

**Faculté de droit et de criminologie
École de criminologie**

Les discriminations des minorités sexuelles : approche en termes de déviance et de réaction sociale.

Auteure : Zaunz Alyssa

Promotrice : Jonckheere Alexia

Année académique 2020-2021

Master en criminologie à finalité spécialisée : criminologie de
l'intervention

Plagiat et erreur méthodologique grave

Le plagiat, fût-il de texte non soumis à droit d'auteur·e, entraîne l'application de la section 7 des articles 87 à 90 du règlement général des études et des examens.

Le plagiat consiste à utiliser des idées, un texte ou une œuvre, même partiellement, sans en mentionner précisément le nom de l'auteur·e et la source au moment et à l'endroit exact de chaque utilisation*.

En outre, la reproduction littérale de passages d'une œuvre sans les placer entre guillemets, quand bien même l'auteur·e et la source de cette œuvre seraient mentionnés, constitue une erreur méthodologique grave pouvant entraîner l'échec.

* A ce sujet, voy. notamment <http://www.uclouvain.be/plagiat>.

Remerciements

Je tiens à remercier, en premier lieu, ma promotrice, Alexia Jonckheere, pour ses conseils, son investissement, sa bienveillance et l'encouragement qu'elle a pu m'apporter durant la réalisation de ce mémoire.

J'adresse, également, ma gratitude aux organisations et activistes LGBTQIA qui m'ont, de près ou de loin, motivée et aidée dans la concrétisation de ce travail par leur engagement et par le partage de leur connaissance et expériences.

Particulièrement, j'aimerais exprimer ma reconnaissance envers Johan Cavirot, président de FLAG!, pour l'entretien enrichissant ; ainsi qu'envers LeCoinDesLGBT, Aces NRW et AsexualResearch pour les nombreuses ressources et informations que ces personnes ont pu me fournir.

Enfin, je souhaite remercier sincèrement Robin Bouttefeux et Aline Vardanega pour leur soutien durant la rédaction du mémoire et durant cette année académique particulière, ainsi que pour leur aide, à travers nos multiples échanges qui ont contribué à alimenter ma réflexion.

Alyssa Zaunz.

Table des matières

1. Introduction générale.....	1
2. Méthodologie.....	3
3. Focus sur les trois orientations sexuelles.....	6
3.1. Introduction.....	6
3.2. Définition des notions et évolution de leur usage.....	7
3.2.1. <i>Homosexualité</i>	7
3.2.2. <i>Bisexualité</i>	9
3.2.3. <i>Asexualité</i>	11
3.3. Histoire des mouvements LGBTQIA.....	15
3.3.1. <i>Précurseurs</i>	15
3.3.2. <i>Début du 20^e siècle</i>	16
3.3.3. <i>Féminisme du 20^e siècle</i>	19
3.3.4. <i>Mouvements de libération « gay »</i>	22
3.3.5. <i>De « Gay » à « Queer nation »</i>	23
3.4. Conclusion.....	26
4. Discrimination des minorités sexuelles.....	28
4.1. Introduction.....	28
4.2. « -Phobie » ou « -misie » ?.....	29
4.3. Types de discrimination et hostilité.....	30
4.3.1. <i>Discriminations légales</i>	30
4.3.2. <i>Discriminations médicales</i>	37
4.3.3. <i>Thérapies de conversion</i>	42
4.3.4. <i>Discriminations populaires</i>	46
4.3.5. <i>Problèmes intercommunautaires</i>	50
4.4. Conclusion.....	52
5. Comprendre la discrimination et la déviance sociale.....	53
5.1. Introduction.....	53
5.2. La question de la légitimité des minorités sexuelles.....	53
5.2.1. <i>Normativité vs. normalité</i>	54
5.2.2. <i>Essentialisme vs. Constructivisme</i>	56
5.3. Normes et déviances sociales.....	58
5.3.1. <i>Les normes sociales : entre catégorisation et domination</i>	59

5.3.2. <i>Hétéronormativité comme norme de la sexualité</i>	62
5.3.3. <i>Intersectionnalité : les femmes LBA et les hommes gais</i>	66
5.4. <i>Stratégies et processus de discrimination</i>	71
5.4.1. <i>Répression et mise en discours</i>	71
5.4.2. <i>Altérité : source de pouvoir et d'influence</i>	74
5.4.3. <i>Ostracisme : rejet et exclusion sociale</i>	76
5.4.4. <i>Déshumanisation: refus des attributs humains</i>	79
5.5. <i>Modes de pensée discriminantes</i>	81
5.5.1. <i>Autoritarisme de Droite et Orientation de Dominance Sociale</i>	81
5.5.2. <i>Politique de respectabilité</i>	86
5.5.3. <i>Assimilation: conformer et « passer »</i>	88
5.6. <i>Conclusion</i>	89
6. Conclusion finale	91
7. Bibliographie	94
8. Annexe	104

1. Introduction générale

Les discriminations des minorités sexuelles ne cessent d’augmenter en Europe et ce malgré les nombreux changements légaux ou sociaux qui sont le fruit des revendications et luttes menées par les activistes *queers*¹ et les mouvements LGBTQIA². En effet, *FRA Europe* (2020) constate que « L'orientation sexuelle et l'identité de genre sont des aspects de ce que nous sommes. Personne ne devrait ressentir le besoin de dissimuler son identité pour éviter la discrimination, la haine ou même la violence. Mais, dans l'Union européenne d'aujourd'hui, de nombreuses personnes [LGBTQIA] ressentent encore le besoin de le faire » (p.7). L’organisation met ainsi en avant l’expérience quotidienne d’actes de harcèlement et de violence que ces personnes subissent et la nécessité alarmante « [...] de cacher leur orientation sexuelle ou leur identité de genre [...]. Plus de la moitié des personnes [LGBTQIA] interrogées ne s'ouvrent presque jamais ou rarement sur le fait qu'elles sont [LGBTQIA] » (p.17). Selon *ILGA Europe* et leur classement annuel déterminant la situation des droits des LGBTQIA dans 49 pays européens, la Belgique – placée en deuxième position depuis 2018 – montre depuis 2003 sa volonté de changer la législation en faveur des droits de ces personnes, notamment par le mariage pour tou·te·s, les droits d’adoptions ou encore par la reconnaissance du genre. Quant à la France (en 13^e position depuis 2021), *ILGA Europe* (2020) constate une diminution dans l’investissement du gouvernement quant à un plan d’action pour l’égalité des personnes LGBTQIA. Nous pouvons néanmoins noter, avec les rapports annuels d’*Unia*, de *SOS Homophobie* ou encore de *FLAG!* des dernières années que, tant en Belgique qu’en France, les discriminations et violences se voient de plus en plus documentées. A ce sujet, *SOS Homophobie* (2019) écrit par exemple : « L’année 2019 voit paraître la 23^e édition du Rapport sur l’homophobie et marque les 25 ans de *SOS homophobie*. Ce quart de siècle de militantisme pour l’égalité des droits n’a pas permis d’éradiquer les violences envers les lesbiennes, gais, bi, trans et intersexes. Une fois de plus, ce rapport se fait l’écho de l’intolérance, du rejet et de la haine envers les personnes [LGBTQIA] ». Le rapport d’étude de *Méthos* (2019) observe que « En dépit de la grande diversité de la population bruxelloise (et donc de la proximité de nombreuses personnes ‘différentes’), la situation des [LGBTQIA] n'est pas positive. Les personnes [LGBTQIA] ne peuvent pas vivre librement leur identité de genre et leur orientation sexuelle dans l'espace public, particulièrement dans certains quartiers » (p.39).

Ainsi, ces constats témoignent d’un enjeu social majeur touchant les personnes *queers* au-delà des inégalités légales. C’est particulièrement sur cet aspect que ce travail se concentre. Effectivement,

1 Terme générique pour toute personne non-hétérosexuelle, non-hétéroromantique ou non-cisgenre.

2 Abréviation de « Lesbienne, gai, bisexuel·le, transgenre, queer, intersexe, asexuel·le/aromantique/agenre ».

ce mémoire tente de comprendre les enjeux de discrimination qui touchent les minorités sexuelles. Plus précisément, les sujets de notre recherche sont les personnes homosexuelles, bisexuelles et asexuelles.

Quant à la problématique de notre recherche, nous analysons deux points concrets. D'abord, nous nous intéressons aux conséquences que ces minorités subissent. Nous nous posons donc la question suivante : *si les minorités sexuelles sont vues comme « déviantes », quelles réactions, conséquences ou répercussions endurent-elles?* De plus, nous souhaitons comprendre pourquoi celles-ci subissent des discriminations et comment ces dernières fonctionnent, de telle sorte à répondre aux questions suivantes : *Quel(s) groupe(s) social(aux) discrimine(nt) ces minorités sexuelles ? Pourquoi un groupe social en discrimine-t-il un second ? Et, par quels moyens ou processus un groupe social exerce-t-il ces discriminations ?* L'intérêt de ce mémoire n'est donc pas uniquement de concrétiser la réalité du terrain en analysant les formes de discrimination existantes, mais davantage de comprendre les mécanismes et enjeux sociaux qui permettent d'expliquer ces observations.

Concernant le plan du mémoire, nous abordons dans la partie 2. *Méthodologie* les choix et approches méthodologiques concernant notre démarche inductive et qualitative, la littérature scientifique et associative consultée, les sujets sur lesquels nous nous focalisons ainsi que la délimitation du terrain et, enfin, la justification de l'utilisation d'une écriture inclusive durant l'entièreté de cette recherche.

Ensuite, nous analysons notre terrain dans les parties 3. *Focus sur les trois orientations sexuelles* et 4. *Discriminations des minorités sexuelles*. Il s'agit d'abord de comprendre les sujets du terrain, c'est-à-dire les femmes lesbiennes, les hommes gais et les personnes bi- et asexuelles (LGBA) en donnant non seulement une définition des orientations sexuelles, mais aussi un historique de leur usage et des mouvements LGBTQIA. Dans la partie suivante, l'utilisation des suffixes « -phobie » et « -misie » pour nommer les discriminations et aversions envers les personnes LGBA est abordée. En outre, nous y présentons les formes de discrimination rencontrées sur le terrain, ainsi que les problèmes intracommunautaires, afin de donner des éléments de réponse à notre première question de recherche. La partie 5. *Comprendre la discrimination et la déviance sociale* est consacrée à l'élaboration des concepts et hypothèses qui nous permettent de théoriser les discriminations. Ceux-ci sont regroupés en trois sous-domaines : les concepts permettant d'expliquer la création et l'utilité des groupes sociaux et par conséquent, des normes sociales (chapitre 5.3) ; les hypothèses concernant les processus ou stratégies employés pour discriminer une minorité sociale (chapitre 5.4) ; et les théories qui illustrent les systèmes de pensées des personnes qui discriminent (chapitre 5.5). Enfin, nous terminerons ce mémoire par une conclusion finale.

2. Méthodologie

Pour ce travail, nous appliquons, dans un premier temps, une démarche inductive qui consiste à partir des faits et données observables, pour aller vers la théorisation et l'explication de ceux-ci. Concrètement, notre terrain concerne les orientations sexuelles et le vécu de ces personnes. Pour pouvoir comprendre et observer celui-ci, nous allons piocher ces données dans la pratique : les témoignages de personnes du terrain vont me permettre de comprendre comment elles perçoivent leur orientation et les enjeux de discrimination dont traite ce mémoire. Les témoignages et observations sont récoltés à travers plusieurs réseaux sociaux puisque ceux-ci permettent d'accéder plus facilement au terrain ainsi que d'obtenir un nombre plus large de données qualitatives vis-à-vis d'un sujet aussi complexe que les orientations sexuelles. Quelques témoignages ont également été recueillis grâce à un questionnaire³ réalisé lors d'un travail académique durant le bachelier en sociologie et anthropologie en 2019, autour des communautés LGBTQIA et des problématiques à l'intérieure de celles-ci. Il est évident que l'utilisation de ces données peut poser des problèmes méthodologiques et éthiques puisqu'elles ont été récoltées dans le cadre d'une autre recherche. Cependant, l'utilisation de ces témoignages dans ce travail permet, d'une part, d'illustrer la réalité du terrain. Ces témoignages sont ainsi des données enrichissantes pour ma recherche. D'autre part, durant ce travail, nous avons pu récolter beaucoup de témoignages par écrit, sans avoir eu la possibilité d'en faire usage puisqu'il s'agissait d'un travail académique présenté oralement et, par conséquent, limité dans le temps. Le but ici étant de pouvoir utiliser ces données dans le cadre de ce mémoire afin de permettre à ces témoignages d'être entendus et utilisés à bon escient. Ils nous ont été fournis dans le cadre d'une recherche sur les orientations sexuelles et, plus précisément, sur les discriminations subies au sein de la communauté, thématique abordée dans le chapitre 4.3 ainsi que dans le chapitre 5.5.

Dans un second temps, notre démarche est majoritairement qualitative. En effet, nous n'abordons que très rarement des données quantitatives ou statistiques, puisque celles-ci peuvent présenter des problématiques quant au chiffre noir. Tant dans les enquêtes policières que dans les enquêtes dites « de victimisation », le nombre de personnes témoignant d'une discrimination ou d'une violence est inférieur au nombre de faits réels, soit car une plainte n'a pas été déposée ou un fait n'a pas été enregistré, soit car une personne concernée n'a pas pris part à une telle enquête. De plus, ces

3 Le but de ce questionnaire était de récolter des données statistiques, grâce à des questions à choix multiples, sur le ressenti des personnes transgenres, bi- et asexuelles, quant à l'exclusion et la discrimination au sein de leurs communautés. Les témoignages qui nous intéressent pour ce mémoire sont ceux obtenus à travers les questions ouvertes proposées, qui ont permis aux personnes questionnées d'élaborer leur expérience et leurs sentiments quant à cette thématique.

données risquent de poser problème dans leur contextualisation ou méthodologie, puisque ce mémoire traite de trois orientations distinctes et de diverses discriminations. Comparer des statistiques qui témoignent du « risque » ou de la « fréquence » de discrimination pour chaque orientation sexuelle nécessiterait une contextualisation importante. Premièrement, les statistiques disponibles peuvent être plus abondantes pour une orientation (ex : l'homosexualité) que pour une seconde (ex : la bisexualité), sans pour autant pouvoir conclure que la première orientation est davantage touchée par un phénomène. Il peut simplement exister un manque de données quant à la seconde orientation. Deuxièmement, afin d'illustrer statistiquement les populations touchées par certains types de discrimination, il serait nécessaire de recourir à des statistiques américaines, puisque celles-ci disposent des données quant aux orientations qui sont moins étudiées en France ou en Belgique (ex : l'asexualité). Cependant, une telle analyse contextuelle n'est pas une démarche souhaitée pour ce mémoire, afin de l'alléger.

Un dispositif méthodologique indispensable pour notre recherche est la littérature scientifique. Nous distinguons ici les théories *queers* qui permettent d'analyser la perception des personnes *queers* sur leur identité ou sur les discriminations subies ; les lectures de sociologie qui permettent de comprendre les enjeux des trois identités sexuelles et l'impact des normes sociales sur celles-ci ; les lectures sociologiques et psychologiques qui illustrent les caractéristiques, les processus, les raisons ou les effets des discriminations; et les lectures issues de la criminologie qui nous aident à analyser la « déviance » des minorités sexuelles dans notre société (occidentale). Enfin, à ces lectures scientifiques, la littérature associative du milieu journalistique et du militantisme y est ajoutée. Elle me permet d'illustrer plus amplement le terrain et d'alimenter les références théoriques par, entre autres, des faits d'actualité francophone et des témoignages publiés dans des articles de presse, ainsi que des témoignages et propos écrits par des activistes ou des organisations militantes.

Ensuite, nous avons choisi d'aborder trois orientations sexuelles : l'homosexualité (masculine et féminine), la bisexualité et l'asexualité. Ce choix semble important puisque, premièrement, la majorité des études scientifiques se focalise uniquement sur l'homosexualité. Bien que pertinentes, ces études laissent de côté beaucoup d'enjeux sociologiques et criminologiques par rapport aux autres sexualités. Deuxièmement, il nous paraît intéressant d'inclure plusieurs minorités sexuelles dans la recherche pour ainsi pouvoir analyser les éventuelles similitudes et différences quant à l'homosexualité. Il est, néanmoins, important de bien distinguer ces trois identités et de ne pas les regrouper avec l'homosexualité pour en faire une opposition binaire à l'hétérosexualité. Cela semblerait inadéquat, puisqu'il s'agit bien de trois sexualités distinctes et que chacune s'oppose de manière particulière, comme nous le verrons plus tard, aux normes sociales, bien qu'elles partagent des similitudes. Effectivement, c'est un critère reproché à beaucoup d'études *queers* ou

sociologiques qui parlent uniquement de l'homosexualité ou qui regroupent les autres sexualités dans cette catégorie (ex : parler de discriminations « homophobes », terme associé à l'homosexualité, pour parler des discriminations LGBTQIA). Elles perdent à nos yeux, des éléments clés : soit elles ignorent que d'autres sexualités font face à des enjeux de discrimination, ce qui serait une erreur fatale, soit elles réduisent les particularités de la bisexualité et de l'asexualité à celles de l'homosexualité. Or, nous constaterons plus tard que les personnes bisexuelles et asexuelles subissent des discriminations, non pas parce qu'elles sont vues comme homosexuelles, mais bien en raison de leur orientation spécifique. Les types de discrimination peuvent donc être identiques ou spécifiques à chacune.

Nous avons également choisi de centraliser notre terrain sur deux pays : la Belgique et la France. D'une part, pour encadrer le terrain et pour limiter la recherche afin que celle-ci ne devienne pas trop complexe à réaliser. D'autre part, cette délimitation nous permet de nous focaliser sur un contexte social et légal similaire entre deux pays, tout en pouvant recourir à un second pays, tel que la France, pour des témoignages et cas concrets qui ne sont que peu documentés en Belgique. Pour ce faire, nous allons recourir, entre autres, aux données collectées par l'organisation *Unia* en Belgique et par *FLAG!* et *SOS Homophobie* en France ; aux rapports rédigés par *FRA Europe* qui traitent des deux pays ; à des articles de presse franco-belges disponibles par rapport à des événements concrets, ainsi qu'à des témoignages franco-belges en ligne. Cependant, nous nous permettons de garder une certaine ouverture aux témoignages anglo-saxons des personnes concernées pour venir illustrer des exemples, des situations ou cas concrets qui font lien avec ceux observés en France ou en Belgique, car ceux-ci sont majoritairement les témoignages les plus accessibles et les plus fréquents sur les réseaux sociaux ou dans la littérature. Pour garder une transparence sur le contexte de ceux-ci, le pays d'origine, si connu, sera indiqué entre parenthèses.

Finalement, précisons notre dernier choix méthodologique : l'utilisation de l'écriture inclusive⁴. Il nous semble important d'utiliser un langage inclusif en parlant des communautés LGBTQIA qui prônent l'inclusion et la diversité. De plus, bien que ce mémoire traite uniquement des minorités sexuelles et que les identités de genre ne seront pas abordées, une écriture inclusive permet de distinguer et de préciser davantage quand un enjeu particulier touche les minorités sexuelles de tous les genres ou d'un genre spécifique.

4 Selon les règles du *Manuel d'écriture inclusive : faites progresser l'égalité femmes/hommes par votre manière d'écrire* (Haddad et Baric, 2016). Nous utilisons également le terme « iel(s) » pour remplacer les mots « il(s) et/ou elle(s) ».

3. Focus sur les trois orientations sexuelles

3.1. Introduction

Il est important de comprendre les trois orientations sexuelles, leur définition, leur particularité mais aussi leur historique. Ici, une approche constructiviste est employée, puisqu'il s'agit, dans ce mémoire, de comprendre comment ces identités se construisent dans notre société et, par conséquent, comment elles sont perçues et traitées. Il n'est ainsi pas question d'analyser la « cause biologique » ou l'« origine réelle » des comportements, des pratiques sexuelles ou des styles de vie qu'une tierce personne pourrait qualifier de « homosexuels », « bisexuels » ou « asexuels », ni de discuter de leur première apparition dans l'histoire de l'humanité dans une approche essentialiste, comme le tentent certain·e·s historien·ne·s. Nous appliquons, ici, les trois orientations sexuelles uniquement aux personnes se définissant elles-mêmes comme telles, selon les trois définitions proposées ci-dessous.

Ainsi, vous retrouverez, dans le chapitre 3.2. *Définition des notions et évolution de leur usage*, une définition de chaque orientation sexuelle, ainsi qu'une contextualisation des termes « homosexualité », « bisexualité » et « asexualité » en partant de leur première utilisation documentée dans la littérature, jusqu'à leur utilisation actuelle par les personnes LGBA. Dans le chapitre suivant, 3.3. *Histoire des mouvements LGBTQIA*, nous parlerons des mouvements de reconnaissance et de lutte pour les droits des personnes *queers* dès la fin du 19^e siècle en évoquant quelques figures centrales, ainsi que les organisations et les événements prédominants qui ont marqué les différentes aires de revendications et les politiques LGBTQIA.

Avant de commencer ces deux chapitres, notons qu'il s'agit ci-dessous d'une reconstruction historique que nous avons pu mettre en place en rassemblant et en comparant différentes sources anglophones, francophones et allemandes. Une difficulté pour cette recherche plus transversale était de construire une trame narrative cohérente et complète dans sa chronologie. Or, beaucoup de sources se limitaient à un événement (ex : *Stonewall* en 1960), à un mouvement spécifique (ex : mouvement homophile), à un pays ou à une identité particulière (ex : homosexualité masculine). Pour d'autres parties, les sources étaient limitées ou plus difficilement trouvables, comme pour l'évolution des termes « lesbienne », « bisexuel·le » et « asexuel·le ». De ce fait, nous avons tenté de récolter un nombre de sources suffisantes pour éviter des trous narratifs ou des données contradictoires, ainsi que pour pouvoir illustrer adéquatement et de manière concise, l'histoire centrale de ces trois minorités sexuelles.

3.2. Définition des notions et évolution de leur usage

Notre société (d'Europe) occidentale distingue avant tout deux orientations sexuelles : l'hétérosexualité et l'homosexualité. Cependant, comme nous allons le voir, cette binarité n'est pas seulement non-représentative de la réalité de notre terrain puisqu'elle exclue la bisexualité et l'asexualité, mais elle ignore également la complexité même de la sexualité : cette dernière (et par conséquent les orientations sexuelles) représente souvent un spectre d'expériences, de ressentis et de revendications que ne peut que très difficilement être réduit à une telle binarité.

3.2.1. Homosexualité

L'homosexualité se définit comme l'attraction romantique et/ou sexuelle envers les personnes du même genre. Nous pouvons distinguer l'homosexualité masculine décrite, la plupart du temps, sous le terme de « gai » (ou « *gay* »⁵) et l'homosexualité féminine sous l'appellation « lesbienne ».

Les termes « homosexualité » et « hétérosexualité » ont été créés en 1868 par l'écrivain austro-hongrois et militant Karl-Maria Kertbeny pour se référer, respectivement, aux actes érotiques entre des hommes ou entre des femmes et aux actes érotiques entre hommes et femmes. Il utilise ces mots dans une lettre privée adressée à Karl Heinrich Ulrich qui, lui-aussi, défend l'amour entre hommes durant cette époque (Tousseul, 2016). Ulrich précède Kertbeny dans la quête pour un terme plus positif, voire plus valorisant, pour décrire et nommer les personnes – le plus souvent des hommes – attirées par le même genre. En effet, les termes du 19^e siècle, tels que « bougre », « sodomite » ou « pédéraste », possédaient une connotation péjorative ou médicale pour désigner l'homosexualité (avant tout masculine). Ulrich emploie ainsi la terminologie du « uranien(-ne) » ou « uraniste », en 1864, pour définir les hommes aimant les hommes (et plus tard les femmes aimant les femmes), selon l'idée qu'ils possèdent une attraction sexuelle féminine en eux (Kennedy, 1997). Il s'inspire des théories de Claude François Michéa, un médecin français et de sa conception de « philopédie » dans son article *Des déviations malades de l'appétit vénérien* en 1849. Selon lui, la philopédie est un « [...] reste féminin dans le mâle - expliquant ainsi ce désir comme inné et efféminé » (Hekma, 2015). Or, Kertbeny argumenta contre cette conception : les hommes homosexuels ne sont pas efféminés par nature. C'est dans sa brochure de 1869, qu'apparaît, pour la première fois, l'utilisation publique du mot « homosexuel·le ». Il publie celle-ci anonymement pour contester l'adoption du paragraphe 143 interdisant « la fornication non-naturelle » en Allemagne (Tousseul, 2016). En 1880, Kertbeny écrit un chapitre consacré à l'homosexualité dans le livre *Die Entdeckung*

5 Nous pouvons noter que ce terme est également employé pour des personnes LGBTQIA sans pour autant s'identifier comme « homosexuelles ». Une explication pour cela est l'histoire du mouvement « *gay* » tel que nous l'abordons dans le chapitre 3.3. Cependant, pour éviter toute confusion, nous utilisons uniquement le terme francophone « gai » pour les hommes homosexuels ; et le terme anglophone « *gay* » pour les personnes s'identifiant comme tel, ainsi que la communauté et politique « *gay* ».

der Seele (La découverte de l'âme) de Gustav Jäger, professeur allemand en zoologie. Bien que sa contribution ne soit finalement pas publiée, Jäger garde la terminologie de Kertbeny dans ce dernier. Six ans plus tard, le psychiatre allemand Richard Von Krafft-Ebing emprunte de ce livre le concept d'« homosexuel·le » (Vernon, 2002) pour son ouvrage *Psychopathia Sexualis : eine Klinisch-Forensische Studie (Psychopathia Sexualis : une étude clinique médico-légale)* et contribue, dès lors, à son utilisation fréquente, qui perdurera jusqu'à nos jours.

Quant à l'homosexualité féminine, le terme « lesbienne » est dérivé du nom de l'île grecque de *Lesbos* qui est la terre natale de Sappho, une poétesse qui écrit de nombreux poèmes d'amour envers des femmes, en 600 avant J.-C. Bien qu'il reste difficile de retracer la première utilisation du mot, son association avec l'homosexualité féminine s'est faite, selon certain·e·s auteur·e·s, vers la fin du 19^e siècle (Zimmerman, 2000 ; Duignan, s.d.). Parmi l'une des premières sources écrites connues employant ce terme, nous pouvons citer l'écrivain anglais, George Saintsbury, qui fait référence à ses « études lesbiennes » en 1875 dans lesquelles il inclut un poème intitulé *La passion de Delphine* parlant d'un amour entre deux femmes. Selon Bonnie Zimmerman (2000), l'utilisation du mot « lesbianisme » a été documentée en 1870 pour décrire les relations érotiques entre femmes. Durant l'époque victorienne, le terme « sapphiste » était également utilisé pour décrire les femmes aimant les femmes. Par conséquent, les termes « lesbienne » et « sapphiste » étaient utilisés de manière interchangeable au début du 20^e siècle, bien que ce soit avant tout le mot « lesbienne » qui deviendra, en 1925, un substantif pour désigner l'équivalent féminin d'un « sodomite » (ibid.).

En outre, l'« identité lesbienne » émerge davantage avec les mouvements de libération lesbienne dans les années 70 et les mouvements féministes de la seconde vague (Podmore et Tremblay, 2015). Cette nouvelle identité lesbienne s'émancipe autour « [...] d'un objectif sociopolitique radical et révolutionnaire qui permettrait la libre expression de l'amour lesbien sans stigmates sociaux ni oppression politique » (Myers, 2003, citée par Podmore et Tremblay, 2015). Le lesbianisme devient ainsi une position politique des femmes : « Pour légitimer le lesbianisme en tant que question féministe, il fallait le reconstruire en une question politique. [...] La lutte féministe exige que les femmes s'engagent principalement envers les femmes et non envers les hommes ; pour ce faire, il faut surmonter la peur du lesbianisme [...] pour priver l'opresseur de l'un de ses outils d'oppression, mais aussi pour créer l'outil de libération le plus important - la solidarité entre les femmes » (Rust, 1995, p.128).

« Le lesbianisme n'est pas une question de préférence sexuelle, mais plutôt un choix politique que chaque femme doit faire si elle veut devenir une femme-identifiée [become woman-identified] et ainsi mettre fin à la suprématie masculine » — récit de Ginny Berson du mouvement féministe *The Furies*, 1975 (citée par Przybylo, 2019) (États-Unis).

3.2.2. *Bisexualité*

La bisexualité désigne l'attraction romantique et/ou sexuelle pour deux ou plusieurs genres, mais pas nécessairement tous. Elle englobe une multitude d'identités sexuelles et est, de ce fait, considérée comme un spectre nommé « bi+ » : la pansexualité, l'omnisexualité et la polysexualité peuvent ainsi être considérées comme des orientations reprises sous le spectre de la bisexualité.

Le mot « bisexualité » a été mentionné pour la première fois en 1859 par l'anatomiste, Robert Bentley Todd dans *Anatomy and Physiology*, pour décrire la configuration de l'« appareil reproductif » humain (MacDowall, 2009). Sa théorisation rejoignait l'idée théologique décrivant la race humaine comme « bisexuée » (ibid.). Durant le 19^e siècle, le terme était utilisé dans un contexte physiologique, référençant le dimorphisme sexuel ou l'hermaphrodisme (ibid.). Avec les théories de Darwin, le souhait de distinguer d'avantage les caractéristiques animales de celles des humains a augmenté et, par conséquent, elles « [...] ont eu une influence sur l'établissement d'un cadre victorien dans lequel la bisexualité est associée à une conduite sexuelle primitive, racialisée et indécente, bestiale, animaliste et donc pas pleinement humaine. Comme l'écrivait James G. Kiernan en 1888, « [...] les animaux les plus bas sont bisexuels et les différents types d'hermaphrodisme sont des retours plus ou moins complets au type ancestral » » (ibid., p.13). Il est difficile de dire quand exactement ce terme se voit employer pour désigner une attraction sexuelle envers les hommes et les femmes, ou, plus largement, envers plusieurs genres. Cependant, nous pouvons citer, encore une fois, Richard Von Krafft-Ebing et son livre *Psychopathia Sexualis*, dans lequel il utilise le terme « bisexualité » en 1886. Beaucoup de sources (MacDowall, 2009 ; Rosenblum, 2017) mentionnent également le psychiatre et neurologue américain, Charles Gilbert Chaddock, puisque ce dernier a traduit le livre de Von Krafft-Ebing et a ainsi contribué à la création anglaise du terme en 1892.

Une dernière évolution à noter quant à la bisexualité est le changement constant de sa définition par des interprétations personnelles, résultant en une définition souvent floue durant la fin du 20^e siècle. En effet, nous pouvons constater que les chercheur·euse·s en sexologie ou psychologie évoquent souvent une « attraction envers les deux sexes » quand iels parlent de la bisexualité. Or, dès les années 70 et, avant tout, durant les années 90, les activistes bi+ prônaient une définition passant au-delà de la binarité des genres ou des sexualités. En effet, beaucoup d'activistes témoignent que la communauté bisexuelle se caractérisait par une définition vague et ce pour trois raisons.

Premièrement, les activistes de cette aire de revendication souhaitaient éviter qu'une définition fixe de la bisexualité mène à une binarité des genres. Effectivement, une confusion qui persiste encore actuellement est que le préfixe « bi- » illustrerait une dualité des genres : aimer les hommes et les femmes. Cependant, les activistes bi+ critiquent depuis longtemps cette binarité et témoignent

d'une bisexualité transgressant les normes de genre : effectivement, selon Kravitz (2020), « Depuis une cinquantaine d'années au moins, les bisexuel·le·s décrivent leur orientation comme une attirance sans distinction de sexe et c'est toujours le cas. Un certain nombre de militant·e·s et d'organisations bisexuel·le·s se sont historiquement allié·e·s à des personnes transgenres et non binaires et les critiques bisexuelles du binaire de genre remontent à des décennies avant que des mots comme 'non-binaire' n'entrent dans notre lexique de genre ».

« Être bisexuel·le ne signifie pas qu'ils ont des relations sexuelles avec les deux sexes mais qu'ils sont capables d'une implication significative et intime avec une personne indépendamment de son genre » — récit de Janet Bode dans *View From Another Closet*, 1976 (citée par Kravitz, 2020).

« Je crois que les gens tombent amoureux d'individus, pas d'un sexe... Je crois que la plupart d'entre nous finiront par reconnaître que nous aimons certaines personnes ou, peut-être, certains types de personnes et que le sexe n'a pas besoin d'être une catégorie significative, même si pour certain·e·s d'entre nous il peut l'être » — récit de Ruth Hubbard dans *There Is No 'Natural' Human Sexuality*, Bi Women, 1986 (ibid.).

Deuxièmement, iels souhaitent éviter une définition qui risquait d'exclure des personnes de la communauté, comme par exemple les personnes qui ne se définissent ni par une attirance « pour les deux genres » ni « pour le même genre et un genre différent ». La bisexualité, dans sa définition vague, permettrait ainsi de regrouper une multitude de possibilités quand à l'attirance, les pratiques ou les mode de vie.

« La bisexualité est une identité entière et fluide. Ne suppose pas que la bisexualité est de nature binaire ou duogame : que nous avons 'deux' côtés ou que nous devons être impliqué·e·s simultanément avec les deux sexes pour être des êtres humains épanouis. En fait, ne suppose pas qu'il n'existe que deux genres. [...] Nous, les bisexuel·le·s, avons tendance à définir la bisexualité d'une manière qui est propre à notre individualité. Il y a autant de définitions de la bisexualité qu'il y a de bisexuel·le·s. Beaucoup d'entre nous choisissent de ne pas s'étiqueter du tout et trouvent le mot 'bisexuel·le' inadéquat et trop limitatif » — récit des activistes bi+ du *Bay Area Bisexual Network* (1990) (États-Unis).

« J : [...] Va-t-on un jour pouvoir définir ce qu'est la bisexualité ? S : Jamais complètement. Justement, la variété des modes de vie que nous voyons entre nous défie toute définition » — récit de deux personnes bisexuelles dans le *Boston Bisexual Women's Network Newsletter* (1984) (États-Unis).

« Au milieu des années 90, la communauté bi rejetait activement les définitions autres que « ni gay, ni hétéro », car toutes les définitions proposées excluaient certain·e·s de ses membres » — témoignage d'une femme bisexuelle et transgenre (*Wetwareproblem*, 2016) (États-Unis).

Troisièmement, les activistes de cette période souhaitent créer et promouvoir une communauté et un « safe-space » pour toute personne *queer* qui se sentait exclue de la communauté lesbienne et gaie. De ce fait, une définition plus inclusive permettrait d'une part, de regrouper toute personne

partageant des expériences similaires sans devoir justifier leur place ou identité et d'autre part, de se revendiquer contre la politique *gay* qui n'acceptait que difficilement les personnes bisexuelles et ceux·elles qui n'entraient pas dans leur conception de l'homosexualité (Rust, 1995 ; McLean 2015). Selon Elizabeth Reba Weise (citée par Rust, 1995), c'est en partie l'hostilité de la part des personnes homosexuelles qui a contribué à la création d'une communauté commune autour de la bisexualité : « Weise a pointé du doigt la croissance du mouvement lesbien et gai au cours des années 1970 et 1980 - en particulier l'apparition d'une identité lesbienne politique - comme la source de l'antipathie actuelle envers la bisexualité et Udis-Kessler a attribué la croissance récente d'une identité bisexuelle politique à cette antipathie » (ibid., p. 18).

« [...] comment allons-nous nous soucier du fait que ce soit l'existence même de l'attrance romantique ou sexuelle de quelqu'un qui fluctue ? Ou s'iels n'en ont aucune ? Ou s'iels n'en ont qu'une seule ? Nous les avons tou-te-s accueilli-e-s. Nous n'étions pas en position d'être des gardien-ne-s ou des pointilleux·euses. En tant que communauté, nous avons toujours péché par excès d'inclusion. [...] Et si [...] tu peux identifier ce que sont les *gays* et les hétéros et que tu ne sembles pas correspondre à l'une ou l'autre de ces catégories... et que tu n'arrives même pas à trouver un mot pour ce que tu es... mais que tu peux trouver un mot et une communauté pour 'les gens qui ne sont ni *gays* ni hétéros' et que c'est une communauté qui t'accepte et t'embrasse... et cela inclut beaucoup de gens dont l'attrance change, ou change d'intensité, ou qui n'ont pas d'étiquette avec laquelle iels sont à l'aise... alors devine ce que tu es ! [...] Tu es bi » — témoignage d'une personne bisexuelle (*Autismserenity*, 2016) (États-Unis).

3.2.3. *Asexualité*

L'asexualité décrit l'attrance sexuelle pour aucun genre. Il est important, selon les activistes asexuel·le·s, de ne pas parler d'une « absence » d'attrance sexuelle, puisque ce terme fait référence à une connotation négative (souvent médicale) et suggère qu'une attrance sexuelle « devrait » être présente mais est ici absente. Comme la bisexualité, l'asexualité peut, elle-aussi, être vue comme un spectre : l'« a-spec » (abréviation anglophone pour « asexual-spectrum ») comporte ainsi plusieurs identités sexuelles comme la demisexualité ou la graysexualité.

Le mot « asexuel·le » serait documenté, selon le dictionnaire d'étymologie en ligne, pour la première fois en 1829 dans un contexte biologique⁶ pour désigner « ne pas avoir de sexe ou de système sexuel ». Pour le lier à la sexualité humaine, il faut attendre la fin du 19^e siècle. Le terme d'« *anaesthesia sexualis* » a été employé par Richard Von Krafft-Ebing pour désigner les personnes qui manquent d'un « instinct sexuel », de « sentiments sexuels » ou d'« émotions correspondant à la

6 Aujourd'hui, nous utilisons davantage les termes « asexué(e) » et « agamétique » pour un tel contexte biologique, ce qui permet d'éviter une confusion avec l'orientation sexuelle.

vie sexuelle » et ce « [...] malgré des organes génératifs normalement développés et l'accomplissement de leurs fonctions » (Von Krafft-Ebing, 1886). Le sexologue allemand Magnus Hirschfeld utilise également ce terme, dans son livre *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts ? (Sappho et Socrates ou comment expliquer l'amour des hommes et des femmes pour les personnes de leur propre sexe ?)* de 1896, pour définir des individus « qui n'ont aucun désir sexuel » (Hirschfeld, 1896). Durant nos recherches, nous n'avons pas pu déterminer si le mot « asexuel·le » est un dérivé du mot « anaesthesia sexualis », du mot biologique ou si son origine est toute autre, mais Hirschfeld l'emploie tel quel dans son livre *Sexualpathologie Teil 1 (Pathologie sexuelle Partie 1)* en 1916 pour faire référence simultanément à l'anaesthesia sexualis et aux « automonosexuel·le·s »⁷ (individus avec uniquement un désir sexuel pour eux-mêmes). Dans *Sexualpathologie Teil 3* (1920), Hirschfeld parle également de l'asexualité en employant le terme « anerotisme » comme synonyme (p.162).

Ensuite, Earl Lind⁸, l'une des premières personnes androgynes et/ou transgenres à avoir publié sa propre autobiographie aux États-Unis, publie *The Autobiography of an Androgyne (L'autobiographie d'une personne androgyne)* en 1918 et *The Female Impersonators*, en 1922. Dans ces ouvrages, iel décrit sous le mot « anaphrodite » des personnes qui « [...] ne sont soumises à de l'adoration pour aucun type d'humain ». Un dernier concept que nous pouvons mentionner est celui du « groupe X » d'Alfred Kinsey, datant de 1948. Dans son ouvrage *Sexual Behavior in the Human Male (Comportement sexuel chez l'homme)* (1948), il élabore l'« échelle de Kinsey »⁹. Basé sur les résultats de cette recherche, il conclut que beaucoup de personnes ne s'identifient pas avec les catégories exclusives « hétérosexuel·le » et « homosexuel·le » (Kinsey Institute, s.d.) et qu'une partie des personnes interviewées témoignaient ne pas avoir « de contacts ou réactions sexuelles », catégorisées alors sous le groupe « X » (ibid.). Ainsi, le modèle de Kinsey situe l'asexualité en dehors du « spectre hétéro-homo » « [...] plaçant les asexuel·le·s comme des aberrations [outliers] sur la carte de l'orientation sexuelle » (Przybylo, 2019, p.12).

En outre, nous pouvons noter que Carl Schlegel, activiste allemand pour l'émancipation homosexuelle, utilise le mot « asexuel·le » dans ses discours de revendications à New Orleans en 1907 (Ned Katz, 2019). C'est donc approximativement entre 1896 et 1907 que le terme se trouve

7 Le terme « monosexuel·le » a également été utilisé par Kertbeny en 1868 pour désigner des personnes qui se masturbent mais n'ont pas de relations sexuelles avec d'autres personnes. Aujourd'hui, le terme « monosexualité » fait référence aux sexualités qui se caractérisent par une attirance à un seul genre (comme l'homo- et l'hétérosexualité), il présente ainsi le terme opposé à la multisexualité (qui inclue la bi- et la pansexualité par exemple).

8 Nous utilisons, pour cette personne, le pronom « iel » car cette dernière publie simultanément sous le pseudonyme « Ralph Werther » et « Jennie June ». Il s'identifie aussi comme androgyne.

