une perceuse à la main… ça doit les *trigger*… Normalement j'ai toujours mon sac et je la range pour éviter ce genre de chose. Mais là j'étais partie la récupérer vite fait et j'ai pas pensé à prendre mon sac. Et bien sûr ils m'ont vu passer.

Il est néanmoins possible que toutes les deux aient pu être suivies ou auraient pu subir des formes de violence motivées spécifiquement par le trouble qu'elles causent dans l'identification de genre par rapport à leur identification raciale. Ainsi, dans *le Rapport sur le racisme systémique dans le*

[112] Ce qui est d'ailleurs le sujet la campagne #SayHerName lancée par le AAPF.

milieu LGBTQ+, une des participantes est explicite sur le fait qu'elle ne se rend jamais dans le village sous peine d'être suivie par la police qui la soupçonne automatiquement de faire du travail du sexe. Comme l'indique Kielsing :

> This resonates with Hanhardt's genealogy of the spatial dynamics of gay activism and the prerogative of safety for the white queer subject. In the analogy of race and queerness, the determining factor of differentiation is criminality. Queerness then, needs to define itself as anything but the criminal, anything but black. The black body remains criminal, while the queer body moves into the realm of citizenship. (Kiesling, 2019, p.8)

Cela va jusqu'à avoir une incidence sur la manière dont les participantes bougent dans l'espace, et explique les milliards de petites décisions qu'elles prennent afin de ne pas attirer l'attention plus que nécessaire. Lorsque Why'z mentionne qu'elle porte toujours son sac pour se déplacer avec ses outils, ce n'est pas tant pour le côté pragmatique, que parce qu'elle sait qu'une perceuse dans sa main peut être trop rapidement prise pour une arme. Il s'agit d'un exemple, parmi tant d'autres gestes ou précautions, qu'elle performe afin de diminuer les risques. Par exemple, lorsqu'elle s'approche de son vélo, elle fait bien attention à pointer la télécommande depuis plusieurs mètres de distance pour désactiver son alarme. Elle en rajoute suffisamment dans son geste pour diminuer au maximum le risque d'être soupçonnée de le voler[113].

Un autre jour, Why'z devait récupérer du bois dans une maison située dans un quartier de banlieue très favorisé. La propriétaire du lieu lui avait indiqué que si elle n'était pas là, Why'z pouvait passer par le jardin, par la porte de derrière précisément, et se servir. Elle laisserait tout simplement la porte débarrée. Why'z a aussitôt répondu qu'elle préférait attendre qu'elle revienne, que ça ne la dérangeait pas du tout et de prendre son temps. Devant l'insistance de son amie, Why'z avait fini par lui expliquer qu'elle préférait éviter que quiconque la voit passer par derrière une maison, qu'il s'agissait d'une situation qui pouvait faire en sorte qu'un.e voisin.e

[113] Elle le fait d'autant plus que son vélo fait partie des modèles les plus recherchés et donc les plus volés chaque année. Plusieurs dispositifs de sécurité y sont installés ce qui demandent quelques minutes de manipulation avant de pouvoir l'utiliser. Le jour où elle l'a reçu, c'est une des choses que nous avons discutées : le fait qu'il faudrait qu'elle fasse attention à ne pas être soupçonnée de vol. Elle s'est entraînée à la maison à ouvrir et à fermer les dispositifs pour ne pas donner l'impression de lutter avec à l'extérieur. Sachant qu'elle a beaucoup moins de marge de manœuvre en ce qui concerne les suspicions. Et que son vélo attire, en effet, les regards.

appelle la police et que des problèmes s'ensuivent. Sa réponse avait été reçue avec beaucoup d'incrédulité. Néanmoins, le jour même, alors que Why'z attendait depuis quelques minutes dans la rue, elle fut abordée trois fois par des voisins différents, dont un qui avait littéralement traversé la rue pour lui demander « si elle avait besoin d'aide ».[114] Il a fallu que la propriétaire arrive pour expliquer que tout allait bien et que le voisinage s'éparpille. Même pendant leur conversation, d'autres sortaient ou écartaient les rideaux pour savoir ce qui se passait. Depuis ce jour, la jeune femme en parle encore avec choc et reconnait qu'elle n'avait aucune idée que de telles réactions étaient possibles dans son quartier et, qu'en effet, Why'z avait eu raison de ne pas essayer d'entrer par le jardin. Lorsque Why'z raconte l'anecdote à Danielle, cette dernière explose avant même la fin de l'histoire :

> Danielle : Attends, elle habite à *(nom de quartier)* et elle te demande de passer par derrière chez elle ! Mais elle a craqué.
> Maud : *Yo man,* autant qu'elle te tire dessus elle-même !
> Danielle : Mais vraiment ! Puis elle insiste en plus !
> Maud : C'est comme ça que ces gens-là te foutent dans la merde. Comment tu peux me dire que tu vois pas le problème à te demander à toi, d'entrer quand elle est pas là ?
> Danielle : Puis après s'il y a un truc qui disparait ?!
> *(Tout le monde en cœur)* : Mais vraiment ! Je te jure ! Voila !
> Why'z : J'y ai pensé direct ! Même si personne n'appelle la police ou personne me voit bref, j'entre et je pars et tout se passe bien. Elle a un truc qu'elle perd, on s'entend très bien, je pense qu'on se respecte, mais …
> Maud : Mais t'es une noire qui est rentrée chez elle !
> Danielle : Elle va y penser
> Why'z : C'est sûr qu'elle va y penser.
> Moi : Même des mois après, un truc de valeur, elle cherche, elle cherche, mais c'est pas possible on me l'a pas volé je sors pas avec, attends…
> Why'z : Voilà. Tu sais quoi. Prends ton temps, il y a pas de souci, je suis dans la rue, j'ai mon téléphone, tout va bien. Si on me dit de circuler je circule, je reviendrai un autre jour. Je veux juste pouvoir rentrer chez moi tranquille et ne pas être soupçonnée de quoi que ce soit ensuite.

[114] Une manière « polie » de demander ce qu'elle fait là et de prouver qu'elle a le droit de rester. En dépit du fait qu'il s'agisse d'une rue publique.

Max illustre également le besoin d'adapter sa gestuelle afin d'éviter de provoquer les soupçons, parfois sans succès. Elle me parle ainsi d'une salle de sport où elle et Stéfi se sont inscrites l'année précédente :

> Max : L'étage des femmes, j'ai l'impression que je dois prouver que je peux être là. Ce n'est pas le seul endroit, c'est juste qu'à cet étage là… dans ce contexte où la masculinité est un peu surjouée, qui soulève de la fonte en mode « m'as-tu vu », ben cet étage typiquement c'est pour y échapper que les femmes y vont. Donc quand j'arrive je sens la suspicion et je me retrouve à bouger d'une manière …. juste pour pas être une menace. Je baisse la tête, j'évite de regarder les femmes…. Je sais pas, j'ai l'impression que je dois prouver que je suis pas là pour les sexualiser ou pour … pour *show off* ? Je ne sais pas. Je sens juste que ma gestuelle n'est pas naturelle et je n'aime pas ça.
> *Stéfi qui profite de l'entretien pour comprendre finalement pourquoi Max délaisse autant la salle de sport lui demande* :
> - Et l'étage du dessous ? Il y a des hommes et des femmes...
> Max : Non… Là aussi c'est pareil. Les femmes féminines peuvent se faire emmerder d'une certaine façon, mais moi je vais aussi être emmerdée d'une autre. C'est... on te jauge du regard. Bon tu veux jouer au mec on va voir ce que ça donne. Si j'en fais moins, tu vois un peu le côté condescendant … pousse toi de là et si j'en fais plus, ça devient une compét. C'est fatigant. C'est juste un espace qui me rend… trop… trop *self-conscious*. À raison ou pas c'est juste… c'est spécifiquement organisé autour du genre et je n'y évolue pas de manière sereine.
> Stéfi : mais *(nom d'une ville)* tu y es allée *(à la salle de sport)* tout le temps.
> Max : Il n'y avait pas cette division. Et puis c'était surtout des étudiants tu te souviens pas? Techniquement, il y avait quasiment que ça, des étudiants. Je me rappelle quasiment pas avoir vu qui que ce soit venir soulever de la fonte pour soulever de la fonte.
> *(Stéfi réfléchit en même temps qu'elle)* C'est vrai. C'était pas vraiment une salle de muscu… muscu quoi.
> Max : Non, voilà. Les gens étaient là plus pour le côté sportif. Regarde il y avait une salle de badminton, tu pouvais prendre des cours de basket, de volley... Les gens venaient pour être en forme, plus le côté santé… Je sais pas comment l'expliquer. Oui il y avait des moments où on me regardait à deux fois, mais comme partout. Mais il y avait plein de femmes qui venaient jouer pour des cours de handball ou de basket tu te souviens ?
> Stéfi : Ah oui !
> Max : Ici c'est quoi les cours au niveau des femmes ?
> Stéfi : Hum … yoga ?
> Max : Yoga, pilates, Bollywood, danse fitness ...
> Stéfi : Okkkk *(ton de réalisation)* Oui c'est vrai dans notre salle actuelle les cours pour femmes c'est que des cours de nana.

> Max : Voilà. Il y a pas de salle de sport collectif ou de gymnase où on a pris notre abonnement. Avant c'était surtout des salles de gymnase et tu avais un coin pour de la cardio en fait. Fait que c'était pas le même rapport au sport et donc ça n'étonnait personne de me voir là. J'étais même pas la femme la plus musclée !
> Stéfi : Ah ça c'est vrai !
> Max : À *(nom de ville)* tu voyais des femmes en tenue de sport, mais de sport ! Genre short larges, t-shirt de basket, les genouillères aux jambes et tout. Ici elles arrivent en brassière multicolore… certaines ont leur téléphone pour se prendre en photo... et moi quand je monte à l'étage … *(hausse les épaules)* je me sens pas à l'aise. C'est comme, c'est comme puisque c'est une salle pour femme, ça en rajoute sur beaucoup de choses où je me sens pas à l'aise. Je marche différemment, je regarde droit devant moi, j'ose pas demander si elles ont fini avec une machine parce que j'ai pas envie qu'elles pensent de travers, c'est fatigant.
> Stéfi : Je vois. Bon, on trouvera une autre salle l'année prochaine.
> Max : Ok.

Ce qui est pertinence dans ce passage, c'est que le sentiment de malaise est causé cette fois par le fait de naviguer un espace entièrement réservé aux femmes. Le *male gaze* est absent et c'est un espace accessible uniquement aux clientes avec un abonnement actif. Pour autant, le soupçon est toujours présent, cette fois provoqué par le regard des autres femmes. L'entretien est d'autant plus intéressant que Max compare son expérience avec une autre salle de sport qu'elles ont fréquentée. L'espace y était moins rigide dans la séparation des genres et fréquenté surtout par des étudiant.e.s. À Montréal, la salle dont elles parlent suppose un tarif plus élevé pour avoir accès à un étage réservé aux femmes. Le rapport au sport et au corps, selon Max, y est donc différent. Si Stéfi n'a rien remarqué de spécifique avant l'entretien, Max, en revanche, a bien analysé les dynamiques de genre. Contrairement à son ancienne salle, où les cours sont des sports d'équipe mixtes et de contact, les cours à Montréal sont typiquement étiquetés comme féminins : yoga, pilates ou encore danse Bollywood. Les comportements et les apparences s'en ressentent. Les femmes sont bien plus apprêtées et certaines se prennent en photo, en pause, devant les miroirs. Si elles sont débarrassées du *male gaze*, selon Max, la manière dont elle est regardée semble la soupçonner de réinvestir l'enjeu dans leur domaine : domaine pour lequel elles ont justement payé plus pour avoir le droit d'y être tranquilles. Tout comme Why'z, Max démontre donc d'une attention accrue à sa gestuelle et à son environnement. Elle tente de diminuer au

maximum les risques de friction en prenant le moins de place possible, mais face à l'inconfort que cela lui procure, elle finit par abandonner les lieux.

Si plusieurs éléments du documentaire font donc écho aux entretiens des participantes, ce qui peut donner l'impression d'une participation au maintien des normes, je retrouve également une dimension importante de subversion. À l'instar de Jordan, King Kellz et Félicia, Why'z, Kat, Danielle et Max travaillent à leur manière à sortir des carcans. Leur masculinité se veut sans compromis, mais c'est une forme de masculinité qu'elles différencient spécifiquement des hommes noirs cisgenres. Elle nécessite une réflexion et un retour sur elles-mêmes qui sont très poussés sur le sujet. Prenons l'exemple de ce dialogue entre Danielle et Why'z :

> Danielle : J'étais aussi dans la reproduction de l'hétéronormativité parce que j'ai fréquenté des femmes très très féminines. Beaucoup dans les stéréotypes... C'est vrai que j'étais dans cette reproduction-là parce que moi je voulais paraître masculine genre, mon expression de genre... performer cette masculinité-là au maximum. Et parce que je suis une femme, j'ai des courbes, je trouvais que ça me désavantageait, j'aurais voulu avoir pas de seins pour pouvoir pas... je suis complexée parce que j'ai trop de seins, je trouve que les courbes ne représentent pas la masculinité donc tsé un apprentissage que au fur et à mesure j'essaye de déconstruire, je suis pas encore rendue là c'est sûr j'ai encore des complexes, c'est encore difficile pour moi. Dans mes relations précédentes, j'étais très muette, non seulement parce que je voulais reproduire l'image de la masculinité donc tu parles pas beaucoup, tu es silencieux, puis j'étais pas tant intéressée donc j'écoutais entre parenthèses, je parlais peu.
>
> Why'z : Pendant que tu parlais je retrouvais mon cheminement aussi, par rapport à mon corps, par rapport à ma masculinité, comment je la construis aussi et quelle, finalement, quelle fluidité je m'autorise à avoir. Et mine de rien même nous quand on parlait ... non j'en ai jamais parlé avec d'autres filles avant non plus, clairement je discutais pas de mon ressenti par rapport à ça. Mais je trouve que pour poser notre couple aussi ça a pris un moment de se questionner aussi sur les représentations, sur finalement... je sais que c'est quelque chose qui attirait Jade aussi. C'était oui, c'est mon côté masculin, mais qu'est-ce qu'elle entendait par là aussi ? Et est-ce que ça me coinçait pas dans une masculinité qui n'était pas la mienne finalement ? Est-ce que je dois toujours performer celle qui est *tough* ? *(hum hum de la part de Danielle et Maud)* ou celle qui est ... mais est-ce que du coup tous mes mouvements doivent être pareil, aller avec ça ?

Même si elles reconnaissent avoir eu des périodes où elles surperformaient leur masculinité, afin de correspondre à ce qui les entourait, plus elles avancent dans l'âge et dans leur relation, plus leur masculinité évolue.

> Why'z : j'ai performé une certaine masculinité où j'ai dû finalement rentrer dans une sorte de moule puis en grandissant, en m'établissant dans une relation aussi,'ai réalisé, il y a des choses là-dedans qui sont juste pas moi. Et ça m'a pris du temps, même sur moi-même de me dire c'est ok si je veux plus performer ça. Et puis ce travail-là ça prend du temps, c'est des allers-retours aussi. J'ai dû apprendre à me dire, ma poitrine telle quelle elle va aller avec ma masculinité aussi. Le port de corps tout ça, être ok avec mon corps tel qu'il est et voir comment ben finalement je peux juste créer... et c'est là que ça change mon rapport avec les gars aussi, au niveau de nos masculinités, la mienne n'est pas la leur. Surtout pas les gars cis hétéros, et du coup je peux être devant eux en mode, toi attends t'es si fragile que ça ? Parce que tu me vois porter une chemise qui est dans le même rayon que la tienne tout ta masculinité s'effondre? Mais gars t'as rien, en fait.

Ce qui finalement illustre l'hypothèse qui avait été posée par Halberstam en 1998, soit que les femmes masculines participent également à la constitution de la masculinité contemporaine. Ici, le concept de Sara Ahmed « sweaty concept » est utile pour décrire les expériences de Max et Why'z :

> When I use the concept of "sweaty concepts" I am also trying to say we can generate new understandings by describing the difficulty of inhabiting a body that is not at home in a world. Sweat is bodily; we might sweat more during more strenuous activity. (Ahmed, 2014, parag.3)

Aller récupérer du bois, transporter un outil, détacher son propre vélo, aller à la salle de gym… Toutes ces activités, décrites depuis leur point de vue, prennent une dimension de difficultés supplémentaires. Celle de devoir accentuer ses mouvements ou, au contraire, les diminuer au maximum. En faire deux fois plus, prévoir les risques, être constamment dans la réflexion sur sa posture, son corps, son positionnement, l'image que l'on renvoie, les propos que l'on peut ou pas tenir etc. Prévenir la manière dont on va être perçue et les risques que cela implique. Lorsque Why'z raconte son anecdote devant Danielle et Maud, ces dernières s'exclament aussitôt sur la naïveté, qu'elles considèrent presque comme criminelle, de l'amie en question. Elles jugent le fait que cette amie n'ait pas conscience du danger : « autant qu'elle te tire dessus elle-même ».

Cependant, la naïveté de cette personne découle du fait qu'elle n'ait jamais eu à naviguer le monde dans la peau d'une femme noire masculine :

> Rather, everyday life is a complex negociation where the concepts and practices of citizenship, exclusions and prejudice are experienced and coconstituted with other urban dwellers. Our rights are embodied and form the sites where assumptions are made about our subject positions. The valuing of some social groups over others is maintained through our interactions and access to differentiated spaces of the city. (Beebeejaun, 2017, p.325)

Elle n'a pas ce savoir accumulé et ce partage d'expériences qui font en sorte que Maud, Danielle et Why'z se comprennent automatiquement dans une telle situation: « We need "sweaty concepts" because we need more descriptions of the patterns that are obscured when bodies are received by spaces that have assumed their shape » (Ahmed, 2014, parag.8). Ce qui est particulièrement important avec leurs témoignages c'est donc aussi l'interrelation des différents systèmes d'oppression qui saturent leurs expériences. Le racisme, les rapports de classe, la mysoginoire, mais aussi la transphobie, tout cela en lien avec un corps noir qui se situe dans un espace où il n'est pas censé être : le jardin d'une maison dans un quartier bourgeois, près d'un vélo onéreux, dans une salle de sport réservée aux femmes…

Chapitre 8 – Sexe, désir et intimité : s'affranchir des scripts normés

> There is no justice for black women without pleasure.
>
> - Brittney Cooper (2015, p.1)

Ce dernier chapitre s'attarde sur le sexe : la manière dont les femmes noires qui aiment les femmes le vivent, le pensent, en parlent (ou non). La première partie est consacrée aux difficultés méthodologiques soulevées par la réalisation de ce chapitre. Les parties suivantes donnent à voir des vécus qui ne sont pas caractérisés par la violence ou le trauma, mais régis par le consentement, le désir et le plaisir. Ce chapitre se veut donc une réponse à la littérature académique sur la sexualité des femmes noires, telle que présentée dans la première partie. Il s'agit ainsi de souligner que la possibilité d'une vie érotique partagée représente un changement

épistémologique radical. Ce sont des moments qui perturbent les systèmes d'oppression dans leur manifestation la plus pratique, parce qu'ils centrent l'autodétermination et le plaisir de ces femmes.

8.1. Sexualiser mes participantes

8.1.1 Une avancée à tâtons : tabou méthodologique, pudeur et biais

Il importe d'expliciter les difficultés que j'ai eues à produire ce dernier chapitre afin de donner une meilleure idée aux lecteurs.trices des conditions dans lesquelles s'inscrivent les fragments narratifs des participantes. Comme nous avons pu le voir en première partie, le sexe n'est pas un sujet de recherche anodin dans le contexte de violence, de stéréotypes et de tabou qui marque massivement les expériences des femmes noires. De plus, travailler sur le sexe dans le cadre d'une recherche sociologique, ou tout simplement académique, est un autre sujet de difficultés en soi. Ce dernier chapitre a donc complexifié mes enjeux méthodologiques et éthiques, et manqué d'être entièrement supprimé plus d'une fois.

Plusieurs éléments sont à prendre en compte pour expliquer la réussite ou l'échec des entretiens. En termes de réussite, de manière générale, laisser une conversation suivre son cours s'avère bien plus efficace que d'interroger directement sur les pratiques sexuelles : parfois, au détour d'une remarque, d'une anecdote ou en partant d'un avis très général sur le sujet, la porte s'entrouvre d'elle-même, là où elle avait été prestement claquée dans des tentatives précédentes. Ensuite, rétrospectivement je pense que le fait d'être en couple m'a été particulièrement utile pour éviter les échanges qui auraient pu être interprétés comme une forme de séduction. Pas seulement être en couple, mais dans une relation exclusive et considérée comme stable, parce qu' « ancienne ». Bien sûr, il m'est impossible d'être entièrement convaincue de la réception de mes échanges avec les participantes, surtout celles dont je suis bien moins proche, mais de ma position, je n'ai pas ressenti qu'une rencontre franchissait ce type de limite. Enfin, dans certaines

de mes entrevues, la présence de Why'z a été un atout indéniable, notamment parce que j'étais bien plus à l'aise en sachant que sa présence réduisait les risques de dérives des propos. Il me faut souligner que toutes les personnes que je présente comme des amies font aussi partie de son cercle amical. Par conséquent, une de mes craintes était d'aller trop loin dans les confidences et de la mettre mal à l'aise dans ses propres relations par la suite.

À l'inverse, certaines méthodes se sont avérées peu efficaces pour parler de sexe. Les questions trop directes prévues par ma grille d'entretien étaient majoritairement reçues avec des rires gênés, un haussement d'épaules ou des réponses très vagues : comme cela a été le cas avec Douala, Minata ou Liz. D'autres, comme Gaël et Abigaël, ont répondu par l'humour vantant leurs exploits passés, ce qui était davantage un détournement de la conversation qu'une occasion d'en apprendre concrètement plus sur leurs expériences et ressentis. Le fait de partager sur mon propre vécu, qui était souvent une porte d'entrée pour d'autres domaines, ne fonctionne absolument pas pour les personnes faisant déjà preuve de réserve. La pudeur peut en effet rendre difficile d'entendre parler de sexe autour de soi. Il a fallu également que je négocie la petitesse du milieu qui s'est parfois révélée être une barrière impossible à franchir. Par exemple, je n'ai jamais pu concrétiser d'entretiens avec Erica après sa rupture avec Gaël, nous sachant proches de cette dernière. Cela est d'autant plus dommage que les premières conversations informelles avec Erica avaient été prometteuses sur son envie de discuter du sujet. Li a répondu « Wow, I don't kiss and tell » lorsque j'ai mentionné le sujet. Sa réaction est à prendre en compte dans le fait que je connais plusieurs de ses ex-conjointes. Enfin il y a celles qui n'ont encore jamais eu l'occasion d'avoir des relations sexuelles avec des femmes et pour qui même parler de leur imaginaire était un pas qu'elles n'étaient pas prêtes à franchir comme Liz.

8.1.2. Entre aveux et pudeurs

Comme je l'ai mentionné, certaines de mes entrevues ne se sont pas avérées entièrement concluantes. Par exemple, interrogée sur le sujet, Minata me répond avec un sourire très gêné et beaucoup d'hésitation. Minata était la première personne avec qui j'avais pensé faire un entretien

enregistré étant donné que nous étions déjà habituées à en parler aisément. Manifestement, j'avais sous-estimé le côté répulsif de l'entretien officiel et possiblement cité dans une thèse. Cela a clairement mis une limite à de tels partages et je n'ai donc pas insisté.

> Minata : On le fait … on le fait suffisamment ouais, tout va bien je te dirais de ce côté-là… Voilà quoi… je suis contente *(petit rire)* des fois c'est elle, des fois c'est moi *[qui initie]*.
> Moi : Ok, je sens que tu es gênée d'en parler…
> Minata : Naaan, mais, *(hausse les épaules, ouvre les mains, rigole)*, voilà… Ça va, ça va quoi, très bien même *(rire).* Mais c'est ma première et je dois dire que je pense avoir trouvé le jackpot sur … sur ça. Donc voilà… non c'est bien.

