

Université de Montréal

**Homme immigrant cherche homme : (re)formations de  
subjectivités ethnosexuelles en contexte post-migratoire  
au Québec**

par

Olivier Roy

Département de sociologie

Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et sciences

en vue de l'obtention du grade de Ph. D.

en sociologie

Janvier 2013

© Olivier Roy, 2013

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :

Homme immigrant cherche homme : (re)formations de subjectivités ethnosexuelles en  
contexte post-migratoire au Québec

Présentée par :  
Olivier Roy

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jacques Hamel, président-rapporteur  
Sirma Bilge, directrice de recherche  
Robert Schwartzwald, membre du jury  
Carlos Decena, examinateur externe  
Deirdre Meintel, représentante du doyen de la FES

## Résumé

Cette thèse invite à reconceptualiser le récit dominant quant au parcours d'hommes immigrants de sexualités non normatives. Loin d'être une migration de la tradition vers la modernité, de l'oppression vers la libération, leur parcours est davantage un récit complexe de mobilité et de visibilité inscrit dans des rapports sociaux inégaux. Loin d'être un déchirement entre une « communauté ethnique » homophobe et la « communauté gaie » raciste, leur récit en est un de liens affectifs (r)établis au fil d'interactions sociales significatives. À l'intersection de normes multiples et contradictoires, on constate un processus de (re)formation de subjectivités, à la fois contraintes et habilités par ces normes.

Deux corpus sont conjugués, soit l'analyse critique des représentations visuelles et textuelles de la différence ethnique et religieuse dans trois principaux magazines gais québécois et l'analyse par théorisation ancrée d'entretiens semi-dirigés. Ces entretiens ont été menés à Montréal auprès de trente hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes.

Les images analysées montrent une tendance à réduire le corps d'hommes de couleur à des objets érotiques et exotiques sur les couvertures des magazines. De plus, les textes avancent un récit de libération sexuelle par la migration qui reproduit les dichotomies dominantes.

Un récit beaucoup plus complexe émerge toutefois de l'analyse des entretiens. D'une part, l'expérience de la migration est modulée par divers phénomènes sociaux au-delà de la seule libération sexuelle et l'homophobie se révèle insuffisante pour comprendre le statut des sexualités non normatives, tant dans les pays d'origine que dans les « communautés ethniques » : c'est davantage l'hétéronormativité qui a pour effet de rendre inférieures certaines pratiques de genre et de sexualités. D'autre part, l'expérience de cette visibilité contrainte ne s'exprime que très partiellement par l'idée du « placard » : ces hommes expriment plutôt le vaste potentiel d'expérience d'un espace « tacite » permettant, pour plusieurs, de vivre leur sexualité non normative sans la dire explicitement. Au contraire du rejet des accommodements religieux exprimé dans les magazines gais, les entretiens montrent finalement un réel potentiel d'accommodation du religieux et du sexuel qui, en dépit de tensions, préserve la foi religieuse ou spiritualité tout en vivant la sexualité.

### Mots-clés

homosexualité, immigration, racisation, intersectionnalité, queer

## Abstract

This thesis calls for reconceptualising the dominant narrative about the life course of immigrant men with non-normative sexualities. Far from being a migration from tradition to modernity, from oppression to liberation, their life course is a more complex story of mobility and visibility inscribed in unequal social relations. Far from being torn between a homophobic "ethnic community" and a racist "gay community", their story is one of (re)established bonds over significant social interactions. At the intersection of multiple and conflicting norms, there is a process of (re)formation of subjectivities, both constrained and empowered by these norms.

Two corpuses are combined: a critical discourse analysis of visual and textual representations of ethnic and religious difference in three major gay magazines in Québec and a grounded theory analysis of semi-structured interviews. These interviews were conducted in Montréal with thirty immigrant men who have love and/or sexual relationships with other men.

The images show a tendency to reduce the body of men of color to exotic and erotic objects on magazines' covers. In addition, the texts bring forward a narrative of sexual liberation by migration which reproduces the dominant dichotomies.

A much more complex story emerges, however, from the interviews' analysis. On the one hand, the experience of migration is modulated by various social phenomena beyond the single sexual liberation and homophobia is insufficient to understand the status of non-normative sexualities both in countries of origin and "ethnic communities": it is rather heteronormativity that renders inferior some sexual and gender practices. On the other hand, the experience of visibility constraints is only very partially signified by the idea of a "closet": these men rather express the vast potential for experiences in a "tacit" space, allowing many to live their non-normative sexuality without telling it explicitly. Finally, contrary to the rejection of religious accommodations expressed in gay magazines, interviews show a real potential for accommodation of religion and sexuality that, despite tensions, maintains religious faith or spirituality while living sexuality.