9 Voir annexe *figure 1.*, p.104.

employé dans un contexte (du moins, anglo-saxon) d'identité sexuelle et est déjà utilisé dans des buts revendicatifs. Cependant, il faut encore attendre les années 70 pour que l'utilisation du terme, en tant qu'auto-identificateur, se voit documenter plus fréquemment.

Enfin, il est important de mentionner le chevauchement entre l'identité bisexuelle et l'identité asexuelle. Nous pourrions penser que ces deux identités s'opposent. Cependant, durant les mouvements de libération lesbienne et gai des années 70 à 90, ces deux identités s'interconnectaient pour deux raisons : premièrement, puisqu'elles se manifestaient, pour beaucoup de personnes bi- et asexuelles, en un manque de préférence pour un genre. Michael D. Storms explique, par exemple, en 1979 que l'échelle de Kinsey pose un problème pour les personnes asexuelles qui risquent de se voir classées dans la catégorie « bisexuel·le ». Edward Stein (1999) reprend les idées de Storms et explique : « Kinsey voulait sûrement que le continuum indique des degrés de bisexualité, mais - un peu comme l'échelle des premiers rôles sexuels - se situer entre les deux extrêmes pouvait signifier que l'on soit simultanément homosexuel·le et hétérosexuel·le, ou que l'on ne soit ni l'un ni l'autre. (Une personne ayant peu de libido et peu de désirs sexuels pour qui que ce soit pourrait se situer au '3' sur l'échelle de Kinsey, tout comme une personne ayant de forts désirs sexuels pour les hommes et les femmes. La première personne serait considérée comme asexuelle, tandis que la seconde serait considérée comme bisexuelle)¹⁰ » (p.51-52). Deuxièmement, l'inclusion vaste des identités non-hétérosexuelles dans la communauté bisexuelle a mené beaucoup de personnes asexuelles de cette époque à s'identifier comme bisexuelles, soit car elles manquaient de mots pour expliquer leur ressenti et que c'est le terme « bisexuel·le » qui s'en rapprochait le plus, soit parce qu'il n'y avait pas de communauté asexuelle présente (avant les années 90) pour s'organiser et partager ses expériences. Par conséquent, la communauté bisexuelle les a acceptés ouvertement pour lutter à leur côté.

« L'intervieweur [de *The Advocate* en 1992] de Nona Hendryx a utilisé le mot 'bisexuelle' et Hendryx ne le rejette pas, mais a déclaré : « J'essaie de me considérer comme asexuelle » — récit de Paula C. Rust (1995, p.17) (États-Unis).

« Il y avait une échelle de type Kinsey à deux (ou plus ?) points utilisés par moi et mes ami·e·s homosexuel·le·s au lycée. Elle comportait une échelle numérique qui se traduisait par 'homo → bi → het'. [...] Si tu étais au milieu pour l'une ou l'autre de ces questions, tu étais qualifié·e de bisexuel·le. [...] Ce qui posait un problème avec les personnes aro-ace [aromantiques¹¹ et asexuelles]. Où iraient-elles ? [...] À une époque où le fait d'être aro ou ace (ou aroace) était encore moins compréhensible pour le courant dominant - ou même pour la communauté *queer* dominante - qu'il ne l'est aujourd'hui, où étaient les personnes ace et aro ? Où s'organisaient-ils pour faire face au monosexisme ? Où

10 Voir annexe *figure 2.*, p.104.

11 Personnes ressentant une attirance romantique pour aucun genre.

évacuaient-iels leurs frustrations face à l'exclusion des LG ? Où parlaient-iels ouvertement de leurs attirances ? Aux côtés de qui se battaient-iels ? Des bisexuel·le·s. Iels étaient avec les bisexuel·le·s. Iels étaient bisexuel·le·s » — témoignage d'une personne bisexuelle (*Atomic Bubblegum*, 2015) (États-Unis).

« Iels [les individus asexuels et aromantiques] ont toujours été là. [...] Iels se sont battus aux côtés du reste d'entre nous pour apporter des ressources et une éducation aux femmes cis et trans touchées par le SIDA avant que quiconque ne le fasse. Les activistes de la communauté bi ont été parmi les premier·ère·s à apporter des informations sur les rapports sexuels protégés dans les bains publics gais, en 1981, alors que presque personne ne savait que le SIDA existait. Iels ont toujours été avec nous, mais personne ne le sait parce que l'effacement des bi est si puissant que nous ne savons même pas qui était là ou ce que nous avons fait. C'est juste qu'iels n'ont jamais eu leur propre nom auparavant » — témoignage d'une personne bisexuelle (*Autismserenity*, 2016) (États-Unis).

Finalement, nous pouvons aussi noter l'émergence d'une « identité asexuelle » à des fins politiques et émancipatrices. Certaines féministes des années 70 mobilisaient leur asexualité comme une « attitude politique » (Orlando, 1972) pour émanciper les femmes du sexisme et de l'exploitation sexuelle vécue et pour encourager leur autonomie. Selon Ela Przybylo (2019), l'« [...] asexualité féministe politique est devenue une politique active, une praxis et une théorie permettant aux féministes de retirer aux hommes leur soutien émotionnel, reproductif et laborieux et de le diriger vers elles-mêmes, d'autres femmes et les luttes du mouvement » (p.35).

« 'Asexuelle', comme nous l'utilisons, ne signifie pas 'sans rapport sexuel' mais 'ne pas dépendre sexuellement de quelqu'un' [relating sexually to no one]. Cela n'exclut pas, bien sûr, la masturbation mais implique que si une personne a des sentiments sexuels, elle n'a pas besoin d'une autre personne pour les exprimer. L'asexualité est, tout simplement, une sexualité autonome [self-contained]. [...] Nous voyons l'asexualité comme un 'style de vie alternatif' efficace pour les femmes révolutionnaires mais nous ne prétendons pas que 'l'asexualité est la révolution'. [...] Notre affirmation est simplement la suivante : après avoir examiné la nature de notre sexualité et l'avoir débarrassée des idées fausses sexistes qui l'entourent, nous sommes capables de former et d'entretenir des relations qui reflètent nos valeurs et sont efficaces dans notre lutte de libération. Pour nous, l'asexualité est un engagement à défier et finalement à détruire les concepts sans fondement, entourant à la fois le sexe et les relations, qui soutiennent et perpétuent le patriarcat » — récit de Lisa Orlando (1972, p.2) des *New York Radical Feminists* (États-Unis).

3.3. Histoire des mouvements LGBTQIA¹²

L'histoire des mouvements LGBTQIA témoigne non seulement d'une évolution des terminologies mais aussi des revendications et attentes politiques. Elle illustre, d'une part, la problématique du langage même. Celui-ci, « [...] étant toujours, dans une certaine mesure, imprécis et ne parvenant pas à saisir la complexité de l'expérience humaine, les gens expérimentent depuis longtemps des moyens d'articuler l'enchevêtrement complexe que constituent le genre et la sexualité. L'innovation linguistique fait partie intégrante du travail sur les droits civils et la justice sociale et la création d'étiquettes pour définir et décrire le genre et le désir humain n'a rien de nouveau » (Lovannone, 2017). D'autre part, elle fait preuve d'une lutte révolutionnaire et internationale pour les droits *queers* en remettant en question la manière dont notre société occidentale traite et perçoit les différentes orientations sexuelles, les identités de genre et les manières de vivre et d'aimer.

3.3.1. Précurseurs

C'est avant tout durant la fin du 19^e siècle, que le militantisme *queer* débute quand les premiers réformateurs sociaux défendent, d'abord anonymement puis publiquement, l'homosexualité masculine, ou plus précisément les pratiques érotiques et sexuelles entre hommes, qualifiées de « sodomites ». Parmi ceux-ci nous pouvons noter : Karl Heinrich Ulrichs (inspiré par Michéa) qui a été le premier à proposer une association d'uranien pour défendre les relations entre hommes (Hekma, 2015). Il est l'un des premiers théoriciens moderne de l'homosexualité et se prononce en faveur de l'abolition du paragraphe 175 du code pénal allemand, qui criminalise les « rapports contre-nature » dont les actes sexuels entre hommes (ibid.). Il conteste cette loi puisque, selon lui, l'uranisme était une variation naturelle et non un crime contre-nature. Lors d'un congrès de juristes à Munich en 1867, il plaide pour abolir le paragraphe 175 et devient alors la première personne de l'histoire moderne à faire son « *coming out* » en public (Goodheart, 2004). Son discours se voit mentionné comme le premier appel aux armes des mouvements pour les droits des homosexuels (ibid).

Ensuite, Karl-Maria Kertbeny a publié son premier pamphlet, en 1869, contre la loi prussienne sur la sodomie, l'article 143 du code pénal prussien, qui a ensuite été intégré à l'article 175 du code pénal allemand. Dans ses écrits, il argumente que les relations sexuelles consenties sont privées et ne devraient pas être soumises au droit pénal : « L'État de droit moderne [...] n'a aucune raison de se mêler de la question du sexe lorsque les droits d'autrui ne sont pas lésés » (Blasius et Phelan, 1997).

12 Cette partie historique est centrée autour des orientations sexuelles, elle ne comprend pas en détails les moments historiques des personnes transgenres et non-binaires, ou des mouvements d'abolition ou de remise en question des normes de genre.

Il rejoint également Ulrich et Michéa en disant que l'homosexualité est un trait inné (Hekma, 2015) et non quelque chose que les hommes choisissent.

Et enfin, Magnus Hirschfeld a été le premier médecin à mener ouvertement des recherches dans un but militant et à défendre les personnes qu'il nomme « *sexuelle Zwischenstufen* » (*intermédiaires sexuelles*) (Bauer, 2015), c'est-à-dire toutes celles qui ne correspondent pas au « type idéal » des hommes et des femmes hétérosexuel·le·s. Ce terme comprenait ainsi les personnes intersexes, les gais, les lesbiennes, les bisexuel·le·s, les asexuel·le·s, les travestis et les personnes transgenres. Hirschfeld fonde, en 1897, le *Wissenschaftlich-humanitäres Komitee* (*Comité scientifique et humanitaire*, WHK) à Berlin (Hekma, 2015). Il s'agit de la première organisation homosexuelle au monde (Kissack, 2008), dont l'un des buts principaux était l'abolition du paragraphe 175. Hirschfeld devient « [...] le leader le plus éminent du premier mouvement d'émancipation homosexuelle en Allemagne, Hirschfeld a fait campagne sans relâche en faveur des 'droits sexuels' des minorités. Il a tenté de créer des cadres organisationnels et éditoriaux qui soutiendraient la libération des opprimés sexuels » (Bauer, 2015).

3.3.2. *Début du 20^e siècle*

En 1906 et 1907, Carl Schlegel défend publiquement les hommes homosexuels à New-Orleans où il plaide « les mêmes lois » pour « les homosexuel·le·s, les hétérosexuel·le·s, les bisexuel·le·s et les asexuel·le·s » (ibid.). L'affirmation de l'égalité juridique entre les personnes homosexuelles et hétérosexuelles était une position controversée à l'époque et l'inclusion par Schlegel des personnes bisexuelles et asexuelles dans son militantisme est la première tentative documentée aux États-Unis pour affirmer l'égalité juridique de ces deux groupes (ibid.).

Bien que le début du militantisme LGBTQIA soit d'avantage marqué par des pionniers masculins, les femmes n'en étaient pas absentes. Nous pouvons, par exemple, mentionner Anna Rüling qui reproche, en 1905, aux mouvements féministes allemands de ne pas prendre part à la lutte pour l'homosexualité. Elle argumente que les deux causes partagent la même quête pour l'« indépendance et [l']égalité des sexes » (Hekma, 2015, p.22). Helene Stöcker, la fondatrice allemande du *Bund für Mutterschutz und Sexualreform* (*Ligue pour la protection de la maternité et la réforme sexuelle*) en 1904 et, plus tard, une directrice du WHK, s'exprime également pour la dépénalisation : « Si la religion est une affaire privée, la vie amoureuse ne l'est pas moins » (ibid.). Une dernière activiste, cette fois-ci américaine, qui mérite d'être mentionnée est Emma Goldman. Dès 1901, elle défend publiquement, dans une vision anarchiste et émancipatrice, les droits des homosexuel·le·s et donne des conférences sur ce sujet dans les années 1910. Ces dernières furent populaires puisqu'« [...] à la différence des médecins et autres spécialistes, elles étaient ouvertes à

« tou-te-s et se tenaient dans des lieux accessibles » (Kissack, 2008, p.143). Selon Gert Hekma (2015), une explication pour ce constat concernant la domination masculine dans les mouvements est que les lois de sodomie ou des rapports « contre-nature » ne visaient jusqu'à présent que « [...] les hommes et non les femmes. Cela ne signifie pas que les lesbiennes étaient exemptes de discrimination, mais plutôt que le sujet était généralement passé sous silence » (p.22).

Les travaux de Magnus Hirschfeld inspirent d'autres pays et activistes à créer des organisations ou des journaux. Par exemple, le juriste Jacob Anton Schorer crée le *Nederlandsch Wetenschappelijk humanitair Komitee* (Comité néerlandais des affaires sociales) en 1911 pour soutenir les homosexuel-le-s et former une bibliothèque publique remplie d'informations et d'articles autour des sexualités (ibid.). Le *British Society for the Study of Sex Psychology* (Société britannique pour l'étude de la psychologie sexuelle) se fonde sous la direction d'hommes homosexuels, en 1914, après une rencontre avec Hirschfeld, qui parcourt le monde dans un but éducatif durant cette période (ibid.). En France, Jacques d'Adelsward Fersen et d'autres homosexuels rédigent des revues littéraires, telles que *Akademos* en 1909 et *L'Amitié* en 1924, influencées par celles d'Hirschfeld. La diffusion du journal *L'Amitié*, défendant l'homosexualité, se voit interdite à deux reprises malgré le fait que la Loi française ne pénalisait pas l'homosexualité (ibid.). En outre, Berlin devient la « capitale mondiale de l'homosexualité » (ibid.) après la Première Guerre Mondiale en raison de sa sous-culture homosexuelle : « [...] ce monde de bars et de fêtes, ainsi que la loi anti-homosexuelle comme point de résistance, ont facilité la création d'un mouvement pour les droits des homosexuel-le-s en 1897 » (ibid.). L'une des premières manifestations organisées par des homosexuel-le-s y a lieu en 1927, protestant contre une pièce de théâtre offensante (Hingst et al., 1997, cité-e-s par Hekma). Pour Gert Hekma, « Tous ces modestes mouvements et revues ont lutté pour l'égalité et la visibilité tout en offrant des informations pertinentes aux homosexuel-le-s. L'exemple de l'Allemagne et de Berlin a inspiré des personnes dans toute l'Europe et au-delà et Hirschfeld est devenu une célébrité internationale » (p.24).

En 1933, l'Union des étudiants allemands, favorable aux nazis, entre dans l'*Institut für Sexualwissenschaft* (Institut des sciences sexuelles) de Magnus Hirschfeld à Berlin. La bibliothèque de Hirschfeld consacrée à la recherche sur la sexualité et le genre se voit confisquée, puis brûlée dans les rues dans une tentative de décimer les archives de cette institution pionnière (ibid.). Certains des documents de l'Institut concernent les innombrables minorités sexuelles et de genre qui ont franchi ses portes entre 1919 et 1933. La prise de pouvoir des Nazis a été un moment dévastateur pour les mouvements allemands : « Ni le mouvement organisé, ni une sous-culture vivante, ni des homosexuels haut placés tels qu'Ernst Röhm (commandant des troupes d'assaut SA

d'Hitler) n'ont pu empêcher la disparition rapide des progrès réalisés en Allemagne dans le domaine de l'activisme homosexuel » (ibid., p.24).

Après la Seconde Guerre Mondiale, les mouvements homosexuels émergent à nouveau dans le monde occidental. Parmi ceux-ci, le mouvement homophile débute à la fin des années 1940, aux Pays-Bas et au Danemark. Les activistes préféraient utiliser le terme « homophile » (créé par un activiste allemand en 1924) à celui d'« homosexuel·le » pour mettre l'accent sur l'amour et sur une connotation positive de l'attraction homosexuelle, plutôt que sur le sexe (Lavonnone, 2017). Ce terme gagne en popularité en 1946 quand l'organisation néerlandaise *Cultuur-en-Ontspanningscentrum* (*Centre culturel et récréatif*) l'emploie fréquemment. Il prend de l'ampleur en 1950 quand « [...] les mouvements de réforme homosexuelle du monde occidental l'avaient adopté » (Hekma, 2015, p.31), tels que les États-Unis, la France, la Belgique, la Grande-Bretagne, les pays Scandinaves ou encore l'Allemagne (ibid.). Le *Centre Culturel Belge* est créé par Suzanne de Pues, en 1953 et devient l'un des premiers mouvements homophiles à être fondé par une femme (Jackson, 2015). Beaucoup de mouvements (français, néerlandais, scandinaves et américains parmi d'autres) demandaient, dans une vision démocratique et libérale, que la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 soit appliquée aux minorités sexuelles (ibid.). Le caractère international de ces mouvements s'explique par cet engagement dans les discours des droits civils (ibid.), bien que les « [...] contextes nationaux étaient différents. En France et en Suisse, l'homosexualité n'est pas illégale. Cela signifie qu'*Arcadie* et *Der Kreis* [*Le Cercle*] n'étaient pas principalement intéressés par une réforme de la loi. En Grande-Bretagne, en revanche, la *Homosexual Law Reform Society* [*Société de réforme du droit des homosexuels*] cherchait uniquement à mettre fin à la criminalisation de l'homosexualité masculine » (ibid, p.32-33).

Cependant, les années 50 sont marquées par une vague de conservatisme culturel et social (ibid.) en Europe qui tente de rétablir des valeurs de la famille et de la domesticité. La France pénalise ainsi sous une ordonnance de 1945, les actes « contre-nature » dont les rapports sexuels entre hommes de moins de 21 ans. Pour d'autres pays, la répression n'a pas nécessité de nouvelles lois, mais une application plus sévère de ces dernières (ibid.). Dès lors, les mouvements homophiles deviennent plus défensifs : « [...] la prudence tactique était le prix de la survie. [...] La prudence tactique imposée par les circonstances ne contredisait pas fondamentalement la façon dont les homophiles voyaient le monde. Iels ne se considéraient pas comme des révolutionnaires. Iels revendiquent l'égalité des citoyens au motif que l'homosexualité n'est ni une maladie ni une anomalie » (ibid. p.33-34).

Les années 60 et 70 marquent la ‘fin’ des mouvements homophiles en raison d’un apaisement du climat politique oppressif, une impatience envers la prudence des leaders homophiles et la levée de la censure (ibid.). De ce fait, une nouvelle ère d’activisme débute avec des manifestations « [...] devant les bureaux de divers bâtiments gouvernementaux en portant des pancartes avec des slogans tels que « La discrimination contre les homosexuel·le·s est aussi immorale que la discrimination contre les Noirs et les Juifs ». Il s’agissait d’un style de militantisme entièrement nouveau (même si beaucoup portaient des lunettes de soleil pour dissimuler leur identité), bien qu’il restait situé dans la vision homophile du monde : le but était d’obtenir l’égalité des droits » (ibid., p.40).

3.3.3. *Féminisme du 20^e siècle*

En parallèle, au début du 20^e siècle, de nombreuses féministes en Angleterre et aux États-Unis commencent à parler de l’asexualité et du lesbianisme, à travers un militantisme de la pureté sociale pour émanciper les femmes de la domination des hommes (Kent, 2018). Elles « [...] voulaient mettre fin à l’hypocrisie sexuelle masculine, des personnalités religieuses qui prêchaient le célibat et ceux qui s’opposaient à la réglementation gouvernementale du travail du sexe » (ibid.). Par conséquent, de nombreux écrits « antiféministes » documentaient de manière négative ces deux identités politiques comme une menace pour la société.

« Les femmes qui jouent les rôles des hommes ne rempliront pas la fonction des femmes : elles ne laisseront pas de descendance. Leur progéniture s’éteindra. Seule la progéniture des femmes qui restent des femmes sera abondante. Ainsi, le féminisme, dans toutes ses composantes, est condamné. Il semblerait que ce soit une loi du progrès que la civilisation en marche tende à produire des femmes asexuelles, des uraniennes [femmes lesbiennes], ainsi que des hommes du même type. [...] Les femmes asexuelles se comportent comme des hommes sans-sexe [sexless men], entrent dans des professions masculines, assurent leurs propres besoins, ne se marient pas ou, en tout cas, n’ont pratiquement pas d’enfants et – tout comme leurs semblables masculins qui, eux aussi, ne se marient pas – elles s’éteignent [die out] [...] Le féminisme, qui a commencé chez les asexuelles, s’étend à ceux·elles qui ont des instincts sexuels normaux et qui, dans une fausse imitation des autres, les répriment. [...] Le déclin de la civilisation sera alors accompli [...] » — récit de Correa Moylan Walsh (1917, p.371-372) (États-Unis).

Parmi ces mouvements féministes, se démarque le mouvement des *Spinsters*, dans les années 1880 à 1930, qui est composé de femmes asexuelles, de femmes prônant le célibat et de toutes celles qui ne voulaient pas s’engager dans des relations « hétérosexuelles » (en particulier les mariages). Elles « [...] étaient l’épine dorsale du mouvement des femmes, en particulier de ses éléments les plus radicaux. Dans la période qui précède immédiatement la Première Guerre Mondiale, les *Spinsters* féministes parlent de leur choix comme d’une nécessité positive pour l’accomplissement de la liberté des femmes » (Purvis, 2008, p.172-173). Ce mouvement commence davantage à poser problème

dans les années 1920 et 1930 quand « [...] la sexualité féminine a soudainement été découverte et toutes les femmes étaient censées avoir une sexualité et en profiter. À ce moment-là, la frigidité et l'asexualité sont également devenues un sujet... Un sujet très problématique. On pourrait dire que les *Spinsters* sont devenues *queers* parce qu'elles n'avaient pas de rapports sexuels ou ne participaient pas à des activités sexuelles, mais aussi parce qu'elles ont commencé à être perçues comme potentiellement homosexuelles. Ainsi, les amitiés romantiques des *Spinsters* de la phase précédente, qui n'étaient pas considérées comme problématiques sur le plan sexuel, sont devenues très problématiques dans les années 1920 et 1930. Soudainement, toutes les relations féminines étaient considérées comme suspectes, elles étaient vues sous un nouvel angle sexuel » (Hellesund, 2009). June Purvis (2008) ajoute que « [...] les inquiétudes des sexologues face au féminisme les ont amené·e·s à classer les qualités que les 'nouvelles femmes' indépendantes des années 1890 cherchaient à développer comme étant des caractéristiques de l'inversion sexuelle et donc contre-nature et perverses. L'accusation de lesbianisme était alors lancée, comme elle l'est encore aujourd'hui, contre les femmes qui accordaient trop d'importance à la poursuite de leur liberté » (p.175).

« [...] la peur des *Spinsters* et des lesbiennes affectait les enseignantes en Grande-Bretagne entre les deux guerres. Un rapport publié en 1935 dans un journal sur une conférence sur l'éducation exprimait la menace en termes extrêmes : « les femmes qui ont la responsabilité d'enseigner à ces jeunes filles sont souvent elles-mêmes aigries, asexuelles ou homosexuelles et elles essaient de modeler les jeunes filles selon leur propre modèle ». Les enseignantes des *Spinsters* représentaient une menace pour la domination des hommes dans la profession ainsi que pour leurs intérêts économiques par le biais de la demande d'égalité des chances et de salaire » — récit de June Purvis (2008, p.176) (Grande Bretagne).

Avec l'émergence des mouvements de libération sexuelle durant les années 60 et 70, le lesbianisme et l'asexualité comme attitude politique prennent d'avantage d'ampleur dans certains mouvements féministes radicaux. Valerie Solanas adopte « l'asexualité nihiliste » (Przybylo, 2019) comme un défi radical contre l'État et le patriarcat. Dans son *SCUM Manifesto* de 1967, elle écrit : « [...] si toutes les femmes quittaient simplement les hommes, refusaient d'avoir quoi que ce soit à faire avec eux - jamais, tous les hommes, le gouvernement et l'économie nationale s'effondreraient complètement » (ibid.). Elle rejette le lesbianisme comme position politique et prône l'asexualité puisque cette dernière est ce qui permet de rompre « [...] les liens intimes des femmes avec les hommes, leurs oppresseurs et libère ainsi les femmes pour qu'elles s'engagent dans la création d'un nouveau monde et d'un nouvel ordre mondial » (ibid., p.51).

Ensuite, le mouvement féministe *Cell 16* prônait le séparatisme féministe et inspira par la suite des groupes séparatistes lesbiens, bien qu'il préconisait la pratique du célibat plutôt que de « [...]

gaspiller leur énergie sur les hommes et le sexe » (ibid., p.53). Les politiques du célibat et de l'asexualité permettaient aux femmes séparatistes d'atteindre l'autonomie, de se distancer des hommes et de « [...] construire un monde non patriarcal par la formation d'affinités érotiques entre les femmes, la politique du célibat/de l'asexualité facilitant cette construction » (ibid., p.54).

« Je ne pense pas que les 'besoins' auxquels nous faisons si souvent référence soient de véritables 'besoins'. Je crois que ce sont des besoins conditionnés et qu'ils peuvent être déconditionnés. Je pense que tous les êtres humains ont le besoin et le potentiel de rester entiers en permanence tout au long de leur vie. Le comportement sexuel n'est pas la question. Il s'agit d'une fonction naturelle qui ne nécessite pas de chichis ni d'attention. Les enfants s'épanouissent dans leur sexualité sans manuels de formation et sans désirs haletants. [...] Je ne vois aucune raison de discuter de l'avenir du comportement sexuel en relation avec la libération de la race humaine de la désunion. [...] Toutes les questions relatives à la sexualité sont sans intérêt dans nos structures de pensée actuelles, car nous n'avons aucune idée les uns des autres. Quelle importance cela a-t-il ? Je prendrai les résultats à l'aveugle, quels qu'ils soient. Et je me passerai des miettes offertes dans notre propre société à l'envers. Apprenons à être Entiers et oublions la fusion » — récit de Roxanne Dunbar, *Cell 16's A Journal of Female Liberation*, « Asexuality », 1968 (citée par Siggy, 2018) (États-Unis).

Enfin, le lesbianisme, comme stratégie politique pour former des communautés en dehors de la suprématie masculine (Przybylo, 2019), émerge avec le groupe *Radicalesbians* de New York en 1970. Ces féministes identifient le lesbianisme comme « [...] étant basé sur les liens entre les femmes plutôt que sur le sexe entre les femmes » (ibid., p.59). Influencées par *Cell 16* et *Les Furies* de Washington, les *Radicalesbians* articulent des modes de vie lesbiens basés sur un partage de ressources et argumentent que la fin du sexisme et de l'oppression des lesbiennes mène également à une défaite du capitalisme, de l'impérialisme et du racisme (ibid.).

Au centre du féminisme, le lesbianisme devient un outil de solidarité entre femmes et son mélange avec l'asexualité permettait « [...] une politique féministe qui s'infiltrait dans tous les éléments de la pratique de la vie et défie la suprématie masculine » (ibid. p.59).

« Pour moi, le *coming out* a signifié la fin du sexe. C'est mort et enterré dans ma vie. Je rejette totalement cette institution. Le sexe signifie l'oppression, l'exploitation. Le contact physique et les sentiments ont pris une nouvelle forme libératoire et nous appelons cela la 'sensualité'... Le féminisme lesbien est maintenant une expérience fantastiquement sensuelle pour moi... La physicalité est maintenant une expérience créative non institutionnalisée. Il s'agit de toucher, de frotter, de câliner et d'aimer. Son seul but est la proximité et le plaisir. Elle n'existe pas pour le grand orgasme. Elle existe pour se sentir bien. Notre sensualité peut inclure ou non l'expérience génitale... Notre sensualité n'a pas de but physique précis. Il n'y a pas de sexe. Tout ce langage est oppressif. Il est orienté vers l'homme blanc et hétérosexuel... La sensualité est sans forme et amorphe. Elle peut croître et s'étendre au gré de

nos sensations... La sensualité que je ressens a transformé ma politique, a résolu la contradiction entre mon esprit et mon corps parce que les énergies de notre révolution féministe sont les mêmes que celles de notre amour pour les femmes... » — récit de Sue Katz (citée par Przybylo, 2019, p.60) (États-Unis).

3.3.4. *Mouvements de libération « gay »*

Le nouveau radicalisme « gay » des États-Unis, durant les années 60, émerge dans un contexte plus large des mouvements d'émancipation tels que les mouvements féministes et les mouvements des minorités raciales (Weeks, 2015). Son origine est souvent attribuée aux émeutes de *Stonewall*.

En juin 1969, le bar *Stonewall Inn*, situé sur la *Christopher Street* à New York et lieu de rencontre et de refuge pour les personnes homosexuelles, bisexuelles, transgenres etc., se voit perquisitionné par la police. La foule devant le bâtiment grandit et les premières personnes, des femmes transgenres de couleur, résistent face à l'arrestation des forces policières (Pruitt, 2019). Une émeute de plusieurs jours éclate, menée par des femmes transgenres et noires comme Marsha P. Johnson et Sylvia Rivera (ibid.). Les activistes *gays* continuent à se rassembler durant les nuits qui suivent (pendant 6 jours) : « [...] profitant du moment pour diffuser des informations et construire la communauté qui allait alimenter la croissance du mouvement pour les droits des *gays* » (ibid.). Au premier anniversaire des émeutes, des centaines d'activistes *gays* défilent de *Christopher Park* à *Central Park*, créant ainsi la première *Pride Parade* (parade de la fierté *queer*) aux États-Unis et un précédent pour les célébrations annuelles dans le monde entier : « La frénésie d'activisme née lors de cette première nuit à *Stonewall* allait par la suite alimenter les mouvements de défense des droits des *gays* au Canada, en Grande-Bretagne, en France, en Allemagne, en Australie et en Nouvelle-Zélande, entre autres pays, devenant une force durable qui allait perdurer pendant le demi-siècle suivant et au-delà » (ibid.). En effet, parmi les mouvements de libération *gay* qui en émergent, nous pouvons citer le *Gay Liberation Front* (*Front de libération gay*, GLF) et le *Gay Activists Alliance* (*Alliance des activistes gays*) en Amérique (1969), le GLF en Grande Bretagne (1970), le *Front d'action révolutionnaire homosexuelle* en France (1971) et divers groupes non-unifiés en Allemagne (Hekma, 2015).

Ces mouvements *gays* étaient souvent liés à un mouvement socio-politique plus large, connu sous le nom de *Free Love* (*Amour Libre*) des années 1960 et 70, dont l'objectif était de séparer l'État des questions sexuelles, comme celles du mariage, du contrôle des naissances et de l'adultère (McElroy, 1996). Pour ces activistes, il s'agissait de thématiques qui ne concernent que les personnes elles-mêmes et non l'État ou des personnes extérieures : « [...] les partisans de l'*Amour Libre*, dont les racines remontent parfois à Josiah Warren et aux communautés expérimentales, considéraient la liberté sexuelle comme une expression claire et directe de la propriété de l'individu. L'*Amour Libre*

mettait particulièrement l'accent sur les droits des femmes, car la plupart des lois sexuelles étaient discriminatoires à leur égard [...]. Le mouvement de l'*Amour Libre*, par exemple, avait tendance à utiliser la désobéissance civile ainsi que l'éducation » (ibid.).

En outre, nous pouvons noter que le terme « *gay* » qu'utilisent ces mouvements est apparu comme un terme clandestin au début du 20^e siècle et est entré dans l'usage populaire durant cette ère d'activisme (Lovannone, 2017). La raison pour laquelle les mouvements post-*Stonewall* emploient d'avantage ce terme était que ce dernier ne suggérait aucune connotation médicale contrairement au mot « homosexuel-le » (ibid.). « *Gay* » était considéré, à cette époque, comme un terme générique qui « [...] englobe la totalité de l'acronyme LGBTQIA moderne » (ibid.) et devient une manière de s'auto-affirmer sans excuse : « La libération *gay* représentait pour cette génération la quête d'une nouvelle identité qui rejetait les préjugés, les stéréotypes, les discriminations et (dans une nouvelle formulation décisive) 'l'oppression sociale' qui avaient caractérisé la vie homosexuelle pendant des générations. L'acte de faire son *coming out*, d'être ouvert·e et fier·ère de sa sexualité, en a été le signal le plus profond. [...] « *Gay is good* », « *gay pride* », « *gay power* », « *gay is just as good as (or better than) straight* » étaient des slogans qui marquaient une nouvelle confiance en soi dans l'affirmation de l'importance des identités personnelles et collectives, construites autour de sexualités nouvellement affirmées » (Weeks, 2015, p.47).

3.3.5. De « *Gay* » à « *Queer nation* »

Malgré cette utilisation du terme « *gay* », les lesbiennes expriment clairement en quoi leurs expériences différaient à la fois des femmes hétérosexuelles, qui constituaient la majorité dans les mouvements des femmes et des hommes gais (Lovannone, 2017). L'identité lesbienne, hors des mouvements féministes plus radicaux, a aussi permis d'articuler l'exclusion qu'elles ressentent dans les organisations féministes et homosexuelles (ibid.). Effectivement, les activistes lesbiennes ont, d'une part, souvent été exclues par les mouvements féministes plus populaires qui ignoraient leurs expériences spécifiques avec le patriarcat. D'autre part, elles ont vécu du sexisme dans les organisations *gays* post-*Stonewall* (ibid.). D'autres personnes minoritaires rejoignent cette critique du mouvement *gay* : les personnes transgenres se sentaient marginalisées par le mouvement et les personnes bisexuelles prônaient une position identitaire distincte (Weeks, 2015). La libération *gay* n'était visiblement plus « [...] une chose unique, mais [elle] englobait de nombreuses réalités, expériences et positions politiques et culturelles. À la fin des années 1970, la diversité devenait une question de plus en plus controversée. Les lesbiennes et les *gays* issus de minorités ethniques affirmaient que les définitions de la liberté sexuelle étaient trop blanches, trop masculines et trop bourgeoises. [...] Dans les années 1980, la rhétorique de la libération a été remplacée par un

nouveau langage de pluralisme, de différence et, dans le contexte du SIDA et d'une violente réaction culturelle, de droits » (ibid., p.49). Ainsi, certains mouvements adoptent, durant ces années, le terme « lesbienne » dans leur nom pour accommoder les critiques des lesbiennes voyant l'homosexualité masculine comme le « visage » centrale du mouvement : par exemple l'*Alliance for Gay Artists (Alliance pour les artistes gays)*, fondée en 1982, a été rebaptisée *Alliance for Gay and Lesbian Artists (Alliance pour les artistes gays et lesbiennes)* (Lovannone, 2017). Néanmoins, avec la montée en puissance des mouvements bisexuels et transgenres qui ont mené une campagne acharnée pour être inclus, l'acronyme LGBT a pris de l'ampleur (ibid.).

Avec l'arrivée du SIDA, une résurgence du militantisme plus radical débute avec des groupes d'activistes américain·e·s, tels que la *AIDS Coalition to Unleash Power (Coalition contre le sida pour libérer le pouvoir)* (1987) renommée par après *Queer Nation* (1990) et les *Lesbian Avengers* (1992), ainsi que des groupes français comme *Vaincre le sida* (1983) (la France étant énormément touchée par le sida à cette époque). Ces groupes prônaient une identité *queer* pour exprimer, à travers une approche plus radicale, une attitude politique. Ils tentaient de défier les normes sur la sexualité ou le genre et de lutter pour les droits *queers* en redéfinissant la société (Kornak, 2015) : « Les minorités sexuelles avaient besoin d'organisations qui feraient campagne pour l'accès aux médicaments et aux soins de santé pour les personnes séropositives, il fallait lutter contre la stigmatisation culturelle et, enfin, il fallait ouvrir des débats sur les exclusions internes des minorités sexuelles. Pour beaucoup, le concept politique *queer* était suffisamment puissant pour être utilisé dans les manifestations publiques, les rassemblements et les piquets de grève et pour unir les gens autour de ce terme » (ibid., p.43). En tant que réponse politique à une crise et aux institutions publiques, le terme « *queer* » devient une « [...] promesse de nouvelles significations, de nouvelles façons de penser et d'agir politiquement [...] » (Duggan, 2006, citée par Kornak, 2015).

En outre, « *queer* » signifie, selon le Dictionnaire anglais Oxford, « étrange », « bizarre » ou « particulier » et est utilisé depuis 1508. Dans un contexte de sexualité, il a été documenté pour la première fois en 1895 pour décrire négativement les hommes homosexuels impliqués dans l'affaire d'Oscar Wilde (Clarke, 2021) et devient, vers 1914, un terme péjoratif plus fréquemment utilisé pour les homosexuel·le·s (ibid.). Ce qui est intéressant à noter c'est que malgré sa connotation négative, le terme *queer* a été vu assez rapidement comme un mot « [...] péjoratif à l'extérieur mais pas à l'intérieur » (*The Concise New Partridge Dictionary of Slang*, cité par Clarke, 2021) pour les hommes gais, témoignant déjà de son utilisation comme auto-descripteur, à cette époque. C'est avec le mouvement *Queer Nation* dans les années 90 que le terme « *queer* » devient populaire pour « [...] aborder la discrimination fondée sur la race, la classe sociale et le sexe. *Queer Nation* l'utilisait également pour s'opposer au discours des droits fondé sur une compréhension ethnique des

minorités sexuelles, qui était courant au sein des plus grandes organisations LGBT dans les années 1980. *Queer Nation* soutenait que la communauté devait redéfinir les termes du débat, plutôt que de suivre aveuglément la rhétorique politique actuelle » (Kornak, 2015, p.51).

« Être *queer* n'est pas un droit à la vie privée ; c'est la liberté d'être public, d'être simplement qui nous sommes. Cela signifie lutter quotidiennement contre l'oppression, l'[homomisie], le racisme, la misogynie, le sectarisme des hypocrites religieux et notre propre haine de soi. (On nous a soigneusement appris à nous haïr nous-mêmes.) Et maintenant, bien sûr, cela signifie aussi lutter contre un virus et contre tou·te·s ces homophobes qui utilisent le sida pour nous faire disparaître de la surface de la terre. [...] Pourquoi *Queer* ... Eh bien, oui, 'gay' c'est bien. Il a sa place. Mais quand beaucoup de lesbiennes et de gais se réveillent le matin, ils se sentent en colère et dégoûtés, pas *gays*. Nous avons donc choisi de nous appeler *queer*. Utiliser 'queer' est une façon de nous rappeler comment nous sommes perçus par le reste du monde. C'est une façon de nous dire que nous ne sommes pas obligés d'être des personnes pleines d'esprit et de charme qui gardent leur vie discrète et marginalisée dans le monde hétéro. [...] Et lorsqu'on s'adresse à d'autres gais et lesbiennes, c'est une façon de suggérer de resserrer les rangs et d'oublier (temporairement) nos différences individuelles parce que nous sommes confrontés à un ennemi commun plus insidieux. Oui, *queer* peut être un mot dur, mais c'est aussi une arme sournoise et ironique que nous pouvons voler des mains de l'homophobe et utiliser contre lui·elle » — récit de *Queer Nation* dans leur *Manifesto* de 1990 (ACT UP, 1990) (États-Unis).

Nous assistons, ici, à un changement des mentalités quant à ces identités. La communauté homophile et la communauté *gay* se basaient sur une sexualité commune et une politique d'émancipation qui visait, d'une part à dépénaliser les actes sexuels qualifiés comme « homosexuels » et d'autre part, à promouvoir une compréhension de l'homosexualité ou de l'identité « *gay* » comme une chose innée pour légitimer cette dernière (ibid.). Cependant, avec les mouvements LGBT et, d'avantage avec les mouvements *queers*, cette vision change. La mise en commun à travers une « communauté » ou un « mouvement » de leurs identités, ainsi que l'acceptation de leur diversité et pluralité parfois indéfinissable, deviennent des choix politiques : « Les gens pouvaient adapter leurs identités et leurs modes de vie à des besoins différents. L'unité était une question de positionnement politique et non d'affinités naturelles. L'idée d'une communauté *gay* unique s'est donc de plus en plus affaiblie. Les gens pouvaient se rassembler lors de crises particulières, comme celle qui s'est développée autour du VIH/SIDA dans les années 1980, ou contre des réactions généralement répressives, ou encore pour des droits spécifiques. Mais ces campagnes devaient être façonnées et construites et non assumées et elles étaient souvent fondées sur une attitude très critique à l'égard d'une assimilation redoutée au *statu quo* sexuel. L'insurrection *queer* qui a vu le jour dans le sillage du sida et le développement de la théorie *queer* en est un excellent exemple -

cherchant en partie à faire revivre la culture radicale de la première libération *gay* et répondant en partie aux nouveaux défis posés par le sida. Son objectif est devenu de plus en plus une position d'opposition aux normes sexuelles et à la normalisation des cultures ostensiblement libéralisantes de l'Occident » (Weeks, 2015, p.51).

La connotation politique du terme « *queer* », dont son utilisation générique pour une multitude d'identités reste encore actuelle à nos jours.