D'autres entretiens ont mis en avant les biais que j'avais dans l'approche du sexe, par exemple, lors de ma rencontre avec Kimberly. Kimberly a une personnalité très ouverte. Elle a énormément d'ami.e.s avec qui elle sort beaucoup, elle connecte aisément avec le monde et est toujours partante pour tester de nouvelles activités. De plus, elle parle aisément de son homosexualité et partage constamment diverses anecdotes sur sa vie. Par conséquent je pensais, à tort, déjà tout savoir sur sa vie privée et j'étais notamment convaincue qu'elle était une célibataire endurcie. Lors de notre entretien, j'eu le choc d'apprendre que non seulement elle fréquentait quelqu'une depuis plus longtemps que je la connaissais, mais que je les voyais régulièrement ensemble puisqu'il s'agissait d'une amie commune que je vais nommer Magalie. Si Kimberly est très ouverte, Magalie est tout l'inverse. Particulièrement réservée et très peu loquace. Au point que, trois ans après notre rencontre, et malgré le fait qu'on sorte régulièrement en groupe, je ne connaissais quasiment rien de sa vie privée.

Mon étonnement est donc renforcé par leur relation et souligne mes erreurs d'appréciation en la matière. Du fait de la personnalité de Kimberly, j'étais persuadée qu'elle serait très ouverte à parler de sexe, car elle ne semblait pas gênée en général gênée par aucun sujet et encore moins en public. Je pensais également que si, un jour, elle rencontrait quelqu'un, je m'en rendrais compte toute de suite. Je ne veux pas dire par là qu'elle serait entièrement impudique, mais je m'attendais à voir un minimum de gestes d'affections en public. Surtout venant de quelqu'un qui fait régulièrement des déclarations d'amour à ses ami.e.s et nous prend constamment dans ses bras sans occasion particulière. Si avec Minata c'est la présence du

microphone, et peut-être aussi l'idée de publication, qui a freiné nos échanges, avec Kimberly, j'ai réalisé qu'elle ne parlait tout simplement jamais de sexe, même avec ses amies. Par la suite, elle m'explique être en effet très pudique là-dessus :

> Kimberly : Je peux donner un atelier sur les MST, le *safe sex*, les préservatifs, aucun problème. D'ailleurs t'as bien vu à *(nom d'un évènement)*, j'étais chargée de l'activité principale.
> Moi : Oui, c'est ça, c'est pour ça que je pensais que tu serais super ouverte sur le sujet.
> Kimberly : *(rires)* Non les gens confondent souvent. Je partage beaucoup, tu me vois très exubérante et très …. très ouverte, mais je suis très pudique. C'est plus une façade en fait. Ou pas… c'est pas faux, je suis comme ça, mais par contre si je veux pas que tu saches quelque chose de ma vie tu le sauras jamais *(rire)*. Tu peux monter au ciel et revenir et tu sauras toujours pas. Mais pour Magalie je pensais honnêtement que vous saviez *(Why'z et moi)*.
> Moi : Mais pas du tout ! On cherchait même à qui on pouvait te présenter ! (*rire*)

Non seulement j'ai découvert une facette très pudique et privée de sa personnalité, mais j'ai également eu à prendre en compte d'autres angles morts de ma part. En réécoutant l'entretien je me suis rendu compte que je partais du principe que, parce qu'elle ne fréquentait supposément personne depuis un moment, sa vie sexuelle était au calme plat. Je faisais l'équivalence d'une relation avec le fait d'avoir du sexe : ce qui est très biaisé de ma part. De même, j'ai rarement osé discuter de masturbation avec mes participantes, ce qui est un angle mort que je déplore.

Minata et Kimberly prennent toutefois le temps, entre deux rires embarrassés, de m'assurer que « tout se passe bien » de ce côté et qu'elles « n'ont pas à se plaindre ». Minata mentionne même avoir « touché le jackpot ». D'ailleurs de manière générale, et comme je vais le développer dans les parties suivantes, toutes les personnes interrogées déclarent être satisfaites de leur vie sexuelle. Les répondantes parlent d'orgasmes, de jouissance, de « faire venir » sa partenaire, d'être « généreuse » ou encore « comblée ». Deux d'entre elles répondent même avec beaucoup d'humour en se vantant de leurs exploits. Comme Gaël qui déclare « écoute, on va dire ce qui est... personne ne s'est jamais plaint en tout cas *(rire goguenard)*, naaan, mais si tu m'as vu danser, tu sais! Il y a des compétences ! » Ces témoignages sont importants parce qu'ils discréditent une approche désexualisée des rapports entre femmes, notamment avec le

stéréotype du *lesbian bed death*[115]. Ou rendu inconcevable du fait du déchirement entre invisibilité et survisibilité de la sexualité des femmes noires. Il est non seulement évident qu'elles ont des rapports qu'elles identifient comme sexuels, mais qu'elles y donnent et y trouvent du plaisir.

8.2. Pornographie : entre cynisme et extase

> I didn't see a vocabulary that would make it possible to entertain the sexuality of black women in any way that was other than traumatic. Before you could have a conversation about sexuality of black women you had to clear the static, clear the field of static.
>
> - Hortense Spiller (1984, p.155)

8.2.1. « Si je suis d'humeur à me montrer un peu d'amour »

The Watermelon Woman, que nous avons déjà abordé précédemment (voir le chapitre 4.2), est un des rares films grand public qui contient une scène de sexe scriptée, réalisée, produite et filmée par une femme noire elle-même lesbienne. À ce sujet, Douala explique :

> Bon tu connais j'adore Xena, Xena c'est *my first*..., *forever*, fan pour toujours et j'ai pu mettre des mots et voir des femmes s'aimer dans Xena... voilà. Mais il y a pas, il y a pas de sexe lesbien dans Xena. C'est... C'est sous-entendu, il y a des clins d'œil, de l'humour, mais c'est pas sexuel. Puis tu regardes *Watermelon Woman* et wow. Ok *(rire)* ok. C'est comme

[115] En 1993, Pepper Schwartz, chercheure en sociologie, publie une étude selon laquelle le désir lesbien serait voué à disparaître. Elle donne à sa théorie le nom de *Lesbian Bed Death*. Selon sa publication, les couples lesbiens finissent immanquablement par diminuer le nombre de rapports sexuels sur la durée, au point de ne quasiment plus en avoir à partir de quelques années.

> ça que ça marche *(rire)*. Non c'est un beau, un beau film. Même des années après ça reste un des films les plus importants qu'il m'ait été donné de voir.

Le plaisir que prend Douala à voir des corps s'adonner à un acte sexuel, aussi scripté soit-il, est une réponse au manque de représentations face à l'omniprésence d'une approche phallocentrique et hétérosexuelle du sexe (Dash et hooks, 1992). *The Watermelon Woman* lui offre une référence à son imaginaire érotique : « C'est comme ça que ça marche» et ce, d'autant plus qu'un des corps mis en scène est celui d'une femme noire à la peau foncée.

À propos des représentations cinématographiques, une participante que je nommerai Clarisse, aborde sa consommation de pornographie à la suite de notre échange sur *Nola Darling*[116].

> Clarisse : Le premier épisode de la saison 2 avec Opal ? Elles sont sublimes toutes les deux. Tu l'as vu ?
> Moi : Oui. Non c'était pas mal, mais … *(parlant de la scène de sexe)* c'était long non ?
> Clarisse : C'était tellement long !
> Moi : Ah merci !
> Clarisse : À un moment donné je me suis dit que c'était une scène pour que les hétéros s'excitent dessus finalement : vous en faites trop ! Ça manque de naturel.
> Moi : Mais surtout quand elle tient ses cheveux là ?
> Clarisse : *WHAT WAS THAT*?! Qui tient ses rajouts en l'air comme ça ? *(Imite Nola avec ses cheveux, j'explose de rire tandis qu'elle enchaîne) What the fucking fuck was that* ?
> Moi : Pendant un cunni !
> Clarisse : *I know!*
> Moi : Elle devait *(rire)* avoir peur... *(je rigole tellement fort que je n'arrive pas à finir ma phrase tandis que mon amie imite de tenir ses cheveux loin de son corps)*
> Clarisse : ATTENTION AUX RAJOUTS, ATTENTIONS AUX RAJOUTS !! Mais vu le prix, je comprends hein ! T'as vu le prix maintenant ? Non ! Je dis peut-être que Nola a pas tort sur ce coup ! Faut bien faire le cunni, mais les cheveux coûtent chers *deh* !
> *(éclat de rire épique qui s'ensuit)*

[116] *Nola Darling* est une série diffusée sur Netflix, réalisée par Spike Lee et adaptée du film du même nom. On y suit une artiste peintre, Nola Darling, afro-américaine, polyamoureuse et pansexuelle qui navigue dans ses relations, tout en tentant de vivre de son art dans un quartier en plein processus d'embourgeoisement.

Je lui demande si elle a déjà vu une représentation de sexe entre femmes noires qu'elle a trouvé bien faite. Elle réfléchit un long moment, puis revient sur le fait qu'à part cette scène avec les cheveux, l'épisode avec Nola et Opal était sexy, mais l'idée du public à qui c'est destiné la dérange, au même titre que la pornographie. Afroféministe, queer et activiste, elle m'explique avoir une relation d'amour-haine avec ce type de contenus. Elle apprécie d'en consommer lorsqu'elle se sent d'humeur, mais déteste tout le processus par lequel elle doit passer avant de réussir à trouver ce qu'elle considère « du porno qui ne va pas me laisser un arrière-goût amer dans la bouche » :

> Clarisse : Voir des femmes jouir m'excite. C'est un bon déclencheur ou … accélérateur si je suis d'humeur à me montrer un peu d'amour tu vois ?
> Moi : Tu appelles te masturber « te montrer un peu d'amour »? *(rire)* J'adore !
> Clarisse : Hey ! Mais c'est vrai ! Te donner du plaisir c'est quoi à part t'aimer et te le montrer ? Je t'aime mon corps, laisse-moi te faire un peu de bien.
> Moi : Et puis après je t'emmène au restaurant !
> Clarisse : Aaaah voilà. *See?* Relation saine.

Le contenu pornographique qu'elle consomme est gratuit, c'est-à-dire qu'elle ne souscrit à aucun service, ni n'achète un quelconque contenu particulier. Ce qui, de son propre aveu, limite ses choix en termes de qualité ou de thématiques. Elle m'explique également ne pas trouver le processus de recherche particulièrement agréable :

> Clarisse : Quand tu ouvres un site, les vidéos se déclenchent automatiquement. C'est toujours très graphique. C'est très dans ta face. Tu es sur un site de porno là ! UN SITE PORNO. LÀ, LÀ, LÀ, LÀ, C'EST DU PORNO *(Elle ponctue chaque « là » en avançant sa main au plus près de mon visage très rapidement, puis la retire, puis l'avance, puis la retire. La vitesse du mouvement me fait cligner des yeux et reculer automatiquement)*. Voilà, tu vois, tu n'as pas envie de rester quand on te bombarde comme ça. T'as envie de leur dire, *chill.* Je sais. J'ai pas atterri ici par hasard, laisse-moi un peu de temps copain.
> Moi : Hum oui. Et ce ne sont pas le type de contenus que tu recherches ?
> Clarisse : Non pas du tout. Les gros « junk » qui enfilent, sans visage, sans contexte, là. Non.

Elle ne trouve aucun plaisir dans les gros plans sur les parties génitales, tout comme le fait de ne pas voir le visage des protagonistes, ou les zooms sur des pubis sans pilosité : « Sans poils on dirait des ados pré-pubères, beurk ».

> Moi : Ok donc tu es plus porno féministe ?

> Clarisse : Bof. Pas tellement en fait. C'est souvent payant déjà. Ce que je comprends hein, c'est un travail de produire ce genre de films. Il faut bien payer la prod, les actrices et tout donc bon... Donc déjà je ne peux pas dire que j'en ai vu tant que ça. Mais ceux que j'ai vus en tout cas, je les ai trouvés trop … trop lisses ?
> Moi : Lisses ?
> Clarisse : Oui trop… *artsy*, trop jolis à voir. En plus c'est très blanc.
> Moi : Hum.
> Clarisse : La porno en général de toute façon c'est blanc hein.
> Moi : Oui... À part si tu cherches des mots-clés spécifiques...
> Clarisse : Voilà, et tu tombes direct dans le cliché. Surtout le porno gratuit, *PornHub*[117] et compagnie. Et le porno féministe ne me fait pas … il manque un petit quelque chose. Il manque le côté... le côté débridé... le côté vulgaire.

Elle ne fait pas spécifiquement référence à des femmes noires dans ce passage, mais l'entretien global démontre qu'elle regrette que l'industrie soit si blanche. Elle aime voir des femmes jouir et de temps en temps cherche spécifiquement des scènes avec des femmes noires. Il y a donc bien un désir de se voir à l'écran, précisément dans un contenu pornographique, tout en déplorant l'omniprésence de clichés.

8.2.3 : Une union paradoxale

Si Clarisse se montre critique de ce qu'elle consomme, il n'en reste pas moins que la pornographie fait partie de ce qui contribue à son plaisir : « C'est un bon déclencheur ou accélérateur ». Sa position en tant que public complexifie le rapport qui est établi entre les femmes noires et la pornographie. Son entretien s'aligne donc plus favorablement avec les propos de Jennifer Nash, dans *The Black Body in Ecstasy* (2014). Jennifer Nash développe une nouvelle manière de consommer et interpréter la pornographie. Elle rejette l'angle du trauma et de l'objectification comme seule grille d'analyse et développe une iconographie raciale en tant que pratique de contre lecture. Elle passe ainsi de la violence que peuvent induire ces films au plaisir sensuel, voire à l'extase. Ainsi, en reconnaissant la possibilité pour des femmes noires de prendre du plaisir au sein d'une industrie phallocentrique et massivement réalisée par et pour des hommes

[117] Site de streaming canadien qui héberge essentiellement de la pornographie. Certains contenus sont, en effet, gratuits, mais des formules payantes sont également disponibles. C'est le 10e site le plus consulté au monde et l'une des trois plus grosses plateformes de ce genre avec XVideos et XNXX.

cisgenres blancs et hétérosexuels, Jennifer Nash s'oppose à une conception du pouvoir qui soit totale. C'est-à-dire qui rend impossible le plaisir. L'ambiguïté du regard posé sur la pornographie, en l'occurrence celui de Clarisse, offre une possible re-signification des images (Hall, 1997).

Clarisse peut regarder des mises en scène hétérosexuelles, entre femmes, entre hommes (plus rarement, mais ça lui est déjà arrivé), des scènes de masturbation et des orgies. Elle préfère néanmoins lorsque le plaisir des femmes est central et « visible ». Du coup le *money shot*[118] classique de ce type de films (Nash, 2014) la laisse de marbre. Lorsque je lui demande de préciser ce qu'elle entend par « visible », elle prend quelques secondes à réfléchir avant de me répondre:

> Il y a le visage, tu sais les grimaces, les yeux qui roulent… hum le corps aussi. Quand le corps semble rentrer dans une espèce de frénésie. Et puis les cris, les gémissements. Le bruit qu'elle fait... L'audio fonctionne bien d'ailleurs pour moi. Est-ce que tu connais le porno audio ?

Clarisse écoute beaucoup de balados et en cherchant des émissions parlant de sexe, elle est tombée sur des enregistrements audio pornographiques :

> Ça peut être professionnel, mais la plupart du temps, c'est plus des amateurs. Genre des couples qui s'enregistrent en train de le faire, ou parfois c'est juste des orgasmes. Donc l'audio est court et tu entends juste les personnes jouir. Et puis beaucoup ce sont des femmes qui se masturbent. Et j'aime beaucoup... parce que du coup je peux imaginer ce que je veux, tu vois ? Je peux imaginer des femmes noires ... le genre de femmes qui me plaisent physiquement, qui ressemblent à des femmes que je draguerais. Donc… c'est très efficace *(emphase sur le très).*

Tout d'abord, le fait qu'elle mentionne le porno audio fait remarquer la variété de types de contenus qui existent[119], à plus forte raison depuis le développement des technologies du web. Elle qui aime à expérimenter le plaisir des femmes, mais se montre critique d'une absence de réalisme ou d'un focus trop important sur les parties génitales des hommes, trouve son compte

[118] Dans le contexte pornographique, le *money shot* fait référence à la scène d'éjaculation.

[119] À ce propos, Jennifer Nash (2014) critique l'absence de prise en compte de la diversité et de la pluralité des contenus dans les positions anti pornographiques. Selon elle, l'énormité du marché ne saurait être réduite sans restreindre dans un même souffle ignorer la complexité du plaisir féminin.

avec les enregistrements sonores. Ce qui fait sens dans le contexte de ce qu'elle apprécie : non seulement parce qu'elle peut y projeter son imagination, mais aussi parce que le sonore est le domaine privilégié comme preuve du plaisir féminin selon les codes répandus de l'industrie. Ainsi, si les visuels comme les *money shot* sont les marques de jouissance des hommes, les gémissements ou les cris sont celles des femmes (Corbett et Kapsalis, 1996).

Consommer du porno en audio lui permet également de ne plus s'inquiéter du regard dominant qui pourrait s'approprier ces scènes. D'ailleurs, pour Hortense Spillers (2003) le domaine visuel a tout simplement été saturé par les images stéréotypées des femmes noires. Elle propose donc d'abandonner entièrement le domaine cinématographique et d'investir celui de la musique pour y produire de nouvelles représentations. On pourrait concevoir les préférences de Clarisse pour l'audio comme une forme d'illustration des propos d'Hortense Spillers (2003). Pour autant, si Clarisse apprécie ces audios, il lui arrive encore de retourner aux visuels. Ce n'est donc pas une position d'abandon d'un médium pour un autre, mais plutôt de multiplication des choix. D'autant plus que sa recherche pour des formes plus éthiques est constante :

> Le site que je préfère est un site *Tumblr*. Ce sont les gens qui postent leurs audios. Donc ce ne sont pas des pros. C'est entièrement gratuit. À la fin, je n'ai pas à m'inquiéter si les actrices ont été bien traitées, payées, *safe*… Ce sont juste des couples ou des femmes seules qui se font un petit kink en postant leurs affaires.

Clarisse concède qu'il s'agit d'internet et qu'il est impossible d'être à 100% sûre de qui profite ou pas derrière ce type de contenus, mais d'après ses recherches le site en question est fiable[120]. Cette participante se montre donc à la fois friande de contenu pornographique et frustrée par ce qu'elle y trouve. Cette dualité en soi est importante. Elle démontre que des femmes noires qui aiment les femmes peuvent rechercher activement à en consommer, tout en se montrant critiques. Ce qui s'oppose à une vision d'un public composé uniquement d'hommes cisgenres blancs hétérosexuels, mais également à la notion de spectateurs.rices incapables de discerner les

[120] Sur la violence de l'industrie pornographique, notamment sur le traitement des actrices, voir *Pornocratie*, *les nouvelles mutlinationales du sexe* de Ovidie ; *Hot Girl Wanted* de Jill Bauer ; sur la question de recherche de pornographie éthique et féministe le podcast *Quoi du Meuf* - épisode 126 est un bon point de départ.

limites de ce qu'iels consomment. Ceci souligne une approche de la pornographie nuancée et complexe, à l'image du sexe finalement. Enfin, cela démontre une recherche de plaisir qui est active et tournée vers soi.

8.3. (Re)-découvrir le plaisir jouissif

8.3.1. Performance de genre et rôle sexuel

Celles qui se décrivent comme masculines ont toutes voulu aborder l'incidence de leur performance de genre sur leurs expériences sexuelles. Max, par exemple, laisse sous-entendre que certains actes sont hors limites, car ils entrent en conflit avec sa masculinité, à l'instar de Danielle :

> Danielle : après je suis pas une *do-not-touch-me* mais je suis une *people pleaser*, j'aime donner, j'aime aussi recevoir mais il y a des trucs que tu vas me faire qui vont me faire me sentir féminine et me mettre mal à l'aise ; qui fait que genre je suis comme moins à l'aise. On a eu beaucoup de discussions, *(parlant à Maud)* ça a été rapide toi et moi, mais avant que ça arrive à un rapport sexuel ou... *whatever* on a eu beaucoup de discussions justement par rapport à tout ça. Dans la façon de recevoir... il y avait des choses que je voulais pas faire. [...] Mais après c'est vrai que j'étais *(avant Maud)* dans cette reproduction-là parce que moi je voulais paraître masculine, mon expression de genre je la voulais masculine, performer vraiment cette masculinité au maximum et parce que je suis une femme ... j'ai des courbes, je trouvais que ça me désavantageait. Parce que j'aurais voulu avoir pas de seins pour pouvoir... donc moi je suis complexée parce que j'ai trop de seins donc je trouve que les courbes ne représentent pas la masculinité, donc tsé ? Un apprentissage que j'essaye au fur et à mesure de déconstruire, mais je suis pas encore rendue là.

Why'z témoigne également de cette même dynamique au sein de notre couple qui a nécessité son lot de discussions, d'apprentissages et de compromis :

> Why'z : Comment je me perçois dans cet acte là c'est assez sensible aussi dans cet enjeu… qu'est-ce qui va peut-être me faire percevoir plus féminine ? Tout à l'heure, je parlais de vêtements, de brassière et tout. Ben oui dans ces moments-là tu les a pas, donc la limite est encore plus délicate tu sais ? À conserver, quelque part ? Donc aussi à ce moment-là… Pour que je me sente bien, il y a certaines choses… oui comme toi, certaines choses... C'est

> un lien de confiance que j'ai avec Jade, que je sais que je n'aurais pas ou je le ferais pas avec d'autres.
> Moi : hum… Il y a des choses je sais que je dois pas faire et puis… parce que tu me l'as dit, on a discuté et puis voilà. Et puis d'autres qui ont… évolué avec le temps, qui sont devenues acceptables pour toi…
> Why'z : Oui.

Selon les travaux de Wilson (2009), les catégorisations comme fem, butch ou stud s'accompagnent d'un ensemble de règles implicites sur les rôles et comportements sexuels. Le scénario le plus répandu est qu'une stud performe entièrement pour le plaisir de sa partenaire, mais n'attend rien en retour. De plus, durant l'acte, leurs partenaires (sous-entendues plus féminines) ont interdiction de les toucher aux endroits associés à la féminité comme la poitrine ou le vagin. Enfin, dans le cas où des jouets sont utilisés comme des *strap-on*[121], seules les studs sont supposées s'en vêtir. Si l'auteure ne doute pas que de nombreux couples passent au-delà de ces restrictions, elle décrit néanmoins ces attentes prescriptives comme largement observées au sein de la communauté des lesbiennes noires. D'ailleurs, lorsque Danielle déclare « je suis pas une *do-not-touch-me* » elle fait référence spécifiquement à ce type de dynamiques.

Les premières relations sexuelles de Max et de Kat sont marquées par un refus que leurs partenaires les touchent. Max explique :

> Ma masculinité a évolué, mais au début j'étais beaucoup là-dedans… beaucoup dans ça… la stud dure... *hard*, je performais ce que je voyais autour de moi... je devais dominer, même si ça me correspondait pas vraiment. Puis, avec le temps, le lien de confiance aussi, ça a changé.

Pour Kat c'est une manière de se protéger après différents traumatismes, Why'z également mentionne le côté protecteur :

> Why'z : Avant je pouvais flirter, ou alors je pouvais donner, et quelque part j'étais même à l'aise, c'est pas qu'elles me disaient que j'avais pas mon tour ou autre... c'est que j'étais

[121] Le *strap-on* est un godemichet conçu pour être porté généralement en ceinture sur les hanches à l'aide d'un harnais. Différents modèles existent désormais qui permettent également de les porter à d'autre endroit du corps. Si le *strap-on* est associé dans l'imaginaire collectif au milieu LGBTQ+ et, notamment aux femmes, c'est un dispositif qui est utilisé dans bien d'autres dynamiques genrées.

> juste à l'aise, au contraire, de pas avoir la réciproque, parce que je voulais pas entrer dans tout ça, justement. Devoir gérer qu'elles veulent faire certaines choses... Donc ça m'allait très bien. Ça m'a pris d'avoir une relation de confiance dans laquelle je suis à l'aise de parler aussi… mais ça a pris beaucoup de temps. […] Quelque chose qui attirait Jade c'était mon côté masculin, mais du coup qu'est-ce qu'elle entendait par là aussi ? Et puis finalement est-ce que ça ne me coinçait pas dans une masculinité qui n'était pas la mienne finalement ? Est-ce que je dois toujours performer celle qui est tough ? Ou celle qui est *tsé*... au lit … celle qui domine toujours ou qui reçoit jamais ?