### Keywords

homosexuality, immigration, racialization, intersectionality, queer

## Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux.....	vii
Liste des figures.....	viii
1 – Introduction.....	1
1.1 – Le Québec « moderne » et ses minorités.....	6
1.1.1 – De la <i>Main</i> au Village gai : l’incorporation de l’homosexuel à la nation.....	9
1.1.2 – De la <i>Main</i> au village d’Hérouxville : l’incorporation trouble des immigrants (religieux) à la nation québécoise.....	13
1.2 – Des sujets « ethnosexuels », ou comment l’articulation de la race/ethnicité et de la sexualité (re)devient un problème social.....	18
2 – De l’invisibilité à la visibilité : homosexualités en contextes migratoires.....	23
2.1 – Être migrant et de sexualité non normative : vers un affinement de la compréhension sociologique.....	26
2.1.1 – L’intérêt émergent pour les sexualités non normatives des personnes immigrantes.....	27
2.1.2 – La remise en cause du récit téléologique de libération.....	33
2.1.3 – La compréhension coloniale, postcoloniale et transculturelle des sexualités non normatives.....	43
2.2 – Concepts sensibilisants : articulation d’ <i>a priori</i> théoriques <i>queer</i> et intersectionnels.....	53
2.2.1 – L’assujettissement comme processus fondateur du social... et ses exclus.....	56
2.2.2 – Entre performativité et performance : l’ambivalence (re)productive du hiatus comme espace d’agentivité.....	63

2.2.3 – Un sujet queer, mais aussi intersectionnel : situer l’agentivité dans une « matrice de domination ».....	70
2.2.4 – Problématisation sociologique d’un placard tacite .....	78
3 – La voix de sujets ethnosexuels : recueillir et analyser la parole .....	86
3.1 – Lire des textes médiatiques .....	88
3.1.1 – Échantillonnage.....	89
3.1.2 – L’analyse critique du discours .....	91
3.1.3 – Limites et difficultés .....	95
3.1.4 – Portrait des médias gais québécois et de leur contexte de diffusion .....	95
3.2 – Écouter des sujets.....	98
3.2.1 – Accéder à une population invisible : procédure d’échantillonnage .....	99
3.2.2 – L’entretien semi-directif, un rapport situé .....	105
3.2.3 – L’analyse par théorisation ancrée .....	111
3.2.4 – Limites et difficultés .....	116
3.2.5 – Portrait des participants.....	120
3.3 – La réflexivité critique : regard sur soi, sur l’Autre et sur la connaissance.....	122
4 – Un homonationalisme québécois : mise en forme d’une homosexualité immigrante dans les médias gais .....	134
4.1 – Représenter l’Autre racisé : la (sur/sous)valorisation du corps de couleur.....	137
4.2 – La migration comme proxy de la libération, ou comment les magazines gais tracent le parcours téléologique de l’homosexuel immigrant .....	156
5 – Entre hétéro- et homonormativités : les espaces complexes où sont (re)formées des subjectivités ethnosexuelles .....	185
5.1 – Référent à l’ailleurs et au passé : hétéronormativité, homophobie et autres entraves aux aspirations du soi.....	188
5.1.1 – Les motifs multiples d’une émigration non linéaire .....	192
5.1.2 – Tout n’est pas de l’homophobie : appréhender l’hétéronormativité là-bas....	201
5.2 – Référent à l’ici et au maintenant : les attentes (in)satisfaites à l’égard d’une libération (in)attendue.....	211

5.2.1 – Interactions ethniques post-migratoires : (r)établir des liens ou les couper...	214
5.2.2 – Interactions homosexuelles post-migratoires : l'écueil de l'homonormativité et de l'exotisme érotisé .....	223
5.3 – Une (re)formation de subjectivités à la croisée de normativités multiples et mobiles .....	236
6 – Le placard déconstruit d'hommes migrants : repenser la dualité <i>in</i> ou <i>out</i> à la lumière du tacite .....	247
6.1 – Une porte ouverte ou des parois translucides : vivre le placard comme un espace de liberté (et de sécurité) contextuelle .....	249
6.1.1 – Un placard contre soi : quand l'hétéronormativité contraint la visibilité des sexualités non normatives .....	251
6.1.2 – Un placard pour soi : quand la migration incite une articulation complexe du privé et du public.....	259
6.1.3 – Repenser le placard à l'intersection de l'ethnicité : « homophobie intériorisée » ou autre façon de comprendre la sexualité humaine? .....	267
6.2 – Entre <i>devoir la dire</i> et <i>vouloir la vivre</i> , le pouvoir de sujets tacites .....	273
6.2.1 – La vivre sans la dire .....	274
6.2.2 – La dire... à sa façon .....	290
6.3 – La colonisation du <i>vivre</i> et du <i>dire</i> homosexuel .....	302
7 – Du placard au sanctuaire : (im)possibilité du religieux à l'intersection de la sexualité et de l'ethnicité.....	310
7.1 – Un homonationalisme laïque : l'abjection de la religion des autres .....	312
7.1.1 – Hors du placard... dans la modernité.....	314
7.1.2 – Hanté par le passé : la résurgence de fantômes au service d'un homonationalisme québécois .....	331
7.2 – Des accommodements jugés « déraisonnables » aux accommodations ressenties comme nécessaires .....	345
7.2.1 – L'effacement de la foi à l'intersection de la sexualité .....	346
7.2.2 – Vivre sa religion (ou sa spiritualité) : accommoder foi et sexualité .....	352