« Pas *queer* comme *gay*. *Queer* comme échappant à toute définition, *queer* comme une sorte de fluidité et d'absence de limites à la fois. *Queer* comme une liberté trop étrange pour être conquise. *Queer* comme l'intrépidité d'imaginer à quoi peut ressembler l'amour et de le poursuivre » — récit de Brandon Wint (cité par Nichols, 2016) (Canada).

« *Queer* désigne le rejet de l'assimilation dans la cishétéronormativité, *queer* en tant qu'étiquette désigne le rejet de l'acte de mettre les personnes *queers* dans des petites boîtes bien nettes à assimiler ou à ignorer selon ce qui convient. *Queerness* est l'idée qu'aucun·e d'entre nous ne peut être libre tant que nous ne le sommes pas tou·te·s » — récit d'une personne *queer* (*Emberflux*, 2020) (anglophone, pays inconnu).

Cependant, d'autres activistes actuel·le·s préfèrent l'acronyme « LGBTQ » ou encore l'acronyme prolongé « LGBTQIA » pour « [...] proliférer au fur et à mesure que des moyens de plus en plus nuancés de comprendre et de définir l'expérience vécue des personnes en matière de genre et de sexualité ont été élaborés » (Lovannone, 2017).

3.4. Conclusion

Dans cette première partie transversale, nous avons pu aborder l'histoire des termes et des mouvements LGBTQIA. Nous pouvons constater que ces trajectoires ne sont pas anodines.

D'une part, l'évolution des termes définissant un comportement sexuel ou une orientation sexuelle n'est pas le fruit du hasard et peut être analysé sous trois temps. Tout d'abord, les termes comme « pédéraste », « sodomite » ou « bisexualité primitive » avaient une fonction spécifique : il s'agissait de dégrader ou dévaloriser certaines pratiques (vue comme « homosexuelles ») afin d'imposer un jugement de valeur sur ces dernières et de les rendre soit immorales, soit illégales.

En réponse à cette première fonction, les personnes concernées ont tenté de trouver des termes plus valorisants, tels que « uranien·ne » et « homosexuel·le », permettant de témoigner que ces comportements étaient une chose innée qui ne devait pas être jugée négativement par la société. Cependant, ces termes ont vite été détournés vers une catégorisation médicale ou psychologique. Les termes « inversion sexuelle » ou « *anasthesia sexualis* » illustrent parfaitement ce nouveau but :

comprendre la cause de ces comportements, théoriser leur raison d'être et par conséquent – dans certains cas – trouver un traitement pour modifier ceux-ci.

En dernière instance, la hausse en activisme et les mouvements homophiles et féministes font émerger un nouveau désir de s'auto-catégoriser avec des termes permettant de s'exprimer et de se revendiquer. Ainsi, les concepts d'« homosexuel·le », de « bisexuel·le » et d'« asexuel·le » se voient attribués des définitions neutres, hors d'un contexte moral ou médical.

D'autre part, l'évolution des mouvements LGBTQIA nous montre deux choses. Premièrement, c'est avec la possibilité de nommer et de catégoriser des comportements humains que la question sociale et pénale de ces derniers s'est posée. Effectivement, une fois que certaines pratiques ont été identifiées comme « sodomites », les groupes sociaux les ont jugées comme « contre-nature » et en ont évoqué les conséquences sociales ou pénales. Cependant, cet effet a pu, avec les mouvements homophiles et *gays*, être tourné en leur faveur : se revendiquer comme « homosexuel·le », « homophile » ou « *gay* » permettait de contredire ces jugements et de lutter contre l'interdiction de ces pratiques.

Deuxièmement, les revendications et les demandes des activistes LGBTQIA ont changé au fil du temps, reflétant la nécessité des changements davantage sociaux dans nos sociétés. Les premiers mouvements *gays* se sont, avant tout, caractérisés par les besoins de lutter contre les répressions pénales et de partager un discours plus positif autour de ces pratiques. En revanche, avec les mouvements LGBT et, par après *queers*, le focus n'était plus sur la dépénalisation ou, de moins, sur le souhait d'être tolérés dans les groupes sociaux dominants. Il s'agissait de revendiquer une approche plus radicale : la suppression des normes qui sont à l'origine de ces répressions. A ce titre, les orientations sexuelles ne se limitaient plus à une simple affirmation d'une attirance sexuelle innée ou d'un ensemble de comportements sexuelles pratiqués, elles représentaient des choix politiques de s'opposer au système dictant une sexualité précise aux humains et sanctionnant (pénalement, moralement ou socialement) toute personne ne s'y conformant pas.

4. Discrimination des minorités sexuelles

4.1. Introduction

Maintenant que nous avons défini les trois minorités sexuelles auxquelles nous nous intéressons dans ce travail, il est important de comprendre les types de discriminations que celles-ci peuvent subir en Belgique et en France. Il ne s'agit ici pas de dresser une liste exhaustive de toutes les situations discriminantes qu'une personne pourrait subir en raison de son orientation sexuelle, mais tout du moins, d'illustrer les cas les plus fréquemment évoqués dans des témoignages, des rapports ou des lectures scientifiques, comme les violences verbales et physiques, ou au contraire, ceux qui, bien que plus rares, témoignent d'une complexité ou d'une problématique particulière qui mérite d'être mentionnée, comme, par exemple, les thérapies de conversion ou les lois de consommation.

Selon le *Larousse Français*, une discrimination est le « Fait de distinguer et de traiter différemment (le plus souvent plus mal) quelqu'un ou un groupe par rapport au reste de la collectivité ou par rapport à une autre personne ». Cette discrimination peut donc se manifester de différentes manières et par différents mécanismes. Il peut, par exemple, s'agir d'une haine, d'une hostilité ou d'une ignorance envers les personnes LGBA, ou des violences étatiques ou individuelles envers une minorité sexuelle. Nous distinguons dans cette partie, les discriminations légales (4.3.1), les discriminations médicales (4.3.2) et les discriminations populaires (4.3.4). Un chapitre supplémentaire est consacré aux thérapies de conversion (4.3.3) qui, à nos yeux, ne peuvent être complètement catégorisées comme des discriminations « médicales » puisqu'elles englobent un ensemble de pratiques médicales, religieuses et sociales. Un dernier chapitre est dédié aux problématiques intracommunautaires (4.3.5) qui représentent les discriminations et tensions au sein même des communautés LGBTQIA.

Quant à la méthodologie de cette partie, il faut souligner qu'à certains moments, les informations et ressources concernant les cadres légaux ou le domaine médicale étaient contradictoires ou légèrement différentes. Avant tout, les dates de certains événements (ex : dé-pathologisation de l'homosexualité par l'OMS) ou de certaines éditions des ICD ou DSM variaient d'une source à l'autre, ce qui s'explique notamment par les nombreuses éditions et révisions faites de ces ouvrages. Nous avons ainsi dû piocher les éléments d'une source et la vérifier, à plusieurs reprises, par une seconde. A d'autres moments, nous avons consulté les ouvrages médicaux allemands et les ICD ou DSM qui sont restés disponibles en ligne, afin d'y identifier les termes ou dates exactes. Concernant les témoignages, il s'agissait d'identifier des récits qui permettent d'illustrer les propos théoriques. Nous avons ainsi choisi d'y inclure tant des témoignages de victimes venant partager leur

expérience concernant une discrimination vécue, que des propos de personnes qui discriminent ou stigmatisent les personnes LGBA. La difficulté était, bien évidemment, de partager uniquement des témoignages qui ont été publiés par la personne en question ou récoltés anonymement à travers une recherche scientifique et d'en sélectionner les plus pertinentes quant aux discriminations mentionnées et ce pour les trois orientations sexuelles. Ces témoignages illustrent une réalité, souvent dure, du terrain franco-belge mais n'en représentent pas sa totalité.

4.2. « -Phobie » ou « -misie » ?

Il existe dans le langage courant diverses façons de nommer les discriminations contre les personnes homosexuelles, bisexuelles ou asexuelles : « homophobie », « gayphobie », « biphobie », « aphobie », « anti-homo(sexuel·le) », « anti-bi(sexuel·le) », « anti-a(sexuel·le) », « homomisie », « bimisie », « amisie » etc. Toutefois, les termes les plus populaires, tant sur le terrain que dans les lectures scientifiques, emploient le descripteur « -phobie » (de la racine grecque « phobos » qui signifie la peur).

Le terme « homophobie » a été créé par Georges Weinberg, psychologue américain et publié dans son livre *Society and the Healthy Homosexual (La société et l'homosexuel sain)* en 1972 : « Ce livre constitue en quelque sorte une étude de la maladie appelée homophobie – une attitude qu'ont beaucoup de non-homosexuel·le·s et peut-être la majorité des homosexuel·le·s dans les pays où existe de la discrimination à l'encontre des homosexuel·le·s » (Weinberg, 1972, cité par Chamberland et Lebreton, 2012). Selon Weinberg, l'homophobie est une pathologie de la personnalité liée à une crainte ou une peur irrationnelle « [...] laquelle déclencherait un comportement de fuite ou de volonté de destruction de la personne responsable d'une telle émotion » (Weinberg, 2000, cité par Chamberland et Lebreton, 2012).

Ce terme gagne en popularité durant les années 80, mais est vite critiqué par des militant·e·s (Chamberland et Lebreton, 2012). Premièrement, l'« homophobie » pathologisée ignore les enjeux sociaux, culturels et institutionnels des discriminations et réduit ce phénomène à l'individualisme (ibid.). L'homophobie est alors perçue « [...] comme un attribut de nature psychologique plutôt que comme l'expression d'un système social » (ibid.). Deuxièmement, la notion d'une peur irrationnelle décrit inadéquatement l'hostilité envers les personnes non-hétérosexuelles et donne une certaine légitimité ou justification des actes discriminatoires par son caractère pathologique (ibid.) : « La phobie, en tant que comportement irrationnel et hors de contrôle, peut être perçue comme une réaction normale à l'homosexualité et, dans les cas extrêmes, peut justifier le meurtre comme résultant d'une réaction de panique » (Fish, 2006, citée par Chamberland et Lebreton, 2012). Enfin, le concept d'homophobie fait avant tout référence à l'homosexualité masculine et ignore ainsi, les

discriminations faites aux femmes homosexuelles (Chamberland et Lebreton, 2012), ainsi qu'aux autres orientations sexuelles.

Concernant la dernière critique, les auteur·e·s et activistes *queers* dérivent, au fil du temps, les concepts de « lesbophobie », de « biphobie » et d'« aphobie »¹³ du terme principal, ainsi que les termes « *queerphobie* » et « *lgbt-phobie* », pour désigner l'ensemble des discriminations qui affectent les personnes non-hétérosexuelles et non-cisgenres. Cependant ceux-ci n'éliminent pas les deux premières critiques quant à l'utilisation du concept de phobie. C'est pour cela que d'autres activistes préfèrent l'utilisation du descripteur « -misie » (du grecque « misos » qui veut dire « haine » ou « aversion ») pour décrire les discriminations envers une minorité.

Le concept d'« homomisie » a été inventé par Robert Epstein en 2003, un ancien rédacteur de *Psychology Today* (Nguyen, 2018), mettant ainsi l'accent sur la haine d'une personne et non sur la peur irrationnelle (et pathologique) de cette dernière : « L'homomisie fait peser le poids de la haine sur celui qui déteste. À l'inverse, l'homophobie implique que le sujet de la peur est en quelque sorte légitimement terrifiant. Au contraire, lorsque les gens parlent d'homophobie, ils notent en fait une attitude qui découle de l'ignorance et des préjugés, ce que l'homomisie recouvre » (ibid.). Malheureusement, ce terme n'est pas encore largement utilisé dans le langage courant, mais commence doucement à être préféré à l'utilisation du suffixe « -phobie » par les activistes *queers*. Ainsi, nous rejoignons ces dernier·ière·s en adoptant ce descripteur pour la suite de ce mémoire.

« La violence contre les homosexuel·le·s est un crime de haine, après tout ; il serait absurde de l'appeler un crime de peur. Suggérer que les homosexuel·le·s sont, d'une manière ou d'une autre, des objets de peur était ridicule dès le départ, à mon avis » — récit de Robert Epstein, 2012 (cité par Nguyen, 2018) (États-Unis).

« La phobie nous fait subir angoisse, peur, panique, mais pas la haine. [...] Certes, une haine peut se baser sur la peur, mais ce n'est pas toujours le cas. Très souvent la haine et le rejet ont pour base l'intérêt du groupe dominant. [...] « Phobique » va référer à un sentiment irrationnel et personnel au lieu de référer à un système de domination et de haine de l'autre. [...] Bref, rendons à « phobie » son sens véritable, cessons d'associer un symptôme à de la haine et à un choix de maltraiter une minorité » — récit de *Pairaidance* (2018) (France).

4.3. Types de discrimination et hostilité

4.3.1. Discriminations légales

Les discriminations les plus souvent évoquées sont les discriminations pénales qui touchent les personnes *queers*. La répression pénale de certaines activités sexuelles en est la plus drastique.

13 Le chercheur Eunjung Kim (2011) (cité par Przybylo, 2019) parle du terme « asexphobie » au lieu d'« aphobie », cependant le second terme est beaucoup plus utilisé dans un contexte d'activisme ainsi que dans la littérature.

L'homosexualité est encore punie dans de nombreux pays : actuellement, elle est punissable dans 69 pays, dont la plupart se trouvent en Afrique, dont 44 d'entre eux interdisent les activités sexuelles entre femmes (*ILGA World*, 2020). L'homosexualité est punie de mort dans 11 pays¹⁴ (*ibid.*).

La France dépénalise, en tant que premier pays au monde, l'homosexualité masculine en 1791 (Borillo, 1999, cité par Gauthier et Schlagdenhauffen, 2019), criminalisée au-par-avant sous le « crime de sodomie » qui « [...] interdisait des actes tels que l'indécence publique et la corruption de mineurs de moins de 21 ans à des fins de prostitution avec de faibles peines, mais les actes homosexuels consensuels n'étaient pas mentionnés - pas même dans le cas de mineurs en dehors de la corruption. Cependant, en raison des pouvoirs discrétionnaires de la police, ces comportements étaient toujours poursuivis avec des décisions arbitraires » (Sibalis 1996, cité par Hekma, 2015). Quant à la Belgique, le Code pénal napoléonien de 1810 est adopté et confirme cette dépénalisation (Elias, 2017). Cependant, en 1942, la France recriminalise, sous le gouvernement de Philippe Pétain (*ibid.*), l'homosexualité comme un « crime contre-nature », sous l'article 334 du Code pénal, pour les personnes en dessous de 21 ans (Hekma, 2015 ; Gauthier et Schlagdenhauffen, 2019). Entre 1945 et 1978, la justice française a prononcé, au nom de cette loi, 10 000 condamnations (Gauthier et Schlagdenhauffen, 2019) à une incarcération entre 3 mois et un an en moyenne (*ibid.*). Bien que ces condamnations touchaient, majoritairement, les hommes, elles affectaient également des femmes : « Entre 1953 et 1978, on compte 7 559 hommes condamnés contre seulement 106 femmes, soit 1,4 % du total »¹⁵ (*ibid.*, p440). De plus, après 1945, l'homosexualité se voit qualifiée de « fléau social » et de circonstance aggravante en matière d'outrage à la pudeur (Elias, 2017). Ce qui entraîne la constitution d'un fichier policier des personnes homosexuelles, tant en France qu'en Belgique (*ibid.*) : « [...] la répression de l'homosexualité [en Belgique] s'est toujours appuyée sur les concepts pénaux d'outrage aux mœurs et de débauche. Les homosexuel·le·s fréquentant les lieux de rencontre qui leur sont spécifiques, sont fiché·e·s par la police jusque dans les années 1980 » (*ibid.*). La loi française est abrogée en 1982 (Gauthier et Schlagdenhauffen, 2019) avec la victoire socialiste et « [...] la [dé]pénalisation de l'homosexualité en France vient alors clore, concernant la justice pénale tout du moins, une longue phase de répression de l'homosexualité » (*ibid.*, p.422). Un amendement à l'article 372bis sur la protection de la jeunesse pour discriminer les homosexuel·le·s¹⁶

14 Afghanistan, Arabie Saoudite, Brunei, Émirats Arabes Unis, Iran, Mauritanie, Nigeria, Pakistan, Qatar, Somalie et Yémen.

15 Les auteurs expliquent cette différence statistique par : la pression et le contrôle des hommes sur les femmes qui les ont empêchées d'accéder aux espaces publics homoérotiques ; par la quasi-inexistence des espaces lesbiens qui rendait la « cible principale » des pouvoirs politiques et policières quasi-entièrement masculine ; et enfin, par le fait que les femmes « déviantes » étaient orientées vers des institutions ou mesures non-pénales (ex : psychiatrie) sans condamnation.

16 Nous n'avons pas su trouver de sources quant à la pénalisation en Belgique qui élabore si cette loi affectait uniquement les hommes gais, ou si elle affectait toute personne ayant des relations « homosexuelles », y compris les femmes.

sur base de l'âge est introduit dans le code pénal belge en 1965 : l'âge de consentement s'élève à 18 ans pour les relations dites « homosexuelles », tandis que pour les relations « hétérosexuelles » cet âge reste à 16 ans (Elias, 2017). Cet amendement est aboli en 1985 et l'âge de consentement est fixé à 16 ans pour tou·te·s (ibid.).

En plus de la répression directe d'une sexualité, les lois peuvent discriminer (directement ou indirectement) par leur manque d'inclusion de certaines situations ou terminologies. Un exemple concret est le mariage pour tou·te·s pour lequel les lois ont souvent interdit (ou interdisent encore) aux personnes du même genre de se marier en raison de la formulation des articles pénaux : si un législateur utilise des phrases telles que « mariage entre personnes de sexes opposées » ou « mariage entre un homme et une femme » dans un article de loi, il exclut, consciemment ou inconsciemment, les personnes de même genre et leur interdit, par conséquent, le mariage. Autrement dit, une loi ne doit pas explicitement annoter une « interdiction » pour tel ou tel groupe (ex : « le mariage n'est pas autorisé aux personnes du même genre » ou encore « il est interdit aux couples de même genre de se marier ») pour les discriminer. Actuellement, seuls 29 pays autorisent les couples de même genre à se marier (*ILGA World*, 2020). L'article 143 du Code Civil belge ainsi que l'article 143 du Code Civil français possédaient tous les deux cette problématique et ont ainsi été modifiés, respectivement, en 2003 par la phrase « Deux personnes de sexe différent ou de même sexe peuvent contracter mariage » (art. 143, Loi du 13 Février 2003, CC) et en 2013 par la phrase « Le mariage est contracté par deux personnes de sexe différent ou de même sexe » (art. 143, Loi du 17 mai 2013, CC).

D'autres lois affectent de cette manière les couples de même genre, parmi celles-ci, nous retrouvons, par exemple, l'union civile, le droit à l'adoption, la coparentalité ou encore l'accès à la PMA. Pour illustrer certains cas, nous pouvons noter que, dans l'Union européenne, 6 pays¹⁷ ne reconnaissent aucune forme d'union pour les couples de même genre (*ILGA World*, 2020). En 2006, la Belgique réforme ses lois¹⁸ pour inclure, entre autres, la reconnaissance de la coparentalité et l'adoption pour les couples du même genre avec la loi du 18 mai 2006 (Smets, 2006). La France réforme, quant à elle, ses lois¹⁹ pour l'adoption avec la loi du 22 janvier 2008 (à titre individuel) et la loi du 17 mai 2013 (pour les couples de même genre mariés). Cependant, les changements de lois, bien que nécessaires, n'évitent pas toujours la discrimination ou du moins, l'équité dans l'accès à l'adoption. Selon Smets (2006) : « Elle [la loi de 2006] ne règle cependant pas tous les problèmes. Les enfants pouvant être adoptés en Belgique ne sont effectivement pas très nombreux. Il y a

17 Bulgarie, Lettonie, Lituanie, Pologne, Roumanie et Slovaquie.

18 Voir *tableau 1*. en annexe pour une liste exhaustif des lois belges en lien avec l'orientation sexuelle et les droits des couples de même genre, p.105.

19 Voir *tableau 2*. en annexe pour une liste exhaustif des lois françaises, p.106.

beaucoup de personnes intéressées par l'adoption mais peu d'élus. Les couples se tournent aujourd'hui plus volontiers vers l'étranger. Nombreux sont cependant les pays qui n'autorisent pas l'adoption par les couples homosexuels et qui ne permettront dès lors pas à ceux-ci d'adopter un enfant, même si la loi belge les autorise à le faire ». De ce fait, même si les couples de même genre peuvent légalement adopter des enfants, tant en Belgique qu'en France, il n'est que difficile d'éviter qu'une agence d'adoption ne discrimine ceux-ci lors des sélections pour l'adoption. Selon *FranceInfo* (2018), « Moins de dix couples homosexuels sont parvenus à adopter depuis 2013 » en France.

« Cette femme, qui souhaite garder l'anonymat, est en couple depuis dix ans avec sa compagne. En 2016, candidate à l'adoption, elle rencontre la responsable des services sociaux de Seine-Maritime et comprend que son parcours va être très difficile. La Seine-Maritime aurait-elle des pratiques discriminatoires envers les couples homosexuels voulant adopter ? Selon Pascale Lemare, la directrice à l'adoption du département, interrogée par France Bleu, les homosexuels sont 'atypiques' » — récit d'un-e journaliste de *FranceInfo* (2018) (France).

« De l'initiative du couple de Pierre, ils prennent rendez-vous avec la directrice du service adoption de Seine-Maritime. Lors de l'entretien, la responsable se détourne de l'agrément initialement obtenu par Pierre et son conjoint pour évoquer avec eux le cas d'enfants avec des 'atypies' lourdes, sans être capable de préciser lesquelles. « Je suis médecin de profession, quand on me parle de handicap, j'ai besoin de savoir le détail, le syndrome », explique Pierre. Ensuite, la responsable dévie encore l'entretien vers les enfants avec des troubles psychiatriques sévères. « Ce à quoi on lui a répondu qu'un enfant en psychiatrie et un couple déjà stigmatisé par la société pour son orientation n'est pas la meilleure association, elle est même dangereuse à nos yeux », raconte Pierre. [...] « La responsable nous oppose qu'elle a suffisamment de candidatures de parents pour l'adoption sur le département, avec une situation plus stabilisante selon elle pour accueillir un enfant », confie le médecin » — récit d'un-e journaliste de *RTL* (2018) (France).

Quant à la PMA en France, cette dernière n'est pas (encore) légale ni pour les couples de femmes, ni pour les femmes célibataires. Ces dernières doivent alors se rendre en Belgique pour y accéder.

« Ils sont surnommés les « bébés Thalys ». Un terme imagé pour désigner les nouveau-nés de ces couples français qui ont pris le train Paris-Bruxelles pour avoir recours à la procréation médicalement assistée. [...] « Les Françaises représentent 80% des 833 patientes que nous avons traitées l'an dernier pour l'IAD (insémination artificielle avec donneur). Plus de huit sur dix sont des lesbiennes », précise à l'AFP le professeur Michel Dubois, chef du service de PMA de l'hôpital universitaire de Liège. Chaque année, ce sont plus de 2 000 bébés qui sont conçus ainsi dans ce pays. Un chiffre en constante augmentation, selon le praticien. « Nous avons constaté une forte hausse des demandes ces trois dernières années. L'information circule davantage en France, les patientes font passer le message », précise-t-il » — récit d'un-e journaliste de *Elle* (s.d.) (France).

En outre, le projet de loi bioéthique concernant l'extension de la PMA en France a été adopté cette année pour l'ouvrir aux femmes dans un couple de même genre, ainsi qu'aux femmes célibataires. Durant une conférence pour ce projet le 6 septembre 2019, Catherine Jousselve s'exprime contre l'ouverture de la PMA aux couples asexuels en stigmatisant ces derniers. Bien que cette proposition d'exclure ces couples n'a pas été adoptée dans le projet final, nous pouvons nous demander si une telle discrimination ne se présentera pas, cependant, dans la pratique, comme pour les couples non-hétérosexuels lors des démarches d'adoption.

« Moi je pense qu'il faut dire « non » à certains moments. Quand vous avez un couple de personnes qui ont une personnalité très étrange, qui vous expliquent que ça ne sert à rien de faire l'amour, qu'ils sont asexuels et qu'ils veulent un enfant par double don de gamètes, je vais beaucoup m'inquiéter pour l'enfant. [...] Je peux dire qu'avec mon expérience clinique, je peux être très inquiète de la façon dont les parents vont percevoir cet enfant » — récit de Catherine Jousselve, professeure de pédopsychiatrie à l'université de Paris-Sud (citée par *LCP*, 2019) (France).

Ensuite, les lois autour du don de sang discriminent les hommes ayant des rapports sexuels avec des hommes (HSH). En Belgique, les HSH doivent s'abstenir pendant 12 mois selon la loi du 11 Août 2017 (*Unia*, 2021). En France, cette abstinence est de 4 mois, mais elle sera supprimée avec la nouvelle loi bioéthique.

« Voté le 10 juin, l'amendement 1646 introduit par le secrétaire d'État Adrien Taquet supprime les critères liés à l'orientation sexuelle et met ainsi un terme à l'obligation qui imposait aux hommes ayant des relations avec des hommes une abstinence de quatre mois avant le prélèvement sanguin. De un an auparavant, ce délai d'abstinence avait été réduit à quatre mois en 2019, année où plusieurs associations avaient porté plainte contre la France pour discrimination auprès de la Commission européenne » — récit d'un·e journaliste de *Huffingtonpost* (2021) (France).

Certain·es militant·es estiment que cette abstinence obligatoire, justifiée à présent par le risque potentiel de transmission du sida par les HSH, est une « [...] discrimination qui pousse certaines personnes dans une situation d'illégalité » (*Sciences Et Avenir*, 2018) si ceux-ci décident de ne pas divulguer leurs relations sexuelles pour pouvoir donner du sang. Les personnes ayant des relations avec des personnes de genre différent et les FSF²⁰, ne sont pas touchées par cette exclusion : pour elles, une condition pour donner du sang est de ne pas avoir changé de partenaire sexuel·le pendant quatre mois (ibid.). Ainsi, les activistes souhaitent avoir une « égalité de traitement » (ibid.) pour les HSH, qui ne se base pas sur la présomption que toute cette population est séropositive (Romero, 2018, cité par *Sciences Et Avenir*, 2018). Cette présomption stigmatise ce groupe de personnes sur le sexe du partenaire et non la fréquence des échanges de partenaires (*Sciences Et Avenir*, 2018).

20 Femmes ayant des relations sexuelles avec des femmes.

« Dans le questionnaire qui précède le don, Julien, 30 ans aujourd'hui, n'a « jamais coché la case » le rangeant dans la catégorie dite 'HSH', 'homme ayant eu des rapports sexuels avec des hommes'. « Je trouvais aberrant de ne plus pouvoir donner mon sang de toute ma vie. Je suis sûr de ma sexualité et on ne m'a jamais rappelé pour un souci sur un seul de mes dons », assure-t-il. Infirmier, il connaît « les difficultés de l'EFS (Établissement français du sang, ndlr) à se fournir en produits sanguins ». Celui qui « assume le mensonge » vit sa transgression comme « un acte militant » et affirme, « sûr et certain », que plusieurs autres homosexuels et bisexuels l'imitent, « en tout état de conscience » — récit d'un·e journaliste de *Sciences Et Avenir* (2018) (France).

« Mathias Nevers, en couple avec un homme depuis plus de 15 ans, n'a « jamais menti sur (son) orientation sexuelle », qu'il ne souhaite pas « cacher ». La loi a, selon lui, un « effet boule de neige » : « en plus de l'[homomisie] ordinaire, on stigmatise les homosexuels comme des irresponsables à la sexualité débridée » — récit d'un·e journaliste de *Sciences Et Avenir* (ibid.) (France).

En outre, il est important de comprendre que, tant les lois réprimant les relations « homosexuelles » que les lois excluants les couples de même genre, n'affectent pas uniquement les personnes gais et lesbiennes, mais toute personne qui a des relations sexuelles ou romantiques avec une personne du même genre : il peut ainsi s'agir d'une personne bisexuelle, ou même asexuelle, ayant une relation sexuelle ou romantique perçue par l'extérieur comme « homosexuelle ».

Enfin, un dernier exemple concernant les lois, est celui des lois de consommation. Nous pouvons constater que, d'une manière générale, les mariages sont juridiquement « validés » sans consommation sexuelle (Emens, 2014). Néanmoins, il existe des cas juridiques qui ont montré que « [...] le mariage légal exige effectivement la consommation pour sa ratification la plus complète » (ibid., p.350). Parmi ceux-ci, la plupart a été documenté par des chercheur·euses en Amérique puisque certains États américains²¹ pénalisent une non-consommation du mariage comme un motif d'annulation de celui-ci (ibid.) et comme une intention frauduleuse de « [...] ne pas consommer le mariage ou de ne pas avoir de rapports sexuels susceptibles de produire une progéniture » (ibid.). Nous avons pu trouver quelques cas, bien que rares, qui mettent en avant que cette problématique se présente également en France. Selon Marie-Françoise Jacquinod-Carry, spécialiste en droit des personnes et de la famille à Annecy, « [...] le devoir conjugal fait partie des devoirs innommés [...]. Il n'est pas nommé dans le code civil [...] mais il résulte du devoir de communauté de vie qui comprend la communauté de toit et la communauté de lit » (citée par *LeMonde*, 2021). Ce concept de « communauté de lit » implique « le devoir d' « honorer » son[·sa] partenaire » (Sophie, 2013), dont s'obligent les époux·ses lors d'un mariage en France (art. 215, CC) et qui impliquent, ainsi, les

21 Par exemple, l'État d'Ohio cite qu'une annulation est légale si le mariage n'a jamais été consommé (OHIO REV.CODE ANN.§ 3105.31(F) et la Cour Suprême de l'État de Connecticut a jugé valide l'annulation d'un mariage par manque de consommation en 2013 (Emens, 2014).

relations sexuelles entre ces-dernier-ières. Marie Lamarche et Jean-Jacques Lemouland (cité·e·s par *Lusufruit*, 2018) évoquent, à ce sujet, une « [...] schizophrénie juridique : à, d'une part, imposer aux époux[·ses] un devoir conjugal au titre des obligations au mariage et, d'autre part, réprimer toute contrainte intervenant dans les relations sexuelles entre époux[·ses] ».

« La cour d'appel de Versailles a répondu oui, dans une décision révélée le 17 mars [2021] par Mediapart et qui a provoqué un certain émoi. Les magistrats ont prononcé un divorce aux torts exclusifs de la femme, parce qu'elle refusait tout rapport sexuel avec son mari depuis près de huit ans. Ce refus constitue « une violation grave et renouvelée des devoirs et obligations du mariage, rendant intolérable le maintien de la vie commune », lit-on dans l'arrêt. [...] D'un côté, la chambre criminelle de la Cour de cassation reconnaît depuis 1992 qu'une relation sexuelle forcée entre mari et femme est susceptible de constituer un viol. De l'autre, la chambre civile de la même Cour juge le refus opposé à une telle relation comme une faute » — récit d'un·e journaliste de *LeMonde* (2021) (France).

Bien que ces décisions juridiques ne touchent pas exclusivement les personnes asexuelles, Elizabeth F. Emens (2014) met en avant la particularité de ces dernières quant à de telles implications juridiques : « Le défaut de consommation rend le mariage annulable et non pas nul, de sorte que l'autre partie devrait vouloir annuler le mariage pour que cette disposition soit activée. Si un·e asexuel·le était ouvert·e sur son asexualité avant le mariage, alors l'autre partie devrait avoir peu de raisons de se plaindre. D'autre part, nous savons que, lorsque le mariage est rompu, les ancien·es conjoint·es peuvent invoquer la loi d'une manière à laquelle iels ne se seraient pas attendu·es avant le mariage, par dépit ou par désir d'économiser de l'argent. Ainsi, cette disposition permettant d'annuler le mariage pour absence de consommation crée une vulnérabilité pour les asexuel·le·s (ou plutôt, pour les asexuel·le·s qui n'ont pas de relations sexuelles, ce qui ne représente pas tou·te·s les asexuel·le·s) » (p.351). De plus, il existerait un risque (bien que rare) pour les couples asexuels mariés qui n'ont pas de rapports sexuels (ou tout couple qui décide de ne pas avoir de rapports sexuelles). Effectivement, ces couples qui entretiennent une relation romantique mais non-sexuelle pourraient, si portés à l'attention de la Justice, être soupçonnés d'avoir un mariage « frauduleux », « fictif » ou « invalide » par le fait que cette relation ne corresponde pas aux attentes conventionnelles d'un « couple marié ».

« Les juges du fond [de la cour d'appel d'Aix en Provence] justifiaient ainsi leur décision : « Il s'avère, en effet, que les attentes de l'épouse étaient légitimes dans la mesure où les rapports sexuels entre époux[·ses] sont notamment l'expression de l'affection qu'[iels] se portent mutuellement, tandis qu'[iels] s'inscrivent dans la continuité des devoirs découlant du mariage » » — récit de *Lusufruit* (2018).

Sophie, auteure de *Ethno-Tendances*, (2013) met également en avant les conséquences pour les couples de même genre : si le focus d'un mariage de même genre ne peut être mis sur le « devoir de procréation », l'accent pourra être placé d'avantage sur le « devoir de la communauté de lit » pour valider le mariage.

« En 2012, Jean-Louis G. est condamné par la cour d'appel d'Aix en Provence à 10000€ de dommages et intérêts dans le cadre d'un divorce pour faute pour « absence de relations sexuelles en dépit de reprises ponctuelles ». [...] Et de nouvelles réalités viennent frapper aux portes du palais de justice pour réclamer audience. Le mariage homosexuel en est une. Le devoir conjugal découle directement du devoir de procréation. Dans ces couples du même sexe, si ce devoir de procréation est impossible, « la loi va peut-être se relâcher sur l'obligation d'entretenir des rapports sexuels » assume maître Jacquinod-Carry. [...] Là où les sexualités divergent, la loi reste sans voix et ne pipe mot » — récit de Sophie (2013), auteure chez *Ethno-Tendances* (France).

4.3.2. *Discriminations médicales*

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 3.2., l'homosexualité, la bisexualité et l'asexualité se sont, toutes les trois, inscrites dans un contexte de médicalisation depuis les années 1850. Les « catalogues de perversions sexuelles » pointent alors une vision des sexualités hors-normes comme déviantes ou pathologiquement anormales : « La présence de comportements ou de sentiments atypiques liés au sexe sont des symptômes de la maladie ou du trouble auxquels les professionnels de la santé mentale doivent prêter attention. [...] Les théories de la pathologie ont tendance à considérer l'homosexualité comme le signe d'un défaut, voire comme moralement mauvaise, certains de ces théoricien-ne-s affichant ouvertement leur conviction que l'homosexualité est un mal social » (Drescher, 2015). Cette pathologisation s'inscrit dans une quête pour trouver « la cause originale » ou « la raison d'être » de l'homosexualité – et plus tard de la bi- et de l'asexualité – et d'élaborer des pistes de traitements. Ainsi, pour certain-e-s théoricien-ne-s (dont Freud et Sullivan) l'homosexualité, la bi- et l'asexualité peuvent être des passages transitionnels dans l'enfance vers le développement de leur hétérosexualité à l'âge adulte (ibid.). Une homo-, bi- ou asexualité chez un adulte représente, par conséquence, un « retard de croissance » ou une « immaturité » (ibid.). Pour d'autres (comme Ulrich, Westphal, Hirschfeld, Freud et LeVay), l'homosexualité et la bisexualité s'explique par la question du genre et témoigne d'une « inversion » ou « intersexuation » : « [...] l'hypothèse d'une intersexuation de l'homosexualité soutient que le cerveau des individus homosexuels présente des caractéristiques qui seraient considérées comme plus typiques de l'autre sexe. La croyance essentialiste du genre implicite dans les hypothèses d'intersexuation est que l'attirance pour les femmes est un trait masculin, ce qui, dans le cas de Sigmund Freud, par exemple, a conduit à sa théorie selon laquelle les lesbiennes ont une psychologie masculine » (Drescher,

2015). Inversement, les HSH présentent ainsi des caractéristiques féminines par leur attirance envers d'autres hommes. D'autres (comme Von Krafft-Ebing, Rado et Socarides) encore argumentent que l'homo-, la bi- et l'asexualité sont des « troubles dégénératifs » ou des « maladies congénitales » : « [...] les comportements sexuels non-procréative, y compris la masturbation, étaient considérés comme des formes de psychopathologie » (Drescher, 2015).

En 1952, l'*American Psychiatric Association* (*Association américaine de psychiatrie*, APA) publie la première édition du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (*Manuel statistique et diagnostique des troubles mentaux*, DSM). Cette dernière décrit l'homosexualité comme une déviation sexuelle : « Ce diagnostic est réservé à la sexualité déviante qui n'est pas symptomatique de syndromes plus étendus, tels que les réactions schizophréniques et obsessionnelles. Ce terme inclut la plupart des cas autrefois classés dans la catégorie « personnalité psychopathique avec sexualité pathologique ». Le diagnostic précisera le type de comportement pathologique, tel que l'homosexualité, le travestissement, la pédophilie, le fétichisme et le sadisme sexuel (y compris le viol, l'agression sexuelle et la mutilation) » (APA, *DSM-I*, 1952, p.38-39). Avec la croissance des mouvements *gays* et des mouvements anti-psychiatrie durant les années 70, l'association « [...] s'est engagée dans un processus de délibération interne pour examiner la question de savoir si l'homosexualité doit rester un diagnostic psychiatrique » (Drescher, 2015). Les membres d'APA déclarent que certaines « sexualités déviantes » ne sont pas des pathologies en soi mais causent régulièrement une détresse subjective ou « ont été associées à une altération généralisée de l'efficacité du fonctionnement social » (ibid.). En conséquence, ils votent en faveur d'une suppression de l'homosexualité dans le DSM en décembre 1973 (ibid.). Cependant, la pathologisation de l'homosexualité ne cesse pas : dans la septième impression du DSM-2 en 1974 (publié originalement en 1968), l'homosexualité est catégorisée dans le diagnostic « Trouble de l'orientation sexuelle » (SOD). Selon celui-ci, l'homosexualité est une maladie « [...] si un individu ayant des attirances envers le même sexe les trouvait pénibles et voulait changer. Le nouveau diagnostic a légitimé la pratique des thérapies de conversion » (ibid.). Ensuite, ce diagnostic se voit renommé « Homosexualité ego-dystonique » (EDH) dans le DSM-3 en 1980 (ibid.). Dans sa version révisée en 1987, ce diagnostic est supprimé et l'homosexualité n'y figure plus.

Quant à la version européenne, la *Classification Internationale des Maladies* (*International Classification of Diseases*, ICD) de l'OMS considère, dans le ICD-7 de 1955, l'homosexualité comme une « perversion sexuelle ». Plus précisément, elle était classée dans la sous-rubrique « personnalité pathologique », au sein de laquelle se trouvaient l'exhibitionnisme, le fétichisme et le sadisme (Briki, 2009). Avec la huitième édition du ICD (1965), l'« homosexualité » devient une rubrique des perversions sexuelles qui englobe le lesbianisme et la sodomie (ibid.). Le ICD-9

(1977) garde cette pathologisation et la définit comme une « attraction sexuelle exclusive ou prédominante envers des personnes du même sexe avec ou sans relation physique » (OMS, *ICD-9*, 1977, cité par Briki, 2009) mais note aussi « Coter ici l'homosexualité, qu'elle soit ou non considérée comme un trouble mental » (ibid.) et ce « [...] [probablement] pour éviter une trop grande incomparabilité avec le DSM-2 de 1974 » (Briki, 2009). C'est finalement en 1992, que l'OMS supprime l'homosexualité de ses pathologies avec la publication du ICD-10 (ibid.) : « [...] les troubles de la préférence sexuelle sont nettement différenciés des troubles de l'identité sexuelle. L'homosexualité, en elle-même, n'est plus considérée comme une catégorie » (OMS, citée par Briki, 2009).

Bien que le diagnostic d'« homosexualité ego-dystonique » ait été retiré du DSM-3 par APA et que l'OMS supprime sa catégorie d'« homosexualité » dans le ICD-10, tous deux gardent une version pathologique des orientations sexuelles. Le DSM-4 (1994, révisé en 2000) décrit sous le diagnostic des « troubles sexuels non spécifiés » une « [...] perturbation sexuelle qui ne remplit les critères d'aucun Trouble sexuel spécifique et qui n'est ni une Dysfonction sexuelle ni une Paraphilie. Par exemple : [...] [une] détresse persistante et marquée au sujet de l'orientation sexuelle » (APA, *DSM-4-TR*, 2000, p.582). Cependant, les diagnostics en lien avec l'orientation sexuelle furent supprimés avec la publication du DSM-5 (2013). Le ICD-10, quant à lui, utilise le diagnostic « orientation sexuelle égo-dystonique » pour des personnes hétéro-, homo- et bisexuelle : « il n'existe pas de doute quant à l'identité sexuelle ou la préférence sexuelle, mais le sujet désire être différent, en raison de troubles psychologiques et comportementaux associés et il peut chercher à se faire traiter pour changer » (OMS, *ICD-10*, 1992, p.216).