Danielle intervient pour expliquer que c'est une dynamique qui s'est installée à plusieurs reprises dans ses relations, parfois malgré elle :

> Danielle : il y a quelque chose dans le sexe, dans les relations sexuelles lesbiennes où est-ce que c'est ton tour et après c'est mon tour, c'est une réciprocité tsé ? Puis ta partenaire va te démontrer que t'as pas à lui demander, elle va faire pour toi *whatever* tsé ? Mais moi j'ai été en relation avec des femmes où est-ce que j'avais pas mon tour ! Ça arrivait pas une fois, deux fois ou trois fois c'est ... c'était comme coutume de... ben si toi t'as pas envie, moi j'ai envie donc fait mon tour, puis ton tour on s'en fout. Et pendant longtemps j'ai pensé que c'était normal, puis à un moment donné j'ai fait... ben c'est pas normal. Il y a quelque chose de pas normal là-dedans. (...) Même mon ex avec qui j'étais fiancée... Il y a quelque chose avec cette personne qui est dans son bien-être à elle et pas tant dans ton bien-être ou dans le bien-être du couple tsé ? Ça m'a confrontée à beaucoup de choses, et aussi à des choses que je perpétuais, mais qui étaient pas remises en question parce que ça l'avantageait, elle, donc que ... oui dans la façon de recevoir, il y avait pas mal de choses que je voulais pas faire.

Selon Jack Halberstam, les mêmes normes se retrouvent pour les butchs où l'intouchabilité est considérée comme un standard de leur masculinité :

> Why should untouchability have become an ideal standard for butch behavior? Untouchability, we might respond, guards against disruptions in the butch woman's performance of gender - the question is not really why would a butch not want to be touched but rather how do butches switch between being masculine on the streets and female in the sheets? The answer, of course, is that many do it quite easily and with great pleasure; others, however, experience the disjuncture as problematic and even dangerous, and for various reasons they are unable to lose the masculinity that they wear everywhere else when they enter the bedroom. To take the question further: why should we necessarily expect butches suddenly to access some perfect and pleasurable femaleness when everywhere else in their social existence they are denied access to an unproblematic feminine subjectivity? (Halberstam, 1998, p.125)

En fonction des contextes et des relations, le fait d'être dominante et intouchable est donc salutaire. C'est ce qui permet à Why'z ou Kat de ne pas avoir à négocier leur refus, expliquer ce qui est acceptable ou non, ou risquer de ne pas voir leurs limites respectées. Pour Max, au début de sa vie sexuelle, c'est un moyen de renforcer sa masculinité en performant la « stud plus *hard* », même si ce n'est finalement pas un rôle qui lui convient complètement, il en va de même pour Danielle. On peut noter l'opposition qui est faite entre leur performance du rôle masculin et les parties de leurs corps associés à la notion de femmes : le vagin et la poitrine. Danielle explique être complexée par sa forte poitrine et tente progressivement de travailler à l'accepter, mais « n'en est pas encore là ». Why'z mentionne une vulnérabilité qui découle de l'absence de vêtements, comme les brassières justement, qui floute sa performance de genre : « la limite est encore plus délicate ». Enfin, le fait de marquer la différence entre celle qui donne et celle qui reçoit est très présent également dans leurs discours. En l'occurrence, le fait de recevoir sexuellement s'oppose à leur masculinité.

Certain.e.s théoricien.nes argumentent que l'existence des étiquettes comme butch, stud, ou fem, ainsi que les directives du comportement associées, seraient un calque des relations hétérosexuelles. Pourtant, en plaçant le plaisir de la partenaire féminine comme priorité et finalité, cela subvertit entièrement le schéma hétéronormatif où l'orgasme de l'individu masculin est au cœur de l'acte (Maines, 1999 ; Burch, 1998 ; WIlson, 2009). Ce changement de paradigme est encore plus intéressant à souligner en rapport avec les stéréotypes touchant l'homme noir. Selon Shockley (1983), ce dernier serait « the king of lovers » dans un des rares domaines qui le dépeint comme supérieur aux hommes blancs. Par conséquent, que des femmes noires puissent donner du plaisir à d'autres femmes est une menace, d'autant que certaines obtiennent d'être traitées comme priorité et que d'autres en font un attribut de leur masculinité. Danielle et Maud ont d'ailleurs une anecdote sur le sujet. Toutes les deux ont un ami, un homme noir cisgenre d'une certain âge, qui commence à en apprendre plus sur la communauté LGBTQ+ afin de se « déconstruire ». Ce dernier arrive un matin, apparemment clairement sous le choc, parce qu'il venait de lire un article statuant que les femmes ayant des relations avec des femmes avaient bien plus d'orgasmes que celles ayant des relations sexuelles avec des hommes.

> Maud : Jacques s'est senti menacé ! En plus c'était une grosse différence dans le nombre ! Puis là, elle *(Danielle)* était comme : oh toi mon gars, fais attention ! *(rire)* T'es mieux de pas partager ça parce que moi je vais aller *preach* pour la lesbianité, *yes* !
> Danielle : *(se met à crier)* La libération des femmes passe par le lesbianisme les amis !
> Maud : Puis là il est venu nous dire : je vais rentrer à la maison puis je vais la faire jouir là ! Ma femme là ! Woy...
> Moi : Seigneur !
> Why'z : Oh pauvre madame, ça fait de la peine…
> Moi : Perso c'est dans ces situations-là que ça me stresse de savoir que mes sœurs sont hétéros *(rire autour de la table)*, mais vraiment ! Quand j'entends les histoires de mes potes hétéros je suis comme « oh non, mais pourquoi ? »
> Danielle : Je te jure, *man*.

Tout l'échange se fait sur le ton de l'humour, tandis que nous partageons les pires anecdotes qu'on a pu entendre d'amies hétérosexuelles avec leurs partenaires. Ce qui ne signifie aucunement que le sexe entre femmes ne possède pas de risque de violence ou encore d'avoir des expériences de « mauvais sexe ». Danielle mentionne avoir très souvent subi l'obligation de dominer et de ne pas recevoir, plutôt que de l'avoir choisi. Au point qu'il lui faut du temps avant de reconnaître que ce n'est pas « normal ». Lorsqu'elle tente d'échanger sur le sujet avec ses compagnes, cela devient un point de tension. Elle nous explique que la possibilité qu'elle puisse vouloir qu'on s'occupe aussi d'elle, ou même de refuser de performer quand elle n'a pas envie, devient sujet à débat. Le sexe est discuté de manière presque clinique, une histoire de « tour » où le sien n'est jamais prioritaire. Ce n'est que dans sa relation avec Maud, qui, dès le départ refuse une telle dynamique, que les choses changent. De même, d'autres participantes ont vécu leur lot de fétichisme, l'absence d'espace à soi et donc, intime, les échanges incongrus via des applications de rencontre, le *ghosting*[122], l'absence de plaisir, la frustration, etc. Le sexe entre femmes n'est donc pas exempt de ratés, voire de violences, mais cela reste un sujet d'humour très répandu de plaindre les femmes hétérosexuelles dans le domaine.

> Danielle : ben c'est vrai que bon on rigole, on est beaucoup dans l'humour ça s'entend là ! Donc je suis comme « on peut pas être *lesbian bed sex »* parce que nous quand on le fait

[122] Une personne coupe toute forme de communications de manière soudaine. L'acte consiste donc à « disparaître » en mettant fin à tout échange sans explication ni avertissement.

> c'est pas comme les hétéros, *(parlant à Maud)* ce que t'as connu... c'est pas une fois 15 secondes, après c'est fini ! *(rire général dans la pièce)* Nous au moins c'est 6 fois dans la même journée ! Ça compense pour les 3 jours où il se passe rien, où il faut me laisser dormir. *(rire)*

Cet entretien, à l'image de plusieurs extraits qui sont apparus dans ma recherche, révèle l'importance de l'humour pour aborder ces vécus. Le lectorat a probablement pu remarquer le nombre de fois où les retranscriptions mentionnent nos éclats de rires. L'humour sert, entre autres, à aborder des enjeux qui peuvent être inconvénients à graves : que ce soit pour partager sur les stéréotypes, les anecdotes de micro voir macro agressions, ou les situations à risques dans lesquelles elles se sont retrouvées par un assortiment complexe de systèmes inégalitaires. Le fait qu'elles puissent si souvent rigoler sur leurs conditions de vie fait ressortir l'absurdité de ce qu'elles naviguent. Ironiquement, en se moquant de leurs vécus, elles offrent un contre-discours où la norme devient le sujet de la farce. Ainsi, certaines expériences traumatiques, partagées avec un public bien précis, sont racontées de manière à faire ressortir la dimension la plus grotesque de l'histoire. Ce faisant, les rires du groupe, ainsi que de celle qui raconte, offrent un espace salutaire d'égaiement et de repos. Elles transforment en motif de plaisir certaines de leurs anecdotes les plus outrageantes. D'autant plus que les anecdotes se succèdent ensuite dans le groupe, ce qui renforce encore plus l'absurdité des situations mais aussi la dimension collective de l'expérience. Je ne prétends pas qu'il suffit d'en rire pour que le sérieux des réalités se dissolve, bien entendu. En revanche, ce que je constate c'est que l'humour est une source d'inventivité où la dérision offre très souvent une critique sociale et politique. Cela donne également un certain contrôle sur la manière dont elles veulent concevoir leurs vécus et le type de conséquences laissées (Carpio, 2008).

Si la performance de genre est très présente dans le discours des femmes qui s'identifient comme masculines, les autres participantes y font bien moins mention. Par exemple, la dualité est complètement absente du discours de Gilianne et Clara qui n'ont pas de rôle attribué durant le coït. De même, avec Abigaël ou Li, qui mettent plus l'accent sur l'humeur, le moment ou le rythme des relations. Maud est explicite sur le fait qu'elle a refusé net qu'une telle dynamique s'installe, parce qu'elle ne trouvait « absolument pas cela correcte », ce qui a poussé Danielle un

peu plus dans son introspection. Ce n'est pas pour autant que je souhaite dépeindre comme toujours négatives des dynamiques sexuelles où les rôles correspondent plus ou moins à ce type de binarité genrée. Cela peut aussi s'avérer très apprécié par toutes les partenaires impliquées : c'est notamment le cas pour Max et Stéfi et Why'z et moi.

8.3.2. À la recherche du plaisir

Max se situe en complète opposition avec Danielle: elle décrit un acte sexuel satisfaisant comme impliquant très souvent le plaisir de Stéfi comme central. En revanche, contrairement à ses premières relations, elle ne le justifie pas au travers de sa performance de genre, mais de ses préférences sexuelles :

> Stéfi : J'initie beaucoup plus qu'elle.
> Max : Oui… enfin… ça dépend. Qu'est-ce que tu entends par initier ?
> Moi : Disons laquelle de vous deux va plus souvent avoir envie de faire l'amour ? Initier les contacts, attirer l'attention… ou demander carrément.
> Stéfi : Moi *(avec assurance).*
> Max : Oui, en ce moment.. depuis un moment d'ailleurs, oui. Mais je vais aussi plus souvent lui demander si elle a envie, pour… pour vérifier si elle est satisfaite.
> Stéfi: *(rigole)* Oui.
> Moi : Comment ça ?
> Max : en fait ... On a beaucoup de rapports où je vais pas forcément jouir, mais je vais adorer la faire jouir. Je vais être franche et lui dire. Quand je sens qu'elle a envie ou qu'elle me demande. Genre elle va me dire « j'ai envie de toi » ou … « viens on va dans la chambre » et ben il y a des moments où je vais dire « j'ai pas envie de venir moi, mais j'ai envie de te faire jouir ». Donc dans ces moments on sait elle et moi que faire l'amour… l'acte va s'arrêter avec elle. Après on se câline et, parfois, ça peut changer. Je peux finalement avoir envie qu'elle s'occupe de moi aussi, ça arrive, mais souvent qu'elle jouisse ça me suffit, donc après on reste à se câliner. J'ai un rapport au sexe et à mon corps qui fait que mon plaisir est vraiment intense à travers elle.
> Stéfi : Au début, c'était étrange. Au tout début je stressais parce que je me disais qu'elle finirait par se lasser, par être frustrée, ou alors c'était quelque chose que je faisais mal. Et c'est pour ça qu'elle voulait pas forcément que je … que je lui rende la pareille quoi. Mais avec le temps je me suis rendue compte que non, non. C'était vraiment… c'est son aphrodisiaque... Je sens, je le sens genre physiquement qu'elle décolle à me faire venir. Et

> du coup je me plains plus *(rigole)*. C'est sexy que mon plaisir la fasse décoller comme ça. Vraaaaiment sexy *(rigole)*

Le discours de Stéfi fait remarquer le plaisir qu'elle prend à voir Max se délecter de sa jouissance. Il y a clairement une validation qu'elle affectionne de recevoir de sa partenaire. D'ailleurs, cette validation de son plaisir et de son désir s'oppose aux discours hégémoniques qui tendent à avoir une approche négative de la sexualité (par le danger médical, la violence, la culpabilisation ou la gêne). C'est le cas également de Li par exemple qui déclare « I used to be a hoe and I loved it. I'm in a different phase in my life now. But I enjoyed myself ». Toutes les deux s'opposent également à une approche queer-phobique. Stéfi, tout comme Max, ou les autres participantes citées, ne démontrent aucune honte vis-à-vis de leur désir et de la manière dont elles vivent leur sexualité. Leurs discours soulignent aussi clairement leur recherche de plaisir.

Lorsque Max m'explique prendre du plaisir à s'occuper uniquement de Stéfi, elle répond toutefois qu'une dynamique inverse est tout à fait possible, quoique plus rare. Ce qui change de ses pratiques de « stud *hard* » passées :

> Moi : Est-ce que cela arrive que seulement Max jouisse par exemple ? Ou soit au centre de tout l'acte ?
> Stéfi : Oui, oui.
> Max : Oui mais plus rarement.
> Stéfi : Vraiment plus rare.
> Max : C'est que... bon si on parle par exemple d'orgasme. Il faut qu'il y ait plusieurs éléments de réunis pour que cela arrive jusque-là. Et un des éléments les plus forts pour moi, c'est de l'avoir menée jusqu'à l'orgasme justement. Donc c'est plus rare que je jouisse sans elle. Ça arrive. Ce n'est pas non plus… c'est selon les envies... mais dans l'ensemble, c'est plus l'inverse. Après, il peut ne pas y avoir d'orgasme et quand-même beaucoup de plaisir.
> Stéfi : Oui moi aussi… Enfin… C'est que, je *climax* vraiment … facilement ? *(rire)* Non mais disons .. c'est plus rare qu'il y ait pas d'orgasme pour moi quand on est intimes, par rapport à elle, mais…
> Max : mais c'est pas orgasme ou rien, pour moi en fait.
> Stéfi : Voilà.
> Max : C'est ça.

Les deux détachent bien le plaisir du climax, mentionnant que leurs ébats leur apportent beaucoup de plaisir, qu'il y ait orgasme ou non. Selon Rye et Meaney (2007), le plaisir sexuel se définit comme un ensemble de sensations physiologiques positives découlant de stimuli sexuels. Il s'agit d'une définition très large qui englobe une multitude de scénarios ou encore de ressentis. Pour autant, la notion même de plaisir sexuel est souvent réduite à celle de jouissance, ou encore d'orgasme, au sein de la littérature, lorsqu'elle est même adressée (Salisbury et Fisher, 2014 ; Blair et Pukall, 2014 ; Holt et al., 2021). D'où l'importance de ce témoignage. En effet, peu de recherches s'intéressent au plaisir sexuel, encore moins selon une approche de la sexualité de manière positive. Le focus est plus souvent porté sur les maladies sexuellement transmissibles, les pratiques à risque ou encore le « bon fonctionnement » des organes génitaux et reproducteurs. Peu de données existent donc sur le plaisir sexuel de manière générale, et on en possède encore moins sur le plaisir des femmes noires qu'elles soient cisgenres, transgenres ; mais aussi bisexuelles, lesbiennes, queers ou même hétérosexuelles finalement (Morgan, 2015 ; Hargons et al, 2018). De plus, les rares données sur les femmes noires semblent dépeindre le plaisir physiologique comme périphérique aux motivations à s'engager dans un rapport sexuel. Par exemple, dans *Longing to tell: Black Women talk about sexuality and intimacy*, Tricia Rose (2004) présente des récits détaillés sur la sexualité des femmes noires. De manière assez étonnante, le plaisir physique y est peu discuté ou du moins, pas de manière centrale. Les femmes y témoignent plus généreusement d'un plaisir ressenti en termes de rapprochement relationnel ou bien de fierté d'avoir su combler leur partenaire.

Leur analyse du plaisir correspond à ce que Boul et al. (2009) détaillent comme le plaisir eudémonique, à la différence du plaisir hédonique. Si le plaisir hédonique est basé sur le ressenti, le plaisir eudémonique trouve sa source à l'extérieur : par la gratification d'un objectif atteint. Les deux sont souvent interreliés en termes d'acte sexuel, par exemple, dans le plaisir qu'un individu prend à voir son, sa ou ses partenaires prendre du plaisir, ce qui devient un stimulus sexuel en soi. La frontière est donc très poreuse entre les deux ce qui est particulièrement illustré par les propos de Max. Néanmoins, la dimension hédonique du plaisir est largement absente des textes existants ou recouverte d'un récit de respectabilité. Plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour cela

: la socialisation genrée fait en sorte de porter plus d'importance au plaisir des hommes cisgenres durant l'acte. De plus, les normes sociales modèlent négativement les femmes qui admettent ouvertement aimer le sexe pour le sexe. Par conséquent, une manière de convenir aux normes de respectabilité, tout en parlant de sexe et de plaisir, est de présenter le sien comme découlant uniquement du plaisir pris par son partenaire, et l'entourer d'un script relationnel amoureux.

> Concretely, lesbian, bi-sexual, and black female sex radicals challenge those black women trapped in the confines of a hurtful oppressive heterosexist eroticism to recognize that we have choices. In urging us to reconsider our relation to our bodies, as well as the bodies of other black women, the field of eroticism was expanded and with promise of greater passion and pleasure. These positive interventions are crucial. All our eroticisms have been shaped within the culture of domination. Despite our choices and preferences, we act in an erotic and liberatory way towards ourselves and others only if we have dared to break free from the cultural norms. (hooks, 2014, p.126)

C'est parce qu'elles «en parlent beaucoup » que Stéfi dissocie la masculinité de Max des attentes normatives qu'elle avait sur le sexe. De plus, lorsque Stéfi se montre entreprenante, Max prévient si elle aura envie de recevoir ou pas. De même que Max « vérifie » régulièrement avec Stéfi, pour voir si elle est satisfaite, en ayant conscience que ses besoins sont plus grands que les siens « ces derniers temps ». Enfin, leur discours se déconnecte entièrement d'une vision hétéronormée du sexe, mais aussi queer-phobique : Stéfi jouit aisément au point que ce soit rare qu'elle n'ait pas d'orgasme, tandis que l'orgasme de Max est quasi dépendant de celui de sa compagne. Enfin, Stéfi est à l'aise de « s'occuper d'elle-même » lorsque Max n'est pas d'humeur et la prévient tout simplement qu'elle va aller « s'amuser un peu toute seule dans la chambre ». Toutes les deux sont donc particulièrement en accord avec les fluctuations de cet aspect de leur vie. Enfin, il est intéressant de noter la manière dont les participantes parlent de sexe, puisqu'elles en redéfinissent les codes.

8.3.3. Une approche gynocentrique qui ne va pas de soi

En termes de désir, plusieurs avaient déjà mentionné leur attraction, ou absence d'attraction, en fonction du type de femmes qui les attire. Stéfi et moi-même expliquons à plusieurs reprises que ce sont les femmes noires masculines qui nous attirent, à en avoir « une

réaction physique ». Douala explique qu'elle a « du désir pour les femmes, depuis toute petite ». Au point, qu'enfant, elle était persuadée qu'en grandissant elle deviendrait un homme pour épouser une femme « parce que c'était le seul scénario qui expliquait ce que je ressentais envers les filles ». C'est en apprenant l'existence du mot « lesbienne » qu'elle comprend qu'elle peut rester une femme et « désirer une femme ». Stéfi parle d'avoir envie de sa compagne, parfois même plus souvent que cette dernière, ce qui les amène toutes les deux à parler d'appétits sexuels différents. Danielle et Maud également parlent, avec beaucoup d'humour, des moments où leurs désirs ne coïncident pas :

> Maud : Elle, à peine fini de dire « je suis fatiguée, ah voilà bébé je m'endors » et rrrrrrr *(imite un ronflement)* puis le lendemain matin c'est comme « ça va chérie ? », « ouaaais ça va super bien » *(voix pleine de sarcasme)*, et puis elle est là « hey j'aimerais bien bébé.... » Aaaah, aaaaah c'est maintenant que t'as envie toi ?! Hier soir non ? Noooon, moi me laisser en plan ? Rien du tout ! Mais là ?!
> Why'z : oh c'est pas laissé en plan ça. Laisser en plan c'est quand une certaine personne…
> Moi : Seigneur ! C'est arrivé UNE FOIS ! OH MON DIEU !
> Why'z : *(continue sans s'interrompre)* une certaine qui a eu son dû et qui S'ENDOOOORT JUSTE APRÈS alors que <u>moi</u> j'attendais !
> *(Danielle et Maud explosent de rire tandis que je m'époumone)*
> Moi : C'EST ARRIVÉ UNE FOIS EN DIX ANS ! *(Sous les rires des autres)* UNE FOIS !
> Why'z : Ça ! Ça fait mal !
> Maud : Ah ah ah, non mais là j'avoue t'es pas ... *(rigole trop pour finir sa phrase)*
> Danielle : T'abuses !
> Moi : Une fois ! En dix ans ! Il y a des années ! Et elle en parle encore !
> Why'z : Ben là c'était ma première fois sur le coup !
> Moi : Je me suis excusée pendant 15 mille ans ! *Let it go!* En plus franchement ? *(voix lascive surjouée)* je me suis rattrapée depuis.
> Danielle et Maud : Ooooh OOOOOOh, ah ouaaaais ?
> Why'z *rigole* : Et ouais et ouais.
> Maud : Je veux des cours, Jade ! Il me faut des cours !
> *(rire général)*

Encore une fois, tout le passage narratif aborde le désir, mais aussi la frustration lorsqu'il ne coïncide pas avec celui de sa compagne, même si c'est fait avec humour. Lorsque Maud se plaint « d'être laissée en plan », elle ne fait pas référence à la recherche d'un plaisir eudémonique et c'est encore moins le cas dans l'anecdote de ma compagne. D'ailleurs, avant même qu'elle ait

terminé sa phrase, je savais à quoi elle allait faire référence, parce que je me rappelle l'ampleur de sa frustration (à juste titre bien évidemment) du lendemain. Même si, des années plus tard, on en rigole ouvertement.

Lorsque Stéfi mentionne ses doutes, plusieurs éléments sont à l'œuvre, tout d'abord Max est la première femme avec qui elle a des rapports sexuels, contrairement à Max qui est plus expérimentée. Le décalage entre les deux la rend « nerveuse » : elle craint de ne pas être à la hauteur, que Max « se lasse » très vite ou soit « frustrée ».