7.3 – Taire sa foi : vivre une accommodation abjecte en contexte homonationaliste....	375
8 – Conclusion .....	388
Bibliographie.....	403
Annexe 1 .....	i
Grille d’entretien.....	i
Annexe 2 .....	v
Grille d’analyse intersectionnelle.....	v
Annexe 3 .....	vii
Formulaire de consentement .....	vii
Annexe 4 .....	x
Aide-mémoire pour l’analyse critique du discours.....	x
Annexe 5 .....	xi
Liste des articles analysés .....	xi
Fugues .....	xi
RG.....	xv
Être.....	xviii
Annexe 6 .....	xx
Crédits photographiques .....	xx

## Liste des tableaux

Tableau 1 : Représentations selon le sexe, l'âge et la racisation sur les couvertures, janvier 2000-décembre 2010.....	138
Tableau 2 : Représentation des hommes de couleur par magazine et par année, janvier 2000-décembre 2010.....	140
Tableau 3 : Représentations des hommes de couleur par magazine et par catégorie, janvier 2000-décembre 2010.....	142
Tableau 4 : Mise en saillance du corps selon l'âge et la racisation sur les couvertures, janvier 2000-décembre 2010.....	144
Tableau 5 : Occurrences d'articles portants sur la différenciation ethnosexuelle au sein des milieux LGBT québécois, par magazine et par année, janvier 2000-décembre 2010	157
Tableau 6 : Occurrences des cadres par magazine, janvier 2000-décembre 2010.....	158
Tableau 7 : Occurrences, signifiés et principales cooccurrences des référents « nous », « nos » et « notre » dans les textes médiatiques et mémoires.....	325

## Liste des figures

Figure 1 : Couverture du <i>Fugues</i> , août 2009.....	141
Figure 2 : Couverture du <i>Fugues</i> , juin 2010. ....	145
Figure 3 : Couverture de <i>RG</i> , septembre 2001.....	146
Figure 4 : Couverture de <i>RG</i> , juin 2009.....	147
Figure 5 : Couverture d' <i>Être</i> , mai 2000.....	148
Figure 6 : (de gauche à droite et de haut en bas) homme sud-asiatique sur la couverture du <i>Fugues</i> de mars 2008; homme arabe sur la couverture du <i>Fugues</i> de décembre 2007; hommes latinos sur les couvertures du <i>Fugues</i> de décembre 2010 et d' <i>Être</i> en 2004. ....	149
Figure 7 : Photo accompagnant un article sur l'immigration de personnes LGBT au Québec (Burgard, 2010a). ....	175
Figure 8 : Photo accompagnant un article sur la différence dans le couple (Boullé et Lafontaine, 2008). ....	175
Figure 9 : Photo faisant partie du dossier « Gars du mois », <i>RG</i> #336.....	176
Figure 10 : Carte des droits des lesbiennes et des gays dans le monde .....	189
Figure 11 : Photographie de Ground Zero parue dans <i>Être</i> 14(5).....	319
Figure 12 : Couverture du magazine <i>Être</i> , juillet 2009.....	320
Figure 13 : Images illustrant un éditorial portant sur l'homophobie et la religion (Gagnon, 2009a).....	321
Figure 14 : Visuels du programme de sensibilisation auprès des communautés culturelles, Fondation Émergence.....	342

*À Nicolas*

## Remerciements

Je tiens à remercier spécialement les trente hommes qui ont généreusement accepté de me consacrer un peu de leur temps afin de partager avec moi leurs expériences et leur parcours migratoire, de me confier les difficultés et satisfactions dans leurs interactions sociales. Sans eux, cette recherche n'aurait pas pu être possible et l'importance de leur participation ne peut être sous-estimée.

Mes remerciements vont aussi à Sirma Bilge, ma directrice de maîtrise et de doctorat qui, depuis cinq ans, m'a accompagné, guidé, conseillé et enrichi intellectuellement. Sa confiance, sa curiosité intellectuelle, sa vivacité d'esprit, son humour et son intérêt infatigable à l'égard de questionnements novateurs ont été pour moi une grande source d'inspiration et d'encouragement, tout au long du processus de recherche. Ma perspective sur les rapports de genre, de sexualité et de race a grandement changé au fil de notre relation, contribuant à l'affinement de ma réflexion. Son soutien constitue incontestablement la clé de voute de ma thèse de doctorat.

Je remercie aussi mes collègues, à l'université et ailleurs, Marianne, Marie-Ève, Roxanne, Valérie, Anaïs et Mayra, Aranzazu, Mahsa, Catherine et Amina, Martine, Roger et Marc, pour leur intérêt à l'égard de ma recherche, ainsi que pour leurs encouragements et conseils. Ma gratitude va aussi à David, Paul et Valérie pour leurs commentaires critiques sur différentes étapes de cette recherche. Josefina, Chantale et Juliette, par leur présence au CEETUM et leur humour ont agrémenté le quotidien de cette recherche, je les en remercie.