A nos yeux, ces diagnostics posent problème : ils pointent la détresse ou l'angoisse qu'une personne pourrait sentir en raison des réactions extérieures quant à sa sexualité, sur la personne elle-même et pathologise un enjeu social, culturel ou institutionnel comme un trouble qu'il faut traiter. Or, « cette détresse » n'est en rien innée, pathologique ou causée par l'orientation sexuelle *per se*, elle est le résultat des stigmatisations, des violences et discriminations qu'une personne risque de subir, dans sa vie quotidienne, car sa sexualité ne correspond pas aux normes ou attentes sociales. Traiter cette détresse comme une pathologie victimise davantage la personne concernée : c'est elle qui subit, d'une part, de l'angoisse en raison de son entourage et c'est elle qui, d'autre part, « doit » « changer » son orientation ou « adapter » son comportement pour éliminer cette détresse. Si l'OMS note que « L'orientation sexuelle en soi ne doit pas être considérée comme un trouble » (OMS, *ICD-10*, 1990, p.216), comment peut-elle classer quelques lignes plus bas, une détresse (causée socialement et culturellement) quant à l'orientation sexuelle comme une pathologie qui peut être

traitée, non pas par une déconstruction des normes ou une reconstruction de la confiance en soi, mais par un « changement » de l'orientation ?

Passons, enfin, à la question de l'asexualité. Si, historiquement, l'asexualité a été pathologisée au même titre que l'homo- ou la bisexualité, figure-t-elle encore actuellement dans le DSM ou le ICD ? En effet, l'asexualité est considérée comme un « trouble du désir sexuel » : le ICD-10 pathologise une « absence ou perte de désir sexuel » et annote que le « [...] désir sexuel est le problème principal et n'est pas secondaire à d'autres difficultés sexuelles comme un défaut d'érection ou une dyspareunie » (OMS, *ICD-10*, 1992, p.206). Le DSM-4-TR (2000) classifie sous « Trouble du désir sexuel hypoactif » (HSDD) la « [...] déficience ou absence de fantasmes sexuels et de désir d'activité sexuelle. La perturbation doit causer une détresse marquée ou une difficulté interpersonnelle. [...] Le faible désir sexuel peut être global et englober toutes les formes d'expression sexuelle ou peut être situationnel et limité à un partenaire ou à une activité sexuelle spécifique [...]. La motivation à rechercher des stimuli est faible et le sujet éprouve peu de frustration lorsqu'il est privé de l'occasion de s'exprimer sexuellement. La personne ne prend généralement pas l'initiative de l'activité sexuelle ou ne s'y engage qu'à contrecœur lorsqu'elle est initiée par son partenaire » (APA, DSM-4-TR, 2000, p.539).

Ces diagnostics n'évoquent pas explicitement l'« asexualité » comme un trouble, mais il semblerait naïf d'ignorer les liens qui peuvent être faits indirectement avec les expériences des personnes asexuelles. Un psychologue ou psychiatre qui se trouve en face d'une personne asexuelle témoignant de sa vie personnelle, pourrait interpréter son attirance (ou son désir) sexuelle envers aucun genre comme un trouble du désir sexuel.

« En théorie, la stipulation du DSM selon laquelle l'absence de désir sexuel doit causer « une détresse marquée ou une difficulté interpersonnelle » pour répondre aux critères d'un diagnostic de trouble du comportement sexuel, empêcherait les asexuel·le·s heureux·ses de s'identifier comme des malades mentaux. Mais que faire si la détresse liée à l'absence de désir sexuel est due à la stigmatisation sociale ? Et si les difficultés 'interpersonnelles' reflétaient simplement des différences bénignes dans le niveau d'intérêt des partenaires pour le sexe ? Si la construction de la baisse du désir sexuel en tant que catégorie de maladie favorise l'idée que les asexuel·le·s sont mentalement désordonné·es - et si cette idée produit à son tour de la détresse - alors le DSM aura-t-il créé le trouble qu'il prétend simplement de décrire ? » — récit de Kristina Gupta (2013), auteure chez *SocialTextJournal* (États-Unis).

« Selon le sexologue-psychologue Pascal de Sutter, il y a une explication derrière ce désert luxurieux. « Ces personnes [asexuelles] ont un désir sexuel hypoactif (DSH), qui peut s'expliquer par toutes sortes de raisons. Elles ne ressentent pas l'envie d'avoir des rapports. Certaines peuvent en souffrir, d'autres

non. Cependant, il est un peu absurde de se dire 'je n'ai pas envie de faire l'amour, donc je suis asexuel[·le]' » — récit de Ann-Laure Bourgeois (2013), auteure chez *LeVif* (Belgique).

« Le témoignage de Marie A. [activiste asexuelle] est un vrai cas 'clinique' et dans sa naïveté, son authenticité contestée par certain[·e]s n'est pas à mettre en doute. [...] Marie A. se revendique asexuelle, mais l'est-elle vraiment ? [...] Certain[·e]s, comme vous Marie, souffrent d'un manque de désir sexuel ou d'une attirance sexuelle faible ; avant de les confiner dans l'asexualité, le rôle des thérapeutes est de les prendre en charge et de rechercher une solution pour les améliorer » — récit de Ronald Virag (2014), sexologue (France).

En raison de ce risque de pathologisation, les activistes asexuel·le·s de *AVEN* sont entré·e·s en contact avec APA en 2007 lorsque le DSM-5 était en cours de réalisation (Murray, 2020). En 2013 ; le DSM-5 fut publié et présentait, dès lors, la diagnostic HSDD en deux catégories genrées : le « Trouble de l'intérêt sexuel/de l'excitation chez la femme » (APA, *DSM-5*, 2013, p.433) et le « Trouble du désir sexuel hypoactif chez l'homme » (p.440). Cependant, ceux-ci se voient attribuer chacune une annotation concernant le diagnostic qui dit, respectivement, « Si l'absence de désir sexuel tout au long de la vie s'explique mieux par le fait que la personne s'identifie comme 'asexuelle', le diagnostic de trouble de l'excitation sexuelle féminine ne sera pas posé » (p.434) et « Si le faible désir de l'homme s'explique par son auto-identification en tant qu'asexuel, le diagnostic de trouble du désir sexuel hypoactif masculin n'est pas posé » (p.443).

« Après que l'APA a commencé à travailler sur la cinquième édition du DSM en 2007, les membres de l'*Asexuality Visibility Education Network (AVEN)* ont réagi en formant un comité pour plaider en faveur de l'exclusion des personnes asexuelles du diagnostic du trouble du désir sexuel. Les cinq membres de ce comité ont préparé et soumis un rapport de 78 pages comprenant une analyse documentaire de la recherche sur l'asexualité ainsi que des entretiens avec des psychologues et des déclarations personnelles » — récit de F. Murray (2020), auteure chez *AceWeek* (États-Unis).

« L'un des membres du comité [de APA] nous a dit de manière informelle que notre rapport leur avait été utile pour discuter sur l'asexualité dans le contexte des révisions potentielles du diagnostic HSDD. Mais c'était tout. Ensuite, nous avons attendu... pour voir ce qui allait se passer. Et finalement quelque chose s'est passé : en 2013, l'APA a publié le DSM-5 et ses nouveaux critères de diagnostic. Ils ont bien mentionné l'asexualité dans le texte expliquant les critères, mais ce n'est en quelque sorte qu'un demi-succès en ce qui me concerne [...]. Je me souviens qu'il n'y avait pas beaucoup de psychologues prêts à nous parler. En tant que groupe, nous avons dû envoyer des centaines d'e-mails. En fin de compte, nous avons obtenu environ 7 réponses - et une a demandé à rester anonyme, même si les seules personnes à voir le rapport étaient nous et le sous-comité des troubles sexuels. À ce jour, notre rapport n'a été publié nulle part (parce que c'était les conditions de confidentialité dans lesquelles nous

avons interrogé les personnes) » — témoignage d'un·e activiste asexuel·le d'AVEN (*RottenZucchini*, 2015) (États-Unis).

4.3.3. *Thérapies de conversion*

Les « thérapies de conversion », les « thérapies réparatrices » ou les « efforts de changement d'orientation sexuelle » (*Sexual Orientation Change Efforts*) sont des traitements dont l'objectif est de modifier l'orientation sexuelle (ou l'identité de genre) des personnes *queers* afin que ceux-ci correspondent aux normes et attentes sexuelles définies par un groupe d'auteur·e·s : il s'agit donc souvent de « [...] pratiques visant systématiquement à transformer une personne non-hétérosexuelle en personne hétérosexuelle et une personne trans ou de genre variant en personne cisgenre » (Madrigal-Borloz, 2020, p.4). Ces traitements sont nombreux et incluent : la thérapie psychanalytique, l'hormonothérapie, les thérapies par chocs électriques, les thérapies comportementales (dont le reconditionnement masturbatoire), les traitements pharmaceutiques, la prière, les interventions spirituelles, la chirurgie, les mariages forcés, etc. (Haldeman, 1994 ; Madrigal-Borloz, 2020).

« Quand les familles très croyantes et pratiquantes apprennent que leur enfant est *gay*, ils l'emmènent dans un premier temps voir un[·e] généraliste pour en discuter. À la suite de cette rencontre, les parents demandent un traitement contre l'homosexualité de leur fils ou fille. Certains médecins dépassés par la question les renvoient vers des psychologues. Mais le plus souvent les proches insistent lourdement. Une spirale peut s'installer avec des soignant[·es] peu scrupuleux[·euses]. Dans notre enquête, par exemple, nous avons vu des injections d'hormones pour viriliser les jeunes garçons homosexuels. Il y a aussi des séances d'hypnose où on leur fait entendre certaines choses ou des séances de 'gavage' de vidéos pornos pour les dégouter de leur propre sexualité. Le pire, ce sont les rendez-vous de sismothérapie (électrochocs). [...] En regroupant les auditions de victimes et nos demandes aux associations, on arrive sur une période de trois mois à une centaine de cas [de thérapies de conversion témoignées] récents en France » — récit de Laurence Vanceunebrock, 2020 (citée par Peschard, 2020) (France).

C'est avec la vague de pathologisation des orientations sexuelles « déviantes » que les tentatives de traiter, changer ou réprimer celles-ci voient le jour. Bien que nous ayons assisté à un changement des attitudes culturelles et sociales à l'égard de l'homosexualité (et des autres orientations sexuelles), « De nombreux praticien·e·s adhèrent encore au modèle officiellement démystifié de 'maladie' de l'homosexualité et beaucoup fondent leurs traitements sur les interdictions religieuses du comportement homosexuel. D'autres encore défendent la thérapie de réorientation sexuelle comme une question de libre choix pour le·la client·e malheureux·euse, affirmant que leurs traitements n'impliquent pas un jugement négatif sur l'homosexualité en soi. Ils cherchent à fournir

ce qu'ils décrivent comme une alternative de traitement pour les hommes et les femmes dont l'homosexualité est en quelque sorte incompatible avec leurs valeurs, leurs objectifs de vie ou leurs structures psychologiques » (Haldeman, 1994). Jack Drescher et al. (2016) notent parmi les violations éthiques de ces traitements : la déclaration que l'homosexualité est un trouble mental ; l'utilisation de pressions et de menaces durant le traitement, le refus d'affirmer l'orientation sexuelle du·de la patient·e ; la recommandation de ces traitements scientifiquement non-fondés « à n'importe qui » ; et enfin, la projection de la faute sur le·la patient·e en cas d'échec de la thérapie.

« Et bien si, elles [les thérapies de conversion] subsistent en sous-marin et elles sont alimentées par les demandes dans le genre de celles que j'ai déjà pu recevoir dans mon cabinet : « je vous appelle parce que mon fils a un trouble de l'homosexualité ». [...] Aujourd'hui, je propose à la personne de venir au cabinet pour en discuter. Si le parent vient, alors j'ai tout un protocole pour expliquer clairement et scientifiquement combien l'orientation sexuelle, quelle qu'elle soit n'a jamais à être 'soignée' [...] Sinon, c'est l'enfant qui vient et là, pareil, j'ai mon protocole pour permettre de donner les clés à cette personne pour s'émanciper d'un tel discours parental. [...] La plupart du temps, les personnes restent hermétiques, on m'insulte avec le langage homophobe habituel et ça en est fini. [...] Les thérapies de conversion sont une antithèse de tout ce qu'un·e psychologue devrait défendre » — témoignage de Pierre, psychologue clinicien, 2021 (cité par *LeCoinDesLGBT*, 2021) (France).

« Dans mon métier, on peut être sollicitée pour tout types de raisons [...] mais cela devient une problématique quand en décrochant son téléphone, on se retrouve confrontée à ce type de propos. [...] « Voilà, je pense que mon fils est atteint par la mode de l'homosexualité je voudrais vraiment qu'il entame une thérapie avec une professionnelle, vous connaissez le sexe et toutes ces perversions obscures, vous saurez lui expliquer que c'est contre nature, que c'est juste un effet de mode et qu'il doit juste changer d'environnement et de style de vie, si vous étiez maman, vous comprendriez, non ? » [...] Des appels comme celui-ci, j'en ai eu beaucoup depuis 4 ans [...] Je suis bien évidemment opposée et je ne cherche pas à dialoguer avec ces parents [...] J'ai donc dit à cette femme que justement, c'est parce que j'étais maman et non thérapeute, que je refusais de voir son fils, mais que je lui conseillais en effet d'entamer une thérapie, mais uniquement pour elle ! Depuis ce jour, cette réponse est devenue systématique face à la multitude de demandes. Malgré cela, elle m'a proposé de doubler le prix de ma consultation, ce que j'ai bien sûr refusé ! » — témoignage de Valentina, sexothérapeute, 2021 (cité par *LeCoinDesLGBT*, 2021) (France).

De plus, Douglas C. Haldeman (1994) met en avant la notion de pouvoir que les thérapeutes occupent dans une telle situation et comment ces pratiques renforcent les préjugés négatifs autour de l'homosexualité : « Comme les thérapeutes occupent des positions de pouvoir, affirmer la viabilité de l'homosexualité et s'engager ensuite dans des efforts thérapeutiques pour la changer envoie un message contradictoire : Si un traitement est proposé, c'est qu'il y a une maladie » (ibid.).

Selon Charles Silverstein (1977, cité par Haldeman, 1994), les facteurs sociaux (ex : rejet familial, hostilité, désapprobation sociale etc.) sont « [...] responsables des personnes qui cherchent à changer d'orientation sexuelle » (ibid.). Les réponses « ego-dystoniques » des personnes LGBA ne sont, en réalité, que « [...] des réactions intériorisées à une société hostile » (Haldeman, 1994).

« Les psychologues ne fournissent ni n'approuvent de remèdes pour ce qui a été jugé comme n'étant pas une maladie. Les personnes qui cherchent à changer leur orientation sexuelle le font en raison d'une stigmatisation et d'une [homomisie] intériorisées, étant donné la démonstration scientifique constante qu'il n'y a rien dans l'homosexualité en soi qui compromette l'adaptation psychologique. En tant que psychologues, notre objectif est donc d'éduquer et de changer le contexte social intolérant et non l'individu qui en est victime. Les traitements de conversion, par leur existence même, exacerbent l'[homomisie] que la psychologie cherche à combattre » — récit du *Washington State Psychological Association*, 1991 (cité par Haldeman, 1994) (États-Unis).

« En acceptant d'aider le client à réduire leur attraction au même sexe, vous êtes complices dans l'affirmation de la vue du client que l'homosexualité est un trouble, que les homosexuel·les ne peuvent pas être heureux·ses et en bonne santé. Aussi, quand vous et votre client·e échouerez à atteindre ses espérances, résultant ainsi en dépression, faible estime de soi et sentiment de désespoir que le·la client·e sent à propos de leur capacité à fonctionner dans une société qui est orientée vers l'hétérosexualité. Ces sentiments pourraient bien conduire au suicide ou l'automutilation. [...] Les personnes LGB représentent une lucrative « vache à lait » pour de nombreux thérapeutes puisque nous avons des taux de détresse psychologique plus élevés que la population générale (King et al., 2003) et nous nous présentons plus fréquemment pour le traitement et le soutien de la santé mentale » — récit de Dominic Davies (2012) de *PinkTherapy* (Grande-Bretagne).

Néanmoins, là où la psychologie ne perçoit plus les orientations sexuelles comme un trouble à traiter, les groupes religieux et conservateurs prennent le relais : « Malgré ces changements dans la pensée scientifique au cours des deux dernières décennies, les conservateurs sociaux et religieux ont avancé leur propre modèle de maladie/comportement de l'homosexualité. Ces personnes pensent que si le comportement homosexuel peut être modifié chez une seule personne, il est impossible que l'homosexualité soit un trait inné, comme la race. Elles soutiennent que l'homosexualité n'est pas innée et que les variations des théories psychanalytiques de l'étiologie de l'homosexualité, depuis longtemps réfutées, peuvent servir de base pour proposer des thérapies de conversion » (Drescher et al., 2016).

« J'ai envoyé un mail à un abbé français prétendant que mon fils (imaginaire) avait des 'pulsions homoérotiques'. Voici sa réponse : [...] Suit-il une psychothérapie (avec un bon thérapeute – pas quelqu'un qui lui dise « c'est très bien, cela n'est pas un problème », aujourd'hui hélas il faut s'en assurer) ? Quel soutien spirituel a-t-il habituellement (catéchisme ? Où ? Prière en famille ? Prêtre qui

le connaît et le suis pour cette difficulté ? [...] ». [...] il suffit de contacter un abbé par mail pour obtenir des conseils pour faire subir une thérapie de conversion à son enfant [LGBTQIA] » — témoignage de l'activiste du compte *LeCoinDesLGBT* (2021) sur la plateforme *Instagram* (France).

Non seulement il n'existe aucune preuve scientifique prouvant l'efficacité de telles pratiques, mais elles causent des dommages psychologiques sur les personnes ciblées : une dépression, de l'anxiété, de l'isolement, une perte de confiance en soi, une haine de soi, un trouble post-traumatique, etc., jusqu'aux idées suicidaires et tentatives de suicide (Drescher et al., 2016 ; Madrigal-Borloz, 2020). Selon Jack Drescher et al. (2016), dans le cas d'un mariage forcé, « Ces familles peuvent se désagréger. Dans les cas où les croyances religieuses découragent le divorce, les couples d'orientation mixte continuent souvent à vivre ensemble dans des circonstances tragiques ». En outre, Martin S. Weinberg et Collin J. Williams (1974) (cités par Haldeman, 1994) mettent en avant que les hommes gais, la cible la plus susceptible d'endurer des thérapies de conversion par des organisations religieuses, « [...] sont également susceptibles d'avoir des conceptions de soi plus faibles, de considérer l'homosexualité comme un péché, de ressentir une plus grande appréhension des réactions négatives des autres et d'être plus déprimés en général ».

« Yannis est un jeune homme gai qui, désormais, vit son homosexualité, il a un ami. Mais ça n'a pas toujours été le cas. De la fin de l'enfance jusqu'à l'âge adulte, il a fréquenté des églises pentecôtistes fondamentalistes et a suivi durant l'adolescence une thérapie de conversion dont il est ressorti très fragilisé. Il dit lui-même qu'on lui « a volé son adolescence ». Il évoque les processus mis en œuvre. On l'a persuadé que Dieu doit guider toute sa vie, que le Saint-Esprit est le meilleur des psychologues, qu'il avait en lui le « démon de l'homosexualité ». Aujourd'hui, il a pris conscience du mal qu'on lui a fait mais une partie de lui-même n'est pas encore complètement libérée de ces croyances. [...] Il reconnaît cependant repenser à ce qu'on lui a mis dans la tête. Il dit que s'il entrait à nouveau dans une église pentecôtiste, il aurait peur de replonger dans la culpabilité » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021).

« J'ai vécu une thérapie de conversion dans la communauté de l'Emmanuel. Forcée de me confesser, j'ai dû écrire une lettre à Dieu pour m'excuser d'avoir embrasser une fille. On m'a dit que j'avais été poussée par 'l'Esprit du Mauvais' et fait subir une prière de délivrance, une sorte de prière exorciste où, les mains sur mes épaules, des femmes ont demandé à Dieu de me pardonner et de m'aider à renouer avec ma 'féminité féconde' » — témoignage d'une lesbienne de Saône-et-Loire, 2021 (cité par *LeCoinDesLGBT*, 2021) (France).

« Quand j'avais 14 ans, j'ai compris que j'étais bisexuelle. Je me suis mise en couple avec une fille dont j'étais très amoureuse. Sauf que mes parents, eux, ne l'ont pas accepté surtout mon père. Il m'a enfermée dans ma chambre et m'a obligée à regarder des films '-18 ans' avec seulement des couples hétéro en train d'avoir des relations sexuelles, pendant environ un mois. Il m'a dit : « peut-être qu'avec

ça tu deviendras normale ». Ma mère m'a juste regardée en pleurant » — témoignage d'une personne bisexuelle de l'Essonne, 2021 (citée par *LeCoinDesLGBT*, 2021) (France).

« Je tentais de guérir mon asexualité et mon aversion sexuelle afin de sauver ma relation à long terme. [...] Nous [la thérapeute et moi] avons commencé à travailler sur mes problèmes et j'espérais que ce travail ferait de moi une personne [non-a]sexuelle. Ce ne fut pas le cas. [...] Je sais qu'à certains moments, elle a remis en question sa capacité à faire son travail à cause de nos séances. Et puis un jour, elle m'a crié dessus pendant ma séance parce qu'elle était frustrée. J'étais presque sûr que j'avais cassé ma thérapeute et que c'était ma faute si elle remettait en question toute sa carrière. Et puis un jour, elle m'a dit que je « ne pouvais pas être asexuelle » quand je l'ai remis en question. Cela m'a poussée dans une spirale de déni et de haine de soi pour « ne pas être normale ». [...] J'ai arrêté la thérapie quand j'ai réalisé qu'elle était toxique pour moi. La thérapeute que je voyais faisait partie du centre de conseil de mon université. Lorsque j'ai essayé de parler de cette expérience plus tard, un membre du personnel du centre [LGBTQIA] de l'université m'a dit « d'arrêter de parler de cette expérience (le fait qu'on m'ait dit que je « ne pouvais pas être asexuelle »), car cela pourrait convaincre d'autres étudiant·es d'éviter la thérapie ». J'ai refusé d'arrêter d'en parler pendant les panels. Et je refuse d'arrêter d'en parler maintenant » — témoignage d'une personne asexuelle, 2021 (*Storm*, 2015) (États-Unis).

4.3.4. *Discriminations populaires*

Les violences à l'encontre des personnes homosexuelles, bisexuelles ou asexuelles comprennent les violences verbales, physiques et sexuelles. En 2020, *Unia* enregistre 406 signalements de discrimination sur base de l'orientation sexuelle, dont deux tiers concernent des hommes (*Unia*, 2021). Parmi ceux-ci, *Unia* distingue 49 faits pour des agressions verbales et 41 dossiers pour des crimes de haine (ibid.). Concernant la France, *SOS homophobie* a enregistré de l'homomisie (masculine) dans 1 035 des 1 369 cas identifiés et de façon spécifique dans 806 d'entre eux, de la bimisie dans 73 cas et de la lesbomisie dans 215 faits enregistrés (*SOS Homophobie*, 2021). Cependant, *Unia* met aussi en avant que « [...] les chiffres ne montrent qu'une partie de la réalité [...] Pour différentes raisons, de nombreux faits d'homomisie] et de violence à l'égard des personnes homosexuelles ne sont pas signalés et répertoriés » (Charlier, cité par *Unia*, 2021). *SOS Homophobie* (2021) rajoute qu'il existe un manque d'enregistrement et de visibilité concernant la bi- et l'amisie : « Outre ces exemples, la couverture médiatique en France semble encore souffrir de l'invisibilisation d'autres trajectoires de vie *queer*. Et notamment les différentes formes de violences [*queermisiques*] ordinaires : les mutilations contre les personnes intersexes, les discriminations contre les personnes asexuelles, bisexuelles, etc. ».

Parmi les violences verbales, nous pouvons noter les insultes, les diffamations, les humiliations, les provocations, le harcèlement verbal (*FLAG!*, 2021 ; *SOS Homophobie*, 2021) que ce soit dans la vie analogue ou, encore plus fréquemment, sur les réseaux sociaux (*ibid.*).

« Personne qui nous a crié « Vous êtes une véritable honte humaine » à ma copine et moi (respectivement quatorze et seize ans à ce moment-là), alors que nous passions en nous tenant la main. Elle nous a ensuite suivies jusqu'à l'arrivée de notre bus » — témoignage donnée via l'application anti-discrimination de *FLAG!* (2021, p.23) (France).

« Agression dans un parc par deux individus, insultes en tout genre dont « bande de p* », « bande de pédophiles », papiers volés et photographiés puis mis sur les réseaux sociaux avec mention « attention pédophiles » sur tel secteur » — témoignage donnée via l'application anti-discrimination de *FLAG!* (2021, p.23) (France).

Les personnes LGBA peuvent également subir des menaces de violence ou de mort (*FLAG!*, 2021 ; *SOS Homophobie*, 2021).

« Lorsqu'Anne annonce à ses collègues que sa femme est enceinte et qu'elle prendra un congé parental, l'un d'entre elleux lui glisse à l'oreille que si elle l'avait annoncé plus tôt, ça ne l'aurait pas dérangé de mettre deux trois coups de reins à [sa] copine, ça aurait été plus vite » et lui fait un clin d'œil. Malgré sa révolte face à ces paroles, Anne n'ose pas en parler à la direction pour ne pas faire de vagues » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021, p.34) (France).

Ensuite, les violences physiques existent sous forme multiples, *FLAG!* (2021) identifie parmi celles-ci des « violences simples », des bousculades, des agressions sans arme et dans des cas plus rares, de la séquestration, de la torture et de l'empoisonnement. *SOS Homophobie* (2021) a rapporté 164 cas d'agressions physiques.

« C'est ainsi qu'en marchant dans la rue avec sa compagne, Nadia se fait bousculer par un homme, qu'elle interpelle en retour. Il les insulte (« sales bouffeuses de chatte ») et assène à Nadia un coup de poing au visage. Il attrape ensuite sa compagne au niveau du cou, avant que des personnes autour n'interviennent et ne le fassent fuir » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021, p.27) (France).

« Dylan demande à un groupe d'hommes d'arrêter de le filmer parce qu'il est maquillé. En réaction, ceux-ci le tabassent jusqu'à lui faire perdre connaissance et continuent à s'acharner sur lui une fois évanoui » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021, p.27) (France).

« Nous évitons de nous tenir la main ou de nous embrasser dans la rue par peur des représailles. Il y a toujours quelqu'un pour vous dévisager et vous mettre mal à l'aise » — témoignage d'une femme lesbienne (citée par *FRA Europe*, 2019) (Belgique).

Enfin, nous pouvons noter les violences sexuelles qui peuvent aller de l'outrage sexiste aux agressions sexuelles, jusqu'aux viols ou tentatives de viols (*FLAG!*, 2021). Parmi les violences sexuelles particulières, nous pouvons mentionner les viols dits « correctifs », qui décrivent les actes de viols exercés dans le but de « corriger » l'orientation sexuelle d'une personne et de la « rendre » hétérosexuelle (Baghdadi, 2013). Ces types de viols ont davantage été relevés en Afrique du Sud, pour désigner les viols des femmes noirs lesbiennes (Baghdadi, 2013 ; Doan-Minh, 2019). Plus largement, les personnes ciblées par de tels actes sont des femmes lesbiennes, des femmes asexuelles et des hommes transgenres (Doan-Minh, 2019), ainsi que « [...] tout individu qui ne se conforme pas aux expressions traditionnelles du genre ou à l'hétérosexualité. Par exemple, d'autres minorités de genre, telles que les personnes non binaires ou ayant un genre fluide et d'autres minorités sexuelles, telles que les personnes bisexuelles, peuvent être violées en raison de leur identité de genre ou de leur orientation sexuelle perçue » (ibid., p.177).

« Louise a 23 ans et vit à Marseille. Elle explique à un garçon qu'elle voit depuis quelque temps qu'elle n'a plus envie de lui et qu'elle se pose des questions sur sa sexualité, notamment sur la possibilité qu'elle puisse être attirée à la fois par les hommes et les femmes. En réaction, celui-ci la viole. Traumatisée, Louise s'interroge plusieurs mois après sur sa capacité à s'accepter comme elle est et placer à nouveau sa confiance en quelqu'un : « Il va falloir que j'arrive à sortir de ce traumatisme et que je puisse arriver à vivre avec une personne qui me plaît, sans être dans la peur d'être agressée pour cela ». Elle parle depuis près d'un mois et demi à une fille en ligne. Ensemble, elles ont convenu de se rencontrer, mais Louise se sent terrorisée à l'idée de passer cette étape : elle culpabilise de ne pas avoir su se protéger de l'abus commis par cet homme et a peur que l'on trahisse à nouveau sa confiance » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021, p.30-31) (France).

« Le harcèlement et la violence sexuelle, y compris le viol dit 'correctif', sont d'une inquiétante banalité dans la communauté des asexuel·le·s, affirme Decker, qui a reçu des menaces de mort et s'est entendu dire par plusieurs commentateurs·trices en ligne qu'elle avait simplement besoin d'un 'bon viol'. « Lorsque les gens entendent que tu es asexuel·le, certain·e·s prennent cela comme un défi », a déclaré Decker, qui travaille actuellement sur un livre sur l'asexualité. « Nous sommes perçus comme n'étant pas pleinement humains parce que l'attirance sexuelle et les relations sexuelles sont considérées comme quelque chose que font les personnes vivantes et en bonne santé. Ils pensent que tu veux vraiment du sexe mais que tu ne le sais pas encore. Quant aux personnes qui pratiquent le viol correctif, elles pensent qu'elles ne font que nous réveiller et que nous les en remercierons plus tard » — récit de Dominique Mosbergen (2013), auteure chez *Huffingtonpost* (États-Unis).

Face à ces nombreuses discriminations, les personnes LGBTQ+ évitent souvent de parler ouvertement de leur orientation ou d'être visibles dans la rue, par exemple, en évitant de tenir la main de leur partenaire du même genre (*FLAG!*, 2021 ; *SOS Homophobie*, 2021) : « Pour vivre, ou survivre,

malgré ces obstacles, on invente des procédés de contournement afin de limiter autant que possible les moments et les lieux où l'on est exposé·e·s aux discriminations. Dans la rue, on marche à côté de sa compagne ou de son compagnon comme si elle ou il était un·e étranger·ère, on fait un détour chaque jour pour rentrer chez soi, on évite les transports en commun, on maquille pour la galerie, professionnelle ou familiale, une relation amoureuse en relation amicale... » (*FLAG!*, 2021).

« Dans l'espace public, les femmes cis[genres], quand [elles sont] plus féminine[s], sont harcelées pour le fait d'être femme. Et puis il y a les *butchs*, les plus masculines, elles se font tabasser. Moi je ne montre pas de signes, je montre plus d'affection. Quand je suis avec une copine on ne dérange pas l'ordre binaire des choses. [...] Je ne veux pas que les mecs m'insultent, qu'ils me suivent ou qu'ils aient envie de coucher avec moi. Je ne veux pas exciter les hommes donc on est neutre, on est business » — témoignage de « Alice, 27 ans » (citée par *Méthos*, 2019) (Belgique).

Ces types de discrimination, la stigmatisation, ainsi que le fait de devoir « cacher » son orientation, voire même de devoir « se forcer » pour être perçu·e comme hétérosexuel·le afin d'éviter des agressions, provoquent chez beaucoup de personnes LGBA concernées des problèmes psychologiques : risque de dépression, d'anxiété et de tentative de suicide (*IREPS*, 2020).

Nous pouvons aussi évoquer le concept de « stress minoritaire » de Meyer (2003) (cité par Baams et al., 2015). Selon celui-ci, ce stress reflète les attitudes négatives de la société et la discrimination des minorités sexuelles : « Les mécanismes comprennent l'expérience d'événements préjudiciables, l'attente d'un rejet ou d'une discrimination, la dissimulation de son orientation sexuelle et l'[homomisie] intériorisée » (ibid.). Exposées au stress supplémentaire, qui découle d'« une société qui nie, autorise, reproduit et parfois même encourage l'intolérance, l'ignorance et l'agressivité à leur égard » (Goguen, 2015, cité par *IREPS*, 2020), ainsi que du fait de devoir faire des *coming-out*, les personnes concernées sont plus susceptibles d'avoir des problèmes psychologiques sur le long terme (Baams et al., 2015 ; *IREPS*, 2020).

« Lyn a 19 ans et est en hôpital psychiatrique suite à plusieurs tentatives de suicide. En effet, toute sa classe l'a harcelée, ainsi que sa copine, car elles ne cachaient pas leur relation. Lyn a quitté son lycée et a fait une première tentative de suicide. Aujourd'hui, elle se sent seule et est très faible physiquement. La situation qu'elle a subie a dégradé son état de santé » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021, p.34) (France).

« Léa, 16 ans, relate un sentiment de solitude et se dit très inquiète pour sa santé mentale : « Je sens que mon état se détériore au fil des jours et surtout ces jours-ci. Je me sens plutôt seule et j'ai besoin de quelqu'un à qui en parler. Je sais que ceci est lié à ma sexualité et les problèmes autour de cela, mais aussi d'autres problèmes en plus ». Elle fait également part d'un climat de malveillance au sein de son foyer : « Mes parents, en fouillant dans mon téléphone un jour, ont vu les messages que j'envoyais à

mon ex-copine, j'ai fait mon coming-out en tant que bisexuelle (parce que je n'étais pas sûre) et mes parents ont très mal réagi » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021, p.47) (France).

4.3.5. *Problèmes intercommunautaires*

Une dernière problématique intéressante à noter se situe au sein des communautés LGBTQIA elles-mêmes. En effet, parmi ces communautés aussi diverses, les cas de discrimination, d'exclusion ou du moins, de stigmatisation, ne sont pas inexistantes. L'histoire des mouvements LGBTQIA témoigne d'une quête pour l'inclusion qui n'a pourtant pas toujours été évidente, telle que l'a montré la prise en considération des enjeux féministes et de l'identité lesbienne dans les mouvements homophiles et gais, ainsi que la lutte pour l'inclusion des identités bi+ et transgenres dans la politique *gay*. D'autres enjeux ont également été thématiques durant les années 70 et 80 et restent d'actualité encore aujourd'hui, comme le racisme : « [...] un certain sous-ensemble d'hommes gais blancs a régulièrement été accusé de racisme, de préjugés contre les personnes obèses, de rejet de la féminité et d'autres formes de discrimination occasionnelle. Pas plus tard qu'en 2015, l'indignation s'est manifestée lorsque les producteurs du film '*Stonewall*' ont écarté les personnes transgenres et les personnes de couleur qui ont, en fait, mené l'émeute et les ont remplacées par un homme gai blanc masculin comme le protagoniste qui a lancé la première brique » (Flores, *Washingtonpost*, 2017).

Selon Melinda McCormick et Ramón S. Barthelemy (2020), une communauté permet à ces membres d'avoir du soutien par des personnes partageant des expériences similaires, de se sentir accepté·e·s et en sécurité et de ressentir un sentiment d'appartenance. Cependant l'auteur·e·s note que : « Les nouveaux arrivants ont tendance à aborder la communauté [LGBTQIA] avec l'espoir d'être accueillis et de trouver une compréhension basée sur des identités partagées. Certains seront acceptés, mais d'autres peuvent se sentir mal accueillis et avoir l'impression de ne pas être à leur place, en raison de la discrimination et des expériences d'oppression [...] » (ibid).

Concernant notre terrain, nous pouvons observer des tensions entre les hommes gais et les femmes lesbiennes (comment nous l'avons déjà vu dans la partie historique, 3.3) ; et entre les personnes homosexuelles et les personnes bi- ou asexuelles. Les tensions bimisiques ou amisiques s'expliquent majoritairement, selon les témoignages récoltés en 2019, par les stéréotypes ou préjugés envers certaines personnes de la communauté, ou envers leur mode de vie. Les membres qui ne comprennent pas la sexualité d'une personne, vont argumenter contre son inclusion. Iels lui reprochent alors d'avoir des privilèges sociaux et de vouloir s'insérer dans une communauté qui ne serait pas la sienne, résultant souvent en des commentaires haineux ou ignorants.

« J'ai eu beaucoup de discussions avec des personnes qui s'identifient comme [LGBTQIA] et qui disent que ma sexualité n'est pas réelle. J'ai perdu plusieurs ami·e·s à cause de cela et j'ai fait partie de deux communautés en ligne qui ont imploré à cause de débats sur la bisexualité et les privilèges ».

« Certain·e·s membres de la communauté [LGBTQIA] sont très fermé·e·s et ne tiennent pas compte de la validité des personnes qui ont la possibilité de 'passer' si leur identité leur permet de sortir dans un cadre hétéronormatif ».

Parmi les arguments souvent évoqués, nous pouvons noter le fait que les personnes bisexuelles et asexuelles auraient la possibilité de « passer » (de se faire percevoir) pour des hétérosexuelles. Il existe, dans cette argumentation, une position performative qui engendre des tensions. Certain·e·s membres pensent que la communauté devrait s'identifier autour de leur attirance pour le même genre. Les personnes bi- et asexuelles n'entrent ainsi dans cette communauté que si elles s'engagent dans des relations de même genre. Si elles ne sont pas identifiées comme « homosexuelles », elles ne peuvent pas être victimes d'« homomisie » et, par conséquent, elles ne nécessitent pas d'un soutien commun aux personnes homosexuelles.

« Il y a eu des moments, bien que rares, où j'ai vu de la haine vitriolique contre les bisexuel·le·s - à savoir, des divagations sur Internet sur le fait que nous ne sommes en fait que des hétéros, que nous sommes cupides ou que nous sommes intrinsèquement abusifs·ives envers nos partenaires *gays* ».

« Certaines personnes présument que l'asexualité n'est pas une chose et que je suis juste confus·e et d'autres pensent que je ne fais face à aucune sorte de discrimination parce que je suis asexuel·le ».

« En tant qu'asexuel, de nombreuses personnes m'ont dit carrément que je n'avais pas ma place dans la communauté parce que je ne subissais pas les mêmes préjugés que les autres [LGBTQIA] ».

« Être considérée comme hétéro quand dans une relation hétérosexuelle de passage ; être considérée comme 'impure' ou 'sale' parce que j'ai été « touchée par des hommes » ; être considérée comme ayant des mœurs légères parce que je suis bi et que j'ai donc « un plus grand choix d'options » - je dois flirter et coucher à droite et à gauche tout le temps ».

Un sentiment d'insécurité ou d'exclusion s'installe alors chez les personnes concernées et les mènent davantage à une marginalisation.

« Je crois que si quelqu'un se trouve en dehors de la 'norme', iel appartient à la communauté [LGBTQIA] et devrait être accueilli·e comme tel. Cela me fait très mal de savoir qu'il y a des personnes qui se sentent marginalisées à cause de ce qu'elles sont, mais qui ne se sentent pas acceptées dans le seul endroit où elles devraient l'être. J'ai vu beaucoup de gens exclure les personnes asexuelles/aromantiques mais aussi les personnes bi, en particulier celles qui sont dans des relations qui semblent 'hétéro' d'un point de vue extérieur ».

« Au début, ça faisait très mal. J'étais, à l'époque, extrêmement gênée par mon asexualité. J'en avais honte, je pensais que quelque chose n'allait pas chez moi et ces personnes n'ont fait qu'encourager cette mentalité en me disant essentiellement que le problème venait de moi, que ce que je vivais n'était pas une orientation mais plutôt quelque chose qui n'allait pas dans mon esprit et mon corps ».

« La Marche de Fierté est censée être un lieu d'acceptation, mais maintenant j'ai peur d'y aller ».

4.4. Conclusion

Les discriminations envers les personnes LGBA sont nombreuses et les affectent dans plusieurs domaines de leur vie. Bien que nous n'ayons pas mentionné toutes les formes de discrimination possibles (comme la particularité des discriminations à l'école, dans les institutions médicales et dans le voisinage, ou encore les discriminations policières), nous avons pu voir, à travers cette partie, que celles-ci ne se limitent pas uniquement aux discriminations pénales directes ou indirectes. Même si les gouvernements belge et français améliorent leur législation en faveur des droits des LGBTQIA, les mentalités et opinions publiques restent influencées par cette ancienne situation légale et beaucoup de personnes considèrent encore aujourd'hui l'homosexualité comme un acte « contre-nature ». Les discriminations médicales qui pathologisent les personnes LGBA provoquent, elles-aussi, une stigmatisation de ces minorités sexuelles et les rendent vulnérables aux thérapies de conversion et aux violences. Particulièrement, les thérapies de conversion, pratiquées en France et en Belgique par des psychologues ou groupes religieux, engendrent des conséquences psychologiques et des traumatismes chez les survivant·e·s. Quant aux discriminations populaires, nous en avons distinguées trois types : les violences verbales (insultes et menaces), qui en représentent la majorité et qui ne cesse d'augmenter avec les réseaux sociaux ; les violences physiques et les violences sexuelles, dont les viols correctifs qui touchent majoritairement les femmes lesbiennes et les personnes asexuelles.