> Moi : Tu stressais parce que tu avais peur de mal faire ?
> Stéfi : Oui. Qu'elle se lasse. Qu'elle aille voir ailleurs pour son plaisir.
> Max : J'ai dû beaucoup la rassurer. On en a beaucoup parlé. Parfois j'avais l'impression que tu *(vers sa compagne)* me voyais comme un gars… en matière de sexe.
> Stéfi : hum. Oui on en a parlé du coup.
> Moi : Comment ça « comme un gars » ?
> Max : Ben la sexualité c'est vu comme une affaire d'homme. Regarde on dit actes « préliminaires » pour parler de tout ce qui est pas pénétration … avec voilà … un pénis. Donc, l'acte principal c'est juste ça ? Non. Pour moi, la sexualité… on peut être dans un acte sexuel rien qu'en parlant ou en s'écrivant. C'est bien s'il y a un orgasme, mais ce n'est pas le point final et, je suis désolée, mais pénétration ne va pas automatiquement de pair avec orgasme. Même loin de là.
> Moi : Hum hum
> Max : Et Stéfi, au début, avait du mal à comprendre que j'avais une sexualité épanouie quand je voulais juste m'occuper d'elle.
> Stéfi : Oui. Mais c'était lié à plusieurs choses. Elle était ma première. J'étais nerveuse de pas avoir d'expériences. Donc mes références étaient très hétéros j'imagine. Et bon… elle fait plus masculine donc ça a eu... dans ma tête, je pense... j'imaginais que par conséquent faire l'amour devrait… je ne sais pas… être plus centré autour d'elle ? Et je me retrouve dans cette situation où… hello, on s'occupe que de toi *(rire).* Je ne comprenais pas comment cela pouvait être ok que cela s'arrête avec moi et qu'elle y ait pris du plaisir.

Un vécu qui résonne avec celui de Danielle et Maud :

> Maud : Non, mais à la fin de la journée c'est normal si tu es avec quelqu'un qui a beaucoup d'expérience et puis là moi je suis avec quelqu'un qui arrête pas de prôner son excelleeeence
> Danielle : Je ne prône rien du tout, c'est faux ! Je prône rien du tout !

> *(rire général)*
> Maud reprend : Son excellEEEence et le truc de « ses anciennes compagnes capotent ! Veulent et re-veulent ».
> Danielle : Noooon. (rire)
> Maud : *Yo* ! T'es comme waaaaouw tu comprends ! Et moi je suis comme « *I never did that before!* » Il y a des perspectives ! Tu cogites !

On pourrait argumenter qu'il est normal que la première fois soit un enjeu de nervosité, quelle que soit la configuration de la relation. Toutefois, Stéfi et Maud se mettent en opposition avec Max et Danielle, qui ont plus d'expérience avec les femmes, pour expliquer la source d'appréhension. De plus, Max est masculine et Stéfi admet avoir fait un raccourci entre la masculinité de Max et le schéma hétéronormatif où l'orgasme de l'homme est central. Le tout perturbe ses repères au point de lui faire douter que leur rapport se soit bien passé, si Max refuse qu'elle lui « rende la pareille ». En juxtaposant ses a priori à ce qu'elle découvre avec Max, Stéfi dénonce finalement la façon dont elle avait été formatée à penser sa sexualité. À force d'échanges avec sa compagne, elle remet en cause les scripts sexuels intériorisés (Simon et Gagnon, 1986) et s'autorise à vivre de nouvelles expériences.

Max critique donc la manière dont le sexe est dépeint dans les discours mainstream et offre même une toute autre manière de décrire l'acte :

> Max : Moi, du coup, mentalement je vais même … tu vois quand je lui parle, qu'on parle de sexe, de ce qu'elle a envie, par exemple, je vais lui demander : tu veux prendre mes doigts ? Tu veux prendre ma bouche… ou... parce que c'est elle qui m'autorise à… entrer. À entrer en elle, donc elle me prend, pas l'inverse. Elle est aux commandes *(insiste sur le elle)*. C'est ça qui va m'exciter. Et pareil quand on va plus être sur mon plaisir, je vais dire … est-ce que je peux prendre ta bouche tu vois ? Et ça l'excite pas mal *(rigole)*.

Au sein des sociétés occidentales, la sexualité des femmes est dépeinte en des termes passifs tandis que celle des hommes est associée à l'actif (Tolman 1994 ; Garcia et al, 2012). Doug Meyer (2015) résume son propos en déclarant que les hommes baisent tandis que les femmes sont baisées (p.21) ce qui était profondément intériorisé par Stéfi.

> Hegemonic and androcentric control of knowledge production (and therefore conceptualizations of genders and sexualities) has caused distortion (misconceptions,

> perpetuated stereotypes) and has taken away autonomy, self-determination, and self-actualization for sexualities of subjugated peoples. (Hepworth Clarke, p.8)

Le discours de Max renverse le paradigme en établissant le côté actif de la sexualité de Stéfi « elle est aux commandes » ainsi que la sienne « et pareil quand on va plus être sur mon plaisir, je vais dire… ». Le récit qui est fait des actes sexuels est non seulement gynocentrique mais aussi consensuel. Elle explique qu'elle demande à Stéfi ce qui lui fait envie, elle ouvre les options et ne part pas du principe que chaque acte est déjà « pré-scripté ». On ne peut que remarquer l'importance accordée au consentement qui se glisse dans l'érotisme des propositions : « je vais lui demander : tu veux prendre mes doigts ? Tu veux prendre ma bouche ? ». Elle précise que ce type d'échange « excite pas mal » Stéfi, tout comme elle. Ce qui démontre d'une capacité à rendre sexy l'approbation du rapport et de la manière dont il va se dérouler. De plus, Max assigne une agentivité aux organes génitaux féminins : « elle me prend, pas l'inverse ». Ainsi Max se montre très critique de toute la conception du coït qui place le pénis et la pénétration au cœur de l'acte : « C'est bien s'il y a un orgasme, mais ce n'est pas le point final et je suis désolée, mais pénétration ne va pas automatiquement de pair avec orgasme. Même loin de là. »

Elle dissocie donc l'orgasme du plaisir en mentionnant que « oui c'est bien s'il y a un orgasme », mais ce n'est pas la seule finalité, tout comme il peut y avoir plaisir sans climax. Ce passage élargit la conception de ce qui constitue la sexualité mais aussi s'éloigne complètement du phallocentrisme. À l'instar de Danielle, qui mentionne en rigolant la force de son poignet, pour expliquer ses réussites que ce soit avec Maud ou avec ses ex-compagnes. Ou encore de Gaël qui associe le fait d'être une bonne danseuse, et notamment « sur les musiques de chez nous » comme le *zouk*[123] ou la *dancehall* [124], pour décrire ses capacités à donner du plaisir. Stéfi mentionne qu'elle se défend bien maintenant dans le domaine et me tire la langue d'un air taquin en clignant de l'oeil. Enfin, Kat mentionne qu'elle est « a good listener, a reeaaaally good listener» pour expliquer ses prouesses.

[123] Mouvement musical datant des années 1980 qui a émergé en Guadeloupe et Martinique.

[124] Mouvement musical datant des années 1970 qui est né en Jamaïque.

8.3.4. Étendre les scripts sexuels

La subversion du script se lit également dans l'occupation de l'espace et de la temporalité des actes. Par exemple, plusieurs d'entre elles ont connu l'absence de lieux personnels et privés, comme mentionné dans les chapitres précédents. Par conséquent, elles se montrent créatives en termes d'espaces où se déroulent leurs rencontres. Plusieurs de leurs anecdotes par exemple, s'opposent à l'idée du coït dans une chambre à coucher, sur un lit et la nuit. On se rappelle que Max et Stéfi ont parcouru toute la ville pour apprendre à se connaître plus intimement, et ont laissé sous-entendre notamment l'usage de toilettes de chaînes de restaurant pour vivre un moment sexuel. Ou encore l'histoire du cinéma, qui, bien que n'ayant pas aboutie du fait d'une salle comble, démontre le détournement qu'elles font des espaces partagés. Abigaël a eu son lot de toilettes publiques, de parcs ou de bars. Plusieurs d'entre elles ont également emprunté, le temps de quelques heures ou de quelques nuits, l'espace privé d'un.e ami.e : une chambre ou le canapé d'un salon. Ce n'est certes pas l'idée d'un comportement « approprié » lorsque des proches nous invitent à rester chez eux, mais cela se comprend dans la rareté de ce type d'opportunités. Elles partagent leurs espaces personnels afin d'offrir des moments sécuritaires d'intimité aux autres après avoir connu les mêmes difficultés. De même, Gaël parle souvent des soirées « chanceuses » où elle a pu être intime avec d'autres femmes : dans le couloir d'une maison, le jardin, un balcon, une chambre d'ami.e, etc. Si on reprend l'extrait concernant sa sortie dans une maison en banlieue :

> On marche, long couloir nanana et là j'arrive dans le salon où t'as le plus gros du *people*. Et je constate quoi ? Couples de femmes qui dansent, s'enlacent, s'embrassent ! Ça pécho dans tous les coins. Okkkk ! Mais vraiment ! Moi je me dis : bon. Allons profiter hein ! *(se frotte les mains en ricanant)* Je te dis ! Je suis pas rentrée avec la même fille avec qui je suis arrivée !

Sa description est celle d'un espace où les femmes profitent d'une atmosphère sensuelle et affichent leur proximité érotique « ça pécho dans tous les coins ». Gaël en profite pour faire des rencontres, au point de repartir avec une autre femme que l'amie avec qui elle avait fait le déplacement. Son expérience se démarque d'autant plus que les lieux de rencontre, ou même

l'espace public en général, sont majoritairement utilisés par des hommes cisgenres avec un risque accru pour les femmes.

> According to Samuel Delany, G. Winston James, and José Muñoz, cruising has been a utopic space for gay and bisexual men for decades. Unfettered mobility as a privilege of masculinity allows the public spaces of bathhouses, parks, gyms, and nightclubs to serve as an oasis for single, partnered, and married men who wish to escape social constraints geared toward sexual domestication. Because historically women have not been allowed such physical mobility without the threat of violence or criminalization, cruising has not figured heavily into the sexual imagination of women until quite recently. Yet the physical dangers and risks linger. (Horton-Stallings, p.167)

Leur vulnérabilité est rendue plus complexe avec l'appartenance raciale. Ainsi, non seulement elle décrit un espace propice à ce que des femmes puissent draguer d'autres femmes, mais aussi où la grande majorité des personnes présentes sont noires au sein d'un lieu privé. Cela se différencie de la culture des bars qui est certes importante dans le milieu LGBTQ+ blanc, mais qui n'a pas la même pertinence pour les personnes interviewées. Danielle s'est rendu dans plusieurs bars et soirées lesbiennes afin de faire des rencontres, mais toujours dans l'espoir d'y rencontrer des femmes noires :

> Il y en avait peut-être une ou deux, parfois genre et encore. Puis j'y allais pour les voir mais ça marchait pas. J'étais prête à finir toute seule en fait. Je m'étais déjà dit que ça allait pas être pour moi.

Ce qui trouve écho également dans le témoignage de Minata :

> Au final, c'est plus quand je suis chez les gens que je suis comme vraiment …. *(signe complète, à l'aise)* ça va être les gens qui rendent les espaces *safe*. En tant que tel, si on pense à la vie de tous les jours, les espaces qui sont déjà là créés ben c'est pas forcément là que… parce qu'il y a pleins de bars par exemple où j'arrive là et puis ça va pas me rejoindre même quand on pense aux bars gays entre autres.

Kimberly mentionne surtout les espaces militants queers et racisés comme sites de rencontre. Enfin, Giliane et Clara se sont rencontrées via une application de rencontre. D'ailleurs, ces dernières se moquent de leur propre parcours en mentionnant qu'elles ont été « des lesbiennes typiques » parce qu'elles ont emménagé ensemble un mois après leur rencontre :

> Giliane : Elle *(Clara)* était tout le temps chez moi donc on s'est dit, ben autant que tu restes au lieu de ramener tout le temps des affaires, puis comme ça, j'ai pas à attendre que tu arrives, tu es avec moi, c'est plus... pratique *(le mot « pratique » est dit de telle sorte à faire passer des innuendos sexuels, ce qui fait rire Clara).*

Au moment de leur rencontre, Clara habite encore chez sa mère, ce qui explique qu'elle décide d'emménager dans l'appartement de Gilianne. Il est intéressant de noter que le lien entre sexualité et respect du foyer familial est présent dans de nombreux discours. Plusieurs participantes (Douala, Clara, Gilianne, Liz ou encore Juno) considèrent qu'il est irrespectueux d'avoir des relations sexuelles dans le foyer de ses parents : qu'iels soient présents ou non. Par exemple, Stéfi me raconte avoir passé le week-end avec Max chez son père, alors que ce dernier était en déplacement hors du pays, et que toutes les deux ont scrupuleusement fait chambre à part. De toute évidence, ce n'est donc pas forcément motivé par la peur des réactions, mais par une question de valeurs, comme on a pu le voir dans le chapitre 4. Ainsi, toutes expliquent que, même si elles avaient été dans des relations hétérosexuelles, la demeure de leurs parents est « hors limite » par respect pour ielleux. Cela s'étend d'ailleurs jusqu'aux marques d'affection comme les baisers ou le fait de se prendre les bras.

Liz va encore plus loin sur le sujet : pour elle, il n'est pas question de nouer de relation avec une femme du tout, tant qu'elle n'aura pas déménagé de chez ses parents. Elle le justifie par le fait que ces derniers sont très croyants et considèrent l'homosexualité comme une forme de péché. Même si elle souhaite un jour les voir changer d'avis et espère pouvoir maintenir une longue relation avec eux, elle considère qu'il est normal que leurs enfants respectent les règles de leur maison, tant qu'iels sont chez eux. Ce qui s'applique également aux types de relations qu'elle s'autorise à nouer et aux comportements qu'elle s'autorise à avoir. Elle déclare vouloir minimiser au maximum la peine qu'elle risque de leur infliger, ce qui veut dire, ne pas mentir sur qui elle va voir et où elle se rend lorsqu'elle sort de la maison. Ainsi, une majorité des participantes se montre strictes sur la séparation qui doit être faite entre leur vie sexuelle et l'espace familial. Ce dernier est rarement considéré comme une option, et ce, même lorsqu'elles n'ont pas d'autres alternatives. Lorsqu'elles franchissent cette limite, ce qui a tout de même pu se produire de temps

en temps, c'est avec la conscience d'une certaine transgression de valeur qui n'est pas traitée de manière superficielle et reste rare.

Enfin, leurs discours écartent la sexualité de l'omniprésence de la reproduction. Minata parle de soulagement depuis qu'elle est en couple avec une femme. Elle aime ne plus avoir à s'inquiéter que quelque chose n'ait pas fonctionné avec sa contraception, de même pour Abigaël. Kimberly explique :

> Moi je veux pas d'enfants. Me marier je sais pas… peut-être ? Mais je veux pas d'enfants. C'est clair et net. Puis, au moins, de ce côté-là je suis tranquille. Ça risque pas de me tomber dessus, on m'a pas appelée Marie *(rire)*.

Li mentionne que les rares fois où elle a été sexuellement active avec des hommes cisgenres, la question de la contraception l'avait beaucoup angoissée. Max explique également :

> L'avantage je trouve pour nous, c'est que si on décide d'avoir un enfant, ben pour l'avoir faut qu'on soit *committed*. Je trouve que c'est un avantage dans le sens où, je vais pas me réveiller un matin et découvrir que je suis enceinte tu vois ? Il va y avoir de la préparation, du *planning*... OK, on veut un enfant ? Où est-ce qu'on va habiter, quel médecin ? Quelle organisation ? Tu planifies, puis le temps que ça prend ben.... ça prouve quelque part que tu VEUX un enfant ? Alors que pour les personnes en situation d'hétéros... en « situation » loooool *(éclatement de rire)*, je veux dire en COUPLE hétéro... Ben ça arrive vraiment souvent .... oh merde je suis enceinte... bon ben voilà. T'as des alternatives, bien sûr, mais quelque part… j'en connais pas mal qui ont décidé de les garder parce que bon : ça allait avec leur copain, ils habitaient ensembles donc c'était comme… c'est un timing logique, autant le faire ? Et je trouve ça… je trouve ça léger comme argument en fait.

Why'z est du même avis :

> Puisque tu es une femme, tu es supposée vouloir des enfants ? Je vois beaucoup de femmes autour de moi, des amies que je connais.... que je connais depuis le collège quoi... jamais je les ai entendues dire spécialement qu'elles voulaient des enfants. Ou c'était toujours hyper vague alors qu'elles étaient hyper précises sur leur job ou je sais pas... le pays où elles veulent habiter, tu vois ? Mais être maman, je pense pas qu'elles se soient vraiment posé la question : pourquoi je veux des enfants ? Est-ce que j'en veux vraiment ou... est ce qu'on s'attend juste à ce que j'en veuille et donc j'en veux tu vois ? Puis, quand

> elles tombent enceinte et deviennent maman .... je dis pas qu'elles le regrettent ou qu'elles aiment pas leurs enfants... c'est juste ...
> Moi : Est-ce que c'est vraiment la vie que tu voulais mener ?
> Why'z : Voilà ! Est-ce que tu as pris vraiment le temps de... de voilà vouloir autre chose par exemple ? La société leur laisse pas le temps de réfléchir. Alors que nous... il y a tellement d'étapes avant de pouvoir avoir un enfant... même d'un point de vue légal, qui sera la mère etc. que t'as vraiment le temps de te demander : est-ce que je veux un enfant au point de traverser tout ça ? Je dis pas que c'est une bonne chose d'avoir des barrières légales ou ... je sais pas.... la lesbophobie des médecins ou le fait que ce soit super cher... mais le .... le côté étrangement positif c'est que ça offre l'espace de réfléchir, là où pour les hétéros ça va tellement vite que t'as le doigt dans l'engrenage avant même d'avoir pris une seconde de réflexion. Vous êtes ensemble depuis 1 an . Ben vous devez emménager ensemble, puis l'étape suivante c'est les enfants.... et voilà. Vie tracée.

Outre de pouvoir profiter de leur sexualité sans crainte d'une grossesse non voulue, ces participantes critiquent même l'absence de choix laissé aux femmes, notamment celles de leur entourage. Leurs propos sont à replacer dans un contexte où, au sein des communautés afro-descendantes, la maternité est hautement considérée. On pourrait même parler de glorification, tant dans l'optique d'assurer la survie de la race par l'enfantement, que dans la transmission de la culture qui devient la responsabilité des femmes. Les femmes noires sont considérées comme les colonnes vertébrales de leur communauté à travers leur rôle de mère (Scott, 1985 ; Collins, 1990 ; Shockley, 1983). Leurs propos soulignent donc une sexualité subversive, car non investie dans la reproduction et, surtout, qui se suffit à elle-même. (Reid et Walker 2005, p.187). Si certaines participantes envisagent d'avoir des enfants, elles en parlent comme un projet lointain qu'elles planifieront en détail quand le moment sera venu. Je tiens à insister sur le fait que les discriminations dans le fait de vouloir élever un enfant entre femmes ne sont pas vues comme positives dans leurs discours. Absolument pas. Ce qui est apprécié est l'absence de lien direct entre sexe et grossesse. Cela rend le sexe selon Gilliane « encore plus le fun ».

Pour conclure, ce qui est le plus frappant dans les pratiques de ces femmes, c'est cette dimension de débridage qui transparaît dans leurs récits. C'est une remise en question des notions répandues autour du sexe. L'articulation entre leur désir et leurs pratiques peut se voir comme une accession progressive à une forme « d'autonomisation interne » (Deveaux, 1994) face au

conditionnement des femmes. Il y a une liberté érotique découverte par Stéfi dans la recherche de nouvelles façons de prendre du plaisir. Il y a un alignement entre ce que Danielle désire et ce qu'elle vit finalement avec Maud. Le sexe devient en soi un site de mobilisation d'agentivité. De plus, ce qui rend ces témoignages si intéressants est l'omniprésence du ressenti charnel qui termine de sexualiser les relations dans sa dimension la plus physiologique. On ne peut pas lire leurs récits et ignorer qu'elles ont du désir, qu'elles entreprennent des relations sexuelles et qu'elles y prennent du plaisir, et ce, dans un contexte où le sexe entre femmes n'a eu de cesses d'être nié, moqué ou considéré comme un ersatz hétérosexuel. Finalement, leurs discours illustrent ce que Hammonds, à partir du travail d'Audre Lorde, décrit comme la capacité de la sexualité noire et lesbienne de « reclaims the despised Black female body » (1997, p.102). Les corps de ces femmes redeviennent objets et sujets de désir, de plaisir et d'autodétermination.

Conclusion – « Un terrain qui demande à se raconter »

- Why'z

Dans cette conclusion, je commencerai par rappeler les particularités de cette recherche, notamment le peu de données existantes sur les femmes noires. Une rareté d'informations encore plus marquée lorsque l'on prend en compte la possibilité d'une sexualité « autre » et dans un contexte francophone québécois. Je reviens ensuite sur les défis méthodologiques posés par ma proximité avec les participantes et l'importance d'avoir eu recours à des approches novatrices pour naviguer les défis posés. Je me concentre ensuite sur la cartographies des stratégies développées par mes participantes qui sont représentatives de la complexité de leur quotidien, mais aussi de leur créativité et de la richesse de leurs positionnements. Leurs contre-récits témoignent des mécanismes complexes qui modèlent leurs conditions de vie et dont elles ont une compréhension très fine. Une partie de leur résilience trouve racine dans « the power to imagine beyond current fact, to envision that which is not, but must be. It's a politics of prefiguration that invloves living the future *now* – as imperative rather than subjunctive – as striving for the future you want to see, right now, in the present » (Campt, 2017, p.17). Enfin je conclus en exposant les limites de ma recherche, pour terminer sur les pistes de développement possibles.

L'impossibilité du sujet

Cette recherche s'est portée sur les femmes noires qui aiment les femmes. J'ai concentré tout d'abord mon regard sur le contexte des vécus de mes participantes. Il s'agissait de mettre en évidence la pluralité des normes qui informent leurs réalités. Ainsi, faire une telle étude, c'est s'intéresser à des sujets qui ont été historiquement altérisés : leur quotidien s'inscrit dans une longue histoire de déshumanisation des populations noires. Le Canada a pratiqué l'esclavage pendant plus de 200 ans, ce qui a impliqué l'instauration d'une hiérarchisation raciale dont l'idéologie continue de structurer le tissu même de la société actuelle. Selon Robyn Maynard :

> It is the practice of slavery that set the stage for the subsequent centuries of dehumanization of Black life across Canada. Social amnesia about slavery, as in common in Canada, makes it impossible to understand anti-Black policing in the current epoch. It is only in recovering this original brutality by engaging with the *making* of the perceived relationship between Black bodies, inferiority and pathology that we may more thoroughly understand the contemporary disenfranchisement of Black life through policing and other state institutions. (2017, p.19)

Cela se traduit pour les femmes noires par un climat complexe de production sociale de leur vulnérabilité, renforcé par l'effacement continu de leur expérience des consciences et domaines publiques. Comme nous avons pu le voir, il y a très peu de données disponibles sur cette démographie dans le contexte québécois. Lorsque des données sont accessibles, elles illustrent une surreprésentation des femmes noires comme victimes de criminalisation, de violences et d'agressions sexuelles, ou encore particulièrement touchées par la pauvreté (Maynard, 2017). Elles sont invisibilisées au quotidien mais, lorsque représentées, déformées par des angles stéréotypés (Collins, 1990) : la figure de la « nounou », de la « Jézabel » ou encore de la « femme noire agressive » continuent d'avoir une incidence profonde sur les perceptions et les traitements subis.

En réponse à ce contexte, je partais du présupposé que les femmes noires qui aiment les femmes ne cessent de s'adapter aux failles des systèmes, voire développent des moyens originaux de provoquer ces failles. Ma contribution à la recherche était également de sortir du prisme de la victimisation et de la pathologisation dans l'analyse de leurs vécus.

Défis méthodologiques et éthiques

Pour cela, j'ai eu recours à des entretiens de récits de vie en face à face et mené une autoethnographie queer de la participation. Tout d'abord, mon appartenance au milieu a été un atout indéniable en termes de recrutement de mes participantes, tout comme apparaître publiquement impliquée dans plusieurs réseaux. J'ai contribué au Comité des femmes d'AECA de 2016 jusqu'à la fermeture de l'association. J'ai aussi été chroniqueuse radio au sein de Neo-

Québec de 2017 à 2019. Ces deux engagements ont été les plus significatifs pour ma recherche, car ils ont étendu mon cercle de fréquentations et m'ont offert une certaine visibilité dans les milieux d'activisme noirs et queers. À cela s'ajoutent mes emplois au sein du milieu communautaire, notamment les contrats pour le Conseil Québécois LGBT. Réaliser le rapport sur le racisme au sein du milieu LGBTQ+, suivi d'une formation distribuée dans toute la province, a apporté de la légitimité à mon choix de sujet puisque j'étais connue pour être engagée dans le milieu. De plus, le fait d'offrir gratuitement et très souvent du contenu d'analyse sociologique de l'actualité via les réseaux sociaux a renforcé ma crédibilité en tant que chercheure. J'ai associé à ces données l'analyse de plusieurs longs-métrages. L'intérêt était d'illustrer des parcours additionnels grâce aux personnages mis en scène.