Un remerciement particulier va à Micheline Milot, pour ses encouragements et conseils, ainsi que son soutien, bien avant le commencement de ma recherche, alors que ma réflexion n'en était qu'à ses balbutiements.

Je remercie aussi mes parents, Réjean et Lise, ainsi que mon frère, Vincent, pour leur amour, leur intérêt et leur soutien au fil des ans. Merci aussi à mon mari, Nicolas, présent à chaque jour, aimant chaque jour, malgré les épreuves, sans qui mon parcours universitaire n'aurait sans doute pas été aussi loin.

Finalement, cette recherche n'aurait pas été possible sans le soutien du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (Bourse d'études supérieures du Canada Joseph-Armand-Bombardier, 2008-2011), du CEETUM (bourses de déplacement et bourse de fin de rédaction) et de la Faculté des études supérieures et postdoctorales (bourse de fin d'études doctorales).

# 1 – Introduction

*« Cher ami, je vous en supplie, ne faites pas intervenir ici une question de nationalisme. En Afrique où j'ai voyagé, les Européens se sont persuadés que ce vice est admis; l'occasion, la beauté de la race aidant, ils y donnent plus libre cours que dans leur pays d'origine; cela fait que, de leur côté, les musulmans sont convaincus que ces goûts leur viennent d'Europe... »*  
(Gide, 1924 [1911] : 38)

*« Ils sont de plus en plus nombreux à vouloir sortir de l'isolement et de la peur. La mondialisation de la communication fait qu'ils et elles sont de plus en plus nombreux à savoir qu'il y a des endroits sur la planète où ils ne seront plus des parias. Ils ont entendu parler de pays qui leur apparaissent comme la fin d'une vie confinée à la clandestinité ou à la duplicité sur leur orientation sexuelle. »*  
(Boullé, 2002a : 68,70)

*« ... leurs représentants [des gais et lesbiennes des communautés immigrantes] issus du Moyen-Orient et d'Afrique témoignaient comment les valeurs religieuses et patriarcales dans les communautés immigrantes les forçaient à rentrer dans le placard ici même alors qu'ils croyaient pouvoir vivre enfin librement. »*  
(Gagnon, 2009a : 14)

Près d'un siècle, l'essentiel du 20e sépare la citation d'André Gide et les deux citations d'éditorialistes gais québécois mises en épigraphe. Un écart temporel fortement significatif, le temps de Gide étant un temps encore colonial, celui de Boullé et Gagnon étant un temps que certains diraient post-colonial et post-11 septembre 2001. Cet écart n'est toutefois pas que temporel, il est aussi spatial : c'est l'écart, présumé, entre d'une part, l'Europe de Gide et le Québec de Boullé et Gagnon et, d'autre part, l'Afrique et le Moyen-Orient mis en relief par Gide et Gagnon, ainsi que par Boullé<sup>1</sup>. Le message que Gide voulait transmettre a toutefois échoué, car cet écart temporel et spatial exprimé dans de

---

<sup>1</sup> Dans cet article qui porte sur les réfugiés gais, « à la recherche d'une terre d'accueil plus rose », Boullé ne circonscrit pas explicitement cet espace « autre », mais les trois cas auxquels il fait référence sont ceux d'un Algérien, d'un Iranien et d'un Rwandais.

nombreux discours contemporains sur les « droits des minorités sexuelles » prend la forme d'un écart national, un écart entre les « bonnes » nations qui accordent, ou prétendent accorder, une égalité juridique à leurs minorités sexuelles, et les « mauvaises » nations – et leurs diasporas – qui nieraient cette égalité, voire nieraient l'existence de minorités sexuelles.

Mais au-delà de l'écart temporel et spatial, suggérant que la problématisation de la différence sexuelle imbriquée à la « culture nationale » n'est pas récente, c'est le renversement opéré depuis l'époque de Gide, et visible dans le contraste des citations en épigraphe, qui est générateur de questionnements nouveaux. En effet, au temps de Gide, temps colonial, les colonies d'Afrique et du Moyen-Orient, notamment, étaient stigmatisées – ou valorisés dans le cas de Gide et d'autres homosexuels des métropoles, tels qu'Edward Carpenter – pour leurs mœurs sexuelles jugées trop permissives, y compris en matière d'homosexualité. Les métropoles, quant à elles, étaient perçues comme porteuses d'une morale (hétéro)sexuelle plus stricte, condamnant dans bien des cas l'homosexualité. Or, au temps de Gagnon et Boullé, temps actuel et post-colonial cette symbolisation sexuelle de « cultures nationales » s'est inversée : ce sont les pays d'Afrique, du Moyen-Orient, mais aussi d'Asie, d'Europe de l'Est, des Caraïbes et d'Amérique latine – des régions qui ont en commun, hormis l'Europe de l'Est, excepté les Roms, d'être en dehors des limites géographiques de la blanchité – qui apparaissent comme porteurs de morales sexuelles maintenant jugées trop strictes et oppressives quant à l'homosexualité, tandis que la sexualité dans les pays occidentaux aurait été libérée<sup>2</sup>.