Cette expérience, pour beaucoup, quotidienne entraîne des séquelles psychologiques, telles qu'une dépression, un trouble d'anxiété, ou une haine pour soi, pouvant mener à des tentatives de suicide. Se rajoutent à cela les problématiques au sein des communautés LGBTQIA qui ne deviennent que des faits aggravant la situation. Les personnes ayant déjà vécu des discriminations ou violences par la population non-queers risquent de revivre une telle expérience au sein des communautés LGBTQIA. Or, celles-ci sont censées leur offrir un soutien et leur permettre de s'exprimer librement. Un rejet double du groupe majoritaire (non-queers) et du groupe minoritaire (queers) provoquerait une forte exclusion sociale et une marginalisation.

5. Comprendre la discrimination et la déviance sociale

5.1. Introduction

Dans la première moitié de ce mémoire, nous avons analysé notre terrain. Nous avons pu constater l'importance des termes employés, leur signification et les jugements de valeurs qui peuvent leur être associés ; les nombreuses luttes et revendications LGBTQIA qui reflètent l'engagement continu et la persévérance des minorités sexuelles (et de genre) dans le changement des lois et des normes sociales dominantes ; ainsi que les multiples discriminations auxquelles les personnes LGBA peuvent être exposées, témoignant d'une problématique sociale persistante.

Ainsi, il est temps de nous focaliser sur les normes dictant la sexualité, ainsi que les groupes sociaux et les mécanismes qui établissent un environnement de discriminations ou de stigmatisation envers les personnes LGBA.

Dans un premier temps, nous abordons, dans le chapitre 5.2. *La question de la légitimité des minorités sexuelles*, une réflexion sur ces « débats » ou « discours » qui règnent autour des minorités sexuelles : Pourquoi la légitimité des orientations non-hétérosexuelles est-elle mise en cause ? Comment expliquer que certaines pratiques ou orientations sont autant discutées pour les légitimer ou les contredire ? Ensuite, nous rejoignons ces premières réflexions dans le chapitre 5.3. *Normes et déviances sociales*, en tentant de théoriser l'utilité des normes et groupes sociaux, la conception de la déviance sociale, ainsi que la particularité de l'hétéronormativité et de l'intersectionnalité. De plus, nous analyserons ce que nous nommons les processus ou stratégies de discrimination (5.4.), c'est-à-dire les concepts permettant d'expliquer les mises en œuvre des discriminations. Et enfin, le chapitre 5.5. *Modes de pensée discriminants* nous permettra d'élaborer quelques théories pour comprendre pourquoi certaines personnes sont plus susceptibles de discriminer.

5.2. La question de la légitimité des minorités sexuelles

Nombreux sont les écrits et recherches scientifiques sur « l'origine » ou la « première apparition » des minorités sexuelles, particulièrement de l'homosexualité masculine. A ce titre, les historien·ne·s tentent de trouver des preuves et de la documentation démontrant que les pratiques et modes de vie non-hétérosexuelles se présentent dans l'histoire de l'humanité ; les théologues tentent d'analyser les écrits religieux pour comprendre si ceux-ci condamnent ou bénissent ces pratiques ; les sciences humaines cherchent à comprendre les pratiques non-hétérosexuelles dans leur contexte social ; et

les sciences dures sont déterminées à découvrir s'il existe ou non une cause génétique ou neurologique aux orientations sexuelles.

Bien que le but de ces questionnements et recherches varient, elles illustrent toutes que les pratiques et attirances sexuelles ont depuis longtemps été le sujet de débats et ne cessent de l'être. Encore actuellement, les recherches scientifiques se penchent sur la raison d'être de l'homosexualité, de la bi- et de l'asexualité. Par exemple, l'étude *Robust evidence for bisexual orientation among men* (*Des preuves solides de l'orientation bisexuelle chez les hommes*) de Jeremy Jabbour, Luke Holmes et al., publiée en 2020, a tenté de « démontrer » scientifiquement l'existence de la bisexualité masculine. Iels introduisent leur recherche en affirmant que cette « controverse » ne peut qu'être résolue par une recherche qualitative sur les réponses génitales des hommes aux stimuli érotiques masculins et féminins²².

« La question de savoir si certains hommes ont une orientation bisexuelle - c'est-à-dire s'ils sont sexuellement excités et attirés par les deux sexes - est restée controversée, tant chez les scientifiques que chez les profanes. Les sceptiques pensent que l'orientation sexuelle masculine ne peut être qu'homosexuelle ou hétérosexuelle et que l'identification bisexuelle reflète des préoccupations non-sexuelles, telles qu'un désir de dé-masquer l'homosexualité, de minimiser l'homosexualité. Bien que la plupart des hommes identifiés comme bisexuels déclarent être attirés par les hommes et les femmes, les données d'auto-évaluation ne peuvent pas réfuter ces affirmations. [...] Nous avons combiné presque toutes les données disponibles (provenant de huit études américaines, britanniques et canadiennes précédentes) pour former un ensemble de données de plus de 500 hommes, beaucoup plus grand que toute étude individuelle précédente et nous avons effectué des tests statistiques rigoureux. Les résultats ont fourni des preuves irréfutables que les hommes identifiés comme bisexuels ont tendance à présenter des schémas d'excitation génitale et subjective bisexuels » — récit de Jeremy Jabbour, Luke Holmes et al. (2020, p.1) (États-Unis).

5.2.1. *Normativité vs. normalité*

Parmi ces débats, une argumentation fréquemment employée est que les minorités sexuelles ne sont pas « normales ». Pour contredire cette affirmation, les recherches scientifiques et historiques tentent de prouver leur apparition dans l'histoire de l'humanité ou leur légitimité dans la biologie : par exemple, en démontrant que les personnes LGBTQIA ont existé dans l'antiquité ou dans d'autres

22 Notons que les activistes bi+ critiquent cette recherche pour deux raisons : d'une part, les chercheurs-euses ont fait sous-entendre que les expériences et ressentis personnels des personnes bi+ ne sont pas des preuves « valables (scientifiquement) » pour démontrer que la bisexualité existe ; d'autre part, une telle recherche les stigmatise davantage en promouvant l'idée que les personnes bisexuelles « mentent » sur leur attirance et « ne sont pas vraiment bisexuelles (sauf si une preuve objective le démontre) », ainsi qu'en mettant l'accent sur la performativité (réagir à des stimuli sexuels / avoir des rapports sexuels avec « les deux genres »).

cultures non-occidentales, ou que des comportements « homosexuels », « bisexuels » ou « asexuels » ont été observés chez diverses espèces animales.

Selon les sociologues, la notion de « normal » et le concept de « normalité » sont ambigus : « [...] les définitions courantes laissent entendre que « est normal ce qui est tel qu'il doit être ». Mais « ce terme est équivoque, désignant tout à la fois un fait et « [...] une valeur attribuée à ce fait par celui qui parle, en vertu d'un jugement d'appréciation qui le prend à son compte » » (Canguilhem, 1943, cité par Cornu, 2009, p.33). Effectivement, les argumentations homo-, bi- ou amiesiques souvent utilisés en relation avec le terme « anormal » témoignent d'une multitude de définitions : soit elles tentent de dire que ces sexualités ne sont « pas naturelles » (anormal devient synonyme de « contre-nature »), soit elles font entendre que les minorités sexuelles ne se conforment pas aux attentes ou règles qui constituent « l'ordre social habituel » (anormal signifie ici hors-norme), soit ces affirmations classifient les personnes LGBA comme ayant une maladie ou un trouble mental (anormal fait référence à une santé atypique qui expliquerai un comportement).

Selon Laurence Cornu (2009), le terme « normal » n'a pas de sens absolu ou factuel pour trois raisons. Premièrement, il n'existe pas de normalité en soi qui pourrait être définie par une échelle de comportements sans influence de valeurs ou de normes. Deuxièmement, la normalité dépend des conditions de vie de chaque organisme : « [...] si l'on peut ou veut porter des jugements sur la normalité d'un comportement, ces jugements doivent en examiner les conditions. Chaque comportement est une réponse à une situation. L'action elle-même (médicale, pédagogique) en est transformée : d'une focalisation sur le contrôle de l'individu à un travail sur les situations » (p.34). Et troisièmement, puisque la normalité reflète d'un jugement, elle témoigne « [...] d'une volonté d'amener ou de ramener l'individu à la norme, elle devient un travail qui étaye dans le sujet sa capacité à instituer sa propre norme vitale, jusque dans la vie de la pensée » (ibid.).

Pour ces raisons, les sociologues évoquent le concept de « normativité » qui se réfère aux normes de conduites ou aux ordres normatifs qui les orientent et aux « [...] conduites réflexives à travers lesquelles les agents s'adressent à ces ordres normatifs, à la fois pour en faire le point d'appui de leurs démarches et pour les transformer » (Frega, 2015). La normativité comprend des normes et des valeurs religieuses, esthétiques, sociales, politiques ou morales qui se voient légitimées ou validées à travers l'acceptation collective (ibid.). Ainsi, « [...] est une valeur [normatif] ce que les auteur·e·s considèrent comme telle. Autrement dit, vaut comme légitime tout ordre normatif qu'une collectivité accepte et respecte » (ibid.). Selon Laurence Cornu (2009), une norme « [...] s'appuie sur un régime de légitimité, qui est aussi un régime de justification rationnelle. Quelle que soit l'origine avancée pour la légitimer (religieuse, philosophique, sociale, politique, scientifique ou

technique), une norme est une forme préférée à d'autres, une forme valorisée qu'il s'agit d'imposer. Toute norme appelle ainsi l'examen de son régime de rationalité, de valorisation et d'imposition » (p.32).

5.2.2. *Essentialisme vs. Constructivisme*

Un autre « débat » majeur autour des minorités sexuelles se situe dans l'approche par laquelle nous légitimons celles-ci. D'une part, nous avons l'approche essentialiste. John D. DeLamater et Janet Shibley Hyde (1998) distingue trois conceptions de l'essentialisme. D'abord, l'essentialisme classique qui repose sur l'hypothèse qu'il existe des « essences » sous-jacentes (des formes fixes et immuables dans le monde naturel) qui sont constantes dans le temps et catégoriquement différentes les unes des autres. Ensuite, l'essentialisme moderne de Karl Popper (1962, cité par DeLamater et Hyde, 1998) qui se définit selon deux doctrines : les théories et hypothèses scientifiques décrivent ces essences et « [...] réalités qui se cachent derrière les apparences » (ibid.) et « [...] le scientifique peut réussir à établir définitivement la vérité de ces théories au-delà de tout doute raisonnable » (ibid.). Pour lui, l'essentialisme met en avant des conjectures et non des véritables connaissances. Enfin, les deux auteur·e·s distinguent encore l'essentialisme de nos jours qui se base sur la croyance que certains comportements ou phénomènes sont « naturels, inévitables, universels et biologiquement déterminés ».

Selon cette dernière définition, ainsi que selon l'essentialisme classique, ce sont les théories biologiques qui devraient permettre d'expliquer les orientations sexuelles, en élaborant les causes évolutives, génétiques, hormonales et neuroanatomiques (DeLamater et Hyde, 1998). Cependant, ces théories biologiques et essentialistes ignorent les particularités des spectres bisexuels et asexuels (ils établissent une binarité discontinue entre l'homo- et l'hétérosexualité) et considèrent l'orientation et l'attraction sexuelle comme une essence (constante) ne pouvant pas évoluer ou changer au fil du temps : « Comme l'ont noté les expert·e·s, cependant, la sociobiologie repose généralement sur une version dépassée de la théorie de l'évolution que les biologistes modernes considèrent comme naïve. Ainsi, la capacité même de changement dans le temps (et avec les conditions environnementales) qui est si importante dans la théorie de l'évolution, a généralement été ignorée par les sociobiologistes et les psychologues évolutionnaires modernes » (ibid. p.13). Pour Brian Lewis (2005), les essentialistes légitiment les minorités sexuelles en argumentant qu'elles peuvent être trouvées et identifiées dans l'histoire de l'humanité « [...] même si l'expression sexuelles prend différentes formes culturelles et sociales » (ibid.).

Quant au constructivisme social, nous pouvons en dégager deux significations : d'une manière plus générale, ce concept désigne la présence des influences sociales sur l'expérience des individus

(DeLamater et Hyde, 1998). D'une manière plus concrète, il s'agit d'un paradigme théorique basé sur l'hypothèse que « la réalité est socialement construite » (Berger & Luckmann, 1966, cités par DeLamater et Hyde, 1998). Selon John D. DeLamater et Janet Shibley Hyde (1998), cette approche part de cinq constats. Premièrement, notre perception du monde est composée d'événements, de personnes et d'actions distincts. Deuxièmement, le langage nous fournit les catégories et moyens pour donner du sens aux phénomènes externes et internes. Troisièmement, nous partageons notre réalité quotidienne avec d'autres personnes à travers des événements, actions ou expériences communs et à travers le langage. Quatrièmement, une institutionnalisation des catégories permet une « habitude » qui « [...] rend le comportement des autres prévisible, ce qui facilite l'activité conjointe. Lorsqu'une typologie ou une pratique devient habituelle, les autres en viennent à l'attendre et des mécanismes de contrôle social sont développés pour la perpétuer. Une fois qu'une typification ou une pratique devient habituelle, les autres en viennent à l'attendre et des mécanismes de contrôle social sont mis au point pour la perpétuer » (ibid.). Cinquièmement, notre connaissance peut également être institutionnalisée afin de constituer un « [...] sous-univers de sens [...] socialement ségrégué et « porté » par un groupe spécifique », ce qui peut mener à des conflits entre différents groupes.

Ainsi, les constructivistes argumentent que la sexualité et les pratiques sexuelles, même si elles ont des caractéristiques biologiques, sont marquées par d'autres personnes. Elles ont une signification sociale qui leur est attribuée par le langage : « [...] on parle de sexe pour s'y référer et il y a communication à leur sujet » (p.14). Pour Michel Foucault (1978, cité par DeLamater et Hyde, 1998), la sexualité n'est pas une essence, ni une qualité biologique ou naturelle constante : elle est une construction sociale.

Contrairement aux théories essentialistes, les constructivistes prennent en compte une variation substantielle dans la sexualité : non seulement l'orientation sexuelle d'une personne peut différer dans le temps (fluidité sexuelle), mais la perception de la sexualité varie d'une culture à l'autre et englobe un spectre de comportements qui ne se limite pas à une rigidité binaire entre l'homo- et l'hétérosexualité (DeLamater et Hyde, 1998). Les catégories sociales d'« homosexualité », d'« hétérosexualité », de « bisexualité » et d'« asexualité » sont les produits d'une société moderne occidentale (Lewis, 2005). David Halperin (cité par Ambrosino, 2017) rajoute que ce n'est pas le sexe, mais la sexualité qui a une histoire, puisque c'est cette dernière qui est une construction sociale : « En d'autres termes, si le sexe est quelque chose qui semble câblé dans la plupart des espèces, la dénomination et la catégorisation de ces actes et de ceux qui les pratiquent, est un phénomène historique et peut et doit être étudié comme tel » (ibid.). La sexualité a permis de donner du sens aux instincts sexuels.

Une illustration significative à cette approche est « l'invention de l'hétérosexualité ». Katz (1995) argumente que tant l'« homosexualité » que l'« hétérosexualité » sont des constructions sociales et historiques. L'hétérosexualité est supposée être « aussi vieille que la procréation, aussi ancienne que la luxure d'Eve et d'Adam déchus, aussi éternelle que la différence de sexe et de genre de la première dame et du premier gentleman. L'hétérosexualité, nous l'imaginons, est essentielle, immuable : ahistorique » (ibid., p.13). Cependant, le terme a été associé dans les années 1890 jusqu'aux années 1920 avec une sexualité perverse : « Ces hétérosexuel·le·s étaient associé·e·s à un état mental, « l'hermaphrodisme psychique ». Ce syndrome supposait que les sentiments avaient un sexe biologique. Les hétérosexuel·le·s ressentaient une attirance érotique dite masculine pour les femmes et une attirance érotique dite féminine pour les hommes. En d'autres termes, ces hétérosexuel·le·s ressentaient périodiquement des « penchants pour les deux sexes ». L'« hétéro » dans ces « hétérosexuel·le·s » ne faisait pas référence à leur intérêt pour un sexe différent, mais à leur désir pour deux sexes différents. En ressentant un désir inapproprié, soi-disant, pour leur sexe, ces hétérosexuel·le·s étaient coupables de ce que nous considérons aujourd'hui comme une déviance érotique et de genre » (ibid., p.20).

Avant la catégorisation des comportements sexuels selon une attirance ou une préférence sexuelle, ils se voyaient classés en deux catégories : les comportements procréatifs (non-déviant) et les comportements non-procréatifs (déviant). C'est avec les travaux de Richard Von Krafft-Ebing que le concept d'« érotisme normal de sexe » (ibid.) est attribué au terme « hétérosexuel·le » : « Son utilisation des termes « hétérosexuel·le » et « homosexuel·le » a contribué à faire de la différence sexuelle et de l'éros les traits distinctifs fondamentaux d'un nouvel ordre linguistique, conceptuel et social du désir » (ibid., p.28).

5.3. Normes et déviances sociales

Les concepts de « normativité » et de « construction social » mettent l'accent sur les normes sociales. Ces dernières sont un ensemble de règles, de valeurs, de jugements ou de comportements considérés comme les lignes de conduites appropriées selon le consensus du groupe de référence (Chekroun, 2008 ; Mackie, Moneti et al., 2015). Les sociologues distinguent parmi celles-ci les normes dites « descriptives » et les normes « injonctives ». Premièrement, les normes descriptives sont celles qui nous dictent notre comportement en fonction de celui des autres (« faire ce que les autres font » ; obéir à des règles) (ibid.). Ensuite, les normes injonctives nous dictent notre comportement selon les attentes d'un groupe de référence (« faire ce que les autres pensent que l'on devrait faire ») (ibid.).

En outre, l'influence sociale maintient les normes sociales : soit à travers l'approbation (les conséquences positives), soit par la désapprobation (les conséquences négatives), soit par la croyance en la légitimité de ces attentes sociales (ibid.). Ainsi, une norme sociale implique trois facteurs : « [...] (1) une évaluation collective du comportement en termes de ce qu'il devrait être ; (2) une attente collective quant à ce que sera le comportement ; et/ou (3) des réactions particulières au comportement, y compris des tentatives d'appliquer des sanctions ou d'induire un type de conduite particulier » (ibid., p.10).

5.3.1. *Les normes sociales : entre catégorisation et domination*

A travers les normes sociales, nous pouvons former des liens et groupes sociaux. Henri Tajfel et John Turner (1979) mettent en avant que la création d'un groupe social auquel une personne peut s'associer permet d'avoir un sentiment d'appartenance et de fierté. Par conséquent, nous divisons notre monde extérieur en deux catégories principales : les groupes « nous » ou « *in-group* » et les groupes « eux » ou « *out-group* ». La première catégorie concerne les groupes d'appartenance avec lesquels nous partageons un ensemble de normes sociales. Tandis que la seconde évoque les groupes extérieurs dont les normes et valeurs sociales diffèrent des *in-groups*.

Cette distinction se fait à travers trois processus (ibid.). Premièrement, la catégorisation sociale nous permet de catégoriser ou de classer des objets ou personnes pour les comprendre et les identifier. Les orientations sexuelles (homo-, hétéro-, bi- et asexualité) sont des exemples d'une telle catégorisation. L'appartenance à une catégorie nous permet également d'avoir des référencements et enseignements quant aux comportements appropriés dans un groupe (ibid.) : « [...] une fois ces catégories constituées, l'appartenance d'un élément à une catégorie est utilisée pour associer à cet élément les caractéristiques de cette catégorie » (Deschamps et Personnaz, 1979, p.270). Les stéréotypes en sont un résultat et engendrent souvent une exagération en deux temps : d'abord, quant aux différences entre les groupes et, ensuite, quant aux similitudes des personnes ou éléments au sein d'un même groupe (McLeod, 2019).

Le second processus est l'identification sociale (ibid.) qui se traduit par l'adoption de l'identité du groupe d'appartenance (ex : l'identité hétéro-, homo-, bi- ou asexuelle, l'identité *gays* ou *queer*) qui dicte un ensemble de normes, de comportements ou de manières d'agir. Une signification émotionnelle est attachée à cette identification et peut influencer, entre autres, l'estime de soi (ibid.). Chaque groupe forme des normes de conduite, c'est-à-dire des comportements et réactions appropriés : « si [...] la manière dont un individu réagit à une situation dépend de ce qu'elle signifie pour lui, les significations de certaines situations sont à ce point déterminées socialement qu'elles appellent des réponses qui sont également socialement déterminées. Des normes y sont pour ainsi

dire attachées qui définissent la réaction [...] approuvée ou désapprouvée par le groupe normatif » (Brion et Tulkens, 1998, p.244).

Enfin, le dernier processus est la comparaison sociale (Tajfel et Turner, 1979) qui consiste à comparer notre groupe d'appartenance à d'autres groupes. L'évaluation de son propre groupe est biaisée par des intérêts personnels : « Si nous voulons conserver notre estime de soi, notre groupe doit être comparé favorablement aux autres groupes. Ce point est essentiel pour comprendre les préjugés, car une fois que deux groupes s'identifient comme rivaux, ils sont obligés de se faire concurrence pour que leurs membres conservent leur estime de soi. La compétition et l'hostilité entre les groupes n'est donc pas seulement une question de concurrence pour des ressources [...] comme les emplois, mais aussi le résultat d'identités concurrentes » (McLeod, 2019).

De plus, une conséquence des normes sociales est l'établissement d'une hiérarchie ou d'un ordre social. Une attention portée aux valeurs sociales s'impose puisque les groupes d'appartenance se légitiment par le respect de normes fixées et par la comparaison à d'autres *out-groups*. Ce focus sur les valeurs peut mener à une « [...] localisation d'un individu ou d'un groupe d'individus au sein de la hiérarchie sociale, avec la position dominante au sommet et la position dominée en bas. Alors que cette dernière est caractérisée par une valeur sociale négative, la position dominante est associée à une valeur sociale positive (e.g. possession de l'autorité, du pouvoir, des richesses, d'un statut social élevé, des ressources matérielles et économiques) » (De Oliveira, Dambrun et Guimond, 2008).

Le concept de domination sociale (Pratto et Sidanius, 1994) qui en découle, met en avant que les groupes dominants dans une société donnée, utilisent des « mythes légitimateurs » qui « fournissent une justification intellectuelle et morale à la distribution inéquitable de la valeur sociale au sein du système social » (Sidanius & Pratto, 1999, cité-e-s par De Oliveira, Dambrun et Guimond, 2008). Ces mythes se composent d'un ensemble de croyances, d'idéologie et d'attitudes qui « [...] favorisent le maintien de la hiérarchie sociale existante. Le racisme, le sexisme, le conservatisme, ou l'hostilité envers les groupes stigmatisés sont des exemples de mythes qui favorisent le maintien du *statu quo* » (De Oliveira, Dambrun et Guimond, 2008). Ainsi, l'aversion envers les personnes LGBTQA peut être vue comme une stratégie pour maintenir la domination sociale sur ces minorités : « [...] la dominance sociale est un facteur central qui serait à l'origine des préjugés, des stéréotypes négatifs et plus généralement des idéologies qui visent à dénigrer les populations désavantagées de la société » (ibid.). Selon Susan Fiske (2015), les individus attribuent de la compétence aux personnes de statut supérieur et de l'incompétence pour les personnes avec un statut hiérarchique inférieur. Par conséquent, ils éprouvent des préjugés d'ordre émotionnel qui sont, soit positifs (ex :

admiration, envie etc.), soit négatifs (ex : dégoût, pitié, haine etc.) en fonction des statuts sociaux (ibid.).

En outre, les comportements sociaux dits « déviants » sont le résultat d'une transgression ou d'un refus des normes de conduite dominantes, « [...] consensuelles dotées d'une force obligatoire et qui avaient pour fonction de produire l'ordre social » (Groenemeyer, 2007). L'ordre social fait référence à un ordre moral qui restreint et lit mutuellement les besoins et intérêts des individus dans un processus actif (Donzelot, 1984, cité par Groenemeyer, 2007). Toute perturbation de cet ordre social engendre une attention particulière qui se voyait classée « [...] jusque dans les années 1950, [...] comme [une] dégénération, [une] pathologie sociale ou psychique, [un] comportement antisocial, [une] désorganisation, [des] problèmes sociaux ou [une] anomie » (Groenemeyer, 2007). Un comportement devient « déviant » quand il se voit défini comme tel (Becker, 1963, cité par Groenemeyer, 2007) puisqu'il repose sur une multitude de définitions subjectives et sur des « règles situationnelles, négociées et interactives » (Groenemeyer, 2007).

Quant au contrôle social, celui-ci s'exerce par l'approbation ou la désapprobation (sous formes de sanctions sociales ou pénales) des comportements. Il permet d'assurer une conformité des normes sociales dominantes et par conséquent, le maintien du bien-être collectif (Chekroun, 2008). Les sociologues distinguent deux manières coexistantes d'exercer ce contrôle : par un contrôle social formel, c'est-à-dire des sanctions juridiques ou institutionnelles (régulation officielle) (ibid.) ; ou par un contrôle informel qui consiste en des interactions sociales quotidiennes (les individus se contrôlent les uns et les autres sans en avoir la fonction particulière) (ibid.). Les sanctions formelles témoignent que des normes et valeurs peuvent être reprises dans les lois ou des règlements étatiques par les groupes sociaux dominants, cependant : « Toutes les normes de conduite ne sont pas reprises dans la loi de l'État. Les groupes sociaux, à l'intérieur d'une nation, ne désirent pas que toutes leurs normes de conduite soient transformées en normes officielles, ils ne s'y attendent pas et ne l'exigent pas. Ils comptent sur d'autres moyens que l'aide du gouvernement pour s'assurer que leurs membres s'y conforment. Quand la violation d'une norme de conduite se produit dans une famille, un enfant, par exemple, peut être privé de certains faveurs, être obligé de rester à la maison, ou même être soumis à une punition physique douloureuse » (Brion et Tulkens, 1998).

Enfin, ces contrôles sociaux informels sont renforcés par les stéréotypes et préjugés présents dans les catégorisations sociales. Le concept d'« étiquetage » (ou la théorie de la réaction sociale) signifie que « Le[-la] déviant[-e] est celui[-celle] à qui l'étiquette de déviant[-e] a été appliquée avec succès ; le comportement déviant est le comportement que les gens stigmatisent comme tel » (Becker, 1985, cité par Lacaze, 2008). Ainsi, les personnes LGBTQA peuvent être catégorisées comme

« déviantes » car leur transgression des normes dominantes sur la sexualité, provoque une réaction sociale : « [...] les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance, en appliquant ces normes à certains individus et en les étiquetant comme des déviants » (Fortin et Fayard, s.d.). Par conséquent, l'étiquetage du·de la « déviant·e » place sur les personnes stigmatisées des valeurs et images négatives (ibid.) et influence son statut social et sa perception par les groupes d'appartenance. Les étiquettes médicaux placés sur les personnes homosexuelles (« pédéraste », « inverti·e », « homosexuel·le » etc.), bisexuelles et asexuelles durant le 19^e siècle témoignent de ces valeurs négatives qui leur ont été attribuées.

Finalement, le concept de stigmaté de Erving Goffman met en avant un processus dynamique visant à dévaloriser ou discréditer significativement l'identité sociale d'une personne, modifiant la nature de ses relations sociales et sa perception d'elle-même (Fortin et Fayard, s.d.) : « Le mot de stigmaté servira donc à désigner un attribut qui jette un discrédit profond, mais il faut bien voir qu'en réalité c'est en termes de relations et non d'attributs qu'il convient de parler. [...] Le normal et le stigmaté ne sont pas des personnes mais des points de vue [...] socialement produits » (Goffman, 1963). Ces attributs peuvent être d'ordre physique (ex : couleur de la peau) ou d'ordre individuel lié à la personnalité ou au passé de l'individu (ex : orientation sexuelle) (Fortin et Fayard, s.d.). Les stigmatisations sont véhiculées par les groupes sociaux dominants : « La déviance qui peut amener aux situations d'exclusion, de ségrégation ou de marginalité peut être comprise comme un écart par rapport aux normes et valeurs de la société ou au groupe d'appartenance » (ibid.).

5.3.2. *Hétéronormativité comme norme de la sexualité*

Pour comprendre les normes sociales quant à la sexualité, il faut comprendre avant tout le concept d'hétéronormativité (Warner, 1991), même si certains chercheurs·euses parlent plutôt d'hétérosensibilité (Epstein et Steinberg, 1995), d'hétéropatriarcat (Ramazanoglu, 1994), d'hétérocentrisme (Kitzinger et al., 1992) ou encore d'hétérosocialité (Chetcuti, 2012). Les désignations pour ce phénomène sont multiples, mais l'idée reste la même : l'hétérosexualité est considérée comme la norme sociale dominante et la sexualité reconnue par défaut. Toute sexualité qui diffère ou s'oppose à celle-ci est vue comme hors-norme et, par conséquent, comme déviant·e.

Michael Warner (1991) évoque que la logique hétéronormative est profondément ancrée dans les institutions sociales : « Toute personne qui se comprend comme une personne *queer* sait d'une manière ou d'une autre que sa stigmatisation est liée au genre, à la famille, aux notions de liberté individuelle, à l'État, à la parole publique, à la consommation et au désir, à la nature et à la culture, à la maturation, aux politiques de reproduction, aux fantasmes raciaux et nationaux, à l'identité de classe, à la vérité et à la confiance, à la censure, à la vie intime et à l'affichage social, à la terreur et

à la violence, aux soins de santé et aux normes culturelles profondes concernant le port du corps. Être *queer*, c'est se battre en permanence sur ces questions, localement et au coup par coup, mais toujours avec des conséquences. Cela signifie être capable, de manière plus ou moins articulée, de remettre en question la compréhension commune de ce que signifie la différence entre les sexes, de ce à quoi sert l'État, de ce qu'implique la « santé », de ce qui définirait l'équité ou de ce que serait une bonne relation avec l'environnement de la planète. Les *queers* font une sorte de réflexion sociale pratique en simplement trouvant des moyens d'être *queers* » (p.6). Or, cette réflexion sociale a tendance à être réactive, fragmentaire, défensive et à laisser les personnes *queers* dans une situation désavantageuse (ibid.). Warner évoque que l'hétéronormativité dépend de la *reprosexualité*, c'est-à-dire de « [...] l'imbrication de l'hétérosexualité, de la reproduction biologique, de la reproduction culturelle et de l'identité personnelle » (ibid.). L'hétérosexualité comme sexualité primaire est souvent justifiée par des idéologies procréatives qui dictent la nécessité de se reproduire pour maintenir la croissance de la population humaine : cependant, « [...] la *reprosexualité* implique plus que la reproduction, plus même que l'hétérosexualité obligatoire ; elle implique une relation à soi qui trouve sa temporalité propre et son accomplissement dans la transmission générationnelle. Les *queers* se retrouvent souvent à transgresser non seulement le commandement de la fécondité et de la multiplication, mais aussi, plus insidieusement, la relation à soi qui l'accompagne. [...] La reproduction doit être la logique de la sexualité et le moyen de l'auto-transcendance. [...] Cela présuppose qu'il n'y a pas de parents gais ou lesbiens, que les personnes qui ont des rapports sexuels homosexuels n'en ont pas d'autres, que les hétérosexuel·le·s n'ont des rapports sexuels que lorsqu'ils veulent se reproduire, que le sexe signifie toujours l'accouplement, que le narcissisme parental est une conscience supérieure » (ibid. p.9).

« Personne à ce jour n'a répondu empiriquement à la question de l'origine de la sexualité humaine, à savoir laquelle est venue en premier : l'asexualité (célibat), la bisexualité, l'homosexualité, ou l'hétérosexualité ? Ou toutes les sexualités sont-elles spontanément présentes à l'origine ? ... L'hétérosexualité exclusive peut être présente à l'origine, comme je m'attends à ce que toutes les sexualités le soient spontanément. Pourtant, l'hétérosexualité exclusive n'est pas la « norme » numérique de l'origine du sexe humain, comme les *patriscientifiques* ont tendance à le supposer. Je m'attends à ce que la bisexualité soit plus fréquente que l'hétérosexualité. Les *patriscientifiques* qui revendiquent une origine hétérosexiste, c'est-à-dire qui supposent qu'il n'existe pas de lesbiennes, de bisexuel·le·s ou d'asexuel·le·s à l'origine et qui insistent sur le fait que seul·e·s des hétérosexuel·le·s peuplent le monde originel, ne sont pas en position empirique pour justifier leur idéologie hétérosexiste » — récit de Susan Cavin (1986), publié dans *BiWomen* (États-Unis).

Bien que le concept d'hétéronormativité a été étudié plus souvent dans un contexte d'homosexualité, il stigmatise également la bi- et l'asexualité (ainsi que d'autres identités *queers*),

puisqu'il renvoie « [...] à la primauté de l'hétérosexualité et au processus de hiérarchisation entre les catégories essentialisées du masculin et du féminin » (Chetcuti, 2012, p.72). Autrement dit, l'hétéronormativité est l'idée qu'il n'existe que deux genres opposés avec leurs rôles et leurs expressions de genre spécifiques (les hommes masculins et les femmes féminines) et que ces deux genres sont exclusivement liés (ils ne peuvent pas exister l'un sans l'autre) et attirés (émotionnellement et sexuellement) l'un par l'autre. L'homosexualité brise ces normes par l'attirance pour le même genre et l'absence de liaison avec le genre « opposé » ; l'asexualité s'y oppose par le manque d'une attirance sexuelle envers le genre « opposé » ; et la bisexualité par son manque d'exclusivité dans l'attirance et la liaison pour le genre « opposé ».

« Le lesbianisme s'oppose à l'hétérosexualité et il sera donc important de le décrire et de le nommer tant que l'hétérosexualité sera présumée et valorisée. [...] au niveau sociétal, le soutien à un large éventail de comportements sexuels/émotionnels n'existe pas. L'hétérosexualité est la norme et ceux-elles d'entre nous qui ne correspondent pas aux paramètres de l'hétérosexualité, qu'ils se considèrent comme lesbiennes, bisexuel-le-s ou asexuel-le-s, doivent créer un espace pour nous-mêmes » — récit de Susan Elizabeth Barrett (1980) (États-Unis).

Pour qu'une société hétéronormative puisse préserver ses diktats de la sexualité, elle doit assurer que l'hétérosexualité soit « [...] imposée, contrôlée, organisée, sujet de propagande et maintenue par force » (Rich, 1978). Toute institution sociale, toute loi, toute représentation culturelle ainsi que tout usage d'abus, d'intimidation ou de violence permettent de renforcer l'hétérosexualité et, ainsi, de rappeler à toute personne *queer* que son orientation sexuelle est « anormale » (Dean et.al., 2019). Pour Adrienne Rich (1978), « [...] ne pas examiner l'hétérosexualité en tant qu'institution, c'est comme ne pas admettre que le système économique appelé capitalisme ou le système de castes du racisme est maintenu par une variété de forces, y compris la violence physique et la fausse conscience » (p.135). Pour Debbie Epstein et Deborah Lynn Steinberg (1995), bien que beaucoup de personnes reconnaissent les problématiques liées à l'hétérosexualité (ex : les violences sexistes, les inégalités LGBTQIA), les institutions hétéronormatives sont idéalisées et célébrées (ex : le mariage, les valeurs de la famille nucléaire et « (...) il n'y a jamais de remise en question des présomptions selon lesquelles (pratiquement) tout le monde est hétérosexuel ou que l'hétérosexualité est « normale », « bénigne » et « souhaitable » » (ibid., p.277).

De plus, l'hétéronormativité se compose, entre autres²³, des cycles oppressifs de l'allonormativité et du monosexisme. Le premier concept évoque l'idée que tout individu ressent une attirance sexuelle envers d'autres personnes. Les personnes asexuelles déviant de cette norme se retrouvent stigmatisées.

23 Nous pouvons aussi noter la cisonormativité ou l'amatormativité (voir *figure 3*. en Annexe, p.105).

« Les étudiant·e·s [participant·es de l'étude] ont systématiquement décrit la nature oppressive et les influences de leurs environnements écologiques dans le contexte de l'enseignement supérieur et au-delà. Les douze étudiant·e·s ont tous discuté de l'allonormativité ; même si certain·e·s d'entre eux·elles ne connaissaient pas ce mot, leurs récits étaient empreints de perceptions, de langage et de contextes sociétaux qui renforçaient l'omniprésence de l'attraction sexuelle. Trois aspects imbriqués de l'allonormativité ont influencé les étudiant·e·s : (1) l'invisibilité de l'asexualité, (2) l'invalidation et l'effacement de l'asexualité et (3) l'omniprésence de la sexualité » — récit de Amanda Mollet (2019, p.10) (États-Unis).

Le monosexisme, quant à lui, partage l'idée que chaque personne possède une attraction sexuelle envers un seul genre et provoque des stéréotypes négatifs envers les minorités multi-sexuelles (telles que la bi- ou pansexualité).

« La société hégémonique, par définition, impose des binaires qui limitent l'individualisme et la véritable expression et compréhension de l'identité. Alors que l'hétérosexisme et l'[homomisie] sont clairement omniprésents aux États-Unis, une influence oppressive souvent moins connue, connue sous le nom de monosexisme, limite la croissance et le développement des étudiants non-monosexuels. Souvent appelé biphobie, le monosexisme est une forme d'oppression qui promeut des comportements exclusivement hétérosexuels, lesbiens ou gais comme étant les seuls concepts légitimes de l'orientation sexuelle. La forme ultime de monosexisme est peut-être la bi-négativité, c'est-à-dire la négation pure et simple de l'existence de personnes non monosexuelles. Cette notion découle de l'idée d'un genre binaire, qui place la femme et l'homme à l'une ou l'autre extrémité, ce qui implique à tort que ces deux genres n'existent que dans la mesure où ils sont « essentiellement opposés », les membres d'un sexe doivent être attirés par l'autre et jamais par les membres de leur propre sexe » — récit de Christine V. Dolan (2013, p.24) (États-Unis).

Ainsi, l'hétéronormativité permet d'une part, d'imposer des normes, valeurs et comportements aux personnes du groupe d'appartenance (*in-group*) et d'autre part, de maintenir un contrôle social qui défavorise toute non-conformité puisque cette dernière provoquerait des conséquences formelles ou informelles et pousserait les « déviant·e·s » ou « stigmatisé·e·s » dans un groupe extérieur (*out-group*) dominé et dévalorisé socialement.

De plus, la transmission intergénérationnelle de l'hétéronormativité permet d'« [...] imposer la conformité des enfants aux rôles de genre : les 'expert·e·s' en puériculture écrivent encore sur la nécessité des 'limites' à une éducation non sexiste des enfants, affirmant (par exemple) que [...] le chemin parcouru par les garçons efféminés et les filles masculines est souvent douloureux. Leur avenir pourrait bien être l'homosexualité. Des termes comme 'faggot', 'lessie' et 'queer' sont lancés comme des insultes dans la cour de récréation [...] et les craintes hétérosexistes des parents pour

l'avenir de leurs enfants les incitent à ne pas trop s'écarter des modèles sexistes traditionnels d'éducation des enfants » (McCarl Nielsen, Walden et Kunkel, 2009).

En outre, l'hétérosexualité et les normes sexuelles et de genre qui en dépendent, servent aux relations de pouvoir, d'inégalité et de domination (Rich, 1978 ; Ramazanoglu, 1994). L'hétérosexualité obligatoire (*compulsory heterosexuality*) (Rich 1978) exerce des attentes et une pression sociale sur les personnes du groupe d'appartenance. Ces normes hétérosexuelles sont enseignées à chaque personne dès son plus jeune âge et cette personne est formée à ces normes tout au long de sa vie. Les structures sociales issues de l'hétéronormativité sont « intégrées » dans nos mentalités, nos actions et nos besoins (Fiske, 2015), s'inscrivent progressivement « dans nos cerveaux » (ibid.) et viennent dicter les catégories sociales et les stigmatisations que la société attribue aux personnes non-hétérosexuelles. De ce fait, les objectifs de vie hétéronormative nous sont présentés comme nécessaires (ex : « Tout le monde souhaite se marier à une personne du genre opposé ») et comme seuls moyens de participer pleinement à la vie sociale (sans dévalorisation du statut social ou des relations sociales). Tout préjugé et toute stigmatisation des minorités sexuelles (reconnues comme l'*out-group*) permet de maintenir le pouvoir du *in-group* (Pratto et Sidanius, 1994).

5.3.3. *Intersectionnalité : les femmes LBA et les hommes gais*

L'intersectionnalité en tant que concept permet d'articuler les « [...] différentes logiques de domination qui s'opèrent à partir des construits sociaux tels que le genre, l'ethnicité, la race, etc. et se renforcent mutuellement » (Bilge, 2005, citée par Chamberland et Lebreton, 2012). L'intersectionnalité met en avant qu'une appartenance à plusieurs identités ou statuts sociaux dominées (ex : être une femme noire) ne résulte pas en une oppression doublée (ex : oppression par le racisme et, puis, par le sexisme), mais en une oppression intersectionnelle (ex : oppression spécifique des femmes noires) : « Elle prend en compte le chevauchement des identités et des expériences des personnes afin de comprendre la complexité des préjugés auxquels elles sont confrontées. [...] L'intersectionnalité reconnaît que les marqueurs d'identité (par exemple « femme » et « noir·e ») n'existent pas indépendamment les uns des autres et que chacun informe les autres, créant souvent une convergence complexe d'oppression » (*YW Boston*, 2017).