Être une femme noire qui aime les femmes a aidé à valider ma démarche de recherche pour certaines participantes : par exemple, éliminer le risque du voyeurisme. Cela a permis aussi d'instaurer une dynamique où la vulnérabilité est exigée de toutes les parties impliquées dans le processus. Pour une grande partie d'entre elles, me connaitre personnellement renforçait également une certaine confiance dans la manière dont j'allais recevoir, mais aussi analyser leurs discours. La familiarité de nos rapports rendait plus souple le processus de rétroactions : elles étaient en mesure de discuter ouvertement et plus souvent, de débattre de mes analyses, de me relancer de leur propre initiative sur tel ou tel sujet de réflexion, etc. Le fait de recruter au sein de mon cercle plus ou moins proche a toutefois complexifié le processus d'anonymisation. En effet, la grande majorité d'entre elles se côtoient au quotidien. J'ai donc choisi sciemment de rassembler le nombre de récits en deux groupes : un premier que j'ai utilisé de manière approfondie, parce que les profils ne se connaissent pas ou se côtoient très peu, et un second composé de profils plus en retrait. Si le deuxième groupe est bien moins sollicité en termes d'extraits d'entretiens ou de présentations de leurs profils, les données recueillies ont été tout aussi utiles dans la rédaction de cette thèse. Elles ont notamment participé à faire émerger les thèmes et offert une profondeur supplémentaire à l'analyse globale. Enfin, mon appartenance au terrain m'a permis de souligner des facettes de notre quotidien qui auraient été

plus difficiles à noter ou à comprendre pour un.e *outsider* du fait de mes connaissances et compréhension interne des dynamiques à l'œuvre.

L'usage de l'autoethnographie et la revendication du positionnement situé ont découlé de ma double position de chercheure et sujet de recherche. La *standpoint theory* (Smith, 1974 ; Hartsock, 1987 ; Harding, 1991 ; Haraway, 1988 ; Collins,1990) reconnait la validité de l'expérience personnelle comme source de connaissance et la capacité d'autodétermination des sujets qui ont été historiquement opprimé.e.s (Kuhn, 1962 ; Segdwick, 2008 ; Collins, 2009 ; Anzaldùa, 2009 ; Mohanty, 1986). Cette recherche a tout de même posé un certain nombre d'enjeux éthiques : l'ambivalence entre d'une part ma position de conjointe, amie, connaissance ou collègue des participantes et d'autre part celle de chercheure a été un sujet de réflexion et d'ajustement constant. Face à cela, la moralité, l'éthique, le politique, mais aussi l'émotion et la vulnérabilité ont pris place dans le choix de ce qui apparait ou ce qui est tu dans ces pages. En définitif, ces approches méthodologiques m'ont paru appropriées, car je souhaitais obtenir des données qui illustrent la complexité et surtout la richesse de leurs vécus. Je voulais m'attarder sur la gestion de leur quotidien, comprendre comment l'intersectionnalité se traduit concrètement dans leur vie de tous les jours et la manière dont elles font sens de leurs réalités. J'étais tout particulièrement intéressée par les éléments de résistance, de transgression, et de subversion des normes. De plus, ces outils de travail répondaient au défi posé par mes liens de proximité avec mes participantes et mon appartenance au terrain.

Une cartographie des stratégies

Ma thèse est centrée sur l'agentivité des participantes et leur navigation d'un vaste ensemble de normes enchevêtrées. Mes résultats fournissent une cartographie des stratégies déployées au quotidien afin de survivre à ces normes, mais aussi parvenir simultanément à leur résister, à les transgresser, voire à les subvertir. Tout d'abord en lien avec les espaces : ces stratégies impliquent une agentivité perturbatrice qui s'oppose à la banalisation de leur exclusion. Leurs contre-récits révèlent les mécanismes à l'œuvre dans la construction et la régulation de

lieux selon des normes de classe, de race, de genre et de conventions hétéropatriarcales, entre autres (Ahmed, 2006, 2007 ; Valentine, 1993). Le refus de participation, par exemple, permet de mettre en lumière les manquements des lieux. C'est une stratégie de défense et de mise en garde qui peut prendre des formes originales, notamment dans l'usage du silence, dans celui de s'approprier les stéréotypes ou encore d'user de la prise de parole stratégique. Leurs récits perturbent également la notion d'un milieu LGBTQ+ sécuritaire et dévoilent les rapports de pouvoir qui sont à l'œuvre. En plus de dénoncer ces violences, elles démontrent leur capacité à avoir une incidence sur ces espaces : que ce soit par le refus de quitter les lieux, par des actes de négociation répétée, par l'évitement ou en devenant des « gatekeepers ».

Ajoutons que leurs témoignages décrivent des instances de solidarité, de support et d'intimité au sein des communautés noires, ce qui s'oppose à la racialisation de l'homophobie (Puar, 2007 ; Kosnick, 2007). Représenter les communautés racisées comme de gigantesques placards (Roy, 2003) d'où les individus LGBTQ+ n'ont qu'une hâte, c'est de s'échapper, est une approche déformante de leurs vécus. Ces participantes brisent également la dichotomie de l'immigration comme seule voie de libération sexuelle. Leurs discours illustrent plus volontiers le désir de mobilité sociale qui leur est bien plus difficile dans leur territoire d'origine, du fait entre autres de la colonisation européenne (Fortier, 2001). Ce faisant, elles normalisent également la diversité sexuelle et de genre au sein de l'expérience noire et diasporique. Enfin les femmes noires qui aiment les femmes contribuent à la création d'espaces d'appartenance (hooks, 1990), même fugitifs, à travers une variété de discours et de pratiques. Leur quête de lieux où elles pourront profiter d'être pleinement elles-mêmes les poussent , par exemple, à flouter les limites entre espaces privé et public. Elles reconfigurent l'espace public pour en faire un lieu de rencontre intime, tandis que l'espace privé devient la possibilité d'un lieu qu'elles peuvent ouvrir aux autres. Cela reste des stratégies limitées : les espaces sont des interstices et les refuges sont temporaires. Néanmoins, cela révèle d'une capacité à occuper « […] the world that is also inventing the world » (Muñoz, 2009, p.121).

En m'intéressant aux récits et aux expériences des femmes qui s'auto désignent comme studs, j'ai pu illustrer la gestion quotidienne d'une présentation et performance masculine dans un contexte où les subjectivités sont intersectionnelles. Les quatre participantes sont parties d'une hyperperformance qui s'est progressivement « adoucie » au fur et à mesure qu'elles vieillissent, qu'elles connaissent différentes relations et qu'elles apprennent à être plus confiantes dans leur propre définition de leur masculinité. Néanmoins, elles continuent de devoir négocier un contexte social saturé par des normes binaires et genrées et où le fait d'être noire complexifie toujours un peu plus leur réalité. Leur subversion de la normativité engendre une surveillance accrue ; de manière très concrète, cela impacte leur gestuelle dans une salle de sport, leur relation avec les forces de l'ordre, la dynamique de leur couple, ou encore leur rôle dans la chambre à coucher. De plus, très présent dans le discours des participantes masculines est le rapport aux hommes noirs cisgenres hétérosexuels. Le rappel à l'ordre des frontières de genres émane régulièrement des hommes de leur communauté avec qui elles sont forcées d'être en confrontation, parfois depuis un très jeune âge. Ces participantes ne sont pas les seules à y faire mention.

L'importance des rapports aux hommes noirs hétérosexuels cisgenres a été une surprise de ma cueillette de données. Nombre de mes participantes ont longuement disserté sur les rapports entre hommes et femmes au sein de la communauté noire. Cela semble s'expliquer par leur vision globale des violences qui touchent les femmes noires et la manière dont elles se positionnent dans ce continuum. Le fait qu'elles ne soient pas romantiquement et/ou sexuellement intéressées par des hommes ne signifie pas pour autant qu'elles ne sont pas impactées par ces dynamiques. Ces rapports intracommunautaires participent au climat normatif de la dévalorisation des femmes noires (Collins, 2004 ; hooks, 1952 ; 1990). Leurs revendications doivent donc être comprises dans ce contexte. Leurs positionnements offrent une alternative radicale d'amour de soi.

Aussi, leur agentivité est également illustrée par l'énonciation de leur désir et de leur plaisir en tant que femmes noires qui aiment les femmes. En parlant de sexe, mais aussi

d'érotisme, de plaisirs corporels ou encore de fantasme, elles contribuent à troubler les discours et pratiques hétérocentrés du coït (Halberstam, 1998 ; Plummer, 1992 ; Hammonds, 2004 ; Matebeni, 2009). Elles s'opposent à une approche de leur sexualité comme uniquement pathologique, victimaire et/ou outil de procréation. Elles revendiquent le droit de prendre du plaisir pour elles, d'être désirantes mais aussi désirées (Rodriguez, 2014). Ce qui transgresse à de multiples niveaux les normes posées sur le corps des femmes noires (Collins, 1990). Leur refus de la mysoginoire ou de la fétichisation est donc particulièrement impactant, car il trouble finalement la notion même de désirabilité. De plus, elles produisent une manière innovante de parler de sexe qui s'oppose au phallocentrisme : leurs récits centrent par exemple la bouche ou encore les doigts comme sources érotogènes. Leurs discours subvertissent les scripts genrés et queer-phobiques en offrant une approche positiviste du sexe entre femmes (Holland-Muter, 2017). Même lorsque leurs dynamiques de relations semblent reproduire une certaine binarité stud/fem, la transgression se retrouve dans la centralité du plaisir de la plus féminine des deux, ainsi que dans le renversement de l'idée de « passivité » (Rodriguez, 2014). « This troubles notions equating being sexually active with power, and highlights how 'receiving' is an active, powerful dimension and role within sexual encounters » (Holland-Muter, 2017, p.147).

Cette partie de ma recherche tentait de répondre à l'appel d'Hammonds (2004) sur la nécessité d'une approche de la sexualité des femmes noires qui ne soit pas centrée sur la violence ou encore sur l'hétéronormativité. Elle s'inscrit également dans le défi posé par Grosz et Probyn (1995) de penser le sexe et le désir comme prenant place à la fois au sein des rapports de pouvoir hégémoniques, mais aussi au-delà de ces cadres. Ces récits sortent donc des paradigmes de la violence et de la guérison qui ont longuement encadrés l'approche de leur sexualité. Les participantes utilisent un langage de l'intimité qui est dépourvu de stigmatisation. Elles développent un lexique érotique qui accompagne leurs pratiques sexuelles. De ce fait, elles « normalisent » voire « naturalisent » des rapports construits comme déviants. Plus particulièrement, entre deux corps noirs, il s'agit de pratiques avec de profondes ramifications puisqu'elles démontrent un désir érotique et une consommation de ce désir pour un corps qui est continuellement construit comme non-désirable. Comme nous l'avons vu, leur revendication

est un contre-récit au discours moralisateur idôlatrant les relations interraciales. Au sein de pratiques déjà considérées comme déviantes, une telle revendication est en soi radicale. Des personnes parmi les plus marginales des communautés noires refusent la sacro sainteté de la féminité blanche comme objet de désir ; voire exigent de pouvoir aimer ouvertement des femmes noires en tant que femmes noires. La transgression est plurielle.

Ainsi, il y a une fluidité dans leur approche du quotidien qui accompagne une conscience très fine de leurs réalités. Ces femmes démontrent que la gestion de leurs réalités est basée non seulement sur des contextes situationnels, mais est aussi informée par l'interdépendance de leurs identités. Cette lucidité par rapport aux systèmes de pouvoir enchevêtrés auxquels elles font face, et depuis quelle position, interdit toute analyse qui reproduirait une dichotomie victime/résistante. Pour le dire autrement, elles ne sont ni constamment dans une position de soumission aux divers systèmes d'oppression, ni dans une rébellion continue. Elles agissent bien au-delà de cette binarité, dans une quête de réalisation de soi qui démontre des dynamiques complexes et nuancées. S'adapter constamment se manifeste, entre autres, par une mobilité perpétuelle. Être dans le mouvement leur permet de maintenir un équilibre dans leur quotidien qui leur soit le plus favorable possible (Gumbs, 2010). Bien sûr, ce n'est pas parce qu'elles recherchent cet équilibre qu'elles l'atteignent et ce n'est pas non plus des stratégies qu'elles sont en mesure de déployer constamment et de manière identique, ni qui sont conscientisées comme telles. Néanmoins, ce sont des preuves d'agentivité bien présentes. À force de se mouvoir, elles parviennent à surprendre.

De quelques limites et regrets

En ce qui concerne les limites de ma recherche : mon échantillon, qui ne se veut absolument pas représentatif de toute une communauté, est très restreint à Montréal et est particulièrement jeune. Si me concentrer sur la ville a permis de travailler étroitement avec les participantes (bien que certaines, entre temps, aient déménagé hors de la ville, voire hors du pays), je précise qu'en termes d'âge, il ne s'agissait pas d'un choix volontaire. J'ai tenté par divers

moyens de contacter et recevoir les récits de personnes au-dessus de la cinquantaine. Chaque fois, ce fut impossible de donner suite aux premiers échanges et ce, malgré des rencontres que je pensais prometteuses. J'ai ainsi constaté avoir peu d'amies communes capables de nous remettre en contact, ce qui est révélateur des limites de mon cercle de fréquentations. De plus, les femmes plus âgées fréquentent très peu les milieux queers et noirs que je connais. Il serait pourtant vraiment intéressant de pouvoir discuter des parcours de femmes noires au-delà de la tranche d'âge surreprésentée au sein de mon échantillon. D'autant plus que certains thèmes auraient été évoqués, je suis sure, avec une approche complètement différente : celui de l'auto-désignation par exemple, de la visibilité ou encore les stratégies de socialisation amoureuse. Enfin, parler de sexe avec elles auraient été une opportunité extraordinaire, étant donné le peu de place qui leur est accordé sur le sujet, de manière générale.

Il aurait été particulièrement opportun également de pouvoir associer au chapitre des femmes noires masculines une analyse des récits de femmes noires qui s'identifient à une performance plus poussée de la féminité. J'aurais aimé, par exemple, pouvoir rencontrer une ou plusieurs ex-compagnes de Danielle et avoir leur point de vue sur leur dynamique de couple. Notamment la manière dont elles installent et/ou naviguent leurs relations. Néanmoins, il m'était difficile d'avoir accès à de telles données et assurer l'anonymat des personnes concernées. J'ai préféré consolider mon échantillon actuel que risquait de le perdre dans une quête toujours plus grande de contacts interconnectés. De plus, si j'ai mis en avant que mes liens d'amitiés avec les participantes leurs assuraient une plus grande confiance dans le processus de recherche, je devais prendre en compte que c'est une confiance qu'il était facile de perdre. Rentrer en contact avec les ex-compagnes de Danielle aurait pu avoir des conséquences inattendues : pousser Danielle dans une position inconfortable, causer un problème au sein de leur couple ou tout simplement manquer de tact envers Maud. J'ai également manqué de temps ou ne fréquente pas les milieux adéquats pour rencontrer des jeunes femmes qui correspondent à ces critères et c'est un angle mort que je déplore dans ma recherche.

Et après?

Dans la continuité de ma thèse, j'aimerais pouvoir approfondir la thématique du plaisir, du désir et du sexe entre des femmes noires qui aiment les femmes. Je pense que l'on gagnerait à avoir accès à une multitude de représentations et d'approches de la sexualité. Mon intérêt s'est d'autant plus développé que le chapitre 8 a été le plus demandé et le plus commenté par mes participantes. Comme je l'ai précisé en introduction, j'ai surtout envoyé les chapitres correspondant à leurs témoignages, afin notamment de ne pas les charger avec de trop longues lectures. D'ailleurs, toutes les participantes ne se sont pas impliquées à un même degré ou passer autant de temps à relire leur chapitre. En revanche, lorsque je tissais des liens avec les autres chapitres ou discutais de l'avancée de mon écriture, le fait qu'une partie soit dédiée au sexe suscitait beaucoup d'intérêt. Plusieurs m'ont ainsi demandé à avoir accès au chapitre 8, même si elles n'y apparaissaient pas. Maud et Danielle, lors de la rétroaction de leurs témoignages, ont longuement discuté des réponses de Max et Stéfi et du fait qu'elles auraient adoré avoir accès à d'autres récits sur le sujet. Maud, notamment, m'a encouragée à retourner auprès de mes participantes et négocier de nouvelles rencontres, tandis que Gaël ou encore Douala, pourtant pas particulièrement loquaces sur le sujet, ont applaudi à l'idée que je me concentre plus spécifiquement sur ce thème pour mes prochains travaux.

Ainsi, non seulement il y a clairement une soif pour ce type de récits, ce que je comprends tout à fait ayant moi-même été particulièrement curieuse de ce que j'allais recueillir, mais cela fait échos aux propos d'Evelyn Hammonds que je trouve très pertinents : « Black lesbians theorizing sexuality is a site that disrupts silence and imagines a positive affirming sexuality » (1997 p.102). De même, Joan Morgan dans son article *Why We Get Off : Moving Towards a Black Feminist Politics of Pleasure* argumente qu'une « politique du plaisir » est essentielle à tout mouvement de révolution, mais que son approche doit prendre en compte « the complex, messy, sticky, and even joyous negotiations of agency and desire that are irrevocably twinned with our pain » (2015, p.2).

Le mot de la fin

Le titre de la conclusion emprunte aux propos de Why'z qui, face à une énième crise de doute quant à l'utilité de mon doctorat m'a tout simplement répondu, « ton terrain demande à se raconter, il faut juste que quelqu'un écoute de temps en temps ». Ainsi, en dépit de ces angles morts et des limites soulevées, cette thèse offre de nouvelles compréhensions des vécus d'individues encore trop peu présentes au sein de la recherche. J'argumente qu'au-delà des actions spectaculaires, le travail de révolution prend racines dans le quotidien. Il débute avec les personnes dont les vécus vont à l'encontre des normes prescriptives et dont la façon de naviguer la société suppose des alternatives et un travail de réinvention constant : que ce soit de réinvention de soi, de son rapport à l'autre, de sa place dans le tissu social ou du futur envisagé. Cette recherche démontre également qu'en se concentrant sur les pratiques et discours de personnes majoritairement au bas de l'échelle sociale, on peut raffiner notre compréhension de la manière dont se déploient les rapports de pouvoirs, mais également être témoins d'un engagement innovant envers ces mêmes rapports. Par l'usage d'un cadre théorique ancré dans les travaux et pratiques des féministes noires, avec un apport de l'approche queer, cette thèse démontre qu'il est possible de souligner ces positionnements depuis la marge. Y compris de travailler de sorte à éviter les écueils de la victimisation et de la pathologisation. Ainsi, l'appréhension de leurs vécus suppose de discerner le fait qu'elles habitent à la fois des normes qui les modèlent, qu'elles les reproduisent et qu'elles les transforment de manière simultanée. C'est dans ce processus constant, mais dont la répétition n'est jamais parfaite (Roy, 2013), que se situe l'espace des possibles : possible résistance, possible changement, possible joie.

Références bibliographiques

Abate, M. A. (2008). *Tomboys: A literary and cultural history*. Philadelphia: Temple University Press.

Abramovich, A. (2015). It's About Time Canada Stood up for Homeless LGBT Youth. *Huffington Post.* https://www.camh.ca/en/camh-news-and-stories/its-about-time-canada-stood-up-for-homeless-lgbt-youth.

Agence France-Presse. (2020, 06 avril). *Coronavirus : des spécialistes français s'excusent après leurs propos sur un test de vaccin en Afrique*. Le Monde. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2020/04/06/coronavirus-des-specialistes-francais-s-excusent-apres-leurs-propos-sur-un-test-de-vaccin-en-afrique_6035692_3212.html

Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham and London: Duke University Press.

Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory,* 8(2), 149–168.

Ahmed, S. (2010). *The promise of happiness*. Durham [NC: Duke University Press.

Ahmed, S. (2012). *On being included: Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham, Duke University Press.

Ahmed, S. (2014, 24 février). Sweaty Concept. *Feminist Killjoys.* *https://feministkilljoys.com/2014/02/22/sweaty-concepts/comment-page-1/*

Ahmed, S. (2015, 26 novembre). Women of Colour as Diversity Workers. *Feminist killjoys.* https://feministkilljoys.com/2015/11/26/women-of-colour-as-diversity-workers/

Ahmed, S. (2016). How Not to Do Things with Words. *Wagadu: A Journal of Transnational Women's and Gender Studies*. Vol. 16, pp. 1-8.

Akua-Sakywah, B. (2016) «Cross-cultural interviewing with/as minority women» dans Griffin, G. (dir.) Cross-Cultural Interviewing : Feminist Experiences and Reflections, Routledge, Oxon.

Alexander, B. K. (2003). Fading, Twisting, and Weaving: An Interpretive Ethnography of the Black Barbershop as Cultural Space. *Qualitative Inquiry,* 9(1), 105–128. https://doi.org/10.1177/1077800402239343

Alexander, M. J., and Mohanty, C. (1997). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. New York: Routledge

Ali, M-U. (2017). Un-Mapping Gay Imperialism: A Postcolonial Approach To Sexual Orientation-Based Development. *Reconsidering Development*, *5*(1).

Almeida, J. (2015) Étude de contenu de la presse lesbienne : *Lesbia Magazine*, de 1982 à 2012. [Maitrise]. Sorbonne.

Altman, D. (1971*). Homosexual: oppression and liberation*. Londres: Allen Lane.

Amott, T. (1990). Black Women and AFOC: Making Entitlement Out of Necessity. Dans L. Gordon (Dir), *Women the State, and Welfare* (pp.280-96)*,* Madison, University of Wisconsin Press.

Anderson, S. (2014). Interracial Relationships: Stressors Among Races. *Sophia, the St. Catherine University*. https://sophia.stkate.edu/msw_papers/285

Anzaldúa, G., et Keating, A. L. (2009). The Gloria Anzaldúa reader. Durham: Duke University Press.

Atkinson, R. (1998). «The Life Story Interview». *Sage University Paper Series on Qualitative Research Methods*, Vol 44. Thousand Oaks, CA: SAGE.

Attewell, P., Kasinitz, P. et Dunn, K. (2010). Black Canadians and black Americans: racial income inequality in comparative perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 33:3, 473-495, DOI: 10.1080/01419870903085883

Austin, D. (2015). *Nègres noirs, nègres blancs : race, sexe et politique dans les années 1960 à Montréal*, Montréal, LUX.

Austin, R. (1995). Sapphire bound! Dans K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller, et al. (Dir.), Critical *Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement* (pp.426–437). New York: The New Press.

Bacchetta, P. (2009). Co-Formations : des spatialités de résistance décoloniales chez les lesbiennes ‘‘of color’’ en France. *Genre, sexualité et société*, No.1 (juin). doi:10.4000/gss.810.

Bacchetta, P. (2018). Re-Présence' : Les Forces Transformatives d'Archives des Queers Racisé.e.s. *Friction Magazine.* https://friction-magazine.fr/re-presence-les-forces-transformatives-darchives-de-queers-racise-e-s

Bakan, A. et Daiva, S. (2008). Marginalized and Dissident Non-Citizens: Foreign Domestic Workers. Dans B. Walker (Dir.), *The History of Immigration and Racism in Canada: Essential Readings* (pp.243-259). Toronto : Canadian Scholars' Press.

Balfour, G. (2006). Introduction. Dans E. Comack et G. Balfour (Dir.), Criminalizing Women : Gender and (in)Justice in Neo-Liberal Times. Black Point, Winnipeg: Fenwood Publishing. 154-70.

Bambara, T. C. (1981). Introduction. Dans C. Moraga, G. Anzaldúa, G. et T. Bambara (Dir.) *This bridge called my back: Writings by radical women of color.* Kitchen Table Press.