En de multiples contextes, le traitement réservé aux gais et lesbiennes dans les pays du Sud est de plus en plus l'objet d'une intense couverture médiatique et militante : les

---

<sup>2</sup> Quelle que soit la situation légale actuelle en Europe et en Amérique du Nord, c'est-à-dire une décriminalisation officielle de l'homosexualité, il convient de noter que l'homosexualité ou plus strictement la sodomie est demeurée un crime jusqu'à récemment dans de nombreux pays européens, ainsi qu'en Amérique du Nord : seuls 11 États avaient décriminalisé l'homosexualité avant 1939 (Andorre, 1790; France, 1791; Monaco, 1793; Belgique et Luxembourg, 1794; Pays-Bas, 1811; Turquie [alors Empire ottoman], 1858; Saint-Marin, 1865; Italie, 1890; Pologne, 1932; Danemark, 1933), l'Angleterre ne l'ayant fait qu'en 1967, l'Allemagne en 1968-69, le Canada en 1969, la Norvège en 1972, l'Espagne en 1979, l'Irlande en 1993 et les États-Unis en 2003 (Conseil de l'Europe, 2011).

assassinats arbitraires en Irak depuis la chute de Saddam Hussein (Human Rights Watch, 2009; Muir, 2009), l'hostilité virulente de Robert Mugabe, président du Zimbabwe, et d'autres dirigeants africains (Ferrett, 1999; Hoad, 2000), les accusations de pratiques homosexuelles portées contre des personnalités politiques, du Cameroun (BBC, 2006; Guebogo, 2006) à la Malaisie (Saravanamuttu, 2009; BBC, 2012), la négation de l'homosexualité par Mahmoud Ahmadinejad et l'exécution de jeunes hommes en Iran, présumés homosexuels, à tort, par des militants gais occidentaux (BBC, 2007; Afary, 2009; Long, 2009; Human Rights Watch, 2010), les paroles homophobes de chansons du reggae issu des Caraïbes (BBC, 2004; Gutzmore, 2004) et l'hostilité de dirigeants est-européens devant toute manifestation et revendication publique de l'homosexualité (BBC, 2009; Kon, 2010). Dans le même temps, mais dans un espace différent, les gais et lesbiennes obtiennent une reconnaissance sociale, voire une égalité légale croissante, dans les pays d'Europe occidentale, d'Amérique du Nord et en quelques autres États. Les enjeux du mariage entre personnes du même sexe, de l'adoption et de la filiation, du service militaire et des politiques contre l'homophobie reçoivent ainsi une couverture médiatique importante et relativement positive, qui laisse croire à une situation sociale et légale des plus avantageuses. Le contraste apparaît donc frappant, entre une oppression présumée implacable « là-bas » et une liberté apparemment entière « ici » : la migration d'homosexuels<sup>3</sup> vers le Québec – l'un de ces espaces où cette liberté est vantée tant dans les

---

<sup>3</sup> Nommer les sexualités, pratiques, orientations et identités, n'est pas un processus dépourvu d'ambages. Les multiples noms plus ou moins usuels en français pour faire référence à des relations amoureuses et sexuelles entre hommes, gais, homosexuels, *queer*, allosexuels, bisexuels, ont tous leurs avantages et leurs limites. Gai, fortement associé aux affirmations et revendications identitaires post-Stonewall, est souvent connoté aux hommes de classe moyenne. Homosexuel, davantage associé à la médicalisation de l'homosexualité à la fin du 19<sup>e</sup> siècle et au début du 20<sup>e</sup> siècle peut précisément apparaître trop médical. *Queer* (étrange, avant son appropriation ce terme signifiait toutefois plus qu'étrange et était utilisé comme insulte à partir de la fin du 19<sup>e</sup> siècle), vocable approprié dans les années 1980 par une nouvelle génération de militants pour dépasser une vision trop limitée et cloisonnée des identités sexuelles, demeure peu usuel en français, bien que son usage en France semble croître. Allosexuel, terme inventé plus récemment au Québec, dans l'intention de traduire *queer*, ne s'est pas imposé dans le langage commun. Quant à bisexuel, il implique une sexualité orientée aussi bien vers les personnes du même sexe que les personnes de l'autre sexe et correspond donc à une réalité différente. Dans les pages qui suivront, l'emploi du terme sexualités non normatives sera privilégié, mais les termes homosexuel et homosexualité seront aussi employés. Il importe toutefois de souligner que, dans cette démarche, ces termes sont « en sursis », c'est-à-dire que le caractère situé, aussi bien socialement qu'historiquement, de leurs significations (Halperin, 2000) demeurera une préoccupation

médias, que par les autorités publiques et les militants – devrait donc être marquée par une émancipation, selon cette compréhension du temps et de l'espace des (homo)sexualités contemporaines. Mais est-ce vraiment ainsi?