Concernant notre terrain, analysons deux intersectionnalités²⁴ entre le sexisme et la *queermis*ie pour comprendre, d'une part, les enjeux spécifiques touchant les femmes lesbiennes, bisexuelles ou

24 D'autres intersectionnalités concernant les personnes *queers* sont importantes à noter, bien que nous ne puissions toutes les mentionner dans ce travail. Pour n'en citer que quelques-unes: l'intersectionnalité des personnes *queers* et noires; des hommes bi- ou asexuels ; des personnes transgenres et LGBTQ+ ; des personnes *queers* et handicapées ; ou des personnes *queers* et immigrées.

asexuelles (LBA) et, d'autre part, ceux affectant les hommes gais. Dans un premier temps, nous avons pu observer dans la partie 4.3. de ce travail, que les femmes LBA sont touchées davantage par des violences sexuelles, mais leur intersectionnalité ne se limite pas à cela.

Kathleen Gough (1975, citée par Rich, 1978) met en avant huit formes du pouvoir masculin : 1) la capacité des hommes à refuser la sexualité des femmes (ex : violences gynécologiques, effacement ou déni d'une sexualité *queer*, abstinence forcée, etc.) ou 2) à leur imposer la sexualité masculine (ex : violences sexuelles et conjugales, idéalisation des relations « hétérosexuelles », mariage arrangé, etc.) ; 3) leur capacité à commander ou à exploiter leur travail afin de contrôler leur production (ex : mariage institutionnel, maternité non rémunérée, inégalités économiques, contrôle masculin sur l'avortement, la contraception et l'accouchement, etc.) ; 4) la capacité de les contrôler ou de les priver de leurs enfants (ex : stérilisation forcée, virginité attendue avant un mariage, etc.) ; 5) la capacité de les confiner physiquement et de les empêcher de se déplacer (ex : harcèlement sexuel dans les rues, prescriptions pour une maternité domestique « à plein temps », dépendance économique forcée, etc.) ; 6) la capacité de les utiliser comme des objets de transactions (ex : mariage forcée, prix de la mariée, etc.) ; 7) la capacité d'entraver leur créativité (ex : définition des activités masculines comme plus valorisantes que les activités féminines, etc.) ; et enfin, 8) la capacité de leur refuser de vastes pans du savoir et des acquis culturels de la société (non-éducation des femmes, effacement des femmes *queers* dans l'histoire, inégalité dans les professions, etc.).

Pour Adrienne Rich, certaines de ces formes de pouvoir peuvent être plus facilement identifiées comme imposant l'hétérosexualité. Cependant, elles illustrent toutes « [...] l'ensemble des forces au sein desquelles les femmes ont été convaincues que le mariage et l'attirance sexuelle envers les hommes sont des composantes inévitables - même si elles sont insatisfaisantes ou oppressives - de leur vie » (ibid., p.133). Puisque l'hétéronormativité prône l'idée que toute femme est exclusivement hétérosexuelle (dans son attirance sexuelle et émotionnelle, ses rôles sociaux et son expression de genre) et que le sexisme témoigne d'un système de genre dévalorisant les femmes à l'avantage des hommes (à travers les représentations, attentes et rôles sociaux), il n'est qu'évident qu'une intersectionnalité des deux logiques oppressives affectent particulièrement les femmes.

Bien que la théorisation de Adrienne Rich n'évoque que les femmes lesbiennes, nous pouvons l'élargir aux femmes bi- et asexuelles. D'une part, nous avons les femmes dont les pratiques et attirances sexuelles ne concernent pas les hommes, comme chez beaucoup de femmes lesbiennes et asexuelles, qui transgressent dès lors les normes patriarcales (le contrôle masculin sur la sexualité de ces femmes et leur mode de vie ne peut s'exercer) et l'hétéronormativité (absence d'attirance sexuelle pour les hommes). D'autre part, nous avons les femmes bisexuelles qui par leur attirance

envers multiples genres présentent également une déviance intersectionnelle, mais par son manque d'exclusivité : l'hétéronormativité est brisée par l'attirance à un autre genre que le genre « opposé » et les normes patriarcales sont remise en cause puisque leur sexualité ne se centre pas uniquement autour d'une sexualité masculine.

« Wittig et Rich montrent tous deux que s'écarter de l'hétérosexualité compense un acte de résistance et de subversion des structures de pouvoir patriarcales, non seulement en termes de sexualité elle-même mais aussi en termes de genre. Par analogie, cela peut nous aider à comprendre comment la subversion bisexuelle du genre [...] peut également être considérée comme une subversion du patriarcat. Cela nous aide à comprendre pourquoi la bisexualité représente une menace pour le patriarcat. [...] De cette façon, la femme bisexuelle qui s'écarte des règles du genre crée une forme de résistance au patriarcat - une fois en raison de sa désobéissance à ces règles et une autre fois parce que l'accès des hommes à elle n'est pas sécurisé » — récit de Shiri Eisner (2013), activiste bisexuelle (États-Unis).

En d'autres termes, l'hétéro-patriarcat attend des femmes LBA d'être et de se comporter comme des « femmes hétérosexuelles féminines » : « [...] la femme qui résiste avec trop de détermination aux avances sexuelles sur le lieu de travail est accusée d'être 'desséchée' et sans sexe, ou lesbienne. Cela soulève une différence spécifique entre les expériences des lesbiennes et des hommes homosexuels. Une lesbienne, non-ouverte quant à sa sexualité dans son emploi en raison de préjugés hétérosexistes, n'est pas simplement obligée de nier la vérité sur ses relations extérieures ou sa vie privée. Son emploi dépend de sa capacité à prétendre d'être non seulement hétérosexuelle, mais aussi une femme hétérosexuelle, c'est-à-dire à s'habiller et à jouer le rôle féminin et déférent exigé des 'vraies' femmes » (ibid., p.133).

De plus, l'hétérosexualité obligatoire se manifeste selon des processus d'hétérosexualisation qui concerne la « disponibilité des femmes vis-à-vis des hommes » (McCarl Nielsen, Walden et Kunkel, 2009) : « [...] les références au *sex-appeal* des femmes, les sous-entendus sexuels, ainsi que l'insistance sur le caractère sexuel des relations hommes-femmes supposent toujours l'hétérosexualité » (ibid., p.104).

L'hétérosexualité obligatoire s'exprime ici dans un but hétéronormatif et patriarcal : le moyen d'assurer le contrôle et l'accès sexuel des hommes aux femmes (ibid.). Celui-ci s'exerce notamment par une hétérosexualité idéalisée et endoctrinée, ainsi que par le mystique d'une libido masculine surpuissante et conquérante (ibid.). Par leur existence, les femmes LBA refusent partiellement ou totalement cet accès aux hommes : « Si nous considérons l'hétérosexualité comme le penchant émotionnel et sensuel naturel des femmes, des vies comme celles-ci [des vies de femmes lesbiennes, de femmes *Spinsters* et de femmes s'abstenant de relations sexuelles avec des hommes] sont perçues comme déviantes, comme pathologiques, ou encore comme privées d'émotions et de

sens. [...] L'hétérosexualité a été imposée aux femmes de manière à la fois forcée et subliminale. Pourtant, partout, les femmes y ont résisté, souvent au prix de la torture physique, de l'emprisonnement, de la psychochirurgie, de l'ostracisme social et de l'extrême pauvreté » (ibid., p.137 et p.138).

Dans un second temps, nous pouvons nous pencher sur l'intersectionnalité des hommes gais quant aux normes patriarcales. Il s'agit surtout de comprendre pourquoi l'homosexualité masculine semble attirer le plus de haine et par conséquent, pourquoi les hommes gais posent autant problème pour le système hétéro-patriarcal.

Le patriarcat met l'accent sur la masculinité et la virilité des hommes. Les hommes gais, par leur attirance envers le même genre, brise une virilité basée sur la domination sexuelle des femmes et la survalorisation des caractéristiques « masculines ». Selon Connel (1995) et Sarah Elspeth Coughtry (2011), le patriarcat et l'ordre social des genres dépendent d'une hiérarchie stricte du pouvoir qui est détenu par les hommes correspondant à la masculinité hégémonique et qui s'exerce sur d'autres hommes (ayant une masculinité subordonnée/dominée) et sur les femmes. Connel (1995) parle d'un système de relations classifiant positivement ou négativement les formes de masculinité et de féminité, selon un idéal culturel et social : la masculinité hégémonique. Cette masculinité est construite socialement à travers des comportements, des valeurs ou des rôles sociaux valorisés (Cogérino et Mansey, 2010) : « La force, la ténacité, la compétence, le potentiel sexuel, l'indépendance, la dominance et l'agressivité constituent les attributs essentiels de la masculinité (comprise ici comme masculinité socialement valorisée) » (ibid.).

Ainsi, cette structure de pouvoir met à mal les femmes (dont la féminité est fortement dévalorisée et opprimée), mais aussi les hommes puisque « [...] la plupart des hommes dans le monde ne correspondent pas au modèle hégémonique mondial de masculinité (en d'autres termes, l'homme blanc hétérosexuel de la classe moyenne supérieure) [...] » (Coughtry, 2011, p.77). Malgré ce fait, le patriarcat a su créer « [...] un cycle auto-entretenu qui convainc les hommes qu'il est dans leur intérêt de maintenir le système » (ibid., p.78). Les hommes gais transgressent les normes de genre dictées par la masculinité virile par leur manque d'attirance pour les femmes, et/ou par leur comportement et apparence « efféminés ». Par conséquent, « [...] le gai est le dépositaire de tout ce qui se trouve symboliquement expulsé de la masculinité hégémonique, du goût sophistiqué pour la décoration d'intérieur jusqu'au plaisir anal. [...] l'interprétation de l'homosexualité masculine par la culture patriarcale est simple : les gais manqueraient de masculinité » (Connell, 2014, p.76 et p.131).

« Le langage courant en témoigne aussi, par l'usage banalisé d'insultes telles qu'« enculé », « tapette » ou « pédé », qui parcourent encore une majorité des témoignages cette année. La langue n'est pourtant qu'un symptôme d'un mal qui trouve ses racines dans les injonctions à la virilité, aux vieux schémas patriarcaux d'une masculinité toxique définissant ce que doit être « un homme, un vrai » et notamment, le partenaire d'une femme. L'homosexualité masculine remet *de facto* nombre de ces fausses évidences virilistes en cause et place les hommes gais en responsables de cet ébranlement de certitudes obsolètes. [...] Les hommes qui ne répondent pas explicitement aux codes patriarcaux attendus en société, que ce soit par leurs tenues, leurs comportements ou leurs façons d'être ensemble, s'exposent à l'exclusion sociale, physique et violente de la part des autres hommes, notamment dans l'espace public » — récit publié dans le rapport de *SOS Homophobie* (2021, p.39).

Ce qui est particulier dans l'intersectionnalité des hommes gais est le focus qui leur a été attribué depuis la première criminalisation des pratiques sexuelles entre hommes. Les rapports de *SOS Homophobie* (2021) et de *FLAG!* (2020) montrent que, encore actuellement, les hommes gais (cisgenres) sont majoritairement les victimes des actes homomisiques enregistrés. Il semble que les personnes *queermisiques* perçoivent le plus souvent les hommes gais comme « déviants » en se qui concerne les normes de genre et de sexualité : « [...] les personnes qui rejettent l'ensemble des personnes [LGBTQIA] se focalisent avant tout sur les gais, en raison d'une plus forte visibilité et de la « trahison » d'un modèle de virilité patriarcale dont les hommes cisgenres sont enjoint à être les garants, ce qui cristallise sur ces derniers l'expression d'une violence plus générale » (*FLAG!*, 2020, p.32).

« Enfin, en constatant la présence de propos *gayphobes* utilisés à l'encontre de personnes trans ou de lesbiennes, par exemple, dans les commentaires et les copies de posts de réseaux sociaux, on peut aussi considérer que les hommes gais désignent par métonymie dans de nombreuses attaques l'ensemble des personnes [LGBTQIA] [...] Toutes proportions gardées, les hommes cisgenres sont particulièrement plus représentés, s'agissant des faits dans l'espace physique, parmi les victimes de provocation, de discrimination, de la haine sur Internet, de guet-apens, de séquestration. Les infractions (plutôt) plus spécifiquement rapportées pour des victimes femmes (cisgenres) sont : harcèlement, tags et graffitis, bousculades, outrage sexiste et surtout violence conjugale » — récit publié dans le rapport de *FLAG!* (ibid.).

Finalement, nous pouvons évoquer la particularité de la violence et de l'agressivité dans la masculinité hégémonique qui vient légitimer les comportements homomisiques violents. Sarah Elspeth Coughtry (2011) élabore qu'un sentiment de honte ou d'humiliation face à une masculinité subordonnée ou déviante provoque des actes de violence. L'homosexualité masculine présente une « réalité » prouvant que la masculinité hégémonique n'a pas su être atteinte : « [...] être perçu comme gai serait le 'démasquage' ultime. Cette peur d'être perçu comme gai est si forte que les

hommes agissent souvent de manière exagérée et stéréotypée pour prouver leur masculinité, par exemple en rabaissant ou en harcelant sexuellement les femmes, ou en incitant à des discours de haine contre les gais » (ibid., p.59-60). L'utilisation de la violence est « [...] une tentative de résoudre ces sentiments d'émasculatation et d'affirmer un sentiment de pouvoir et de domination » (ibid. p. 82).

« Dans les cultures patriarcales, les hommes ont honte de ne pas être assez virils, ce qui implique d'agir de manière violente lorsque cela est nécessaire ; les femmes ont honte d'être trop viriles. La violence, en tant qu'affirmation exagérée de la masculinité, est étroitement liée à l'[homomisie], en ce sens que les deux sont une protection contre la honte de ne pas être à la hauteur des attentes du rôle masculin. Comme le décrit Gilligan, « les moyens les plus directs et les plus concrets de prouver que l'on n'aime pas les hommes sont d'assassiner des hommes et de violer des femmes ». Gilligan va jusqu'à proposer que l'[homomisie] motive la plupart des violences perpétrées par les hommes et peut-être même la perpétuation du patriarcat et de ses valeurs culturelles » — récit de Sarah Elspeth Coughtry (2011, p.72) (États-Unis).

5.4. Stratégies et processus de discrimination

Passons maintenant aux processus, dispositifs ou stratégies de discrimination qui nous permettent de comprendre comment les discriminations peuvent se présenter sur une échelle sociétale et d'illustrer par quels moyens le pouvoir et la domination peuvent s'exercer sur les minorités sexuelles.

Il existe plusieurs stratégies de discriminations dans la littérature scientifique, mais nous allons aborder particulièrement la répression pénale ou sociale des minorités sexuelles (5.4.1.) ; le concept d'altérité (*othering*) écartant les groupes sociaux dominés (5.4.2.) ; l'ostracisme qui explique le rejet et l'exclusion des personnes LGBTQA (5.4.3) ; et enfin, le concept de déshumanisation directe ou indirecte comme source de (dé-)légitimation (5.4.4.).

5.4.1. Répression et mise en discours

La répression sexuelle représente un ensemble de « dispositifs sociaux, médicaux, légaux, idéologiques, [et] esthétiques » qui permettent d'affaiblir ou d'interdire toute sexualité non reproductive (Giarni, 2002) : « [...] les obstacles matériels et idéologiques à l'exercice d'une vie sexuelle non reproductive font partie intégrante des rouages de la domination sociale exercée par le capitalisme : la libération sexuelle devient une dimension plus ou moins centrale d'une libération de l'humanité » (ibid.). La sexualité reproductrice, comme norme idéalisée, réduit les minorités sexuelles et les pratiques sexuelles non reproductives à une déviance interdite et tabouisée (Alpozzo, 2017) : « Utilisée à des fins de régulation sociale et de contrôle, la norme du sexe unique

rejette le plaisir dans la sphère de l'anormalité, dissimulant et unifiant artificiellement une variété de fonctions sexuelles disparates et sans liens les unes avec les autres » (ibid.).

Cette idéologie répressive s'est exprimée au fil du temps, par une répression pénale directe (ex : interdiction de la « sodomie ») ou indirecte (ex : homosexualité comme atteinte à la pudeur ou comme fait aggravant), ou par une répression sociale et culturelle (ex : tabou autour des minorités sexuelles, exclusion sociale, conformisme sexuel, etc.). Ainsi, la répression sexuelle empêche les personnes d'exercer pleinement leur sexualité (que ce soit à travers le sexe « hétérosexuel » dans un but non-procréatif, la masturbation ou les relations sexuelles entre personne du même genre), ce qui provoque une souffrance chez celles-ci. Roger-Pol Droit et Antoine Gallien (1974, cités par Giami, 2002) parlent ici d'une « misère sexuelle » résultant de cette politique répressive et du conformisme imposé : « Cette réalité, c'est l'état actuel de la vie sexuelle « civilisée ». Prise dans un strict et complexe réseau d'interdits et de contraintes, elle subit une telle limitation, un tel amoindrissement qu'elle devient pour beaucoup un objet de souffrance – morale ou physique » (ibid.). Les diverses pathologies sexuelles (ex : frigidité, vaginisme, impuissance, orientation sexuelle égo-dystonique etc.) élaborées au cours du 20^e siècle en seraient l'illustration.

Cependant, Michel Foucault (1976, cité par Mazaleigue-Labaste, 2019) réfute cette théorie répressive comme stratégie centrale du pouvoir sur la sexualité. Selon lui, il existe des « techniques polymorphes du pouvoir » (Foucault, 1976, p.20), telles que le refus ou la disqualification, mais aussi l'incitation ou l'intensification, qui témoignent – non pas d'une censure ou d'une interdiction, mais – d'une mise en discours de la sexualité comme source de pouvoir. Ainsi, le pouvoir représente un ensemble de stratégies d'influence dirigeant et modifiant la conduite d'un groupe (Alpozzo, 2017) : « Pour cela, le pouvoir politique va s'imbriquer étroitement avec le savoir. Certes, le propre du pouvoir est de réprimer. Dans la sexualité, il réprime le plaisir, les énergies inutiles, l'intensité des plaisirs, les conduites irrégulières. Mais il [Foucault] va surtout montrer que cette répression du sexe, orchestrée par un discours et la honte qui va avec, va surtout faire l'objet d'une production de la vérité traversée par des rapports de pouvoir et du discours qui va avec » (ibid.). François-Marie Brunel (2018) reprend les propos de Foucault et explique que « [...] l'idée du secret du sexe et donc du refoulement, est un leurre : présenter le sexe comme énigmatique (ce qu'a fait l'Église) est au contraire une incitation à en parler » (p.26).

A ce sujet, nous pouvons nous poser la question de la place du tabou. Si pour l'hypothèse répressive, le tabou est un moyen de réprimer la sexualité en étouffant tout questionnement sur cette dernière, ainsi qu'en interdisant toute discussion autour des sexualités se trouvant en dehors de l'hétérosexualité, que représente le tabou selon la mise en discussion de Foucault ? Le tabou, la

censure et d'autres moyens négatifs de dévaloriser les minorités sexuelles « [...] que l'hypothèse répressive regroupe en un grand mécanisme central destiné à dire non, ne sont sans doute que des éléments constitutifs qui ont un rôle local et tactique à jouer dans une transformation en discours, une technologie du pouvoir et une volonté de connaissance qui sont loin d'être réductibles à la première [hypothèse] » (Foucault, 1976, p.12). Bien que des institutions répressives (familiales, éducatives) ont employé un langage et une tactique de censure ou répression, cela n'a pas mené à une politique répressive *de facto*, mais à une prolifération des discours autour des sexualités (normatives et déviantes). La multiplication des discours politiques, sociaux ou médicaux (qu'il s'agisse de légitimer la sexualité hégémonique ou de discréditer les pratiques sexuelles « déviantes ») a provoqué « [...] une incitation institutionnelle à parler [du sexe] et à le faire de plus en plus ; une volonté des agences de pouvoir d'en entendre parler et de le faire parler à travers une articulation explicite et des détails accumulés sans fin » (ibid., p.18). Autrement dit, ce n'est pas la rigueur d'un tabou qui a su permettre l'implantation d'une « police » du sexe, mais la nécessité de régulation par des discours utiles et publics (ibid.).

En outre, ce mécanisme d'incitation croissante vise une implantation et une diversification des sexualités (Lavoie, 1977) et par conséquent, une science de la sexualité (Foucault, 1976). Les discours psychanalytiques produisent un « savoir sur notre sexualité qui est lui-même culturel plutôt que naturel et qui contribue au maintien de relations de pouvoir spécifiques » (Spargo, 1997, p.14).

La science de la sexualité, dont parle Foucault, fait émerger les classifications entre les sexualités dites « normales » et celles dites « déviantes » parmi lesquelles se situent nos minorités sexuelles comme nous l'avons vu dans le chapitre 4.3.2 sur la médicalisation des sexualités. La création des perversions témoigne d'une tentative, par le discours, de généraliser une sexualité hétéronormative : « L'Occident n'a peut-être pas créé de plaisirs nouveaux, mais il a défini de nouvelles règles en jeu des pouvoirs et des plaisirs : le visage figé des perversions s'y est dessiné » (Foucault, 1976, p.66). Ces discours pathologiques et médicaux entraînent des sanctions légales contre « les pervers·e·s ». Cette création fait en sorte que toute déviance aux diktats sexuels se voie catégorisée, associée à une maladie mentale et traitée : « [...] autour des moindres fantasmes, les moralistes, mais surtout les médecins, brandissent tout le vocabulaire emphatique de l'abomination » (ibid., p.36).

Michel Foucault montre bien l'enjeu de la mise en discours avec la catégorisation sociale et médicale des sexualités. Le langage médical ne cesse de citer les diverses sexualités aberrantes, il ne les exclut pas, au contrario, il les spécifie, les solidifie (ibid.) : « La stratégie de cette dissémination consistait à en parsemer la réalité et à les incorporer dans l'individu. Plus que les anciens tabous, cette forme de pouvoir exigeait de son exercice des présences constantes, attentives et curieuses ;

elle présupposait des proximités ; elle procédait par examen et observation insistante ; elle exigeait un échange de discours, par des questions qui extorquaient des aveux et des confidences qui allaient au-delà des questions posées » (ibid., p.44).

En tant que pathologies, il fallait détecter les déviations sexuelles et les reconnaître dans la vie quotidienne. Dès lors, une vigilance et un contrôle social s'installent puisqu'il fallait repérer tous signes préalables et tous symptômes pour corriger une sexualité déviante dès que possible : « En grandissant, les enfants intériorisaient ces procédures d'examen, jusqu'à ce que l'on puisse compter sur eux pour surveiller attentivement leurs propres pensées, sentiments et désirs et en rendre compte » (Egan, 2014). Cette vigilance provoque une pression sociale pour partager et interpréter ses propres pulsions sexuelles : « [...] chaque désir, aussi fugace soit-il, doit être catalogué et s'inscrire dans le sens global de notre identité. Les personnes homosexuelles peuvent ressentir cette pression de manière plus intense et plus immédiate que les personnes hétérosexuelles, mais personne n'est à l'abri. Vous pouvez penser que vous êtes hétérosexuel·le, mais vous feriez mieux de garder un œil sur les choses, juste au cas où » (ibid.).

La triade « pouvoir-savoir-discours » de Foucault se constitue sous les espèces du dispositif de sexualité comme l'un des lieux de rencontre les plus importants des techniques de l'*anatopolitique* du corps humain et de la *bio-politique* de la population (Foucault, 1976 ; Lavoie, 1977). Le premier concept de pouvoir se concentre autour du corps humain comme une machine (sa discipline, ses forces, son optimisation, ses utilités capitalistes etc.) (Foucault, 1976). Le second évoque le corps de l'espèce servant de base aux processus biologiques (procréation, natalité et mortalité, santé, etc.) (ibid.). Ces deux pôles du pouvoir sur la vie nécessitent une régulation et un contrôle social. En conséquence, les minorités sexuelles et les identités *queers* de manière plus générale, y jouent un rôle central puisqu'elles mettent à mal le contrôle sur la population (par une sexualité non-procréative et non hétéronormative) et sur le corps des individus eux-mêmes (par la libération sexuelle et les revendications des identités *queers*). Le bio-pouvoir tente de neutraliser ce qu'il considère comme un « [...] danger biologique pour leurs populations, danger que les « anormaux » incarnent » (Mazaleigue-Labaste, 2019). Le sexe se déploie comme une « technologie politique de la vie » (Foucault, 1976, p.191) qui permet de mettre en place des impératifs disciplinaires pour réguler et discipliner, notamment par la « sexualisation des enfants », « l'hystérisation des femmes » et la « psychiatisation des perversions » (Lavoie, 1977).

5.4.2. *Altérité : source de pouvoir et d'influence*

Nous avons évoqué dans le chapitre 5.3.2, que les normes et catégorisations sociales encouragent la création des *in-* et *out-groups*. Le concept d'altérité ou de « *othering* » témoigne du processus

discursif de cette division qui construit les groupes dominants représentant un « Nous » collectif et les groupes dominés, classés comme « Eux » ou les « *Autres* » par la stigmatisation de leur différence qu'elle soit réelle ou fictive (Staszak, 2009). Il se fonde sur le principe d'une hiérarchie sociale entre le groupe d'appartenance et le groupe extérieur. L'altérité englobe un ensemble de dynamiques ou de structures sociales qui créent une marginalité ou une inégalité : « Les dimensions de l'altération comprennent, sans s'y limiter, la religion, le sexe, la race, l'ethnicité, le statut socio-économique (classe), le handicap, l'orientation sexuelle et la couleur de la peau » (Powell et Menendian, s.d.).

La construction de l'altérité nécessite un rapport de pouvoir et une inégalité de force puisque uniquement le groupe dominant peut imposer ses valeurs ou normes sociales, son identité et dévaloriser celles des *Autres* (Staszak, 2009). Le groupe extérieur n'a pas d'autre choix que d'être dominé car il manque de moyens pour imposer ses propres normes et ne peut empêcher une soumission aux pratiques et valeurs du *in-group*. Une tentative pour échapper à cette oppression est de créer une identité positive et autonome (ex : revendication LGBTQIA, slogan « *Gay is good* ») pour le groupe dominé, afin qu'il puisse légitimer ses normes et, à un moment donné, dévaloriser le groupe extérieur (ibid.). C'est un jeu discursif qui dépend principalement de la capacité d'un groupe à forcer ses normes sur un second (ibid.). « Mais cette capacité ne dépend pas seulement de la puissance logique du discours, mais aussi de la puissance (politique, sociale et économique) de ceux qui le prononcent » (ibid., p.3). La particularité des sociétés occidentales est que les identités occidentales se caractérisent majoritairement de binarités « [...] qui opposent un terme connoté positivement à un terme connoté négativement et se prête donc bien à la construction du *Soi* [Nous] et de l'*Autre* [Eux] » (ibid. p.4). Parmi les nombreuses binarités qui existent, nous pouvons citer celles présentes à travers l'hétéronormativité : homme et femme ; hétérosexuel·le et homosexuel·le ; monosexuel·le et multi- ou bisexuel·le ; ou encore allosexuel·le et asexuel·le. Chacune d'entre elles forme une dichotomie « Nous » (idéal hétéronormatif) et les « *Autres* » (les personnes *queers*).

En outre, les catégorisations sociales nous permettent d'interpréter et de juger des situations et groupes de personnes, mais « [...] bien que les êtres humains aient une tendance naturelle à faire des distinctions catégorielles, les catégories elles-mêmes et les significations associées à ces catégories sont socialement construites plutôt que naturelles » (Powell et Menendian, s.d., p.24). C'est notre contexte social et nos influences familiales et politiques qui nous apprennent les différences, les associations, les stéréotypes et les significations d'une catégorie sociale (ibid.) puisqu'« [...] elles transmettent des significations sociales qui nous aident à naviguer dans nos mondes sociaux » (ibid., p.24). Elles influencent nos comportements et nos décisions : « Aussi

néfaste que soit la discrimination, consciente ou inconsciente, sur les résultats du groupe, c'est l'institutionnalisation et les caractéristiques structurelles de l'altération qui expliquent peut-être le plus les inégalités fondées sur le groupe. Aujourd'hui, le mécanisme le plus courant d'institutionnalisation des différences fondées sur le groupe est constitué par les politiques ou les lois qui limitent l'accès des groupes extérieurs aux ressources communautaires et qui, de ce fait, accaparent ces ressources pour les groupes intérieurs » (ibid., p.25-26).

L'altérité s'alimente d'une stratégie politique de l'anxiété, de la rancune ou d'une peur de l'*Autre* : « Cette démagogie implique généralement plus que de simples appels à la peur ou aux préjugés latents de la population. Les démagogues inculquent et organisent activement cette peur pour en faire une force politique. Là où les préjugés étaient latents, ils sont activés ; là où ils sont absents, ils sont encouragés » (ibid., p.23). L'instrumentalisation d'une peur (« *fear mongering* ») permet de catégoriser l'*Autre* comme toute source du mal subi par le groupe d'appartenance (Wodak, 2015) et vient légitimer moralement l'altérité du groupe extérieur ainsi que toute mesures restrictives mise en œuvre: « [...] tout le monde peut potentiellement être construit comme un *Autre* dangereux, si cela devient opportun à des fins stratégiques et de manipulation » (ibid., p.4).

5.4.3. *Ostracisme : rejet et exclusion sociale*

L'ostracisme désigne le rejet social, l'exclusion ou l'ignorance par autrui (Williams, 2007, cité par Cursan, Pascual et Félonneau, 2017). Il peut s'exprimer par un ensemble de comportements sociaux subtils ou directs signalant ou déclarant à un individu que ce dernier n'est pas désiré dans une situation, une interaction ou un groupe particulier (ibid.). Cet ostracisme peut venir des personnes inconnues ou des proches. Les situations d'ostracisme peuvent avoir lieu entre deux individus (dont le premier rejette socialement le second), ou entre un groupe (la source d'ostracisme) et un individu (la cible d'ostracisme) (Cursan, Pascual et Félonneau, 2017).

La particularité de l'ostracisme est qu'il est un comportement subi (il ne s'agit pas de se retirer volontairement d'un groupe ou d'une société particulière, mais d'une exclusion forcée/imposée). Il ne s'agit ni d'une discrimination *per se* puisqu'il peut toucher toute personne qu'elle soit stigmatisée ou non, ni de harcèlement ou d'une intimidation (ibid.) puisqu'il ne s'agit pas de nuire la personne par des menaces ou des moqueries, mais de la priver d'une interaction sociale (ibid.). La raison pour laquelle nous en parlons dans ce travail est que l'ostracisme peut devenir une stratégie de discrimination, même s'il n'en est pas une par défaut. En effet, les minorités sexuelles ressentent un rejet social par des individus ou des groupes dominants et, particulièrement, dans le milieu familial et amical.

Bien que les trois auteur·e·s ci-dessus conceptualisent avant tout l'ostracisme comme une action interpersonnelle, Ellen Riggle (2017) met en avant qu'il peut provenir de plusieurs niveaux du système socio-écologique et des formes d'ostracisme politique et institutionnel : « Pour les personnes [LGBTQIA], l'ostracisme va au-delà de la simple exclusion et du rejet social ; l'ostracisme a lieu à tous les niveaux du système sociopolitique. Pour les personnes [LGBTQIA], la menace active d'ostracisme est soutenue par les structures de pouvoir institutionnelles et sociales » (ibid., p.5). Ici, l'ostracisme est une réponse (dans un but discriminatoire) et une désapprobation (ibid.) à la transgression des normes hétéronormatives par les personnes *queers*.

Selon Margaret Gruter et Roger D. Masters (1986, cité·e·s par Cursan, Pascual et Félonneau, 2017), l'ostracisme est un phénomène social et biologique qui a comme but de maintenir la cohésion au sein d'un groupe et d'augmenter cette cohésion en exigeant de l'individu ciblé de s'adapter. Ainsi, l'ostracisme ciblant les personnes *queers* tente d'assurer le maintien des normes et comportements valorisés dans un groupe donné. Autrement dit, il est une incitation à se conformer (Riggle, 2017) : « L'ostracisme menace les personnes [LGBTQIA] et les soustrait activement à l'acceptation sociale. Il peut s'agir d'une menace [d'exclure] ou d'une action à court terme, avec la promesse d'une inclusion future en cas de conformité. Il peut également s'agir d'une menace [d'exclure] ou d'une action à long terme visant à éliminer la menace perçue [la transgression] et à dissuader d'autres personnes de ne pas se conformer » (ibid., p.5). Stanley Schachter (1951, cité par Cursan, Pascual et Félonneau, 2017) élabore que ce sont davantage les personnes correspondant le moins à la dynamique du groupe qui sont le plus exclus : le fait d'imposer un désaccord ou une perspective divergant des idéaux d'un groupe peut engendrer une exclusion progressive de l'interaction social. Transgresser une norme dominante (telle que l'hétéronormativité) peut mener à l'ostracisme : « Ainsi, la finalité de l'ostracisme serait d'éliminer les individus « problématiques », pouvant entraver la bonne marche d'un groupe, de manière à ce que celui-ci fonctionne plus efficacement » (Cursan, Pascual et Félonneau, 2017).

En outre, l'ostracisme politique s'exerce par un consentement général d'exclure des personnes de privilèges communs ou d'une acceptation sociale commune (Riggle, 2017). Il peut s'agir de formes de discriminations pénales, comme les lois de parentalité ou de mariage se restreignant à des termes binaires hétéronormatifs (comme mentionnée dans le chapitre 4.3.1). Celles-ci excluent spécifiquement la reconnaissance des relations et mariages entre personnes du même genre. Elles font comprendre que « [...] [le] statut [des homosexuel·le·s] dans le cadre de ces lois [est celui] de « citoyens de seconde classe », exclus des avantages, protections, droits et responsabilités de l'institution responsabilités de l'institution civile du mariage. Ces lois les excluaient également de l'acceptation sociale ou de la légitimité du mariage civil. Ainsi, ces relations ont été ostracisées par

le système politique » (ibid., p.6). L'ostracisme politique peut aussi s'exprimer par une discrimination institutionnelle (ex : à l'école, dans un hôpital, sur le lieu de travail, dans une prison, etc.) qui signale l'ostracisme par une absence d'inclusion des sujets *queers* (ex : manque d'éducation dans les hôpitaux, prisons ou écoles aux identités et problématiques *queers*), par la tolérance des pratiques stigmatisantes (ex : séparation des couples de même genre dans un établissement de santé ou pénitentiaire) ou des règlements écrits excluant leur participation ou discussion à l'institution (ibid.).

Ensuite, l'ostracisme social rejoint notre définition de départ donnée par Kipling D. Williams (2007, cité par Cursan, Pascual et Félonneau, 2017 ; Riggle, 2017). Il existe à travers les relations interpersonnelles et du groupe qui incitent les personnes ciblées à se conformer à leurs normes sociales (Riggle, 2017). Il peut se présenter sous la forme d'actions directes d'exclusion et de non-acceptation d'un individu (ibid.) (ex : refus familial de participer à des événements en famille pour le·la membre de famille homosexuel·le). L'ostracisme peut aussi se traduire par un « traitement silencieux », c'est-à-dire le refus implicite d'interagir et de parler avec la personne ciblée en ignorant ou fuyant la présence de cette dernière (ibid.) (ex : une personne bisexuelle est ignorée par un membre de la famille qui ne lui parle plus, après avoir fait son *coming-out*).

Ici, c'est la conformité des membres d'un groupe d'appartenance qui permet l'isolement et la séparation sociale d'un sujet ciblé (ibid.). La stigmatisation sociale en lien avec l'identité ou le comportement du sujet, permet de renforcer ou légitimer cet ostracisme social : « Par exemple, un·e serveur·euse qui refuse de servir une table d'hommes homosexuels dans un restaurant n'agit peut-être pas en conjonction avec les autres serveurs, mais iel s'appuie sur la stigmatisation culturelle des homosexuels pour renforcer l'action d'humiliation publique par l'ostracisme » (ibid., p.11).

Les conséquences de l'ostracisme politique ou social se situent sur quatre axes (Williams et al., 2000, cités par Cursan, Pascual et Félonneau, 2017) : 1) sur l'axe de l'appartenance, les personnes ciblées perdent leurs liens sociaux et leurs liens d'appartenance aux *in-groups* ; 2) sur l'axe du contrôle, la maîtrise des interactions sociales ou le sentiment d'être en contrôle de leur vie peut diminuer ; 3) sur l'axe de l'estime de soi, l'image de soi risque d'être impactée négativement par le rejet ou l'exclusion ; 4) et enfin, sur l'axe de l'existence significative, les sujets ostracisés peuvent perdre le sentiment d'être perceptibles et remarqués par autrui. L'ostracisme, impactant l'un ou plusieurs de ces axes, peut conduire à des troubles psychologiques, comme une dépression, de l'angoisse et des pensées suicidaires, ainsi qu'à des troubles neurologiques (Cursan, Pascual et Félonneau, 2017 ; Riggle, 2017). L'ostracisme social influence également le « stress minoritaire » (Meyer, 2003) mentionné auparavant, puisqu'« En raison de la stigmatisation culturelle des

identités [LGBTQIA], les personnes [LGBTQIA] peuvent supposer qu'en revendiquant une identité [LGBTQIA], elles seront stigmatisées, risquant essentiellement l'ostracisme comme sanction pour avoir revendiqué une identité non normative » (Riggle, 2017, p.14). Si un ostracisme social s'exerce par un individu LGBTQIA envers un second, nous pouvons parler d'une « marginalisation secondaire » de Cathy J. Cohen (1997). Elle désigne la marginalisation (dont l'ostracisme) des identités intersectionnelles par d'autres individus marginalisés.

5.4.4. *Déshumanisation: refus des attributs humains*

Le concept de déshumanisation (Bastian et Haslam, 2010) permet, quant à lui, d'expliquer deux discriminations concrètes et représente un processus qui contribue aux préjugés extrêmes (Haslam, 2006, cité par Mendelsohn, Tsvetkov et Jurafsky, 2020). Dans un premier temps, nous avons la déshumanisation indirecte qui se présente comme une conséquence de l'ostracisme social ; et dans un second temps, nous pouvons citer la déshumanisation directe comme stratégie d'altérité.

Tout d'abord, Herbert C. Kelman (1976, cité par Bastian et Haslam, 2010) met en avant que le refus d'interagir avec un individu, ou de l'intégrer dans un groupe d'appartenance ou une communauté consiste à le traiter comme moins humain. Le désengagement n'est pas que social, il est aussi moral. Les personnes ciblées sont exclues du « cercle moral » du groupe d'appartenance, qui décrit « les droits et la considération attachés à l'être humain » (Opotow, 1990, citée par Bastian et Haslam, 2010). De ce fait, l'ignorance, l'indifférence et le rejet social poussent la personne ciblée hors du « cercle de l'humanité ». Cet ostracisme mène à une diminution du ressenti quant à sa propre humanité.

Ensuite, la déshumanisation directe se caractérise par un refus explicite de l'humanité par des personnes stigmatisant une personne ciblée comme possédant des « caractéristiques non-humaines ». Quant les auteurs ci-dessus parlent d'« humanité », ils font référence à un ensemble d'attributs que notre société considère comme des caractéristiques communes et fondamentales à chaque humain (ex : les émotions, ou la flexibilité cognitive) (ibid.). Refuser l'unicité humaine d'une personne revient à l'assimiler aux animaux ou à des caractéristiques enfantines, immatures, grossières, irrationnelles ou arriérées (ibid.) : « Lorsque les attributs de la nature humaine leur sont refusés, ils sont explicitement ou implicitement assimilés à des objets ou à des machines et considérés comme froids, rigides, inertes, dépourvus d'émotions et d'action » (ibid., p.107).

A ce sujet, Cara MacInnis et Gordon Hodson (2012) définissent deux types de déshumanisation directe : le rejet de l'aspect unique de l'humanité (*uniquely human*) et le rejet de la nature humaine (*human nature*). Dans le premier cas, il s'agit des caractéristiques différenciant les humains des animaux (ex : le raffinement, la culture). Un rejet de cette aspect unique revient à traiter des

personnes comme animalistes (ibid.). Dans le second cas, la nature humaine se caractérise par des attributs fondamentaux à l'espèce humaine (ex : l'individualité). Une déshumanisation en termes de nature humaine consiste à percevoir une personne comme une machine ou un mécanisme (Haslam, 2006, cité par MacInnis et Hodson, 2012). Percevoir un individu ou groupe d'individus comme non-humains se traduit par une mise à l'écart de ceux-ci « en dehors de la limite dans laquelle les valeurs morales, les règles et les considérations d'équité s'appliquent » (Opatow, 1990, citée par Mendelsohn, Tsvetkov et Jurafsky, 2020), ce qui peut mener à d'autres violences et abus.

De plus, la déshumanisation a un but de légitimation et de délégitimation. D'une part, elle permet de faciliter l'exclusion morale des groupes dominés puisqu'une attribution de caractéristique animaliste ou mécanique augmente le dégoût éprouvé pour ces groupes (Buckels et Trapnell, 2013, citée par Mendelsohn, Tsvetkov et Jurafsky, 2020). D'autre part, elle témoigne d'une catégorisation de ces groupes par des évaluations négatives les excluant des valeurs morales dominantes (Haslam, 2006, cité par Mendelsohn, Tsvetkov et Jurafsky, 2020). En résumé, elle permet de légitimer les préjugés et violences envers les groupes dominés et de délégitimer, en même temps, ces groupes comme déviants moralement.