Bannerji, H. (2000). *The Dark Side of the Nation: Essays on Multiculturalism, Nationalism and Gender.* Toronto: Canadian Scholars'Press.

Becker, H. (1985). *Outsiders. Études de la sociologie de la déviance*. Métaillié, Paris.

Beale, F. (1969). Double jeopardy: To be black and female. Dans T. Cade (Dir.), *The Black woman* (pp.90–100). New York: Signet.

Beam, J. (1991). *Brother to brother: New Writings by Black Gay Men,* Essex Hemphill.

Beebeejaun, Y. (2017) Gender, urban space, and the right to everyday life. *Journal of Urban Affairs*, 39:3, 323-334, https://doi: 10.1080/07352166.2016.1255526

Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.

Bertley, L. (1983). *The universal Negro improvement association of Montreal: 1917-1979.* (thèse non publiée). Montréal, QC: Concordia University.

Bey, M. (2019). *Them Goon Rules: Fugitive Essays on Radical Black Feminism*. University of Arizona Press.

Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture*. London: Routledge.

Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène* 2009/1 (n° 225), pp.70-88.

Bilge, S. et Collins, P. H. (2016). *Intersectionality*, Polity Press, Cambridge ; Malden.

Bilge, S. (2010a.) « «... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi» : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une 'nation' en quête de souveraineté ». *Sociologie et sociétés*, 42 (1): 197-226.

Binnie, J. (1997). Coming out of Geography: Towards a Queer Epistemology? *Environment and Planning D: Society and Space*, *15*(2), 223–237. https://doi.org/10.1068/d150223

Blair, K. L., et Pukall, C. F. (2014). Can less be more? Comparing duration vs. frequency of sexual encounters in same-sex and mixed-sex relationships. *Canadian Journal of Human Sexuality, 23*(2), 123–136. https://doi.org/10.3138/cjhs.2393

Block, Sheila, Galabuzi G.E., et Tranjan, R. (2019). *Canada's Colour Coded Income Inequality*, Centre for Policy Alternatives.

Bolaria, B. S. et Peter S. L. (1988). *Racial Oppression in Canada.* Toronto: Garamond Press.

Bonilla-Silva, E. (2014). *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. New York: Rowman et Littlefi eld.

Boul, L., Hallam-Jones, R., et Wylie, K. R. (2009). Sexual pleasure and motivation. *Journal of sex & marital therapy*, *35*(1), 25–39. https://doi.org/10.1080/00926230802525620

Boom, K. (2015, 19 juin). On the natural potential of black lesbian relationship. *For Harriet*. http://www.forharriet.com/2015/07/on-nurturing-potential-of-black-lesbian.html

Bost, D. (2018). *The Evidence of being.* University of Chicago Press.

Bozon, M. et Leridon, H. (1993). Les constructions sociales de la sexualité. *Population*, 48e année, n°5, pp.1173-1195.

Bozon, M. (1999). Les significations sociales des actes sexuels. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128 : 3-23. DOI : 10.3406/arss.1999.3288

Braziel, J. E., et Mannur, A. (2003). *Theorizing diaspora: A reader*. Malden, MA: Blackwell Pub.

Brewington, T., Shamasunder, B., & Gottlieb, R. (2013). *Taking the Kinks Out of Your Hair and Out of Your Mind: A study on Black hair and the intersections of race and gender in the United States*. [thèse] Occidental College, Los Angeles.

Bristow, P., Brand, D., Carty, L., Cooper, A., Hamilton, S., & Shadd, A. (1994). *We're rooted here and they can pull us up: Essays in African Canadian women's history* (pp.69-142). Toronto, ON: University of Toronto Press.

Brooks, S. (2017) Black on Black Love: Black Lesbian and Bisexual Women, Marriage, and Symbolic Meaning. *The Black Scholar*, 47:4, 32-46, https://doi: 10.1080/00064246.2017.1368065

Brooks, VR. (1981). *Minority stress and lesbian women.* Lexington, MA: Lexington Books.

Brotman, S. L., et Lévy, J. J. (dir.). (2008). *Intersections : cultures, sexualités et genres. Québec : Presses de* l'Université du Québec.

Brown, R. M. (1972). The Woman-Identified Woman. *The Ladder* (Winter): 13.

Browne, K et Nash, K. J. (2010) *Queer Methods and Methodologies: intersecting Queer theories and Social Science Research.* Farnahm, Surry: Ashgate, pp.25-41.

Browne, S. (2002). *«* Of « 'Passport Babies' and 'Border Control'. The case of Mavies Baker v. Minister of Citizenship and Immigration. » *Atlantis: Critical Studies in Gender, Cultural & Social Justice* 26.2: pp. 97-108

Burch, B. (1998). Lesbian sexuality/female sexuality: searching for sexual subjectivity. *Psychoanalytic review, 85 3*, 349-72 .

Byrd, A. D., and Lori L. T. (2001). *Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America.* New York: St. Martin's.

Callander, D., Holt, M., et Newman, C. E. (2012). Just a preference: racialised language in the sex-seeking profiles of gay and bisexual men. *Culture, health & sexuality*, *14*(9), 1049–1063. https://doi.org/10.1080/13691058.2012.714799

Campt, T. (2017). *Listening to images*, Dune, University Press.

Carpio, G.R. (2008). *Laughing Fit to Kill: Black Humor in the Fictions of Slavery*. New York: Oxford University Press.

Carter, J., et Cervenak, S. (2016). Black Ether. *CR: The New Centennial Review, 16*(2), 203-224. https://doi:10.14321/crnewcentrevi.16.2.0203

Carter, R. (2006). Of Things Said and Unsaid: Power, Archival Silences, and Power in Silence. *Archivaria, 61*, 215-233.

Chauncey, G. (1994). *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the*

Gay Male World. 1890-1940. New York: Basic Books.

Centre des femmes d'ici et d'ailleurs. (2019) *Etudes sur les besoins des femmes racisées dans le quartier Villeray*. http://cdfia.net/wp-content/uploads/2019/04/BesoinsFemmes-Racis%C3%A9es2019-CFIA.pdf

CDPDJ. (2011) *Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés: Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences*. Bibliothèque et Archives nationales du Québec.

CDPDJ. (2019). *Mémoire à l'office de consultation publique de Montréal dans le cadre de la consultation publique sur le racisme et la discrimination systémiques*. [Mémoire] https://www.cdpdj.qc.ca/storage/app/media/publications/memoire_OCPM_racisme-systemique.pdf

Chasin, A. (2000) *Selling Out : The Gay and Lesbian Movement Goes to Market*, Basingstoke : Palgrave MacMillan.

Chauvin, S. et Lerch, A. (2013). *Sociologie de l'homosexualité*. Paris. La Découverte, 2013.

Chbat, M. (2011). *Articulations et négociations des identifications ethno-sexuelles des gais et des lesbiennes d'origine libanaise à Montréal.* [Mémoire de maitrise]. Université de Montréal.

Cheung, K. (2018). Provocative Silence: The Woman Warrior and China Men. Dans K. Cheung, (Dir.) *Articulate Silences* (pp.74-125). Ithaca, NY: Cornell University Press. https://doi.org/10.7591/9781501721120-006

Childs, E. C. (2005). Navigating interracial borders: Black-White couples and their social worlds. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Christian, B. (1985). *Black Feminist Criticism, Perspectives on Black Women Writers,* New York, Pergamon.

Christian, B. (1988). The Race for Theory. *Feminist Studies, 14*(1), 67-79. https://doi:10.2307/3177999

Clair, I. (2016). La sexualité dans la relation d'enquête: Décryptage d'un tabou méthodologique. *Revue française de sociologie*, 57, 45-70. https://doi.org/10.3917/rfs.571.0045

Cleage, P. (1993). *Deals With the Devil and Other Reasons to Riot*, New York, Ballantine.

Clair, I. (2016). La sexualité dans la relation d'enquête: Décryptage d'un tabou méthodologique. *Revue française de sociologie*, 1(1), 45-70. https://doi.org/10.3917/rfs.571.0045

Clarke, C., Jewell, L. G., Evelyn, H. Bonnie, J. et Linda, P. (1983). Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers. *Conditions: Nine*, vol. 3, n°3, pp. 88-137.

Clarke, H.Z.S. (2015). *Coming to my senses: a decolonizing autoethnographic exploration of osunality* [thèse] Widener University.

Clifford, J. et Marcus, G.E. (1986). *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar.* Berkeley :University of California Press.

Cohen, C. (1997). Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics? *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 3(4): 437–465.

Cohen, C. (1999) *The Boundaries of Blackness: AIDS and the Breakdown of Black Politics*, Chicago: University of Chicago Press.

Cohen, C. (2004). Deviance as resistance: A new Research Agenda for the Study of Black Politics. *Du Bois Review: Social Science Research on Race,* 1(1), 27-45. doi:10.1017/S1742058X04040044

Colin, G. (2009). Les commerces gays et le processus de gentrification, *Métropoles*, 5 http://metropoles.revues.org/3858.

Collins, P. H. (1990). *Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston :Unwin Hyman.

Collins, P. H. (2004). *Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism*. New York. NY: Routledge.

Collins, P. H. (2009). *Another kind of public education: Race, schools, the media, and democratic possibilitie*s. Boston: Beacon Press.

Combahee River Collective, 2000 [1977] The Combahee River Collective Statement. Dans B. Smith (Dir.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (pp.264-274). New Jersey, Rutgers University Press.

Confiant, R. (2020) Le mythe du « Chaben », *Potomitan.* https://www.potomitan.info/confiant/chabin.php

Connell, R. (1995). *Masculinities*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Connell, R. et Messerschmidt, J. (2009). Hegemonic Masculinity: Rethinking the concept. *Gender & Society* 19.6*:* 829-59.

Conseil québécois LGBT. (2017). Rapport de la consultation des groupes LGBT du Québec dans le cadre de la Stratégie gouvernementale pour prévenir et contrer les violences sexuelles 2016-2021. https://www.conseil-lgbt.ca/wp-content/uploads/2019/08/Rapportfinal_AVS_cq-lgbt.pdf

Cooper, B. (2015) Dans J. Morgan, J. Why We Get Off: Moving Towards a Black Feminist Politics of Pleasure (p;1). *The Black Scholar*. 45:4.

Corbett, J., et Kapsalis, T. (1996). Aural Sex: The Female Orgasm in Popular Sound. *TDR (1988-), 40*(3), 102-111. https://doi:10.2307/1146553

Crawford, C. (2003). Sending Love in a Barrel: The Making of Transnational Caribbean Families in Canada. *Canadian Woman Studies* 22.3: 104-09.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics And Violence against Women of Color. *Stanford Law Review* 43 (6): 1241–99.

Crichlow, W. (2004). *Buller men and batty bwoys: hidden men in Toronto and Halifax black communities.* Toronto: University of Toronto Press.

Dalmage, H. (2000). *Tripping on the color line: Black-White multiracial families in a racially divided world*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Dash, J. et hooks, b. (1992). Dialogue between bell hooks and Julie Dash. Dans J. Dash (Dir.) *Daughters of the Dust: The Making of an African American Woman's Film* (pp.27–67). New York: The New Press.

Davies, C. (1999). *Reflexive Ethnography. A guide to researching selves and others.* Londres et New York: Routledge.

Davis, K. (2008). «Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful.» *Feminist Theory* 9:67–85.

Davis, A. (2007 [1982]). *Femmes, race et classe.* Paris, France : Des femmes.

D'Emilio, J. et Freedman, E. (1988). Race and Sexuality. Dans *Intimate Matters: A History of Sexuality in America,* New-York, Harper and Row, pp.85-108.

Deceña, C. (2011). *Tacit Subjects. Belonging and Same-Sex Desire Among Dominican Immigrant Men*. Durham: Duke University Press.

Derrida, J. (1995). *Mal d'Archive: Une Impression Freudienne.* Paris: Galilée.

Desmond, C. (2016). Pride has divorced blackness from queerness, *The Star* https://www.thestar.com/opinion/commentary/2016/07/07/pride-has-divorced-blackness-fro-queerness-cole.html

Deveaux, M. (1994). Feminism and Empowerment: A Critical Reading of Foucault. *Feminist Studies* 20(2): 223-47.

Devereux, G. (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.

Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre, sexualité, Introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF, Philosophies.

Du Bois, W. E. B., (1968). *The souls of black folk; essays and sketches*. Chicago, A. G. McClurg, 1903. New York :Johnson Reprint Corp.

duCill, A. (2009). Phallus(ies) of Interpretation: Toward Engendering the Black Critical «I». Dans S.M. James, F.S. Foster et B. Guy-Sheftall (Dir.), *Still brave: The evolution of black women's studies* (pp.172-91). New York, NY: Feminist Press.

Dufault, G. et Meunier, S. et C. (2017). Masculinités et familles en transformation. Dans *Enfances, Familles, Générations*, numéro 26.

Dunning, S. (2009). *Queer in black and white: interraciality, same sex desire, and contemporary African American culture*. Indiana University Press, Bloomington.

Drumond, S. E. (2020). *Hair: How Naturals Are Using Social Media to Reshape the Narrative and Visual Rhetoric of Black Hair.* [Mémoire de maitrise]. Nova Southeastern University.

Dunye, C. (1996). *The Watermelon Woman*, New York: First Run Features, DVD.

El-Hage, H. & Lee, E. J. (2016). LGBTQ racisés : frontières identitaires et barrières structurelles. *Alterstice*, *6*(2), 13–27. https://doi.org/10.7202/1040629ar

Eng, D. L., Halberstam, J. et Muñoz, J.S., (2005). *What's Queer About Queer Studies Now?* Social Text 23(3/4): 1-17.

Eng, D. (2010). *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy*. Durham; London: Duke University Press. doi:10.2307/j.ctv113186m

Epprecht, M. (2008). *Heterosexual Africa* ? *The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*, Athens, Ohio University Press.

Este, D., Sato, C. et McKenna, D. (2017). THE COLOURED WOMEN'S CLUB OF MONTREAL, 1902-1940: African-Canadian Women Confronting Anti-Black Racism. *Canadian Social Work Review / Revue canadienne de service social*, *34*(1), 81–99. https://doi.org/10.7202/1040996ar

Evelyn, H. (1997). Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence. Dans M. J. Alexander et C. T. Mohanty (Dir.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (pp.170-82). New York: Routledge.

Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, NY: Columbia University Press.

Faderman, L. (1992). The Return of Butch and Femme: A Phenomenon in Lesbian Sexuality of the 1980s and 1990s. Dans *Journal of the History of Sexuality* Vol. 2, No. 4 (Apr., 1992), pp. 578-596.

Fang, C. Y., Sidanius, J., et Pratto, F. (1998). Romance across the social status continuum: Interracial marriage and the ideological asymmetry effect. *Journal of Cross-Cultural Psychology,* 29, 290-305.

Fanning, B. (2017). Slave to a myth. *Dublin Review of Books.* https://drb.ie/articles/slaves-to-a-myth/

Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press.

Falquet, J. (2006). Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir. Dans *Les* cahiers du CEDREF, 14, pp.69-104.

Ferguson, R. (2005). Race-ing Homonormativity: Citizenship, Sociology, and Gay Identity. Dans E. Johnson & M. Henderson (DIr.), *Black Queer Studies* (pp.52-67). New York, USA: Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822387220-005

Ferrari, M. (2020). Questions of Silence: On the Emancipatory Limits of Voice and the Coloniality of Silence. *Hypatia*, 35(1), 123-142. https://doi:10.1017/hyp.2019.9

Fisman, R., Sheena S. I., Emir K., et Simonson, I. (2008). Racial Preferences in Dating. *The Review of Economic Studies, 75*(1), 117-132. https://doi.org/10.1111/j.1467-937X.2007.00465.x

Fordham, S. (1993). «Those Loud Black Girls": (Black) Women, Silence, and Gender "Passing". *The Academy. Anthropology & Education Quarterly*, 24(1), 3-32.

Fortier, A.-M. (2001). «Coming home: Queer migrations and multiple evocations of home». *European Journal of Cultural Studies*, 4(4): 405-424.

Foucault, M. (1984). Histoire de la sexualité, vol.2, l'Usage des plaisirs, Gallimard, Paris.

FRAPU (2020). Accès au logement : faire davantage pour lutter contre la discrimination et les conséquences du racisme systémique. [mémoire]

Gabriell, J. (2011). *Gays et lesbiennes noirs en Ile-de-France.* [Mémoire de maitrise] École des hautes études en science sociale.

Gabriell, J. (2017). Réflexion sur la déconstruction du genre en contexte afro. *Joao Gabriell.* https://joaogabriell.com/2015/10/12/reflexion-sur-la-deconstruction-du-genre-en-contexte-afro/.

Ganga, D. and Scott, S. (2006). «Cultural "Insiders" and the Issue of Positionality in Qualitative Migration Research: Moving "Across" and Moving "Along" Researcher-Participant Divides». *Forum: Qualitative Social Research*, 7(3), Art. 7.

Gallagher, C. (2004). Racial Redistricting: Expanding the Boundaries of Whiteness. Dans H.M. Dalmage (Dir.), *The Politics of Multiracialism: Challenging Racial Thinking* (pp.59–76). New York: State University of New York Press.

Gaetz, S., O'Grady, B., Buccieri, K., Karabanow, J., Marolais, A. (2013). *Youth Homelessness in Canada: Implications for Policy and Practice*. The Homelessness Publications. http://hdl.handle.net/10315/29367

Gagnon, J. er Simon, W. (1967). *Homosexualité : la formulation d'une perspective sociologique*. Genre, sexualité et société, hors-série n°1, 2011.

Garcia, J. R., Reiber, C., Massey, S. G., et Merriwether, A. M. (2012). Sexual Hookup Culture: A Review. *Review of General Psychology*, 16(2), 161–176. https://doi.org/10.1037/a0027911

Geertz, C. (1998). La description dense : Vers une théorie interprétative de la culture. Dans la revue *Enquete*, 6 : 73-107.

Gibran, M. K. (2011) *The Condemnation of Blackness: Race, Crime, and the Making of Modern Urban America.* Cambridge and London: Harvard University Press.

Giddings, P. (1992). The Last Taboo. Dans S.M. James, F.S. Foster et B. Guy-Sheftall (Dir.), *Still brave: The evolution of black women's studies* (pp.157-71). New York, NY: Feminist Press.

Gilkes, C. T. (1980). From Slavery to Social Welfare: Racism and the Control of Black Women. Dans A. Swerdlow et H. Lessinger (Dir.), *Class, Race, and Sex : The Dynamics of Control* (pp.288-300). Boston, G.K. Hall.

Gilmore, R. (2007). *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. Berkeley: University of California Press.

Giraud, C. (2009). Les commerces gays et le processus de gentrification. *Métropoles* | DOI: https://doi.org/10.4000/metropoles.3858

Giraud, C. (2013) « Le Village gai de Montréal. Une aventure urbaine minoritaire ? », *Espaces et sociétés*, no 154.

Giwa, S., et Greensmith, C. (2012). Race relations and racism in the LGBTQ community of Toronto: perceptions of gay and queer social service providers of color. Journal of homosexuality, *59*(2), 149–185. https://doi.org/10.1080/00918369.2012.648877

Goffman, E. (1975). *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Paris, Éditions de minuit.

Gomez, J. (1983). A Cultural Legacy Denied and Discovered: Black Lesbians in Fiction by Women. Dans B. Smith (Dir.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (pp.110-23). New York: Kitchen Table:Women of Color Press.

Gopinath, G. (2005). *Impossible Desires: queer diasporas and South Asian public cultures*. Durham: Duke University Press.

Gordon, M. (1964). *Assimilation in American life: The role of race, religion, and national origins*. New York: Routledge.

Gosine, A. (2008). FOBs, banana boy, and the gay pretenders: queer youth navigate sex, "race," and nation in Toronto, Canada. Dans S., Driver (Dir.), *Queer youth cultures* (pp.223-242). Albany: State University of New York Press.

Greene, B., et Boyd-Franklin, N. (1996). African American lesbian couples: Ethnocultural considerations in psychotherapy. *Women & Therapy, 19*(3), 49–60. https://doi.org/10.1300/J015v19n03_06

Greene, D. W. (2013). *A Multidimensional Analysis of What Not to Wear in the Workplace: Hijabs and Natural Hair.* 8 FIU Law Review 333 .
https://dx.doi.org/10.25148/lawrev.8.2.8

Greene, D. W. (2017). Splitting hairs: the eleventh circuit's take on workplace bans against Black women's natural hair in EEOC v. catastrophe management solutions. Dans *University of Miami Law Review*, 71(4), pp. 987-1036.

Grosz, E.A. et Probyn, E. (1995). *Sexy Bodies: The Strange Carnalities of Feminism*. USA and Canada: Routledge

Gueboguo, C. (2006). L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours. Dans *Socio-logos* , 1. https://doi.org/10.4000/socio-logos.37

Gumbs, A. P. (2010). *We Can Learn to Mother Ourselves: The Queer Survival of Black Feminism 1968-1996.* [Thèse]. Duke University.

Guy-Sheftall, B. (Dir.). (1995). *Words of fire: An anthology of African American feminist thought*. New York, NY: New Press.

Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Durham, NC: Duke University Press.

Halberstam, J. (2013). The Wild Beyond: With and for the Undercommons. Dans S. Harney et F. Moten (Dir.) *The undercommons: Fugitive planning & black study* (pp. 2-13).

Hall, S. (1993). What Is This "Black" in Black Popular Culture? *Social Justice*, 20(1/2 (51-52)), 104-114.

Hall, S. (1997). The spectacle of the 'other'. Dans Stuart Hall (dir.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage and Open University Press, p.223-279.

Hall, S., et Ghazoul, F. (2012). Cultural identity and diaspora. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (32), 257.

Hammonds, E. M. (1997). Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence. Dans M.J. Alexander et C.T. Mohanty (Dir.), *Feminist genealogies, Colonial Legacies, Demoratic Futures* (pp.170-82). New York: Routledge.

Hammonds, E. M. (2004). Black (W)Holes and the Geometry of Black Female Sexuality. Dans J. Bobo et C., Michel (dir.) *The Black studies reader* (pp.302-314) New York: Routledge.

Hamrouni, N. (2012). *Le care invisible : genre, vulnérabilité et domination.* [thèse] Université de Montréal.

Handler, J. S., et Reilly, M. C. (2017). Contesting «White Slavery» in the Caribbean, *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, *91*(1-2), 30-55. doi: https://doi.org/10.1163/22134360-09101056

Hanhardt, B. C. (2013). *Safe Space: Gay Neighborhood History and the Politics of Violence,* Durham, NC: Duke University Press.

Haraway, D. (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14(3): 575-599.

Hargons, C. N., Mosley, D. V., Meiller, C., Stuck, J., Kirkpatrick, B., Adams, C., et Angyal, B. (2018). «It Feels So Good»: Pleasure in Last Sexual Encounter Narratives of Black University Students. *Journal of Black Psychology*, *44*(2), 103–127.

Harris-Perry, M.V. (2011). *Sister citizen: Shame, stereotypes, and Black women in America.* New Haven: Yale University Press.

Harstock, N. (1983). «The Feminist Standpoint: Developping the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism», dans S. Harding et M. Hintikka (Dir.), *Discovering Reality*, Boston, D.Reidel.

Harney, S., et Moten, F. (2013). *The undercommons: Fugitive planning & black study*.

Hartman, S. (2008). *Lose Your Mother: A Journey along the Atlantic Slave Route*. New Farrar, Straus and Giroux.

Healy, M. (2011). 'Natural' hair is making waves. *USA Today*. https://www.pressreader.com/usa/usa-today-us-edition/20111222/290842301964287

Higginbotham, E. (1992). African-American Women's History and the Metalanguage of Race. *Signs, 17*(2), 251-274.

Higginbotham, E. (1993). *Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1881-1920*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Hine, D.C. (1989). Rape and the Inner Lives of Black Women in the Middle West: Preliminary Thoughs on the Culture of Dissemblances. *Signs,* vol. 14, n°4, pp.912-920.

Hinrichs, D. (2011). *Montreal's Gay Village: The Story of a unique Urban Neighborhood Through the Sociological Lens*. iUniverse, Inc. Bloomington.