Un nombre croissant de recherches sociologiques et anthropologiques laissent plutôt voir une situation nettement plus complexe<sup>4</sup> : des pratiques de liberté – c'est-à-dire des pratiques et des manières d'être, non conformes aux normes sociales, par lesquelles une personne ou un groupe social introduit une modification au contenu de ces normes (Foucault, 1984) – existent « là-bas » malgré la criminalisation et la stigmatisation, et ici même, la liberté et l'égalité acquises ne sont pas sans rapports de pouvoir inégaux. Les parcours d'hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes apparaissent dès lors dans toute leur complexité : comme un espace de normes sociales dont l'imbrication mutuelle doit être saisie adéquatement. Opposer un « là-bas » essentiellement homophobe et un « ici » entièrement émancipé s'avère être une réduction trompeuse de rapports sociaux, aussi bien « ici » que « là-bas », rapports sociaux dans lesquels ces hommes se voient positionnés et se positionnent eux-mêmes.

Malgré le fait que la sexualité des autres fait objet de préoccupations sporadiques de la part des médias et d'intervention politique, elle n'a pas toujours été un sujet marquant dans les études LGBT, ainsi que dans la théorie *queer* : celles-là reposent sur des présomptions fortes, le « placard » et sa sortie, dont l'universalité et la vision téléologique, identitaire, sont souvent impensées, tandis que celle-ci met historiquement l'accent sur l'analyse textuelle au détriment de l'analyse des interactions et pratiques sociales et des institutions. L'une et l'autre tendent par ailleurs, dans leurs versions dominantes, à centrer l'analyse sur la sexualité et le genre, négligeant d'autres formes de rapports sociaux, ou axes de différenciation, notamment la race/ethnicité. Il n'est certes pas question ici de disqualifier ces deux approches, dont les travaux offrent des outils conceptuels importants,

---

constante. Pouvant ne pas être adéquat dans certains contextes, le vocabulaire sera adapté en fonction de la parole et des réalités des participants.

<sup>4</sup> Voir entre autres Altman, 2001; Cantú, 2002; Manalansan, 2003; Epprecht, 2004; Boellstorff, 2005; Gopinath, 2005; Hoad, 2007; Jackson, 2009; Decena, 2011; El-Tayeb, 2011.

ni de rejeter les analyses textuelles : un dialogue avec ces approches est plutôt privilégié, en cherchant notamment à les articuler à une analyse des contextes matériels dans lesquels les discours circulent et où les rapports sociaux sont imbriqués. Quant aux études sur l'immigration, la prise en compte de l'homosexualité y est pratiquement absente, comme si la sexualité n'avait aucun impact sur les processus migratoires, tant du point de vue des trajectoires que des politiques (Luibhéid, 2004; Manalansan, 2006; Cantú, 2009).

Plus précisément, au Québec et au Canada, les recherches sur des immigrants homosexuels sont relativement restreintes : elles sont davantage axées sur la santé des homosexuels immigrants ou réfugiés (Brotman et al., 2008) et sur le processus formel d'immigration (LaViolette, 2004; Rehaag, 2008), bien que quelques études récentes analysent leurs modes d'organisation politique (Smith, 2005), leurs représentations dans la presse généraliste (Jenicek, Wong et Lee, 2009) et les expériences sociales de certains groupes (Kapac, 1998; Crichlow, 2004; Ambrosi, 2005; Brotman et al., 2008; Gosine, 2008; Poon et Ho, 2008; Giwa et Greensmith, 2012).

Dans un contexte social où les normes de genre et de sexualité associées aux immigrants tendent à être de plus en plus réduites au conservatisme et celles des sociétés occidentales au libéralisme, il apparaît important d'apporter un éclairage sur cette tension telle qu'elle se répercute dans le parcours d'hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes et dans la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes, de leur identité et de leurs pratiques. La démarche mise en œuvre dans cette thèse permettra de nuancer un cadre d'interprétation dichotomique et téléologique du parcours de personnes immigrantes de minorités sexuelles, historiquement prévalent, en montrant comment la race/ethnicité et la sexualité, parmi d'autres axes de différenciation sociale, interagissent et quels en sont les effets sur le parcours de ces hommes, principalement après leur immigration, et en déconstruisant les schèmes interprétatifs opposants l'Orient/tradition/oppression et l'Occident/modernité/libération.