La déshumanisation se compose aussi d'un déni d'agence (ibid.). Il existe trois types d'agences : « [...] la capacité (1) d'éprouver des émotions et de ressentir de la douleur (états mentaux affectifs), (2) d'agir et de produire un effet sur leur environnement (potentiel comportemental) et (3) de penser et d'avoir des croyances (états mentaux cognitifs). La déshumanisation implique généralement le déni d'un ou plusieurs de ces types d'agences » (Tipler et Ruscher, 2014, citées par Mendelsohn, Tsvetkov et Jurafsky, 2020, p.2).

Il faut noter que toutes les personnes LGBTQIA sont touchées par cette déshumanisation. D'une manière, nous pouvons déjà conclure que les catégorisations médicales des identités non-hétérosexuelles font partie d'une délégitimation de celles-ci en les réduisant à des pratiques « animalistiques » (ex : la « bisexualité primitive ») ou « perverses » (l'utilisation du terme « homophile » est par exemple, une tentative d'éviter cette déshumanisation en employant un terme nouveau libre de connotation péjorative et dégradante). Le déni du fait que les minorités sexuelles font partie de la diversité humaine pourrait également être un précurseur à une déshumanisation de leur nature humaine. Cara MacInnis et Gordon Hodson (2012) évoque que le groupe hétérosexuel (hétéronormatif) est celui considéré comme le plus « humain ». La sexualité est inévitablement liée aux caractéristiques humaines et à l'« humanité » : « La sexualité humaine est donc un phénomène socialement construit qui occupe une place prépondérante et importante dans nos vies » (ibid., p.729).

Particulièrement, ces auteur·e·s élaborent que les personnes asexuelles constituent le groupe minoritaire le plus probable d'être déshumanisé en raison d'une perception stigmatisante selon laquelle elles auraient « le moins d'attributs de nature humaine » (ibid.). Elles se sont également vues attribuer le moins d'attributs propres à l'aspect unique humain : « Les asexuel·le·s (par rapport aux hétérosexuel·le·s) étaient déshumanisé·e·s en ce qui concerne ces deux dimensions (représenté·e·s comme animalistiques et particulièrement comme des machines), que ces évaluations soient basées sur des traits (c'est-à-dire des caractéristiques) ou sur des émotions (c'est-à-dire sur la capacité à ressentir) » (ibid., p.734). Iels concluent que les caractéristiques de l'humanité sont clairement entrelacées avec la sexualité et particulièrement l'attrance sexuelle.

5.5. Modes de pensée discriminantes

Nous arrivons enfin à notre dernière partie consacrée aux modes de pensée des personnes discriminantes. Nous citons ci-après trois concepts pour pouvoir comprendre pourquoi une personne aurait tendance à être hostile ou discriminante envers un groupe dominé et particulièrement pourquoi certaines personnes *queers* peuvent être averses envers une autre minorité sexuelle.

Ainsi, le chapitre 5.5.1 parle de l'autoritarisme et de la domination sociale comme des réponses émotionnelles à des groupes perçus comme menaçants ou dérangeants ; ensuite, le chapitre 5.5.2 évoque la particularité des politiques de respectabilité ; et enfin, nous analyserons l'idéologie de l'assimilation au groupe dominant dans le chapitre final, 5.5.3.

5.5.1. Autoritarisme de Droite et Orientation de Dominance Sociale

Nous pouvons distinguer deux modes de pensées, proches l'un de l'autre ; l'autoritarisme de droite (*Right-Wing Authoritarianism*, RWA) (Altemeyer, 1981) et l'Orientation de Dominance Sociale (*Social Dominance Orientation*, SDO) (Pratto et al., 1994). Ces deux constructions de différences individuelles expriment des motifs « [...] rendus chroniquement saillants pour les individus par leur personnalité et leur vision sociale du monde » (Asbrock, Sibley et Duckitt, 2009, p.325). Il s'agit de deux modes prédictifs de l'utilisation des préjugés contre des groupes socialement subordonnés pour légitimer l'inégalité et maintenir leur hiérarchie ou domination sociale (Sidanius & Pratto, 1999, cité·e·s par Asbrock, Sibley et Duckitt, 2009).

Concernant le RWA, il conduit à une perception d'un monde social menaçant et dangereux. Son motif discriminatoire (fondées sur la menace) est donc le maintien et l'établissement de l'ordre social (y compris les inégalités), de la cohésion et de la sécurité du groupe d'appartenance (Asbrock, Sibley et Duckitt, 2009). Pour le SDO, les personnes perçoivent le monde comme une «

jungle compétitive », dans laquelle d'autres groupes sociaux représentent une concurrence au pouvoir et à la domination sociale (ibid.). Leur motif est basé sur la concurrence et a comme but de maintenir leur position dans la hiérarchie sociale.

Ces deux modèles sont en lien avec les théories de catégorisation sociale et d'altérité déjà mentionnées, puisqu'ils s'appliquent dans une dichotomie de deux groupes, l'un dominant ou normatif et l'autre dominé ou déviant. Mais ils montrent aussi l'importance des perceptions et préjugés qui peuvent provoquer la création de différentes stratifications sociales (ibid.).

John Duckitt et Chris G. Sibley (2007, cités par Asbrock, Sibley et Duckitt, 2009) distinguent trois perceptions des groupes sociaux alimentées des préjugés par ces deux modes de pensée : les groupes de personnes perçus comme dangereux, dérogatoires et dissidents. Les premiers font référence à des groupes perçus comme socialement menaçants (dangereux pour la société dominante) sans être des groupes subordonnés (ex : les trafiquants de drogue) ; les seconds désignent les groupes perçus comme socialement subordonnés, mais non menaçants (ex : les chômeurs) ; et enfin, nous avons les groupes dissidents, c'est-à-dire, les groupes perçus comme une concurrence directe de l'*in-groupe* et, donc, comme socialement menaçants et subordonnés (ex : les activistes *queers* et les féministes).

Les auteur·e·s (ibid.) constatent que l'autoritarisme se définit surtout par des préjugés envers des groupes dangereux ou dissidents. La menace ressentie peut être de nature violente, criminelle, économique, ou symbolique (menace des valeurs et de la culture collective). Un groupe ayant été perçu comme une menace doit être dévalorisé pour maintenir la cohésion du groupe d'appartenance. Ainsi, l'homosexualité, la bi- ou l'asexualité, par leur déviance à l'hétéronormativité, peuvent être perçues comme une menace sociale qui doit être délégitimée. Tandis que, pour le SDO, les préjugés se dirigent surtout vers les groupes dérogatoires (ou dissidents), puisqu'ils présentent une potentielle compétition sur la hiérarchie sociale et, par conséquent, dans la domination sociale (Asbrock, Sibley et Duckitt, 2009).

Tous les problèmes sociaux discriminants, comme le racisme, la xénomisie, l'islamomisie, la *queermis* ou d'autres préjugés (contre les personnes obèses, les sans-abri, etc.) peuvent s'expliquer par ces catégories de préjugés et donc par les deux modes de perceptions (ibid.) : « [...] ces formes de préjugés sont toutes dirigées vers des groupes qui sont perçus comme menaçant les valeurs sociales et la sécurité, ainsi que comme concurrençant et défiant le statut et le pouvoir du groupe interne et qu'elles devraient donc résulter conjointement de motivations fondées sur la menace (RWA) et sur la concurrence (SDO) » (ibid., p.328).

Pour donner un exemple concret, nous allons analyser les issues intracommunautaires au sein des communautés LGBTQIA à travers les caractéristiques et éléments de l'autoritarisme élaboré par Bob Altemeyer (2006) . En effet, si nous prenons les conflits entre les personnes gais ou lesbiennes et les personnes bisexuelles ou asexuelles, nous pouvons en déduire le même mécanisme de pensée autoritariste ou de domination. Si nous comprenons comment un tel modèle peut se mettre en place au sein même d'une communauté marginalisée et intersectionnelle, nous pouvons comprendre pourquoi il semble si fréquent que des personnes non-*queers* discriminent, stigmatisent, rejettent ou dominent les minorités sexuelles.

Résumons d'abord la situation initiale des autoritaristes : les personnes créent des structures de pouvoir (un ordre social) dans lesquelles les normes et valeurs sont centrales et permettent la cohésion du groupe. Ici, nous avons deux processus à ce niveau : d'abord, il s'agit d'établir un groupe d'appartenance (les autoritaristes) et de maintenir son contrôle (l'ordre social) (Altemeyer, 1981). Ensuite, il faut définir un *out-group* duquel il faut se méfier. Dans les communautés LGBTQIA, nous pouvons classer les « *Radical Exclusionary Gatekeepers* » (REG) – nommé ainsi au sein des communautés – comme les autoritaristes, majoritairement gais et lesbiennes, qui constituent le groupe d'appartenance. Les personnes bi- et asexuelles composent, *a contrario*, le groupe extérieur (dissident) qu'il faut dévaloriser.

« Le *gatekeeping* au sein de la communauté [LGBTQIA] n'est pas nouveau. Il existe depuis *Stonewall*, probablement avant. Dès qu'il y a eu une communauté *gays*, il y a eu des personnes qui ont pensé que c'était à elles de décider qui en faisait partie et qui n'en faisait pas partie.[...] Nous parlons d'homosexuels machos qui font honte aux homosexuels qui se travestissent, qui portent du rose ou qui ont des traits féminins, les traitant d'embarras ou de stéréotypes et leur reprochant la façon dont ils sont traités parce qu'ils ne répondent pas aux attentes de la société en matière de masculinité. [...] Nous parlons d'hommes gais qui ont essayé d'écarter les lesbiennes du mouvement et qui se sont battus pour ne pas leur donner la priorité en remplaçant « GLBT » par « LGBT » pendant une dizaine d'années. [...] Nous parlons de l'évitement et du rejet de la communauté bi+ de l'intérieur, en les traitant de 'caméléons' et de 'seulement à moitié *gays*' et en laissant entendre qu'ils sont soit des homosexuel-le-s dans le placard, soit des hétéros qui traversent une phase expérimentale dont iels sortiront plus tard. [...] Et nous parlons de beaucoup, beaucoup plus, mais j'espère que cela vous donne une idée de ce que signifie le *gatekeeping* dans la communauté » — récit de Mary Kate McAlpine, (2017) (États-Unis).

Ensuite, nous pouvons élaborer trois tendances personnelles d'un-e autoritariste (Altemeyer, 2006) : son haut degré de soumission aux autorités établies dans leur groupe d'appartenance ; son haut niveau de conventionnalisme ; et son haut degré d'agressivité au nom de leurs autorités. Selon Bob Altemeyer, une certaine soumission aux normes autoritaires est typique d'une société, mais dans la

logique RWA, il s'agit de personnes qui « [...] se soumettent à l'autorité même si elle est malhonnête, corrompue, injuste et mauvaise. On peut s'attendre à ce que les adeptes de l'autoritarisme se soumettent surtout aux autorités corrompues dans leur vie : qu'ils les croient alors qu'il y a peu de raisons de leur faire confiance, qu'il y a énormes de raisons de les soupçonner et les tenir pour responsables et qu'ils les tiennent pour irréprochables lorsqu'elles font quelque chose de mal » (ibid., p.15). Nous pouvons nous demander comment cette caractéristique se traduit dans les communautés LGBTQIA. En effet, il n'existe pas véritablement de « figure autoritaire » dans ces milieux, mais nous pouvons argumenter, qu'à travers les réseaux sociaux, une multitude de petites autorités (non-officielles) (des blogs, des comptes etc.) peuvent se créer et s'entre-influencer dans leur pensée.

Le conventionnalisme signifie, dans un contexte autoritaire, la croyance que tout le monde devrait adhérer aux valeurs et croyances du groupe d'appartenance qui sont approuvées par les figures d'autorités (Altemeyer, 2006). Ici, les REG souhaitent avoir l'unanimité sur *qui* peut se considérer comme partie de la communauté²⁵ *gay* ; soit seules les personnes qui sont considérées, selon un ensemble de critères, comme les « vraies » personnes homosexuelles.

Quant à l'agressivité, il s'agit de défendre leur position « [...] quand ils croient que le droit et la puissance sont de leur côté. Le « droit » pour eux·elles signifie, plus que toute autre chose, que leur hostilité est (dans leur esprit) approuvée par l'autorité établie, ou soutient cette autorité. « La puissance » signifie qu'ils ont un énorme avantage physique sur leur cible, en termes d'armement par exemple, ou de nombre, comme dans un lynchage » (ibid., p.21). Pour les REG, le cyberharcèlement en est l'outil le plus utile. La menace sociale qu'ils ressentent de la part des personnes bi- et asexuelles s'exprime par une agressivité et une haine sur les réseaux sociaux et ne se limite pas à une simple défense de leur position, mais une tentative de délégitimer par des idées reçues et par des préjugés, les groupes dissidents.

« Les *exclusionnistes* affirment que les asexuel·le·s sont une menace pour la communauté parce 'qu'ils nous enlèvent des ressources'. Lorsque nous démontrons à quel point ce raisonnement est erroné, ils en reviennent à prétendre que les asexuel·le·s ne sont pas réellement opprimé·e·s. Lorsque nous démontrons à quel point c'est faux et immoral, ils reviennent à leur position actuelle. Les asexuel·le·s sont l'ennemi, donc les *exclusionnistes* vont les étiqueter comme [non-*queers*] et les chasser de la communauté pour la sécurité de tou·te·s. Et quand on leur fait remarquer que ce dernier argument n'est pas seulement erroné, mais aussi immoral et dégoûtant ? Ils montrent leur vrai visage et

25 Durant toute ce travail, nous avons parlé des « communautés LGBTQIA » pour mettre l'emphase sur la diversité de celles-ci. Cependant, pour les REG, nous ne pouvons pas parler de l'acronyme dans son entièreté puisque pour ceux·elles-ci, les communautés en question ne devraient se consister que de personnes lesbiennes et gais (ou « *gay* » qui ne signifie alors que les personnes homosexuelles).

les insultes et les injures abondent. Grattez un *exclusionniste* et un bigot haineux saigne » — récit d'une personne transgenre (Korraser, 2018) (États-Unis).

En outre, Altemeyer (2006) développe deux facteurs pour expliquer cette ouverture à l'agressivité. D'abord, il faut un élément instigateur : la peur. Les autoritaristes sont « [...] plus effrayé·e·s que la plupart des gens. D'une manière ou d'une autre, iels ont bénéficié d'une « offre spéciale deux pour un » sur la peur. Peut-être ont-iels hérité des gènes qui les poussent à s'inquiéter et à trembler. Ou peut-être pas. Mais nous savons qu'iels ont été élevé·e·s par leurs parents dans la peur des autres. [...] Parfois, tout cela est plutôt prévisible : les parents des autoritaristes ont enseigné la peur des homosexuel·le·s, des radicaux·ales, des athées et des pornographes. Mais ils ont également mis en garde leurs enfants, plus que la plupart des parents, contre les kidnappeurs·euses, les conducteurs·rices imprudent·e·s, les brutes et les ivrognes - des méchant·e·s qui semblent menacer les enfants de tout le monde » (p.56). La particularité des REG sur le terrain est qu'iels sont souvent homosexuel·le·es eux·elles-mêmes. D'où vient alors leur peur pour d'autres minorités non-homosexuelles ? Nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses. Ces personnes naissent peut-être dans un environnement partageant une hostilité pour l'homosexualité et elles projettent cette peur apprise sur une autre minorité (ou est-ce une tentative de légitimer l'homosexualité comme moins transgressive et donc plus favorable que la bi- ou asexualité ?). Il se peut aussi que l'expérience d'homomisie durant leur enfance ou adolescence ait créé une vigilance envers les personnes non-homosexuelles. Si beaucoup de REG perçoivent les personnes bi- et asexuelles comme des personnes « hétérosexuelles » qui tentent de s'insérer dans leur communauté, iels attaqueront ces personnes par peur d'une menace existentielle.

Ensuite, le second facteur nécessaire est un élément libérateur : « Les autoritaristes, chroniquement effrayé·e·s, qui cherchent à attaquer quelqu'un parce que se battre est l'une des choses que les personnes font lorsqu'elles ont peur, sont particulièrement susceptibles de le faire lorsqu'iels peuvent trouver une justification morale à leur hostilité » (ibid., p.57). Les raisons évoquées pour s'opposer à l'inclusion des personnes bi- ou asexuelles sont discutées abondamment sur les réseaux sociaux : le vol de ressources, le manque d'oppression comparable aux homosexuel·le·s ; le manque d'une attirance exclusivement homosexuelle qui caractérise la communauté *gay* ; une identité « inventée » ou « quasi hétérosexuelle » ; etc. De manière générale, les REG se justifient par la lutte contre les personnes « cis-hétérosexuelles » (non-*queers*) dans des espaces *gays*, mais iels s'attaquent en réalité à des minorités discriminées par ces mêmes personnes.

Bob Altemeyer (2006) évoque à ce sujet que les discours autoritaristes se composent de rhétoriques hypocrites, de narratives illogiques, de doubles standards, d'un manque de conscience de soi et de ses propres erreurs et d'un ethnocentrisme majeur. Toute tentative de les contredire dans leur

discours reste sans fin puisque « [...] malgré leur propre croyance qu'ils sont tout à fait honnêtes avec eux-mêmes, les autoritaires ont tendance à être très défensifs et à fuir les vérités désagréables les concernant sur eux-mêmes plus que la plupart des gens » (p.86). Ils sont difficilement convaincus d'une autre réalité que celle de leur groupe d'appartenance (ex : « J'ai raison car mon entourage partage mon opinion ») en raison de leur dogmatisme : « Il est facile de voir pourquoi les partisan·e·s autoritaires seraient dogmatiques, n'est-ce pas ? Quand vous n'avez pas trouvé vos croyances, mais les avez absorbées des autres, vous n'êtes pas vraiment en position de les défendre contre les attaques. Pour faire simple, vous ne savez pas pourquoi les choses que vous croyez sont vraies. Quelqu'un d'autre a décidé qu'elles l'étaient et vous, vous les croyez sur parole. Alors que faites-vous quand on vous défie ? » (p.93).

Enfin, l'auteur met en avant qu'une pensée autoritariste peut mener à une multitude de préjugés ou à de la méfiance envers divers groupes : « Les personnes qui ont des préjugés à l'encontre d'un groupe en ont généralement à l'encontre de beaucoup d'autres. Les préjugés ont peu à voir avec les groupes qu'ils ciblent et beaucoup à voir avec la personnalité de son·sa détenteur·rice. Vous voulez deviner qui a des préjugés aussi étendus ? Les autoritaristes n'aiment pas beaucoup de types de personnes au point que je les ai appelés les « *equal opportunity bigots* » » (p.24). C'est la raison pour laquelle il est possible de faire autant le lien avec différents groupes discriminants (les racistes, les xénophobes, les personnes homophobes, les *exclusionnistes* etc.) : leur fonctionnement est similaire dans leurs mécanismes, leur pensées et justifications. Concernant les REG, bien que la cible choisie puisse varier (les bisexuel·les, les asexuel·les, les personnes transgenres etc.), leur manière d'exclure reste identique. Ainsi, ils peuvent s'alimenter les uns des autres : si une personne est convaincue que les personnes bisexuelles sont une menace à l'identité homosexuelle, il est plus facile de lui faire croire que les personnes asexuelles en sont également une.

5.5.2. *Politique de respectabilité*

La politique de respectabilité (Brooks, 1993, citée par Dorsey et Chen, 2020) rejoint en quelque sorte la pensée autoritariste, mais elle s'en différencie dans son approche : elle ne tente pas d'éradiquer les différences par la domination ou la dévalorisation, mais de les ignorer si le groupe dominé s'adapte aux normes et valeurs du groupe d'appartenance. C'est un mode de pensée qui utilise des récits de respectabilité pour dépeindre les groupes marginalisés comme possédant des traits ou valeurs similaires à celles du groupe dominant (Dorsey et Chen, 2020). Ces récits sont supposés créer un lien entre les deux groupes : « Comme l'écrit Higginbotham, les [activistes noir·e·s] des droits civiques « voulaient avoir l'air propre parce qu'ils voulaient que les gens les voient et disent : 'Ce sont des gens respectables. Regardez ces gens. Ils ne sont même pas

différent·e·s de nous. Leur cause est quelque chose à laquelle nous pouvons nous identifier'. Cependant, même lorsqu'ils parviennent à créer un sentiment de valeurs communes, ces récits ne permettent guère de résoudre les problèmes systémiques : « Le problème est que... la façon dont [les activistes sont] habillé·e·s ne devrait pas interférer avec leur droit de vote. La vérité, c'est que les Blancs peuvent s'habiller n'importe comment et avoir le droit de vote » » (ibid.).

Selon cette logique, c'est la valeur supposée d'un groupe dominé qui doit être évaluée selon leur compatibilité avec la respectabilité du groupe dominant. Par conséquent, elle peut être utilisée comme un outil de contrôle sur les groupes minoritaires et un moyen de légitimer les conséquences sociales qu'ils subissent : « Comme les règles de respectabilité sont constamment sujettes au changement, le groupe dominant peut constamment s'assurer que les groupes marginalisés ne répondent jamais à toutes les facettes de ces règles. En conséquence, un manque de respectabilité est alors utilisé comme une justification pour le mal » (ibid.). Le souci avec cette pensée est que le groupe dominant ne remet jamais en question ces normes ou valeurs, *a contrario*, il renforce sa manière de vivre comme la seule « bonne manière » de se comporter : « Les récits de respectabilité demandent aux individus marginalisés de se montrer constamment dignes du groupe dominant » (ibid.). L'*in-group* garde un pouvoir d'influence et de domination sur le groupe marginalisé puisqu'il exige de ce dernier de changer ces codes pour recevoir un traitement juste (ibid.). Autrement dit, cette politique pointe du doigt les minorités pour leur propre marginalisation et affirme qu'une conformité au groupe oppressif mène à une liberté et un capital social (Yuvraj, 2012).

En outre, « *Respectable Queerness* » (ibid.) fait référence au fait que la « reconnaissance publique des personnes et des relations [*queers*] est subordonnée à l'acquisition d'une identité sociale respectable qui est en fait constituée par des performances publiques de respectabilité et par des pratiques *queer* privées » (ibid.). Le groupe d'appartenance est le seul vainqueur de cette logique puisque cette politique lui permet d'avoir du contrôle et de l'influence sur les minorités sexuelles.

« [...] la lutte pour l'égalité est bloquée par la respectabilité telle qu'elle est définie par une société discriminatoire, au lieu de ce qui est réellement nécessaire : travailler à la refonte complète du système. À titre d'exemple, il [l'auteur, Yuvraj Joshi] cite des groupes de défense tels que le lobby *gay*, « traditionnellement dépourvu de ressources », qui doit « négocier les privilèges du financement des entreprises et de l'exposition aux médias [les droits des homosexuel·le·s étant de plus en plus acceptés ces dernières années] avec des programmes plus traditionnels » et, par conséquent, « les questions moins acceptables [des communautés LGBTQIA] pourraient ne jamais être abordées » » — récit de Jenny Dorsey et Emily Chen (2020) de *StudioAtao*.

5.5.3. *Assimilation: conformer et « passer »*

Le dernier concept que nous allons analyser dans ce travail, est un dérivé de la politique de respectabilité. Si la politique de respectabilité blâme les minorités sexuelles pour leur propre marginalisation, elle renforce aussi l'idée de devoir s'assimiler aux normes du groupe dominant.

L'assimilation renvoie à la tentative de supprimer « [...] les différences qui définissent les frontières d'un groupe » (Powell et Menendian, s.d.). Cependant, comme la politique de respectabilité, elle n'est pas une solution efficace aux inégalités des groupes : « Plutôt que de réduire l'inégalité ou la marginalité entre les groupes, l'assimilation cherche à effacer les différences sur lesquelles l'altérité est structurée. Si ces différences ou identités deviennent socialement pertinentes ou personnellement significatives, l'assimilation, en tant que projet, est vouée à l'échec » (ibid.). Il s'agit de réprimander les minorités et de les pousser à adapter leurs comportements visibles à ceux acceptés par les autoritaristes (ibid.).

Sur notre terrain, s'assimiler revient à éviter de montrer sa non-conformité, sa déviance ou sa transgression sociale afin de ne pas subir une discrimination, un rejet social ou une violence (Mendez, 2018). Nous parlons alors du fait de « *passer* » (*passing*), c'est-à-dire d'être perçu-e – dans son apparence et ses comportements – comme hétérosexuel-le, ou du moins comme une personne *queer* « peu menaçante ». C'est une réaction de la part des personnes marginalisées qui témoigne d'une pression sociale à se conformer à l'hétéronormativité : « Le fait d'être visible et d'afficher une identité non-hétérosexuelle peut avoir des conséquences extrêmement tangibles et lourdes - encore une fois, malgré les progrès réalisés pour obtenir des droits légaux et des protections contre la discrimination à divers niveaux de gouvernement » (ibid. p.3).

Le fait de « *passer* » peut avoir deux dynamiques (ibid.) : se protéger contre la discrimination ou affirmer un « privilège hétérosexuel ». Ainsi, se crée au sein des communautés marginalisées la dichotomie de la « bonne personne *gay/queer* » et de la « mauvaise personne *gay/queer* » (ibid.). La première est celle qui contrôle « [...] même les aspects les plus personnels et intimes de [ses] comportement et les « récompense » ensuite avec l'acceptation sociale » (ibid., p.3). Inversement, la seconde personne est celle qui affiche ouvertement (consciemment ou inconsciemment) sa transgression normative.

De plus, un conflit interne se manifeste entre les membres marginalisé-e-s. Les personnes se conformant aux normes dominantes par l'assimilation vont traiter négativement les autres membres perçu-e-s comme les « mauvaises personnes *gay/queer* ». Dans un but d'être acceptées par les groupes dominants, les personnes *queer* assimilationnistes vont s'écarter des personnes vues comme « trop transgressives » par les groupes dominants (Yuvraj, 2012). Dans un sens, il s'agit d'exprimer

une supériorité aux non-conformistes qui prouve aux groupes dominants qu'ils ne sont pas « une menace » aux normes dominantes puisqu'ils s'y assimilent. Autrement dit, iels tentent de prouver aux groupes dominants que les accepter ne résultera pas en une perte des valeurs dominants (ex : « Je ne suis pas une menace comme ces autres *queers* 'radicales'»). Au contraire, iels souhaitent garder les structures de pouvoir en blâmant la déviance sur d'autres (ex : « Je ne suis pas comme eux-elles. Je ne souhaite pas me revendiquer contre vous. Laissez-moi entrer dans votre groupe et je m'assurerai que les dominations persistent en adoptant un comportement oppressif avec vous »).

De ce fait, la pensée assimilationniste n'a pas comme but direct d'être violente ou haineuse envers d'autres membres de son propre groupe extérieur. Cependant, en essayant d'être accepté·e·s par le groupe dominant – au lieu de s'y opposer et risquer une réaction violente de leur part – iels mettent davantage à l'écart d'autres personnes marginalisées, comme la cible principale de toute haine du groupe dominant. Par exemple, une personne homosexuelle pourrait essayer de s'assimiler aux normes hétérosexuelles en argumentant qu'elle n'est pas « aussi efféminée » que certains gais, « aussi radicale » que certain·e·s *queers*, « aussi bizarre » qu'une personne asexuelle ou bisexuelle, etc. Elle peut se justifier en rejetant les identités qui transgressent d'autres normes hors de l'hétérosexualité obligatoire (briser le monosexisme, l'allonormativité etc.) (Smith, 2017).

5.6. Conclusion

Dans cette dernière partie, nous venons de voir certains mécanismes, stratégies et pensées permettant de comprendre la discrimination et les conséquences d'une déviance sociale. Dans un premier temps nous avons vu que le discours autour des minorités sexuelles existent dans le questionnement plus large de ce que nous considérons « normal » et ce qui est « normatif ». Les normes sociales ont donc des buts centraux: elles témoignent d'une catégorisation sociale injectant des préjugés et présupposés dans notre monde afin de le comprendre; elles nous permettent de créer un lien social avec des personnes partageant de valeurs similaires aux nôtres; elles créent des hiérarchies sociales et un ordre de domination sur les groupes dont les valeurs ne sont pas partagées avec le groupe d'appartenance majoritaire.

Ensuite, nous nous sommes penché·e·s sur les stratégies de discrimination. La répression permet de minimiser le partage de normes ou de valeurs des minorités sexuelles afin de maintenir l'hétéronormativité au sein du groupe d'appartenance. La mise en discours, quant à elle, a mis un accent négatif sur ces minorités en les dialoguant dans un contexte médical et péjoratif qui permettait de pointer une image négative de ces identités. L'altérité, nous a permis, de comprendre comment une division au sein des populations peut expliquer la discrimination. Écarter une minorité sexuelle en l'*out-group* permet de maintenir la cohésion du groupe dominant par une politique de

peur de l'*Autre*. L'ostracisme est un concept qui nous a illustré comment un rejet social devient une stratégie pour imposer nos normes sociales : l'exclusion est une réponse à la transgression des normes, dans le but de forcer la personne ciblée à se conformer aux normes pour pouvoir participer à nouveau aux interactions sociales. La déshumanisation, rejoint l'ostracisme, mais va encore plus loin : elle refuse aux personnes déviantes d'être considérées comme pleinement humaines, afin de légitimer leur altérité et la discrimination.

Enfin, nous avons élaboré des modes de pensée discriminants. L'Autoritarisme de Droite et l'Orientation de Dominance Sociale nous ont permis de comprendre comment des personnes en viennent à discriminer. Percevoir les minorités sexuelles comme une menace aux normes et aux valeurs du groupes d'appartenance (autoritarisme) et/ou comme une concurrence dans la hiérarchie sociale et au maintien du pouvoir (dominance social) légitime leur discrimination. Ainsi, nous avons pu comprendre que des membres des communautés *queers* discriminent d'autres identités LGBTQIA car iels les perçoivent comme une menace à leur identité. La politique de respectabilité et le concept d'assimilation nous ont montré que les groupes dominants peuvent exercer un contrôle social sur les membres *queers* en les forçant au conformisme par la crainte d'être discriminé·e·s. Une assimilation aux comportements dominants peut, par conséquent, provoquer des tensions au sein des communautés si les un·e·s s'y conforment et les autres s'y opposent.

6. Conclusion finale

L'objectif de ce mémoire était de comprendre les enjeux de discrimination et de la déviance sociale qui concernent les minorités sexuelles. Il s'agissait, après une contextualisation du terrain (définitions, usages des termes et historique des mouvements *queers*), de donner des éléments de réponse à quatre questions.

Premièrement, nous avons tenté de comprendre dans quelles mesures les personnes homo-, bi- et asexuelles (LGBA) sont affectées par la discrimination en France et en Belgique : *si les minorités sexuelles sont vues comme « déviantes », quelles réactions, conséquences ou répercussions endurent-elles?* Nous avons analysé les discriminations légales. Aujourd'hui, la France et la Belgique ne criminalisent plus l'homosexualité, ni certaines pratiques sexuelles minoritaires. Elles ont également adapté leurs lois sur la parentalité et l'adoption pour ne plus discriminer les couples de même genre. La France souhaite également supprimer la discrimination dans le don de sang. Cependant, nous avons mis en avant qu'il reste des zones grises : les lois de consommation qui peuvent affecter négativement les personnes asexuelles et, potentiellement, les couples de même genre. Ensuite, nous avons les discriminations médicales, plus précisément les enjeux de médicalisation qui témoignent d'une longue histoire pathologique des minorités sexuelles. Ces pathologies alimentent encore aujourd'hui les préjugés et idées reçues sur les minorités sexuelles. Certain·e·s argumentent en effet toujours en faveur d'une « maladie » psychologique, neurologique ou d'un « trouble sexuel », dont il faut trouver un traitement : les thérapies de conversions en sont le résultat. Celles-ci existent encore actuellement en France et en Belgique et se pratiquent par des psychologues, médecins ou personnes religieuses. Les discriminations populaires concernent les formes de violences dirigées envers les personnes LGBA. Elles peuvent être verbales (insultes, menaces, diffamations, etc.), physiques (coups, bousculades, tortures, etc.) ou sexuelles (viols correctifs, harcèlement sexuel etc.). Nous avons pu constater qu'une majorité des faits enregistrés concernait des hommes homosexuels et que les violences sexuelles affectaient particulièrement les femmes lesbiennes et asexuelles. Enfin, nous avons parlé des problèmes de discrimination au sein des communautés LGBTQIA elles-mêmes : particulièrement, nous observons des violences verbales, des préjugés et de l'hostilité dans les espaces *queers* envers les personnes bi- et asexuelles, par des membres homosexuel·le·s.

Ensuite, nous avons tenté de comprendre *quel(s) groupe(s) social(aux) discrimine(nt) ces minorités sexuelles*. Les types de discrimination, l'hétéronormativité et les modes de pensée autoritaristes nous ont permis d'élaborer deux groupes : les groupes d'appartenances composés de personnes

cishétérosexuelles (non-*queers*) qui véhiculent l'hétéronormativité et particulièrement, l'hétérosexualité obligatoire ; et les groupes dominés souhaitant s'assimiler et s'intégrer dans les groupes d'appartenance dominants. Il s'agit alors majoritairement de personnes gais et lesbiennes, qui souhaitent s'écarter des personnes bi- et asexuelles. Ainsi, une personne peut devenir discriminante, indépendamment de son statut de minorité, quand elle appartient à un groupe dont les normes et valeurs ne coexistent pas avec l'existence et l'identité des personnes gais, lesbiennes, bisexuelles et/ou asexuelles et qu'elle souhaite imposer ces valeurs à ces dernières.

De plus, nous avons répondu à notre troisième question « *pourquoi un groupe social en discrimine-t-il un second ?* » et simultanément à notre dernier questionnement : « *Et, par quels moyens ou processus un groupe social exerce-t-il ces discriminations ?* ». Ces deux questions sont bien sûr complexes, mais nous pouvons apporter les éléments de réponse suivants : la création de groupes sociaux se base sur des valeurs et normes définies par ce groupe (leur normativité : l'hétéronormativité), pour assurer sa cohésion et l'ordre social au sein de celui-ci, il faut contrôler et imposer ces normes. Un groupe extérieur qui ne correspond pas à ces valeurs se verra stigmatisé (catégorisation sociale et pathologisation), réprimé (répression sociale ou pénale) et exclu (altérité, ostracisme et déshumanisation). Une peur du groupe extérieur (endoctrinée par les préjugés et idées reçues) s'installe, ce dernier devient alors une menace aux valeurs et au maintien du groupe dominant (autoritarisme) ou une concurrence à leur statut dominant (dominance social). Les violences et menaces représentent, par conséquent, des méthodes pour forcer les groupes extérieurs à rester subordonnés et à se conformer à l'hétéronormativité (politique de respectabilité et assimilation).

En outre, nous avons vu dans notre contextualisation que les luttes et revendications des personnes LGBTQIA ont été et sont toujours, une réponse cruciale aux manières dont les structures et groupes sociaux se sont construits et cherchent à se maintenir. Une limite à ce mémoire est l'absence d'une analyse détaillée sur cette dimension du militantisme : en effet, nous aurions pu analyser les influences des mouvements *queers* sur notre société et, par conséquent, l'utilité de la déviance sociale dans la modification des normes et pensées dominantes. Comment les activistes *queers* ont pu modifier les perceptions, les normes sociales et la manière d'aborder les discriminations et les problématiques de ces groupes marginalisés dans notre société franco-belge ?

En outre, ce travail a pu mettre en avant l'impact des normes sociales dans notre manière de percevoir le monde et d'interagir avec notre entourage. Plus particulièrement, nous avons analysé l'ancrage social majeur de l'hétéronormativité dans notre perception des orientations sexuelles et de la sexualité, mais nous avons aussi abordé son impact sur la vision des rôles et des identités de

genre. Il serait ainsi intéressant de réaliser une approche des termes de la déviance et de la réaction sociale sous l'angle des identités de genre (transgenre, non-binaire, *genderqueer* etc.) et leur non-conformité à ce système de normes.

Finalement, nous avons vu que de plus en plus d'études scientifiques s'intéressent aux minorités sexuelles. Malgré le fait que certaines études tentent encore aujourd'hui de trouver une « preuve » ou une « cause » pour celles-ci, d'autres se consacrent à la compréhension des enjeux touchant ces identités et à la mise en lumière des discriminations que ces personnes subissent au quotidien. Nous *pouvons* qu'espérer que de telles études nous permettrons davantage de mettre en avant les expériences des personnes LGBTQIA et de comprendre l'impact des discriminations *queermisiques*. Particulièrement, nous souhaitons voir en plus grande quantité des recherches souhaitant se focaliser sur la bi- et l'asexualité en France et en Belgique afin de pouvoir illustrer plus concrètement leur réalité du terrain qui reste encore trop souvent invisibilisée et minimisée.