Hoad, N. (1999). Between the white man's burden and the white man's disease: tracking lesbian and gay human rights in Southern Africa. *GLQ: A Journal of Lesbian & Gay Studies*, 5(4): 559–584.

Holder, A. M. B., Jackson, M. A., et Ponterotto, J. G. (2015). Racial microaggression experiences and coping strategies of Black women in corporate leadership. *Qualitative Psychology, 2*(2), 164–180. https://doi.org/10.1037/qup0000024

Holland, S. P. (2012). *The erotic life of racism*. Durham: Duke University Press.

Holland-Muter, S. (2017). *Negotiating normativities : Counter narratives of lesbian queer world making in Cape Town.* [thèse] University of Cape Town.

Hollander, J .A., Einwohner, R.L. (2004) Conceptualizing Resistance. *Sociol Forum 19*, 533–554. https://doi.org/10.1007/s11206-004-0694-5

Holt, L. L., Barry Chung, Y., Janssen E. et Peterson, Z. D. (2021) Female Sexual Satisfaction and Sexual Identity, *The Journal of Sex Research,* 58:2, 195-205, DOI: 10.1080/00224499.2020.1784827

hooks, b. (1952). *Sisters of the yam : black women and self-recovery*. Boston, MA: South End Press.

hooks, b. (1984). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

hooks, b. (1990). *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: Routledge

hooks, b. (1990). "Talking Back". Dans G. Anzaldúa (Dir.). *Making face, making soul : Haciendo caras : creative and critical perspectives by feminists of color* (pp.207-212).

hooks, b. (2009). *Belonging: A culture of place*. London: Routledge.

Horton, C. P., et Smith, J.C. (1993). *Statistical record of Black America*. Detroit, Michigan: Gale Research.

Horton-Stallings, L. M. (2015). *Funk the erotic: Transaesthetics and black sexual cultures*. University of Illinois.

Hou, Feng, Lu, Yuqian, et Bibliothèque numérique canadienne (Firme). (2017). Étudiants internationaux, immigration et croissance des revenus: L'effet d'études universitaires prémigratoires au Canada.

Hull, A. G., Bell-Scott, P., et Smith, B. (1982). *All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies*. Old Westbury, N.Y: Feminist Press.

Humphreys, L. (1970). *Le Commerce des pissotières. Pratiques homosexuelles anonymes dans l'Amérique des années 1960*. La Découverte, Paris, trad. 2007.

Hurston, Z. N. (1937). *Their eyes were watching God.* Philadelphia, London, J.B. Lippincott company.

Inman, M. L., et Baron, R. S. (1996). Influence of prototypes on perceptions of prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 70*(4), 727–739. https://doi.org/10.1037/0022-3514.70.4.727

Jackson, A. (1987). *Anthropology at Home*. London: Tavistock.

Jackson, S. (1996). Heterosexuality and Feminist Theory. Dans Richardson, D. (dir.) *Theorising Heterosexuality*, Philadelphie, Open University Press.

Jackson, C. (2012), *Speech, Gender and Power: Beyond Testimony.* Development and Change, 43: 999-1023. https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2012.01791.x

James, C. E., et Turner, T. (2017). *Towards race equity in education: The Schooling of Black Students in the Greater Toronto Area* . Toronto, York University.

James, L. (2007). Censure and Silence: Sexual Violence and Women of the Arican Diaspora. Dans Wane, N. N., & Massaquoi, N. (2007). *Theorizing empowerment: Canadian perspectives on Black feminist thought*. Toronto, Canada: Inanna Publications and Education.

Jenicek, A. ; Wong Alan D. et Lee E. O., J. (2009). Dangerous Shortcuts: Representation of Sexual Minority Refugees in the Post-9/11 Canadian Press. Canadian Journal of Communication, Vol 34 (2009) 635-658.

Johnson, A. M., Godsil, R. D., MacFarlane, J., Tropp, L. R., et Goff, P. A. (2017). The" good Hair" Study: Explicit and Implicit Attitudes Toward Black Women's Hair. Perception Institute.

Johnson, E. P. (2011) *Sweet Tea: Black Gay Man of the South.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Johnson, L. (2015). From the Anti-Slavery Movement to Now: (RE) examining the Relationship Between Critical Race Theory and Black Feminist Thought. *Race, Gender & Class, 22*(3-4), 227-243.

Joseph, G.et Lewis J. (1981). *Commons differences : Conflits in Black and White Feminist Perspectives.* New York Anchor Press/doubleDay.

Joseph, J., et Kuo, B. C. H. (2009). Black Canadians' coping responses to racial discrimination. *Journal of Black Psychology, 35*(1), 78 101. https://doi.org/10.1177/0095798408323384

Judice, C. (2008). *Interracial marriages between Black women and White men.* Amherst, NY: Cambria Press.

Juhasz, A. et Welbon, Y. (2018). *Sisters in the Life: A History of Out African American Lesbian Media-Making* (a Camera Obscura book).

Kang, N. (2016). Audre's daughter: Black lesbian steganography in Dee Rees' Pariah and Audre Lorde's Zami: A New Spelling of My Name. *Journal of lesbian studies*, *20*(2), 266–297. https://doi.org/10.1080/10894160.2015.1062972

Kapac, J. S. (1998). Culture/community/race: Chinese gay men and the politics of identity. *Anthropologica* 40(2): 169-182.

Kelley, R. D. G. (1994). *Race rebels: Culture, politics, and the Black working class*. New York: Free Press.

Kiesling, E. (2017). The Missing Colors of the Rainbow: Black Queer Resistance. *European journal of American stuides*, 11-3 https://doi: https://doi.org/10.4000/ejas.11830

Kimmel, M. S. (1997). Masculinity as homophobia: Fear, shame and silence in the construction of gender identity. Dans M.M. Gergen et S.N. Davis (Dir.), *Toward a new psychology of gender* (pp.223-242) Taylor et Frances/Routledge.

Kimmel, M. S. et Mahler, M. (2003). Adolescent Masculinity, Homophobia, and Violence: Random School Shootings, 1982–2001. *American Behavioral Scientist*, 46, 1439–1458. http://doi: 10.1177/0002764203046010010

King, D. (1988). Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology, *Signs*, vol.14, n°1, p.42-72. https://doi.org/10.1086/494491

Kouri, K. M., et Lasswell, M. (1993). Black-White marriages: Social change and intergenerational mobility. *Marriage and Family Review* 19(3/4):241–255. http://doi: 10.1300/J002v19n03_03

Kosnick, K. (2011). "Sexuality and Migration Studies: The Invisible, the Oxymoronic and Heteronormative Othering". Dans H. Lutz, M. T. H. Vivar et L. Supik (dir.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, p. 121-135. Aldershot: Ashgate.

Küçük, S. (2019). Black Queer Experience and Regeneration in The Watermelon Woman and Brother to Brother. *Sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi*, 10 (2) , 431-453 . http://doi: 10.32001/sinecine.639730

Knopp, L. (1990). Some theoretical implications of gay involvement in an urban landmarket. *Political Geography Quartely* 9, 337-52. http://doi: 10.1016/0260-9827(90)90033-7

Kumi, P.H. (2005). *Guilty b Guilty by association: The impact of mainstream media portrayal of African Canadian male criminal participation on the African Canadian community*. [thèse] University of Windsor.

Ladson-Billings, G. (1996). *Silences as weapons: Challenges of a black professor teaching white students*. Theory Into Practice, 35:2, 79-85. http://doi: 10.1080/00405849609543706

Lamoureux, D. (2000) Citoyenneté, nationalité, culture. Dans M. Elbaz et D. Helly (Dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme* (pp.111-29). Québec : Presses de l'Université Laval.

Lamoureux, D. (2001) *L'amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*. Montréal, Éditions du remue-ménage.

Landry, J. H. (2006). Seeing Black Women Anew through Lesbian Desire in Nella Larsen's Passing. *Rocky Mountain Review of Language and Literature, 60*(1), 25-52. https://doi.org/10.2307/4143877

Lane, A. (1994). Black Bodies/Gay Bodies: The politics of race and the gay/military battle. Callaloo, 17(4), 1074-1088. doi:10.2307/2932172

Lane, N. (2015). *In the life. on the scene : the spacial and discursive production of black queer women's scene space in Washington.* [thèse]. American University.

Lane, N. (2019). *The Black Queer Work of Ratchet: Race, Gender, Sexuality, and the (Anti)Politics of Respectability*. Publisher: Palgrave MacMillan.

Lane-Steele, L. (2011) Studs and Protest-Hypermasculinity: The Tomboyism within Black Lesbian Female Masculinity. *Journal of Lesbian Studies*, 15:4, 480-492, https://doi: 10.1080/10894160.2011.532033

Langton, R. (1993). Speech Acts and Unspeakable Acts. *Philosophy and Public Affairs*, vol.22, n°4, pp. 315-16

LaViolette, N. (2004). Coming Out to Canada: The Immigration of Same-Sex Couples Under the Immigration and Refugee Protection Act. *McGill Law Journal* 49: 970- 1003.

Lee, S. (2010). *Erotic revolutionaries: Black women, sexuality, and popular culture*. Lanham, Maryland : Hamilton Books

Leroux, D. (2019). *Distorted descent: White claims to indigenous identity*. Winnipeg, Manitoba, Canada : University of Manitoba Press

Li, H. (2001). Silences and silencing silences. *The Yearbook of Philosophy of Education Society,* 157-165.

Lieber, M. (2008). *Genre, violences et espace public.* Les Presses de Science Po., Paris, coll. Fait.

Lindsey, T. B., et Jessica, M. J. (2014). Searching for Climax: Black Erotic Lives in Slavery and Freedom. *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism, 12,* 2, pp. 169-195.

Lipsitz, G. (2011). *How racism takes place. Philadelphia:* Temple University Press.

Lorde, A. (1978). A Litany for Survival. Dans The Black Unicorn: Poems. New York: Norton, pp.31–32.

Lorde, A. (1982). *A New Spelling of My Name,* Trumansberg, NY, Crossing Press.

Lorde, A. (1984). *Sister Outsider*, Trumansberg, NY, Crossing Press.

Lopez, M. (2019, 8 mars) Notre colère est émancipatrice. *Le Devoir.* https://www.ledevoir.com/opinion/idees/549432/notre-colere-est-emancipatrice

Loulan, J. (1990). *The Lesbian Erotic Dance: Butch, Femme, Androgyny, and Other Rhythms*. Minneapolis: Spinsters Ink.

Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. *Hyp*atia, 22(1), 186-209.

Lyotard, J.-F., Bennington, G., et Massumi, B. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge*.

Macklin, A. (1992). Foreign Domestic Worker: Surrogate Housewife or Mail Order Servant? *McGill Law Journal* 37.3:6781-60.

Maheux, H. (2011), *Les unions mixtes au Canada,* (publication n° 99-010-X2011003). Statistique Canada.
https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003_3-fra.pdf

Maillé, C. (2007). Réception de la théorie postcoloniale dans le féminisme québécois québécois. *Recherches féministes*, 20(2), 91–111. https://doi.org/10.7202/017607ar

Maillé, C. (2015). De l'articulation entre race, classe et genre: éléments pour une analyse féministe intersectionnelle au Québec. Dans N. Hamrouni, et C. Maillé (Dir.) *Le sujet du féminisme est-il blanc? Femmes racisées et recherche féministe* (pp.155-175). Montréal, Remue-ménage.

Maines, R. (1999). *The technology of orgasm: 'Hysteria', the vibrator and women's sexual satisfaction*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Maldonado-Torres, N. (2016). *Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality.* Fondation Frantz Fanon.

Malinowski, B. (1929) *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*. Paris, Payot.
http://frantzfanonfoundation-fondationfrantzfanon.com/article2360.html

Mama, A. (2001). Challenging Subjects: Gender and Power in African Contexts: Plenary Address, Nordic Africa Institute Conference: 'Beyond Identity: Rethinking Power. *African Sociological Review / Revue Africaine De Sociologie, 5*(2), 63-73.

Manalansan, M. F. (2003). *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*. Durham: Duke University Press.

Mapp, E. (1973). Black Women in Films. Dans *The Black Scholar* (pp.42-46) Vol. 4, No.6/7. https://doi.org/10.1080/00064246.1973.11760858

Marche, G. (2005). L'arc-en-ciel et le mouvement gai et lesbien, *Transatlantica,* 1.

Marriott, D. M. (2003). Ending the Silence. Phi Delta Kappan, 84(7), 496–501. https://doi.org/10.1177/003172170308400705

Massad, J. (2007). Desiring Arabs. Chicago: The University of Chicago Press.

Matebeni, Z. (2009). Sexing women: young black lesbians' reflections on sex and responses to safe(r) sex. Dans V. Reddy, T. Sandfort, et Rispel, L. (Dir.). *From Social Silence to Social Science: Same-sex sexuality* (pp.100-116). HIVetAIDS and gender in South Africa. Cape Town: HSRC Press.

Matebeni, Z. (2013) INTIMACY, QUEERNESS, RACE, Cultural Studies, 27:3, 404-417, DOI: 10.1080/09502386.2013.769151

Maynard, R. (2017). *Policing Black Lives. State violence in Canada from slavery to the present*, Nova Scotia, Fernwoord Publishing.

Mays, V. M., Coleman, L., et Jackson, J. S. (1991). Perceived discrimination, employment status, and job stress in a national sample of Black women. *Journal of Occupational Health*.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*. 15(1):11–40.

McKay, N. (1992). Remembering Anita Hill and Clarence Thomas: What Really Happened When One Black Woman Spoke Out. Dans T. Morrison (Dir.) *Race-ing Justice, En-Gendering Power* (pp.269-289). New York, Pantheon.

McIntosh, M. (1968). The Homosexual Role. *Social Problems* 16(2): 182-192.

Mead, M. (1935). *Moeurs et sexualité en Océanie,* Trad. Fr, Paris, Pion (1963).

Mercer, K. (1987). Black Hair/Style Politics. *New Formations* 3: 33-53. Print.

Melancon, T. (2014). *Unbought and Unbossed Transgressive Black Women, Sexuality, and Representation*. Philadelphia. Temple University Press.

Meyer, D. (2015). *Violence against queer people: race, class, gender, and the persistence of anti-LGBT discrimination.* New Brunswick, New Jersey : Rutgers University Press.

Meyer, I.H. (2003) Prejudice, social stress, and mental health in lesbian, gay, and bisexual populations: conceptual issues and research evidence. *Psychol. Bull.* 129:674–697

Millette, M. (2013). Pratiques transplateformes et convergence dans les usages des médias sociaux. *Communication et organisation,* no 43, p.47-58.

Mills, C. (1997). *The Racial Contract.* Ithaca, Cornell University Press.

Mohanty, C. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. Boundary 2, 12/13, 333-358. http://doi:10.2307/302821

Moore, D. L. (2018). Black Radical Love: A Practice. *Public Integrity*. 20:4, 325-328.

Moore, D. (1997). Remapping Resistance: «Ground for Struggle» and the Politics of Place. Dans S. Pile et M. Ketith (Dir.) *Geographies of Resistance* (pp. 87-106). London, Routledge.

Moore, H.L. (1988), Feminism and anthropology, Cambridge, Polity press.

Moore, M. R. (2005). *Household Decision-Making in Black, Lesbian-Headed Families with Children.* Paper presented at the Conference on Twenty-first-Century Motherhood, University of Houston.

Moore, M. (2006). Lipstick or Timberlands? Meanings of Gender Presentation in Black Lesbian Communities. *Signs, 32*(1), 113-139. https://doi:10.1086/505269

Moore, M. R. (2011). *Invisible families: Gay identities, relationships, and motherhood among Black women*.

Moiz, A. (2019, 30 juin). Get Out film analysis- Negrophilia, race-relation and the new dynamic. *Medium.*
https://medium.com/@abdulmoiz168/get-out-film-analysis-negrophilia-race-relation-and-the-new-dynamic-b64f6ed8095f

Moraga, C. et Anzaldúa, G. (1981) Dans C. Moraga, G. Anzaldúa, G. et T. Bambara (Dir.) *This bridge called my back: Writings by radical women of color* (pp.13-20). Kitchen Table Press.

Moran, R. F. (2001). *Interracial Intimacy: The Regulation of Race and Romance*. Chicago, IL:University of Chicago Press.

Morgan, J. (2015). Why We Get Off: Moving Towards a Black Feminist Politics of Pleasure. *The Black Scholar*. 45:4, 36-46

Morgan, M. (2002). *Language, Discourse and Power in African American Culture.* Vol.20. Studies in the Social and Cultural Foundations of Language. Cambridge: Cambridge University Press.

Moss, B. A. (1995). African women's legacy: Ambiguity, autonomy, and empowerment. Dans K.M. Vaz (Dir.), *Black Women in America* (pp.19-37). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Moss, J. J. (1997). The NEA Gets Gay-bashed, *Advocate* (730).

Muñoz, E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics.* University of Minnesota Press.

Muñoz, J.E. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York University Press.

Mutua, A. (2006). *Progressive Black Masculinities.* Routledge.

MWASI COLLECTIF AFROFÉMINISTE, s. d. Qui nous sommes? *Mwasi Collectif,* https://www.mwasicollectif.org/presentation/

Narayan, K. (1993). «How Native is a «Native» Anthropologist?» *American Anthropologist,* 95 (3):671T685.

Nash, C. et Bain, Al. (2005). «Reclaiming Raunch»? Spatializing Queer Identities at Toronto Women's Bathhouse Events, *Journal of Social and Cultural Geography* 8(1): 16–42. https://doi.org/10.1080/14649360701251809

Nash, J.C. (2012). Theorizing pleasure: New directions in black feminist studies. *Feminist Studies* 38(2): 507–515.

Nash, J. C. (2014). *The Black body in ecstasy: Reading race, reading pornography*. Duke University Press.

Nnorom, O., Findlay, N., Lee-Foon, N.K., Jain, A.A. A., Ziegler, C.P., Scott, F.F. et Lofters, A.K. (2019). Dying to Learn: A Scoping Review of Breast and Cervical Cancer Studies Focusing on Black Canadian Women. *Journal of Health Care for the Poor and Underserved*, Vol. 30, no. 4, pp.1331-1359.

Ogundipe-Leslie, M. (1994). *Re-creating Ourselves - African Women and Critical Transformations*, Trenton, Africa World Press.

Omolade, B. (1994). *The Rising Song of African American Women*. New Yorkand London: Routledge.

O'Neale, S. (1986). Inhibiting Midwives, Usurping Creators: The Struggling Emergence of Black Women in American Fiction. Dans T. De Lauretis (Dir.), *Feminist Studies/Critical Studies* (pp.139-156). Bloomington, Indiana University Press.

Ostroff, J. (2016). Black Lives Matter Protest Proves Pride Needs More Empathy, Less Prejudice. *Huffingtonpost.ca* http://www.huffingtonpost.ca/joshua-ostroff/toronto-pride-black-lives-matter_b_10801712.html

Owusu-Bempah, A. et Wortley, S. (2014). Race, Crime and Criminal Justice in Canada. Dans *Owford Handbook of Ethnicity, Crime and Immigration* : 281-320.

Oyarzun, L. J. (2018, 5 juin). Nightfaring & Invisible maps: of maps perceived, but not drawn. *The Funambulist.* https://thefunambulist.net/magazine/cartography-power/nightfaring-invisible-maps-maps-perceived-not-drawn-lucia-jalon-oyarzun

Oyèrónkẹ, O. (1997). The invention of women: Making an African Sense of Western Gender Discourses. University of Minnesota Press.

Pagé, G. (2015). Est-ce qu'on peut être racisées, nous aussi? Dans N. Hamrouni et C. Maillé (Dir.) *Le sujet du féminisme est-il blanc ?* Les Éditions du Remue-Ménage, Québec.

Paradies Y, Ben J, Denson N, Elias A, Priest N, Pieterse A, et al. (2015) Racism as a Determinant of Health: A Systematic Review and Meta-Analysis. *PLoS ONE* 10(9): e0138511. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138511

Parker, P. (1983). *The Complete work of Pat Parker*. Midsummer Nights Press.

Parpart, I J. L. et Parashar, S. (2019). *Rethinking Silence, Voice and Agency in Contested Gendered Terrains*. Routledge.

Paul, J. P., Ayala, G., et Choi, K. H. (2010). Internet sex ads for MSM and partner selection criteria: The potency of race/ethnicity online. *Journal of Sex Research*, 47(6), 528–538. https://doi.org/10.1080/00224490903244575.

Patterson, A., et Veenstra, G. (2016). Black-White health inequalities in Canada at the intersection of gender and immigration. *Canadian Journal of Public Health / Revue Canadienne De Santé Publique, 107*(3), E278-E284.

Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pendleton, M. (2018, 13 juin). Dans C. Cody, (Dir.) Re-imagining black-love. *King of Reads* https://www.kingofreads.com/re-imagining-black-love/

Pickens, T. A. (2014). Shoving Aside the Politics of Respectability: Black Women, Reality TV, and the Ratchet Performance. *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory* 25 (1): 1-18.

Pile, S. (1997). Introduction: Opposition, Political Identities and Spaces of Resistance. Dans S. Pile, et M. Keith (Dir.), *Geographies of Resistance* (pp.1-32). New York, Routledge.

Pinto, S. (2020). *Infamous Bodies*. New York, USA: Duke University Press.

Plummer, K. (1975). *Sexual Stigma: An Interactionist Approach*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Plummer, K. (1992) *Modern Homosexualities, Fragments of Lesbian and Gay Experience*. Londres, Routledge.

Poon, M. K.-L. et Peter T.-T. H. (2008). Negotiating Social Stigma Among Gay Asian Men. *Sexualities* 11(1/2), pp.245-268.

Potvin, M. (2012). Relations ethniques et crise des "accommodements raisonnables" au Québec. Dans D. Rodríguez-García (dir.), *Managing Immigration and Diversity in Canada. A Transatlantic Dialogue in the New Age of Migration* (pp.249-279). Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press.

Poupart, J. (1997). L'entretien de type qualitatif : considérations épistémologiques, théoriques et méthodologiques. Dans J. Poupart, J.-P. Deslauriers, L.-H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. P. Pires (Dir.) : *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville, Québec : Gaëtan Morin éditeur.

Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L.M. et Malle, B. F. (1994). Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology* 67, no. 4: 741-763.

Pritchard A., Morgan N. et Sedgley D. (2002). Dans Search of lesbian space? The experience of Manchester's gay village. *Leisure Studies*, 21:2, 105-123.
DOI: 10.1080/02614360110121551.

Puar, K. J. (2007). *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.

Puwar, N. (2004): *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of place.* Oxfor/New York : Berg.

Quijano, A. (2007). « Race » et colonialité du pouvoir. *Mouvements* (n° 51), pp.111-118. https://doi.org/10.3917/mouv.051.0111

Qing (2020, 24 septembre). Is it safe for me to date white women? *Qingsland*. https://www.qingsland.com/post/is-it-safe-for-me-to-date-white-women

Rehaag, S. (2008). Patrolling the Borders of Sexual Orientation: Bisexual Refugees Claims in Canada. *McGill Law Review* 53(1): 59-102.

Reid, G. and Walker, L. (2005). Editorial: introductions: sex and secrecy: a focus on african sexualities. *Culture Health & Sexuality*, 7(3): 185–194. doi:10.1080/13691050412331334353

Reid-Pharr, R. (1996). Tearing the Goat's Flesh: Homosexuality, Abjection and the Production of a Late Twentieth Century Black Masculinity. *Studies in the Novel* 28, no.3. https://doi.org/10.1215/9780822382478-018

Rich, A. (1978). *The dream of a common language: Poems 1974-1977*. New York: Norton

Richardson, D. (1996) *Theorising Heterosexuality: Telling it straight.* Buckingham*:* Open University Press

Richie, E. Beth. (1996). *Compelled to Crime: The Gender Entrapment of Battered Black Women,* New York, Routledge.

Ricks, O. (2015, 20 août). # (or, Counted without Counting) *The Feminist Wire* http://www.thefeministwire.com/2015/08/or-counted-without-counting/

Roberts, D. (1997). *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*. New-York, Routledge.