## 1.1 – Le Québec « moderne » et ses minorités

Le contexte social dont il est question dans cette recherche est plus précisément celui du Québec « moderne ». Depuis sa « Révolution tranquille » des années 1960, le Québec, propulsé vers une modernisation politique rapide l'éloignant d'un passé communément associé à une « Grande noirceur », a été le théâtre de processus fort révélateurs quant à son rapport avec les minorités sexuelles, ethniques et religieuses. Il convient toutefois en premier lieu d'interroger brièvement ce rapport de la société québécoise avec sa propre histoire moderne, puisqu'il s'agit là de la toile de fond de cette recherche. Dans l'imagerie populaire, ainsi que dans le discours de certains intellectuels, l'histoire moderne du Québec est comprise en deux temps, séparés par une rupture : le temps précédent l'élection du Parti libéral de Jean Lesage en 1960, communément qualifié de « Grande noirceur », et le temps suivant cette élection, celui de la Révolution tranquille. Un récit national hégémonique a ainsi été édifié (Lamoureux, 2000), en construisant un passé homogène tel qu'il apparaît ici :

Depuis l'échec des Rébellions de 1837-1838 (chez certains, depuis la Nouvelle-France), la pensée cléricale, fortement marquée par l'ultramontanisme, envelopperait la société francophone dans une sorte de cocon qui la rendait imperméable aux autres courants idéologiques. On admet bien qu'il y ait eu ici et là dans notre histoire quelques intellectuels appartenant à d'autres familles idéologiques, mais leur influence serait marginale et la toute-puissance cléricale aurait vite fait de les mettre au ban de la société. Le monolithisme idéologique serait la norme de la société francophone jusque dans les années 1950 alors que des groupes d'intellectuels, notamment autour des revues *Cité libre* et *L'Action nationale*, appuyés par le journal *Le Devoir*, s'emploient à critiquer le conservatisme cléricale. Leur travail de sappe aboutit aux bouleversements de la Révolution tranquille. (Rouillard, 1998 : 40)

Encore aujourd'hui, il n'est pas rare de lire un tel récit de rupture, construit dans les années 1950 et 1960, notamment lorsqu'il est question des homosexuels et de leur « reconnaissance juridique hors du commun » :

Avec la Révolution tranquille, le Québec se libère des valeurs traditionnelles. Du même coup, le discours religieux cesse d'être l'idéologie hégémonique qu'il était auparavant. Avec la sécularisation de l'État, l'Église

se voit retirer presque instantanément le contrôle des institutions d'encadrement de la société, institutions qu'elle dirige depuis plus d'un siècle. Elle perd son rôle de maître d'œuvre dans les domaines de l'éducation, de la santé, des loisirs, de l'animation rurale et même du syndicalisme. Avec l'entrée en scène des médias à grande échelle comme la télévision et les différents moyens de communication, le champ culturel auquel sont exposés les Québécois se modifie grandement. (Corriveau, 2006 : 148)

Dans ce récit, le passé québécois est synonyme d'oppression aux mains d'un clergé catholique conservateur, obscurantiste et tout puissant, contrôlant non seulement les services sociaux et l'éducation, mais aussi les mentalités et politiques. Le présent est quant à lui synonyme de libération, d'émancipation, de modernisation, de nationalisation. Le conservatisme des gouvernements successifs de Maurice Duplessis (McRoberts et Posgate, 1983) semble ainsi effacer entièrement toutes les réformes désirées et parfois réalisées par les gouvernements libéraux qui l'ont précédé dans les trois premières décennies du 20<sup>e</sup> siècle, de Marchand à Godbout (Linteau, Durocher et Robert, 2002 [1989]). Mais ce récit hégémonique concorde-t-il réellement avec les recherches historiques?

S'il est indéniable que le clergé catholique, suite à sa reconnaissance par les autorités coloniales britanniques en 1840, soit devenu omniprésent dans le paysage social et politique québécois (Lemieux et Montminy, 2000; Linteau, Durocher et Robert, 2002 [1989]) et que l'Église ait pendant longtemps constitué une matrice culturelle en apportant le langage et les signifiants de l'identité nationale (Lemieux, 1990), « l'efficacité de son encadrement relève largement du mythe, à cause de la mobilité et de l'isolement des populations rurales d'une part, de la confrontation du peuple des villes avec des modèles culturels étrangers d'autre part. » (Lemieux et Montminy, 2000 : 33) Certes, son contrôle sur l'éducation et la santé, ainsi que son encadrement paroissial, permettaient au clergé catholique d'exercer une influence importante sur la société québécoise. Par ailleurs, certains des dirigeants de ce clergé, à l'exemple de Monseigneur Bruchési, prônaient un interventionnisme fort dans les affaires politiques, n'hésitant pas à s'interposer contre toute volonté de réforme politique, notamment contre l'instauration d'une éducation publique (Linteau, Durocher et Robert, 2002 [1989]).