7. Bibliographie

Articles, revues et livres scientifiques :

- Altemeyer, B. (1981). *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg: University of Manitoba press.
- APA (American Psychiatric Association). (1952). *Diagnostic and Statistical Manual : mental disorders*, DSM-1 (1^{er} ed.).
- APA (American Psychiatric Association). (2000). *Diagnostic and Statistical Manual : mental disorders*, DSM-4-TR (4^e ed.).
- APA (American Psychiatric Association). (2013). *Diagnostic and Statistical Manual : mental disorders*, DSM-5 (5^e ed.). <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>
- Asbrock, F., Sibley, C. et Duckitt, J. (2009). Right-Wing Authoritarianism and Social Dominance Orientation and the Dimensions of Generalized Prejudice: A Longitudinal Test. *European Journal of Personality*. <https://doi.org/10.1002/per.746>
- Baams, L., Grossman, A. H. et Russell, S. T. (2015). Minority Stress and Mechanisms of Risk for Depression and Suicidal Ideation among Lesbian, Gay and Bisexual Youth. *Developmental Psychology*, 51(5), 688-696. <https://doi.org/10.1037/a0038994>
- Baghdadi, F. (2013). Corrective Rape of black lesbian women in Post-Apartheid South Africa : investigating the symbolic violence and resulting misappropriation of symbolic power that ensues within a nexus of social imaginaries. *A Night of Dostoevskian smiles and sadean excesses*. <https://www.academia.edu/9634350>
- Bastian, B. et Haslam, N. (2010). Excluded from humanity: The dehumanizing effects of social ostracism. *Journal of Experimental Social Psychology*, 46(1), 107–113. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2009.06.022>
- Blasius, M. et Phelan, S. (1997). *We are everywhere : a historical sourcebook of gay and lesbian politics*. Routledge.
- Briki, M. (2009). *Psychiatrie et homosexualité : lectures médicales et juridiques de l'homosexualité dans les sociétés occidentales de 1850 à nos jours*. Presses universitaires de Franche-Comté.
- Brunel, F.-M. (2018). *Psychanalyse, Homosexualités et théories queer* [thèse de Doctorat, Université Paris VIII-Saint-Denis]. École Doctorale pratiques et théories du sens. <http://www.theses.fr/2018PA080046>
- Chamberland, L. et Lebreton, C. (2012). Réflexions autour de la notion d'homophobie : succès politique, malaises conceptuels et application empirique. *Nouvelles Questions Féministes*, 31, 27-43. <https://doi.org/10.3917/nqf.311.0027>
- Chekroun, P. (2008). Le contrôle social: les réactions à la déviance et leurs déterminants. *Revue électronique de Psychologie Sociale*, 3, 71-80.
- Chetcuti, N. (2012). Hétéronormativité et hétérosocialité. Dans *Raison présente*, 183, 3e trimestre. Sexualités, normativités, 69-77. <https://doi.org/10.3406/raipr.2012.4410>
- Cogérino, G. et Mansey, M. (2010). Image du corps, idéal corporel et féminité hégémonique chez les enseignantes d'EPS ». *Tréma*, 32, 95-110. <https://doi.org/10.4000/trema.1138>
- Cohen, C. (1997). 18. Straight gay politics : the limits of an ethnic model of inclusion. Dans I. Shapiro & W. Kymlicka (Ed.), *Ethnicity and Group Rights* (572-616). New York University Press. <https://doi.org/10.18574/9780814788851-021>

- Connell, R.W., Hagège, M. et Vuattoux, A. (2014). *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*. Éditions Amsterdam.
- Cornu, L. (2009). Normalité, normalisation, normativité : pour une pédagogie critique et inventive. *Le Télémaque*, 36, 29-44. <https://doi.org/10.3917/tele.036.0029>
- Coughtry, S. E. (2011). *Patriarchy and the trap of masculinity : a post-colonial analysis of violence against sexual minorities in Uganda* [thèse de Master, Smith College School for Social Work]. Scholarworks. <https://scholarworks.smith.edu/theses/548>
- Cursan, A., Pascual, A. et Félonneau, M. (2017). L'ostracisme. Avancées scientifiques sur la thématique d'une menace quotidienne. *Bulletin de psychologie*, 551, 383-397. <https://doi.org/10.3917/bupsy.551.0383>
- Davies, D. (2012). *La Thérapie « Réparatrice » et les demandes d'aide pour changer l'orientation sexuelle*. (traduit par Cormier-Otaño). Pink Therapy. http://www.pinktherapy.com/portals/0/CE_French.pdf
- Dean, J. et Fischer, N. (2019). *Routledge International Handbook of Heterosexualities Studies*, Routledge.
- DeLamater, J. D. et Hyde, J. S. (1998). Essentialism vs. social constructionism in the study of human sexuality. *The Journal of Sex Research*. 35(1), 10–18. <https://doi.org/10.1080/00224499809551913>
- De Oliveira, P., Dambrun, M. et Guimond, S. (2008). L'effet de la dominance sociale sur les idéologies de légitimation : le rôle modérateur de l'environnement normatif. *Revue internationale de psychologie sociale*, 21(4), 115-150.
- Deschamps, J.-C. et Personnaz, B. (1979). Études entre groupes 'dominants' et 'domines': Importance de la présence du hors-groupe dans les discriminations évaluatives et comportementales. *Social Science Information*, 18(2), 269–305. <https://doi.org/10.1177/053901847901800205>
- Doan-Minh, S. (2019). Corrective Rape: An Extreme Manifestation of Discrimination and the State's Complicity in Sexual Violence. *Hastings Women's Law Journal*, 30.
- Dolan, C. V. (2013). Transcending Monosexism: Breaking Cycles and a Call for Nonmonosexual Liberation. *The Vermont Connection*, 34. <https://scholarworks.uvm.edu/tvc/vol34/iss1/4>
- Drescher, J. (2015). Out of DSM: Depathologizing homosexuality. *Behavioral Sciences*, 5(4), 565–575. <https://doi.org/10.3390/bs5040565>
- Drescher, J., Schwartz, A., Casoy, F., McIntosh, C. A., Hurley, B., Ashley, K., Barber, M., Goldenberg, D., Herbert, S. E., Lothwell, L. E., Mattson, M. R., McAfee, S. G., Pula, J., Rosario, V. et Tompkins, D. A. (2016). The Growing Regulation of Conversion Therapy. *Journal of medical regulation*, 102(2), 7–12.
- Eisner, S. (2013). *Bi : Notes for a Bisexual Revolution*. Seal Press.
- Epstein, D. et Steinberg, D. L. (1995). Twelve Steps to Heterosexuality? Common-Sensibilities on the Oprah Winfrey Show. *Feminism & Psychology*, 5(2), 275–280. <https://doi.org/10.1177/0959353595052021>
- Fiske, S. (2015). Autour de la psychologie des catégorisations sociales : stéréotypes, structures sociales et pouvoir. *Terrains/Théories*, 3. <https://doi.org/10.4000/teth.603>
- FLAG! : Bolteret, F. et Quinqueton D. (2021). *Signaler la haine pour mieux la combattre. Les LGBTphobies au prisme de l'application FLAG!*. Jean Jaurès Éditions. https://www.flagasso.com/images/documents/app_mobile/rapports_annuels/lgbt-quadriintercouv_final.pdf
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- FRA Europe. (2019). *A long way to go for LGBTI equality (EU LGBTI survey II)*. European Union Agency for Fundamental Rights. <https://doi.org/10.2811/7746>

- FRA Europe. (2019). *A long way to go for LGBTI equality (EU LGBTI survey II) : Country data – Belgium*. 2019. European Union Agency for Fundamental Rights. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/lgbti-survey-country-data_belgium.pdf
- Frega, R. (2015). Les pratiques normatives : Repenser la normativité entre philosophie et sciences sociales. *SociologieS*. <https://doi.org/10.4000/sociologies.4969>
- Giami, A. (2002). Misère, répression et libération sexuelles. *Mouvements*, 20(2), 23-29. <https://doi.org/10.3917/mouv.020.0023>
- Goffman, E. (1963). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Les Éditions de Minuit.
- Groenemeyer, A. (2007). La normativité à l'épreuve: Changement social, transformation institutionnelle et interrogations sur l'usage du concept de déviance. *Déviance et Société*, 31, 421-444. <https://doi.org/10.3917/ds.314.0421>
- Haldeman, D. C. (1994). The practice and ethics of sexual orientation conversion therapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 62(2), 221–227. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.62.2.221>
- Hekma, G. (2015) Sodomy, Effeminacy, Identity: Mobilizations for Same-sexual Loves and Practices before the Second World War. Dans D. De Paternotte et M. Tremblay (dir.), *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism* (p. 15-30). Ashgate Publishing Limited.
- Hellesund, T. (2008). Queering the Spinster: Single Middle-Class Women in Norway, 1880–1920. *Journal of Homosexuality*, 54(1-2), 21–48. <https://doi.org/10.1080/00918360801951947>
- Hirschfeld, M. (1896). *Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts?* Verlag von Max Spohr.
- Hirschfeld, M. (1916). *Sexualpathologie : Ein Lehrbuch für Ärzte und Studierende : Teil 1*. Marcus & Webers Verlag.
- Hirschfeld, M. (1920). *Sexualpathologie : Ein Lehrbuch für Ärzte und Studierende : Teil 3*. Marcus & Webers Verlag.
- ILGA Europe. (2020, Mai). Rainbow Europe 2020. <https://www.ilga-europe.org/rainboweurope/2020>
- ILGA World : Ramon Mendos, L., Botha, K., Carrano Lelis, R., López de la Peña, E., Savelev, I. et Tan, D. (2020). *State-sponsored Homophobia : global legislation overview update (Updated Edition)*. https://ilga.org/downloads/ILGA_World_State_Sponsored_Homophobia_report_global_legislation_overview_update_December_2020.pdf
- IREPS (Auvergne-Rhône-Alpes). (2020). *La santé mentale des personnes LGBT*. Repères en prévention & promotion de la santé. <http://ireps-ara.org/portail/portail.asp?recherche=LA+SANT%C9+MENTALE+DES+PERSONNES+LGBT&x=0&y=0>
- Gauthier, J. et Schlagdenhauffen, R. (2019). Les sexualités « contre-nature » face à la justice pénale. Une analyse des condamnations pour « homosexualité » en France (1945-1982). *Déviance et Société*, 43, 421-459. <https://doi.org/10.3917/ds.433.0421>
- Jabbour J., Holmes L., Sylva D., Hsu K. J., Semon T. L., Rosenthal A. M., Safron A., Slettevold E., Watts-Overall T. M., Savin-Williams R. C., Sylla J., Rieger G. et Bailey J. M. (2020). Robust evidence for bisexual orientation among men. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 202003631. <https://doi.org/10.1073/pnas.2003631117>
- Jackson, J. (2015) The Homophile Movement. Dans D. De Paternotte et M. Tremblay (dir.), *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism* (p. 31-44). Ashgate Publishing Limited.

- Kissack, T. (2018). *Free Comrades: anarchism and homosexuality in the united states, 1895-1917*. AK Press.
- Kitzinger, E., Wilkinson, S. et Perkins, R. (1992). Theorizing Heterosexuality. *Feminism and Psychology*, 2(3), 293-324. <https://doi.org/10.1177/0959353592023001>
- Kornak, J. (2015). *Queer as a Political Concept* [thèse de Master, University of Helsinki]. Unigrafia. <https://researchportal.helsinki.fi/en/publications/queer-as-a-political-concept>
- Lacaze, L. (2008). La théorie de l'étiquetage modifiée, ou l'« analyse stigmatisée » revisitée. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 5, 183-199. <https://doi.org/10.3917/nrp.005.0183>
- Lavoie, M. (1977). Compte rendu de [FOUCAULT, Michel, Histoire de la sexualité. Tome I. La volonté du savoir]. *Laval théologique et philosophique*, 33(3), 321–326. <https://doi.org/10.7202/705637ar>
- Lewis, B. (2005). Compte rendu de [How to Do the History of Homosexuality. David M. Halperin. Chicago: University of Chicago Press, 2002]. *Journal of NSRC, Sexuality Research & Social Policy*, 2(3).
- MacDowall, L. (2009). Historicising Contemporary Bisexuality. *Journal of Bisexuality*, 9(1), 3–15. <https://doi.org/10.1080/15299710802659989>
- Macinnis, C. C. et Hodson, G. (2012). Intergroup bias toward « Group X »: Evidence of prejudice, dehumanization, avoidance, and discrimination against asexuals. *Group Processes & Intergroup Relations*, 15(6), 725–743. <https://doi.org/10.1177/1368430212442419>
- Mackie, G., Moneti, F., Shakya, H. et Denny, E. (2015). *What are Social Norms? How are They Measured*. UNICEF.
- Madrigal-Borloz, V. (2020). *Pratique des thérapies dites « de conversion » : Rapport de l'Expert indépendant sur la protection contre la violence et la discrimination fondées sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre* (publication n° A/HRC/44/53). Conseil des droits de l'homme. <https://undocs.org/fr/A/HRC/44/53>
- Mazaleigue-Labaste, J. (2019). L'historicisation de l'homosexualité dans La volonté de savoir : une des voies d'appropriation de Foucault par les études de genre. *Genre, sexualité & société*. <https://doi.org/10.4000/gss.5515>
- McCarl Nielsen, J., Walden, G. et Kunkel, C. (2009). L'hétéronormativité genrée : exemples de la vie quotidienne. *Nouvelles Questions Féministes*, 28, 90-108. <https://doi.org/10.3917/nqf.283.0090>
- McCormick, M. et Barthelemy, R. S. (2021). Excluded from « inclusive » communities: LGBTQ youths' perception of « their » community. *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 33(1), 103-122. <https://doi.org/10.1080/10538720.2020.1850386>
- McLean, K. E. (2015). Inside or Outside ? Bisexual Activism and the LGBTI Community. Dans D. De Paternotte et M. Tremblay (dir.), *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism* (p. 149-162). Ashgate Publishing Limited.
- McLeod, S. A. (2019). *Social identity theory*. Simply Psychology. <https://www.simplypsychology.org/social-identity-theory.html>
- Mendelsohn, J., Tsvetkov, Y. et Jurafsky, D. (2020). A Framework for the Computational Linguistic Analysis of Dehumanization. *Frontiers in Artificial Intelligence*, 3. <https://doi.org/10.3389/frai.2020.00055>
- Mendez, L. (2018). Queer Assimilation. *Locus: The Seton Hall Journal of Undergraduate Research*, 1, article 7. <https://scholarship.shu.edu/locus/vol1/iss1/7>
- Méthos. (2019). *L'insécurité, la violence et la discrimination à l'égard des personnes LGBTQI+ dans la région de Bruxelles-Capitale. Une étude qualitative menée auprès des communautés LGBTQI+ de*

- Bruxelles. Equal.brussels. https://equal.brussels/wp-content/uploads/2021/06/Methos_LGBTQI-Raport_final-FR.pdf
- Mollet, A. (2019). Asexual identity development – preprint. « I have a lot of feelings, just none in the genitalia region » : A grounded theory of asexual college students' identity journeys. *Journal of College Student Development*.
- OMS (Organisation Mondiale de la Santé). (2015). *Classification statistique internationale des maladies et des problèmes de santé*, CIM-10 FR (n° 2015/9bis). Ministère des affaires sociales et de la santé.
- Podmore, J- et Tremblay, M. (2015). Lesbians, Second-Wave Feminism and Gay Liberation. Dans D. De Paternotte et M. Tremblay (dir.), *The Ashgate Research Companion to Lesbian and Gay Activism* (p. 121-134). Ashgate Publishing Limited.
- Purvis, J. (2008). *Women's History: Britain, 1850-1945: An Introduction*. Routledge.
- Pratto, F., Sidanius, J., Stallworth, L. M. et Malle, B. M. (1994). Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(4), 741–763. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.4.741>
- Przybylo, E. (2019). *Asexual Erotics : Intimate Readings of Compulsory Sexuality*. The Ohio State University Press.
- Ramazanoglu, C. (1994). Theorizing Heterosexuality: A Response to Wendy Hollway. *Feminism and Psychology*, 4(2), 320-321. <https://doi.org/10.1177/0959353594042017>
- Rich, A. C. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Journal of Women in Culture and Society*, 5(4), 631-660.
- Riggle, E. (2017). Ostracism as a framework for understanding LGBT well-being and risk. University of Kentucky.
- Rust, P. C. (1995). *Bisexuality and the Challenge to Lesbian Politics: Sex, Loyalty, and Revolution*. NYU Press.
- Staszak., J.-F. (2009). Other/otherness. Dans R. Kitchin et N. Thrift (dir.), *International Encyclopaedia of Human Geography*, 8 (p. 43-47). Elsevier.
- Stein, E. (1999). *The Mismeasure of Desire : The Science, Theory and Ethics of Sexual Orientation*. Oxford University Press.
- SOS Homophobie. (2019). *Rapport sur les LGBTIphobies*. https://ressource.sos-homophobie.org/Rapports_annuels/Rapport_homophobie_2019.pdf
- SOS Homophobie. (2021). *Rapport sur les LGBTIphobies*. https://ressource.sos-homophobie.org/Rapport_LGBTIphobies_2021_interactif.pdf
- Spargo, T. (1999). *Foucault and Queer Theory*. Icon Books UK.
- Tajfel, H. et Turner, J. (2001). An integrative theory of intergroup conflict. Dans M. A. Hogg et D. Abrams (dir.), *Intergroup relations : Essential readings* (p. 94–109). Psychology Press.
- Tousseul, S. (2016). Petite histoire conceptuelle de l'homosexualité. *Psychologie clinique et projective*, 22, 47-68. <https://doi.org/10.3917/pcp.022.0047>
- Vernon, A. R. (2002). Science and Sexual Identity: An Essay Review. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 57(1), 79–85. <https://doi.org/10.1093/jhmas/57.1.79>
- Von Krafft-Ebing, R. (1886). *Psychopathia Sexualis : with especial reference to contrary sexual instinct. A medico-legal Study*. Forgotten Books.

- Walsh, C. M. (1917). *Feminism*. Sturgis and Walton Co. University of California Libraries.
- Warner, M. (1991). Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory. *Cultural Politics* (6). University of Minnesota Press.
- Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean*. SAGE Publications Ltd. <http://dx.doi.org/10.4135/9781446270073>
- Yuvraj, J. (2012). Respectable Queerness. *Columbia Human Rights Law Review*, 43(2). <https://ssrn.com/abstract=2015349>
- Zimmerman, B. et Haggerty G. (2000). *Encyclopedia of Lesbian and Gay Histories and Cultures* (1^{er} éd.). Garland Science. <https://doi.org/10.4324/9780203487884>

Articles en ligne :

- ACT UP. (1990). The Queer Nation Manifesto. *HistoryIsAWeapon*. <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/queernation.html>
- Alpozzo, M. (2017, 16 Mai). La politique du sexe. Une lecture critique de la sexualité (Michel Foucault). *Blogspirit*. <http://marcalpozzo.blogspirit.com/archive/2016/03/07/la-politique-du-sexe-une-lecture-critique-selon-michel-fouca-3068086.html>
- Ambrosino, B. (2017, 16 Mars). The invention of « heterosexuality ». BBC. <https://www.bbc.com/future/article/20170315-the-invention-of-heterosexuality>
- AtomicBuble gum. (2015, 9 Mars). *The thing is, the way their constructed aren't constants. Even growing up I watched them change. And in some cases, ...* [reblog]. Tumblr. <https://atomicbuble gum.tumblr.com/post/113202572465/cease-and-de-cis-so-i-reblog-a-lot-of-things-that>
- Autismserenity. (2016, 27 Mars). *(oops... replied from one of my sideblogs before I was even done writing, above. from the correct one now!) You're ...* [reblog]. Tumblr. <https://autismserenity.tumblr.com/post/141788892481/tantomiles-infodump-playhouse-tantomiles>
- Bay Area Bisexual Network. (s.d.) Anything That Moves: Beyond the Myths of Bisexuality. *Carrd*. <https://bimanifesto.carrd.co/#manifesto>
- Barrett, S. E. (1980). Women's Empowerment: A Conceptual Framework for Feminist Therapy. *Asexual Research Database*. <https://asexualresearch.omeka.net/items/show/286>
- Bauer, E. J. (2015). Hirschfeld, Magnus (1868-1935). *GLBTQArchive*. http://www.glbtqarchive.com/ssh/hirschfeld_m_S.pdf
- Boston Bisexual Women's Network Newsletter (1984, Janvier). *HarvardLibrary*. [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:54102753\\$1j](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:54102753$1j)
- Bourgeois, A.-L. (2013, 26 Avril). Asexualité : besoin de toi, envie de rien. *LeVif*. https://www.levif.be/actualite/sciences/asexualite-besoin-de-toi-envie-de-rien/article-normal-80761.html?cookie_check=1625783502
- Cavin, S. (1986). Excerpts from Lesbian Origins. *Asexual Research Database*. <https://asexualresearch.omeka.net/items/show/193>
- Clarke, M. (2021, 9 Février). Queer history: a history of Queer. *NationalArchives*. <https://blog.nationalarchives.gov.uk/queer-history-a-history-of-queer/>
- Dorsey, J. et Chen, E. (2020, 30 Juin). Understanding respectability politics and how it informs sociopolitical change. *StudioAtao*. <https://www.studioatao.org/post/understanding-respectability-politics>

- Egan, J. (2014, 4 Mars). Abusing Foucault: How Conservatives and Liberals Misunderstand « Social Construct » Sexuality. *Slate*. <https://slate.com/human-interest/2014/03/sexuality-as-social-construct-foucault-is-misunderstood-by-conservatives-and-liberals.html>
- Elias, M. (2017, 1^{er} septembre). L'autre est parmi nous. Homosexualité et accommodements raisonnables. *ITECO Centre de formation pour le développement et la solidarité internationale*. <http://www.iteco.be/revue-antipodes/accommodements-raisonnables/article/l-autre-est-parmi-nous>
- Elle. (s.d.). De plus en plus de lesbiennes ont recours à la PMA en Belgique. <https://www.elle.fr/Societe/News/De-plus-en-plus-de-lesbiennes-ont-recours-a-la-PMA-en-Belgique-2285712>
- Emberflux [@Emberflux]. (2020, 31 Juillet). *Queerness is about a rejection of assimilation into cisheteronormativity, queer as a label is a rejection of the act of ...* [tweet]. Twitter. <https://twitter.com/Emberflux/status/1288973392675299329>
- Emens, F. E. (2014). Compulsory Sexuality. *StanfordLawReview*. <https://www.stanfordlawreview.org/print/article/compulsory-sexuality/>
- Flores, R. A. (2017, 7 Juillet). Yes, there's racism in the LGBT community. But there's more outside it. *WashingtonPost*. <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2017/07/07/yes-there-is-racism-in-the-lgbtq-community-but-not-as-much-as-outside-it/>
- FranceInfo. (2018, 19 Juin). Homoparentalité: des discriminations à l'adoption? https://www.francetvinfo.fr/societe/mariage/mariage-et-homoparentalite/homoparentalite-des-discriminations-a-l-adoption_2810133.html
- FrancInfo. (2019, 24 Juillet). PMA, filiation, don de sperme... On vous résume ce que contient le projet de loi bioéthique. https://www.francetvinfo.fr/societe/mariage/mariage-et-homoparentalite/pma-filiation-don-de-sperme-on-vous-resume-ce-que-contient-le-projet-de-loi-bioethique_3548999.html
- Fortin, J. et Fayard, A. (s.d.). Stigmatisation, discrimination, étiquetage : de quoi parle-t-on?. *LeBloc-Notes*. <https://www.leblocnotes.ca/node/4485>
- Goddheart, A. (2004, 7 Mars). The Age of Uranians. *TheNewYorkTimes*. <https://www.nytimes.com/2004/03/07/books/the-age-of-uraniens.html>
- Gupta, K. (2013, 24 October). Happy Asexual Meets DSM. *SocialTextJournal*. https://socialtextjournal.org/periscope_article/happy-asexual-meets-dsm/
- Haddad, R. et Baric, C. (2016, Septembre). Manuel d'écriture inclusive : faites progresser l'égalité femmes/hommes par votre manière d'écrire. *Mots-clés*. https://www.univ-tlse3.fr/medias/fichier/manuel-decriture_1482308453426-pdf
- Hellesund, T. (2009, 28 Octobre). An Interview with Tone Hellesund. *WeWhoFeelDifferently*. <https://wewhofeeldifferently.info/interview.php?interview=78>
- History (2021, 11 Août). Gay rights. <https://www.history.com/topics/gay-rights/history-of-gay-rights>
- Huffingtonpost. (2021, 29 Juin). La loi biotéthique met fin aux discriminations pour le don du sang. https://www.huffingtonpost.fr/entry/pma-loi-bioethique-fin-discriminations-don-du-sang_fr_60db02f3e4b0360565cb8481
- Jacquin, J.-B. (2021, 29 Mars). Le droit su sexe dans le mariage est-il une obligation?. *LeMonde*. https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/03/29/le-droit-au-sexe-dans-le-mariage-est-il-une-obligation_6074792_3224.html

- Kent, D (2018, 3 Juin). Early Asexual Feminists: The Asexual History of Social Purity Activists and Spinsters. *MakingQueerHistory*. <https://www.makingqueerhistory.com/articles/2018/6/3/early-asexual-feminists-the-asexual-history-of-social-purity-activists-and-spinsters?format=amp>
- Korraser. (2018, 4 Août). *I understand why you're uncomfortable. You've got this idea that authoritarianism is only something that appears in totalitarian regimes that ...* [reblog]. Tumblr. <https://korraser.tumblr.com/post/176620043264/can-you-not-compare-exclusionists-to>
- Kravitz, M. (2020, 6 Juillet). The Bisexual History They Don't Want You to Know. *AnInjusticeMag*. <https://aninjusticemag.com/the-bisexual-history-they-dont-want-you-to-know-467ab6fb43ee>
- LeCoinDesLGBT. [@lecoindeslgbt]. (2021, 16 Avril). *Cette semaine, je partage les témoignages de survivant.e.s des thérapies de conversion ! Ces tortures sont malheureusement toujours légales dans ...* [Photo]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CLWxoBrg2X4/>
- LeCoinDesLGBT. [@lecoindeslgbt]. (2021, 17 Avril). *Cette semaine, je partage les témoignages de survivant.e.s des thérapies de conversion ! Ces tortures sont malheureusement toujours légales dans ...* [Photo]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CLZpnF5gWsf/>
- LeCoinDesLGBT. [@lecoindeslgbt]. (2021, 18 Avril). *Pour vous montrer à quel point il est facile en France de faire subir une thérapie de conversion à son ...* [Photo]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CN0JfwkguAX/>
- LeCoinDesLGBT. [@lecoindeslgbt]. (2021, 29 Avril). *@valentina.sexotherapeute, sexothérapeute sur Paris, reçoit de nombreux appels de parents voulant "soigner" leur enfant LGBT+ (et qui sont prêts à ...* [Photo]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/COPp-xUAOx6/>
- LeCoinDesLGBT. [@lecoindeslgbt]. (2021, 30 Avril). *Le psychologue clinicien @sexopsyo reçoit 10 appels par an de parents qui veulent "soigner" leur enfant LGBT+. Il a accepté ...* [Photo]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/COTJQfjAPB0/>
- LCP [@LCP]. « *Moi je pense qu'il faut dire non à certains moments.* » Catherine Jousset alerte sur les possibles dérives d'une ... [tweet]. Twitter. <https://twitter.com/LCP/status/1169949518038802432>
- LeMonde. (2018, 16 Mai). Alerte à l'homophobie. https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/05/16/alerte-a-l-homophobie_5299754_3232.html
- Lovannone, J. J. (2017, 5 Juin). The LGBTQ Acronym: More Than a Random Collection of Letters. *Medium*. <https://medium.com/queer-history-for-the-people/the-lgbtq-acronym-more-than-a-random-collection-of-letters-cd8456e1118d>
- Lusufruit. (2018, 13 Décembre). [Droit de la famille] Le devoir conjugal est-il toujours d'actualité?. *Wordpress*. <https://lusufruit.wordpress.com/2018/12/13/le-devoir-conugal-est-il-toujours-dactualite/>
- McAlpine, M. K. (2017, 13 Novembre). Attacked from Within : Gatekeeping in the queer community. *Medium*. <https://marykatemcalpine.medium.com/attacked-from-within-gatekeeping-in-the-queer-community-700d412d2db9>
- McElroy, W. (1996, 1 Octobre). The Free Love Movement and Radical Individualism in the 19th Century. *The Libertarian Enterprise*. <https://ncc-1776.org/tle1996/le961008.html>
- Morris, C. L. (2019, 13 Juin). What happened at the Stonewall Riots? A timeline of the 1969 Uprising. *History*. <https://www.history.com/news/stonewall-riots-timeline>
- Mosbergen, D. (2013, 20 Juin). Battling Asexual Discrimination, Sexual Violence and 'Corrective' Rape. *Huffingtonpost*. https://www.huffingtonpost.co.uk/entry/asexual-discrimination_n_3380551

- Murray, F. (2020, 29 Octobre). Asexuality was considered a disorder?!. *AceWeek*. <https://www.aceweek.org/stories/asexuality-in-the-dsm>
- Ned Katz, J. (2019, 1^{er} Juin). Carl Schlegel: The First U.S. Gay Activist, 1906-1907. *OutHistory*. <https://outhistory.org/exhibits/show/schlegel/contents>
- Nichols, M. J. (s.d.). Queering Language : The Necessary Evolution rom ‘LGBT’. *Huffpost*. https://www.huffpost.com/entry/queering-language-the-necessary-evolution-from-lgbt_b_2762064
- Orlando L. (1972). The Asexual Manifesto. *Atlanta Lesbian Feminist Alliance*. https://m.box.com/shared_item/https%3A%2F%2Fapp.box.com%2Fs%2Fp7ngv3iueaj0hk7xadkwd92af2zx4yz
- Pairaidance. (2018, 28 Août). Psyvalidisme et Psychomisie: pourquoi ces mots. *Biaise*. <https://biaise.net/blog/2018/08/28/psyvalidisme-et-psychomisie-pourquoi-ces-mots/>
- Paulette. (2020, 19 Juin). L’orientation et l’identité sexuelle, bientôt enseignées à l’école? <https://www.paulette-magazine.com/lorientation-et-lidentite-sexuelle-bientot-enseignees-a-lecole/>
- Peschard, C. (2020, 11 Août). « Thérapies de conversion » : Laurence Vanceunebrock se bat pour mettre fin à ces pratiques visant à modifier l’orientation sexuelle. *Aufeminin*. <https://www.aufeminin.com/news-societe/therapies-de-conversion-laurence-vanceunebrock-se-bat-pour-que-cessent-ces-pratiques-visant-a-modifier-l-orientation-sexuelle-s4015901.html>
- Price, D. (2019, 11 Juin). The Asexual-Bisexual Mirror : Ace and Bi people are marginalized in many of the same ways. *Medium*. <https://devonprice.medium.com/the-asexual-bisexual-mirror-f70b42b38ca7>
- Rosenblum, M. (2017, 22 Septembre). The U.S. bisexual+ movement: a #BiWeek history lesson. *Glaad*. <https://www.glaad.org/blog/us-bisexual-movement-biweek-history-lesson>
- RottenZucchini. (2015, 5 Août). How the DSM (sort of) came to recognise “asexuality” as (sort of) legit. TLDR: This is a story of some ... [blogpost]. Tumblr. <https://rotten-zucchini.tumblr.com/post/125907513485/how-the-dsm-sort-of-came-to>
- RTL. (2018, 25 Juin). « On revit la discrimination pour l’adoption », confie un parent homosexuel. <https://www.rtl.fr/actu/debats-societe/on-revit-la-discrimination-pour-l-adoption-confie-un-parent-homosexuel-7793872663>
- Sciences et Avenir. (2018, 12 Octobre). Don du sang et hommes homosexuels: la loi ne changera pas. https://www.sciencesetavenir.fr/sante/don-du-sang-et-hommes-homosexuels_128462
- Siggy. (2018, 29 Août). Asexuality in early radical feminism, Part 1. *AsexualAgenda*. <https://asexualagenda.wordpress.com/2018/08/29/asexuality-in-early-radical-feminism-part-1/>
- Smets, T. (2006, 28 Juin). Nouvelle loi sur l’adoption par les couples homosexuels. *DroitBelge*. http://www.droitbelge.be/news_detail.asp?id=339
- Sophie. (2013, 4 Octobre). Devoir conjugal : quand le sexe fait sa loi. *Ethno-tendances*. <http://www.ethno-tendances.com/tendances-societe/devoir-conjugal-sexe-fait-loi/>
- Storm. (2015, 30 Juin). Why it’s okay to refuse therapy. *AsexualSurvivors*. <https://asexualsurvivors.org/2015/06/why-its-okay-to-refuse-therapy/>
- Unia. (2021, 27 Janvier). Unia demande d’adapter les règles de don de sang pour les hommes homosexuels. <https://www.unia.be/fr/articles/unia-demande-dadapter-les-regles-de-don-de-sang-pour-les-hommes-homosexuels>

- Unia. (2021, 17 Mai). Il faut un nouveau plan d'action ambitieux contre l'homophobie. <https://www.unia.be/fr/articles/il-faut-un-nouveau-plan-daction-ambitieux-contre-lhomophobie>
- Virag, R. (2014, 15 Janvier). Marie se dit asexuelle, elle fait l'amour sans pénétration : une vision confuse du sexe. *LePlus*. <https://leplus.nouvelobs.com/contribution/1127573-marie-se-dit-asexuelle-elle-fait-l-amour-sans-penetration-une-vision-confuse-du-sexe.html>
- Waters, J. (2021, 21 Mars). « I dont want sex with anyone »: the growing asexuality movement. *TheGuardian*. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/mar/21/i-dont-want-sex-with-anyone-the-growing-asexuality-movement>
- WetWareProblem. (2016, 28 Mars). *Hey, @tantomiles, as a bi trans woman who was there and actually saw aroaces being part of the bi community ...* [reblog]. Tumblr. <https://wetwareproblem.tumblr.com/post/141843811961/autismserenity-tantomiles-tripleasans>
- YW Boston. (2017, 29 Mars). What is intersectionality and what does it have to do with me?. <https://www.ywboston.org/2017/03/what-is-intersectionality-and-what-does-it-have-to-do-with-me/>

8. Annexe

Figure 1. : L'échelle de Kinsey de 1948

Selon le site en ligne du Kinsey Institute²⁶ : « L'équipe de Kinsey a interrogé des milliers de personnes sur leurs antécédents sexuels. Les recherches ont montré que le comportement sexuel, les pensées et les sentiments envers le même sexe ou le sexe opposé n'étaient pas toujours cohérents dans le temps. Au lieu de classer les personnes dans trois catégories - hétérosexuel, bisexuel et homosexuel - l'équipe a utilisé une échelle en sept points. Elle va de 0 à 6, avec une catégorie supplémentaire 'X' ».

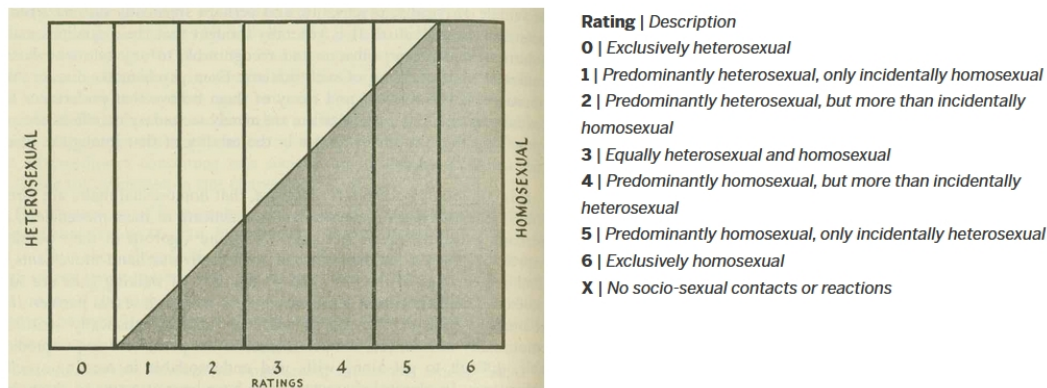
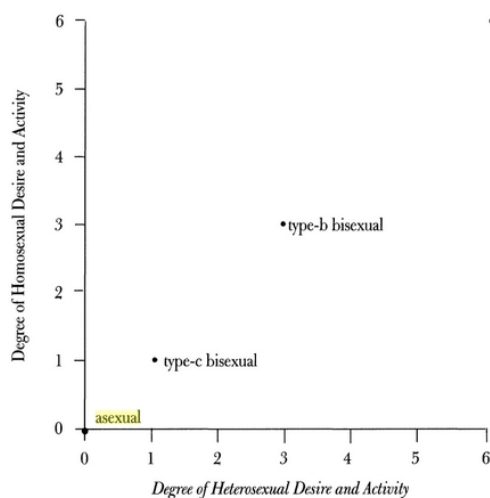


Figure 2. : La vision bi-dimensionnelle de l'orientation sexuelle, critiqué par Edward Stein



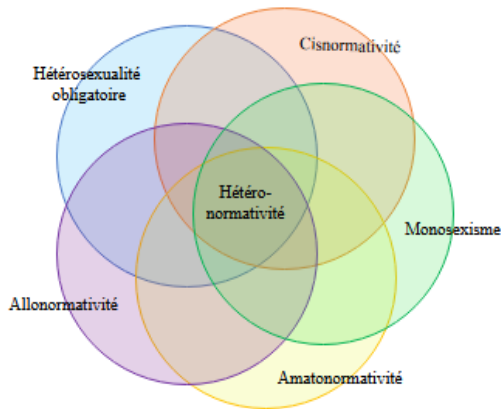
« Un Kinsey 6 serait placé dans le coin supérieur gauche de la grille - un (0,6) - et une personne représentée comme un Kinsey 0 serait placée dans le coin inférieur droit (6,0). Alors qu'une vue unidimensionnelle comme l'échelle de Kinsey place les bisexuel·le·s de types (a), (b) et (c) sur la même échelle (à savoir, 3) et place les personnes qui pourraient être appelées asexuelles hors de l'échelle (dans la catégorie X), la vue bidimensionnelle permet de distinguer les trois types de bisexuel·le·s et fait de la place aux asexuel·le·s » (Stein, 1999, p.55).

- Bisexuel·le·s de type (a) : fortement attiré·e·s par les hommes et les femmes (6,6).
- Bisexuel·le·s de type (b) : moyennement attiré·e·s par les hommes et les femmes (3,3).
- Bisexuel·le·s de type (c) : faiblement attiré·e·s par les hommes et les femmes (1,1).

26 Consulté sur <https://kinseyinstitute.org/research/publications/kinsey-scale.php>

Figure 3. Les concepts, idéologies ou systèmes oppressifs autour de l'hétéronormativité

L'hétéronormativité peut être perçue à travers cinq systèmes oppressifs :



- L'hétérosexualité obligatoire : « Tout le monde est hétérosexuel ».
- La cisnormativité : « Toute personne est soit homme, soit femme. Ce genre correspond au sexe assignée à la naissance ».
- Le monosexisme : « Chaque personne possède une attirance sexuelle envers un seul genre ».
- L'allonormativité : « Tout individu ressent une attirance sexuelle envers d'autres personnes et souhaite entretenir des relations sexuelles ».
- L'amatonormativité : « Tout individu ressent une attirance romantique envers d'autres personnes et souhaite avoir des relations romantiques ».

L'hétéronormativité partage ainsi l'idée que : toute personne se reconnaît dans une binarité des genres et des sexualités. Les hommes et les femmes (dont le genre correspond au sexe biologique respectif) sont attiré·e·s sexuellement et exclusivement les un·e·s par les autres. Le chevauchement de tous ces systèmes dans l'hétéronormativité explique également les discriminations internes par d'autres personnes *queers* : par exemple, un homosexuel gai peut rejeter l'hétérosexualité obligatoire puisqu'il reconnaît celle-ci comme oppressive, tout en n'acceptant pas les personnes bisexuelles par le biais du monosexisme. Ou encore, une personne bisexuelle peut reconnaître l'hétéronormativité obligatoire et le monosexisme comme des normes oppressives, tout en stigmatisant les personnes asexuelles, car elle considère l'attirance sexuelle comme un trait inné et non-négociable à toute personne.

Tableau 1. Tableau des lois belges en lien avec l'orientation sexuelle et les droits des couples de même genre

T1. Lois belges concernant l'orientation sexuelle et les droits des couples du même genre.	
<i>Situation ou droit en question</i>	<i>Statut</i>
Légalisation des actes sexuels entre personnes de même genre	<i>Garanti (depuis 1792)</i>
Age de consentement identiques pour tou·te·s	<i>Garanti (depuis 1985)</i>
Lois anti-discrimination dans l'emploi	<i>Garanti (depuis 2003)</i>
Lois anti-discrimination dans la fourniture de biens et de services	<i>Garanti (depuis 2003)</i>
Lois anti-discrimination dans tous les autres domaines (y compris la discrimination indirecte, les discours de haine)	<i>Garanti (depuis 2003)</i>
Mariage civil entre personnes de même genre	<i>Garanti (depuis 2003)</i>
Reconnaissance des couples de même genre (par exemple, partenariat domestique non enregistré, union civile)	<i>Garanti (depuis 2000)</i>
Reconnaissance des couples de même genre relativement aux règles d'immigration	<i>Garanti</i>
Adoption à titre individuel par une personnes queer	<i>Garanti (depuis 2006)</i>
Adoption des enfants du conjoint dans les couples de même genre	<i>Garanti (depuis 2006)</i>
Adoption conjointe par des couples de même genre	<i>Garanti (depuis 2006)</i>
Inscription automatique de la filiation sur les certificats de naissance des enfants de couples de même genre	<i>Garanti (depuis 2015)</i>

Les personnes <i>queers</i> sont autorisées à servir dans l'armée	<i>Garanti</i>
Accès à la PMA pour les couples de FSF et femmes célibataires	<i>Garanti (depuis 2006)</i>
La GPA pour les couples de même genre	<i>Aucun cadre légal</i>
Les HSH sont autorisés à faire un don de sang	<i>Garanti après une abstinence de 12 mois (depuis 2017)</i>
Interdiction des thérapies de conversion	<i>Non-garanti</i>

Tableau 2. Tableau des lois françaises sur l'orientation sexuelle et les droits des couples de même genre.

T2. Résumé des droits français en lien avec les orientations sexuelles ou les couples de même genre.	
<i>Situation ou droit en question</i>	<i>Statut</i>
Légalisation des actes sexuels entre personnes de même genre	<i>Garanti (depuis 1791)</i>
Age de consentement identiques pour tou·te·s	<i>Garanti (depuis 1982)</i>
Lois anti-discrimination dans l'emploi	<i>Garanti (depuis 1985)</i>
Lois anti-discrimination dans la fourniture de biens et de services	<i>Garanti (depuis 1985)</i>
Lois anti-discrimination dans tous les autres domaines (y compris la discrimination indirecte, les discours de haine)	<i>Garanti (depuis 2004)</i>
Mariage entre personnes de même genre	<i>Garanti (depuis 2013)</i>
Reconnaissance des couples de même genre (par exemple, partenariat domestique non enregistré, union civile)	<i>Garanti (depuis 1999)</i>
Reconnaissance des couples de même genre relativement aux règles d'immigration	<i>Garanti (depuis 1999)</i>
Adoption à titre individuel par une personne <i>queer</i>	<i>Garanti (depuis 2008)</i>
Adoption des enfants du conjoint dans les couples de même genre	<i>Garanti (depuis 2013)</i>
Adoption conjointe par des couples de même genre	<i>Garanti (depuis 2013)</i>
Inscription automatique de la filiation sur les certificats de naissance des enfants de couples de même genre	<i>Garanti pour GPA et PMA à l'étranger (depuis 2019)</i>
Les personnes <i>queers</i> sont autorisées à servir dans l'armée	<i>Garanti</i>
Accès à la PMA pour les couples de FSF et femmes célibataires	<i>Non-garanti²⁷</i>
La GPA pour les couples de même genre	<i>Non-garanti (pareil pour les couples de genres différents)</i>
Les HSH sont autorisés à faire un don de sang	<i>Garanti après abstinence de 4 mois (depuis 2020)²⁸</i>
Interdiction des thérapies de conversion	<i>Non-garanti</i>

27 Une proposition de loi (bioéthique) a été acceptée par l'Assemblée Nationale en 2021 pour légaliser la PMA aux couples FSF et aux femmes célibataires, dès janvier 2022.

28 Cette même proposition de loi éliminera toute période d'abstinence, dès janvier 2022.

Zaunz Alyssa

Août 2021

***Les discriminations des minorités sexuelles :
approche en termes de déviance et de réaction sociale.***

Promotrice : Professeure Alexia Jonckheere.

Les minorités sexuelles mènent une lutte globale depuis la fin du 19^e siècle, pour leurs droits et la reconnaissance. Cependant, les études sociologiques et les rapports des organisations LGBTQIA ne cessent de constater une augmentation des discriminations *queermisiques* enregistrées. Nous pouvons observer que ces dernières témoignent d'une complexité sociale et ne peuvent se réduire à un seul concept sociologique. Au contraire, elles s'exercent par une multitude d'enjeux sociologiques, politiques et psychologiques. Ce mémoire tente d'élaborer un ensemble de concepts, de stratégies et de modes de pensée qui peuvent donner des éléments de réponse à un phénomène aussi vaste et fréquent que les discriminations.