Roberston, J. (2005). *Same-sex Cultures and Sexualities: An Anthropological Reader.* University of Michigan

Robinson, B. A. (2015). «Personal preference» as the new racism: Gay desire and racial cleansing in cyberspace. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(2), 317–330. https://doi.org/10.1177/2332649214546870

Rodin, M. J., Price, J. M., Bryson, J. B., et Sanchez, F. J. (1990). Asymmetry in prejudice attribution. *Journal of Experimental Social Psychology, 26*(6), 481–504. https://doi.org/10.1016/0022-1031(90)90052-N

Rodríguez, J.M. (2014). *Sexual Futures, Queer Gestures, and Other Latina Longings*, New York and London: New York University Press.

Rooke, A. (2010). Queer in the Field: on emotions temporality and performativity in ethnography. Dans K. Browne et K., J. Nash, (Dir.) - *Queer Methods and Methodologies: intersecting Queer theories and Social Science Research.* Farnahm, Surry: Ashgate, pp.25-41.

Rose, T. (2003). *Longing to tell: Black women talk about sexuality and intimacy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Rosenblatt, P. C. (1995). *Multiracial couples: Black et White voices*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Rostosky, S. S., Riggle, E. D. B., Savage, T. A., Roberts, S. D., et Singletary, G. (2008). Interracial same-sex couples' perceptions of stress and coping: An exploratory study. *Journal of GLBT Family Studies, 4*(3), 277–299. https://doi.org/10.1080/15504280802177458

Roy, O. (2013). *Homme immigrant cherche homme : (re)formations de subjectivités etnosexuelles en contexte post-migratoire au Québec.* [Thèse]. Université de Montréal.

Rubin, G. (1992). Of Catamites and Kings: Reflections on Butch, Gender and Boundaries. Dans Nestle, J. (Dir.), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader* (pp.466-482). New York: Alyson.

Rubin, G. (2011) Les sciences sociales à la découverte de l'homosexualité. *Genre, sexualité & société* [Online], Hors-série n° 1 | URL: http://journals.openedition.org/gss/1849; https://doi.org/10.4000/gss.1849

Rushin, K. (1983) This Bridge Poem. Dans C. Moraga, G. Anzaldúa, G. et T. Bambara (Dir.) *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table Press.

Ryle, G. (1971). The Thinking of Thoughts, What is *Le penseur* doing ? Dans *Collected Papers*, Londres, Hutchinson, t. II, 1971.

Saavedra, C. M., et Pérez, M. S. (2012). Chicana and Black feminisms: Testimonios of theory, identity, and multiculturalism. *Equity and Excellence in Education*, *45*(3), 430–443. DOI:10.1080/10665684.2012.681970

Said, E. (1983). Opponents, audiences, constituencies, community. Dans H. Foster (Dir.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (pp.135-159). Bay Press, Port Townsend, WA.

Salée, D. (2001). De l'avenir de l'identité nationale québécoise. Dans J. Maclure, et A.G., Gagnon (Dir.), *Repères en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain* (p.133-164). Montréal : Québec Amérique.

Salole, A. T. et Abdulle, Z. (2015). Quick to Punish: An Examination of the School to Prison Pipeline for Marginalized Youth. *Canadian Review of Social Policy* 72: 124-68.

Salisbury, C. M., et Fisher, W. A. (2014). "Did you come?" A qualitative exploration of gender differences in beliefs, experiences, and concerns regarding female orgasm occurrence during heterosexual sexual interactions. *Journal of sex research*, *51*(6), 616–631. https://doi.org/10.1080/00224499.2013.838934

Sanchez, S. (1983). Dans T. Claudia (Dir.), (1983) *Black Woman Writers at Work*. New York, Continuum Publishing.

Sapers, H. (2013). Rapport annuel du Bureau de l'enquêteur correctionnel 2012- 2013. Bureau de l'enquêteur correctionnel, Gouvernement du Canada, https://www.oci-bec.gc.ca/cnt/rpt/annrpt/annrpt20122013-fra.aspx

Scott, D. K. (2013). Communication Strategies Across Cultural Borders: Dispelling Stereotypes, Performing Competence, and Redefining Black Womanhood. *Women's Studies in Communication*, 36(3), pp.312–329.

Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven, CT, Yale University Press.

Scott, Y. K. (1985). *The Habit of Surviving.* Rutgers University Press.

Shockley, A. A. (1974). *Loving Her*. Tallahassee, FL, Naiad Press.

Shockley, A. A. (1983). The Black Lesbian in American Literature: An Overview. Dans B. Smith (Dir.) *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New York, Kitchen Table Press.

Silvera, M. (1989). *Silenced: Makeda Silvera Talks with Working Class West Indian Women About Their Lives and Struggles as Domestic Workers in Canada*. Toronto: Sister Vision Press.

Simon, W. et Gagnon, J.H. (1986) Sexual scripts: Permanenec and change. Arch Sex Behav 15, 97-120. https://doi.org/10.1007/BF01542219

Sméralda, J. (2005). *Peau noire, cheveux crépus*. Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor.

Smith, A. (2010). Queer theory and Native studies: The heteronormativity of settler colonialism. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 16 (1-2), pp.41-68.

Smith, B. (1978). Toward a Black Feminist Criticism. *The Radical Teacher,* (7), 20-27.

Smith, B. (1983). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New York, Kitchen Table Press.

Smith, B. (1983). Notes for Yet Another Paper on Black Feminism, Or Will the Real Enemy Please Stand Up? Dans *Conditions: Five,* automne 1979, pp.123-127.

Smith, B. (1998). *Writings on Race, Gender, and Freedom: The Truth that Never Hurts.* New Jersey: Rutgers University Press.

Smith, E. et Hattery, A. (2009). *Interracial relationships in the 21st century*. Durham, NC: Carolina Academic Press.

Smitherman, G. (2000). *Black Talk: Words and Phrases from the Hood to the Amen Corner*. Rev. Boston: Houghton Mifflin.

Spickard, P. (1991). *Mixed blood: Intermarriage and ethnic identity in twentieth-century America*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Spillers, H. (2003 [1984]). Interstices: a small drama of words. Dans Spillers, H. (Dir.), *Black, White, and In Color: Essays on American Literature and Culture* (pp.152–175). Chicago: University of Chicago Press.

Spillers, H. J. (2003). *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Spillers, H., Hartman, S., Griffin, F., Eversley, S., et Morgan, J. (2007). "Whatcha Gonna Do?": Revisiting "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book": A Conversation with Hortense Spillers, Saidiya Hartman, Farah Jasmine Griffin, Shelly Eversley, et Jennifer L. Morgan. *Women's Studies Quarterly, 35*(1/2), 299-309.

Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak?* Basingstoke: Macmillan.

Statistique Canada (2016, 25 février), *Diversité de la population noire : un aperçu*. No 89-657-X2019002)

Statistique Canada. (2020, 25 février). *La population noire au Canada : éducation, travail et résilience*. Statistique Canada. https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-657-x/89-657-x2020002-fra.htm

Statistiques Canada. (2020, 13 août). *Évolution de la situation socioéconomique de la population noire au Canada, 2001 à 2016*. Statistique Canada. https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-657-x/89-657-x2020001-fra.htm

Stein, A. (1992). All Dressed Up, but No Place to Go? Style Wars and the New Lesbianism. Dans J. Nestle. (Dir), *The Persistent Desire: A Femme-Butch Reader* (p.431-39). Boston: Alyson.

Steinbugler, A. C. (2012). *Beyond loving: Intimate racework in lesbian, gay, and straight interracial relationships*. New York, NY: Oxford University Press

Stember, C. H. (1976). *Sexual racism: the emotional barrier to an integrated society*. New York: Elsevier

Sullivan, L. L. (2004). Chasing Fae: The Watermelon Woman and Black Lesbian Possibility. Dans J. Bobo, C. Hudley et C. Michel (Dir.), *The Black Studies Reader* (pp.211-224). Routledge.

Swidler, A. (2001). *Talk of Love: How culture matters*. University of Chicago Press.

Tannen, D. et Saville-Troike, M. (1985). *Perspectives on silence.* Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Thomas, T. (2013). "Hair" they are: the ideologies of Black hair. *The York Review*, 9(1), pp. 1-9.

Thorpe, R. (1996). 'A House Where Queers Go': African-American Lesbian Nightlife in Detroit, 1940–1975. Dans Lewin, E. (Dir.), *Inventing Lesbian Cultures in America* (40–61). Boston: Beacon.

Tinsley, O. N. (2018). *Ezili's mirrors: Imagining Black queer genders*. Durham : Duke University Press

Tolman, D. (1994). Doing Desire: Adolescent Girls' Struggles for/with Sexuality. *Gender and Society, 8*(3), 324-342.

Trachman, M. (2012) *Le travail pornographique : enquête sur la production de fantasmes*. Paris: La Découverte.

Trudier, H. (1982). *From mammies to Militants. Domestics in Black American Literature.* Philadelphie, Temple University Press.

Tuck, E. (2009). Suspending Damage A Letter to Communities. *Harvard Educational Review* 79, 3 : 409-427

Valentine, G. (1993). (Hetero) sexing space: lesbian perceptions and experiences of everyday spaces. *Environment and Planning* D. 11: pp.395-395.

Valverde, M. (2019). The Age of Light, Soap, and Water. Toronto: University of Toronto Press.

Veenstra, G., Patterson, AC. (2016) Black–white health inequalities. *Canada. J Immigr Minor Health*.18(1):51–7. https://doi.org/10.1007/s10903-014-0140-6.

Vered, A. (2000). *Constructing the Field A Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. New York : Routledge.

Vinthagen, S. Johansson, A. (2013). «Everyday resistance»: exploration of a concept and its theories. *Resistances Studies Magazine* 1 (September): 1_46.

Vivienne C. C. (1984) Homosexual Identity:, Journal of Homosexuality, 9:2-3, 105-126, https://doi.org/10.1300/J082v09n02_07

Wagner, R. (2012). Silence as Resistance before the Subject, or Could the Subaltern Remain Silent? *Theory, Culture & Society*, 29(6), 99–124. https://doi.org/10.1177/0263276412438593

Walker, A. (1981). *You Can't Keep a Good Woman Down*. New York, Harcourt Brace Jovanovich.

Walker, A. (1982). *The Color Purple*. London, Women's Press.

Walker, B. (2010). *Race on Trial: Black Defendant in Ontario's Criminal Courts, 1858-1958*. Toronto, University of Toronto Press

Walker, J. (1997). *Race, rights and the law in the supreme court of Canada: Historical case studies.* Waterloo, ON: Osgoode Society for Canadian Legal History, Wilfrid Laurier University Press.

Wallace, M. (1990). *Black macho and the myth of the Superwoman*. London: Verso.

Wallace-Sanders, K. (2008). *Mammy: a century of race, gender, and Southern memory.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Wane N. (2013) Uncovering the Well. Dans N. Wane, J. Jagire et Z. Murad (Dir.) *Ruptures. Anti-colonial & Anti-racist Feminist Theorizing.* Sense Publishers, Rotterdam.

Wane, N. (2016). African woman and Canadian history: Demanding our place in the curriculum. Dans V. Zawilski (Dir.), *Inequality in Canada: A reader on the intersections of gender, race, and class* (pp.155-166). Don Mills, ON: Oxford University Press.

Ward. E. G. (2005). Homophobia, Hypermasculinity and the US Black Church. *Culture, Health & Sexuality, 7*(5), 493-504.

Warren, C. (2015). *Onticide: Afropessimism, Queer Theory, and Ethics*. Ill Will Editions.

Weston, K. (1993). Lesbian l Gay Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Antbropology*, vol. 22, pp.339-367.

Williams, R. (1997). Living at the Crossroads : Exploration in Race, Nationality, Sexuality, and Gender. Dans Lubiano, W. (Dir.), *The House That Race Built : Black Americans, U.S. Terrain* (pp.136-156). New York, Pantheon.

Wilson, B. (2009). Black lesbian gender and sexual culture: celebration and resistance. *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, 11:3, 297-313. https://doi: 10.1080/13691050802676876

Wimbley, K. D. (2018). «Stereotypy, Mammy, and Recovery» dans Cheryl Dunye's *The Watermelon*. Dans A. Juhasz et Y. Welbon. *Sisters in the Life: A History of Out African American Lesbian Media-Making* (pp.143-159). a Camera Obscura book.

Yancey, G. (2009). Crossracial Differences in the Racial Preferences of Potential Dating Partners: A Test of the Alienation of African Americans and Social Dominance Orientation. *The Sociological Quarterly*, 50:1, 121-143.

Young, V.A. (2011). Introduction: Performing Citizenship. Dans V.A. Young et B. H. Tsemo (Dir.) *From Bourgeois to Boojie: Black Middle-Class Performances.* Detroit: Wayne State University Press.

Annexes

Grille d'entrevue

Espaces de fréquentation

- Est-ce que tu peux me parler des lieux que tu fréquentes en dehors de ton travail ?
    - Où est-ce que tu vas si tu veux t'amuser ?
    - Où est-ce que tu vas si tu veux faire des rencontres/draguer ?
    - Où est-ce que tu vas pour une sortie en couple ?
    - Est-ce que tu peux me raconter des anecdotes de sorties (bonnes ou mauvaise) ?
- Comment est-ce que tu te déplaces dans la ville ?
- Est-ce que tu fréquentes des associations, si oui lesquelles ?
- Est-ce que fréquentes les espaces LGBTQ+ ?
    - Comment tu t'y sens ?
- Connais-tu des espaces que fréquentent les femmes noires qui aiment les femmes ?
    - Comment tu t's sens ?

Emploi

- Est-ce que tu peux me parler de ton emploi actuel ?
    - Est-ce qu'il correspond à ta formation / niveau d'études
    - Depuis combien de temps tu y travailles ?
    - Combien de femme noire LGBTQ+ tu penses qu'il y a à ton emploi ?
    - Est-ce que tu parles avec tes collègues du fait que tu aimes les femmes/est en couple avec une / fréquentes des femmes ?
- Est-ce que tu peux me parler de tes expériences précédentes ?

Logement

Peux-tu décrire ta situation de logement ?
- Où est-ce que tu habites en ce moment ?
    - Est-ce que tu habites avec quelqu'un ou plusieurs personnes ?
- Est-ce que tu as toujours vécu à Montréal ? Ou depuis combien de temps tu es arrivée à Montréal ?
- Est-ce que tu comptes rester à Montréal ? Si non, pourquoi ?
- Comment tu te sens de vivre à Montréal ?

(Auto-)désignation

- Comment est-ce que tu te présentes au quotidien ? Tes caractéristiques identitaires…

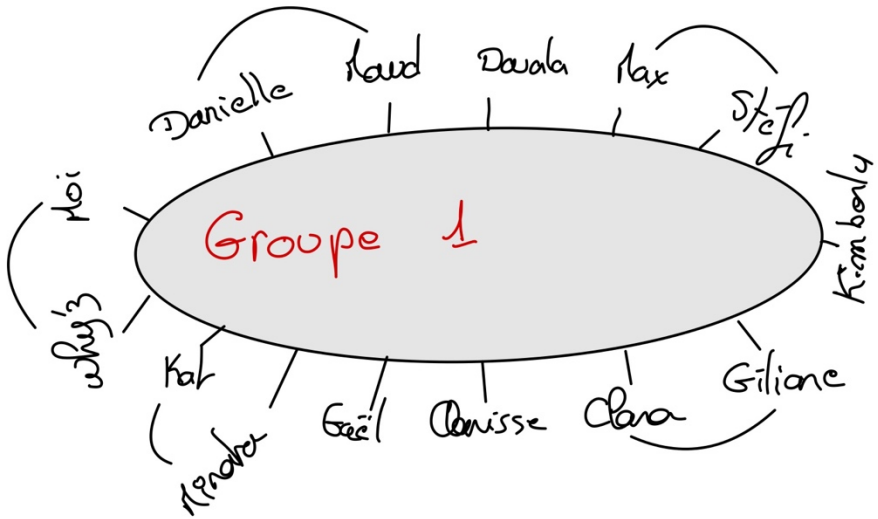
- Est-ce qu'il y a un terme en particulier que tu utilises pour décrire ton genre (développer sur certains termes)
- Comment est-ce que tu décrirais ton style ?
- Est-ce qu'il a évolué et comment ?
    - Comment est-ce que tu décrirais le style des femmes qui t'attirent ?
    - Est-ce qu'il a évolué ?

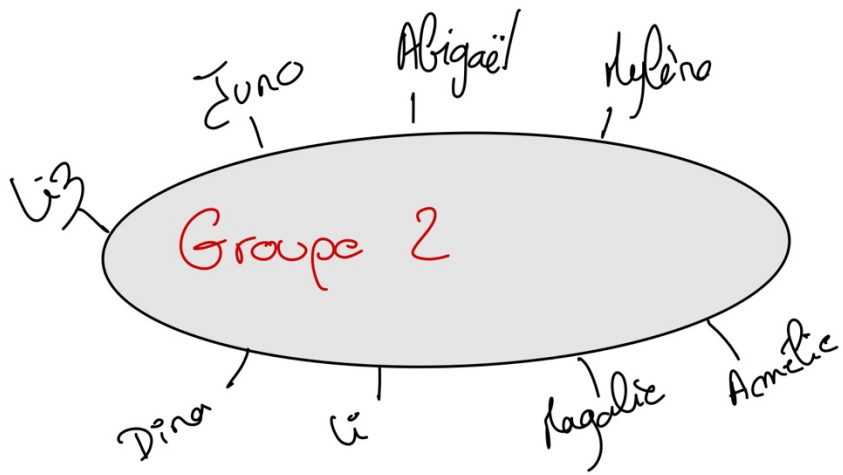
Sexe

- Peux-tu me raconter des anecdotes concernant ta vie sexuelle que tu juges importantes ? Sens-toi libre d'interpréter cette question comme tu le sens…

- As-tu déjà eu des moments sexuels avec une autre femme ?
- As-tu déjà eu des relations sexuelles avec d'autres femmes noires ?
- Peux-tu décrire ta première fois ?
- Comment est-ce que tu décrirais ta vie sexuelle ?
- Qu'est-ce que le plaisir sexuel pour toi ?
- C'est quoi pour toi une bonne expérience sexuelle ?
- Peux-tu décrire un moment sexuel et/ou de plaisir ?
- Comment est-ce que tu décrirais le sexe entre femmes ?
- As-tu déjà vu pu voir des (bonnes) représentations de sexe entre femmes ? Et incluant des femmes racisées ?
- Comment te sens-tu ta relation avec ton corps et ta sexualité ?

- Est-ce que tu voudrais ajouter quelque chose ?


Groupe 1
Danielle
Maud
Douala
Max
Stéfi
Kimberly
Gilione
Clara
Clarisse
Gaël
Kat
Moi
Why'z


Groupe 2
Juno
Abigaël
Mylène
Liz
Dina
Li
Magalie
Amélie

Université de Montréal

FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

« Les femmes noires aimant : résistance aux rapports de pouvoir enchevêtrés»

Qui dirige ce projet?

Moi, Jade Almeida. Je suis étudiante au doctorat à l'Université de Montréal au Département de sociologie de l'UdeM sous la direction de Sirma Bilge.

Décrivez-moi ce projet

Mon projet a pour but de mieux cerner la manière dont les femmes noires aimant les femmes parviennent à négocier leur place dans une société dont les rapports de pouvoir leur sont hostiles de par leur genre, leur appartenance raciale et leur orientation sexuelle.

Si je participe, qu'est-ce que j'aurai à faire?

Vous aurez à participer à plusieurs entrevues avec moi en tête à tête (cela peut éventuellement se faire également au moyen de skype, dans ce cas une signature électronique au présent document vous sera demandé) durant laquelle je vous poserai des questions sur votre parcours de vie, par exemple : votre cheminement sur la réalisation et l'acceptation de votre orientation sexuelle, le type de lieux que vous avez ou que vous fréquentez, les moyens de rencontre avec d'autres femmes si vous avez pris part à des évènements militants ou rejoint des associations , mais aussi, le type de médias qui vous intéresse ou encore l'éducation que vous avez reçu, l'environnement dans lequel vous avez grandi… (ces thèmes ne sont pas exhaustifs mais permettent d'avoir une idée globale du type de sujets que je souhaite aborder avec vous.L'entrevue devrait durer au minimum 30 minutes et plusieurs heures selon votre convenance et votre récit. Avec votre permission, je vais l'enregistrer sur magnétophone afin de pouvoir ensuite transcrire ce que vous m'aurez dit sans rien oublier. Si vous préférez que je ne vous enregistre pas, je pourrai simplement prendre des notes.

Y a-t-il des risques ou des avantages à participer à cette recherche?

Il n'y a pas de risque à répondre à mes questions. Cependant, il se peut que le fait de revenir sur certains épisodes de votre passé puisse être douloureux. Si vous le souhaitez, vous pouvez simplement décider de ne pas répondre à ces questions, d'arrêter votre récit ou même de mettre fin à l'entretien.

De plus, bien que toutes les mesures soient prises pour assurer votre anonymat, le risque ne disparait jamais entièrement qu'une personne puisse

reconnaitre des détails de votre récit et faire le lien avec vous. Il s'agit vraiment de considérer que vos confidences seront lues par des tiers.

Que ferez-vous avec mes réponses?
Je vais analyser l'ensemble des récits que tous les participantes m'auront données afin de cerner des stratégies de résistances (individuelles comme communes) déployées tout au long de leur vie. Cela me permettra également de cibler par opposition comment le système s'adapte pour cibler une population en particulier. Les résultats feront partie de ma thèse de doctorat.

Est-ce que mes données personnelles seront protégées?
Oui! Aucune information permettant de vous identifier formellement d'une façon ou d'une autre ne sera publiée mais il pourrait tout de même subsister un risque que vous soyez reconnue par quelqu'un de votre milieu. De plus, les renseignements recueillis seront conservés de manière confidentielle. Les enregistrements et les transcriptions seront gardés dans un bureau fermé et seuls ma directrice de recherche et moi-même en prendront connaissance. Les enregistrements et toute information permettant de vous identifier seront détruits 7 ans après la fin de mon projet. Ensuite, je ne conserverai que les réponses transcrites, mais sans aucune information concernant les personnes qui me les auront données.

Les résultats généraux de mon projet pourraient être utilisés dans des publications ou des communications, mais toujours de façon anonyme, c'est-à-dire sans jamais nommer ou identifier les participants.

Est-ce que je suis obligé de répondre à toutes les questions et d'aller jusqu'au bout?
Non! Vous pouvez décider de ne pas répondre à une ou plusieurs questions. Vous pouvez aussi à tout moment décider que vous ne voulez plus participer à l'entrevue et que vous abandonnez le projet. Dans ce cas, vous pourrez même me demander de ne pas utiliser vos réponses pour ma recherche et de les détruire. Cependant, une fois que le processus de publication des données sera mis en route, je ne pourrai pas détruire les analyses et les résultats portant sur vos réponses, mais aucune information permettant de vous identifier ne sera publiée.

À qui puis-je parler si j'ai des questions durant l'étude?
Pour toute question, vous pouvez me contacter au numéro suivant XXX XXX XXXX ou à l'adresse suivante jade.almeida@umontreal.ca Plusieurs ressources sont à votre disposition.

Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences de l'Université de Montréal. Pour toute préoccupation sur vos droits

ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le comité par téléphone au XXX-XXX-XXXX ou par courriel l'adresse ceras@umontreal.ca ou encore consulter le site Web : http://recherche.umontreal.ca/participants.

Si vous avez des plaintes concernant votre participation à cette recherche, vous pouvez communiquer avec l'ombudsman (c'est un « protecteur des citoyens ») de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone XXX-XXX-XXXX ou à l'adresse courriel ombudsman@umontreal.ca (**l'ombudsman accepte les appels à frais virés**).

Comment puis-je donner mon accord pour participer à l'étude ?

En signant ce formulaire de consentement et en me le remettant. Je vous laisserai une copie du formulaire que vous pourrez conserver afin de vous y référer au besoin.

CONSENTEMENT

Déclaration du participant

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non à ma participation.
- Je peux poser des questions à l'équipe de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage les chercheurs de leurs responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement et j'accepte de participer au projet de recherche.

Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui ☐ Non ☐

Signature du participant :_____
Date :_____

Nom :_____
Prénom :_____

Engagement du chercheur

J'ai expliqué les conditions de participation au projet de recherche au participant. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assuré de la compréhension du participant. Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature de la chercheuse : _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____