Or, cet interventionnisme et ce conservatisme se sont très tôt, dès la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle, heurtés à d'autres forces découlant de l'industrialisation et de l'urbanisation du Québec. En effet, si la modernisation politique du Québec a tardé, sa modernisation économique se distingue peu des autres sociétés occidentales : son urbanisation a suivi une progression similaire à celle de l'Ontario, la majorité de la population étant urbaine dès 1915, et le premier tiers du 20<sup>e</sup> siècle a vu la forte croissance du secteur tertiaire, le déclin marqué du secteur agricole et la consolidation d'une petite et moyenne bourgeoisie francophone avec ses institutions et publications (McRoberts et Posgate, 1983; Rouillard, 1998; Linteau, Durocher et Robert, 2002 [1989]). Cet essor économique a eu pour effet d'exposer la population québécoise, notamment celle des villes, à des médiums culturels de plus en plus diversifiés autres que ceux de l'Église, bien avant la Révolution tranquille, mais aussi de réduire l'importance de la famille comme cadre normatif. De plus, cet essor économique, ses institutions et les transformations sociales ainsi générées échappaient largement à l'emprise de l'Église catholique : les campagnes de prédication et de tempérance, les discours alarmistes du clergé à l'égard des mœurs sociales, présents dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, démontrent bien que l'emprise du clergé sur la population québécoise avait des limites (Lemieux et Montminy, 2000; Linteau, Durocher et Robert, 2002 [1989]).

La société québécoise d'avant les années 1960 n'était donc pas sous l'emprise d'un clergé omnipotent et obscurantiste, et elle était déjà le théâtre d'une modernisation socioéconomique traversée de rapports de classe qui se traduisaient, bien qu'imparfaitement, dans une opposition entre francophones et anglophones. De plus, le clergé était lui-même traversé de rapports de forces : l'interventionnisme politique de certains de ses dirigeants déplaisait à d'autres membres du clergé, qui prônaient davantage une sorte de pragmatisme, et les prêtres, en paroisse, pouvaient ne pas être le reflet exact des discours officiels. Dans le contexte socioéconomique vécu par le Québec, en particulier après la crise de 1929, le catholicisme a même été le terreau d'idées réformatrices, sur les plans des relations de travail, ainsi que des relations familiales et sexuelles, à travers les groupes de l'Action catholique. Dans ces groupes, les jeunes, confrontés aux

transformations sociales et aux conséquences de la crise économique, se sont clairement distancés du catholicisme de leurs aînés, associé à la soumission, au profit d'un catholicisme axé sur le soutien et les transformations au sein des communautés (Gauvreau, 2008). Bien que traversés de tensions entre des tendances plus à gauche, parfois féministes, et d'autres plus conservatrices, ces groupes ont permis la mise en discours et en actions d'un catholicisme fort distinct de celui promu en son temps par Monseigneur Bruchési.

À la lumière de ces quelques éléments de contexte historique, la Révolution tranquille n'apparaît plus comme une rupture, mais plutôt comme un « tournant » (Rouillard, 1998) : c'est le moment d'une laïcisation des institutions, de la prise en charge étatique de l'éducation et de la santé, dans la foulée d'une modernisation entamée depuis le 19<sup>e</sup> siècle (Lemieux et Montminy, 2000). Or, comme il sera discuté plus loin, l'idée d'une rupture et d'un obscurantisme passé continue d'habiter nombre de Québécois, notamment parmi les minorités sexuelles. Cette adhésion au récit nationaliste de libération, temporellement concomitant avec la « libération sexuelle », se distingue significativement du rapport conflictuel que le Québec entretient avec les minorités ethniques et religieuses. La compréhension de ces deux dynamiques s'avère fondamentale pour la suite de cette recherche.

### **1.1.1 – De la *Main* au Village gai : l'incorporation de l'homosexuel à la nation**

À partir de la fin des années 60, les « minorités sexuelles » au Canada ont progressivement bénéficié d'une libération légale. Au palier fédéral, l'homosexualité a été décriminalisée par la Chambre des communes en 1969, l'orientation sexuelle a été reconnue comme motif valide pour revendiquer le statut de réfugié en 1993 et constitue, depuis 1996, un motif prohibé de discrimination dans les institutions, alors que le mariage entre personnes de même sexe est autorisé depuis 2005. La situation au Québec a connu des transformations similaires : dès 1977, la province est devenue une des premières instances gouvernementales à inclure l'orientation sexuelle comme motif prohibé de discrimination

dans sa Charte québécoise des droits de la personne, puis en 2002, l'Assemblée nationale a instauré un régime d'union civile accessible aux couples de même sexe et accordé le droit à l'adoption et à la filiation pour ces couples (Warner, 2002; Corriveau, 2006; Rayside, 2008). Le Québec – et plus largement le Canada – est ainsi devenu un « État modèle » et précurseur, au même titre qu'une poignée d'États d'Europe du Nord et de l'Ouest, où certaines personnes homosexuelles tendent vers une inclusion dans les frontières légales et symboliques de la nation. Loin est le temps où les homosexuels étaient passibles de la peine de mort, encore au 19<sup>e</sup> siècle, puis de l'emprisonnement préventif jusqu'en 1969. Loin est aussi le temps, après la Deuxième Guerre mondiale, où les grands journaux parlaient de l'homosexuel « soit comme un monstre violeur d'enfants, soit comme un travesti » (Higgins, 1999 : 47) et où les « journaux jaunes » potinaient au sujet des invertis, fifis et « petits mâles ».

Temporellement, la trajectoire légale de l'homosexuel québécois correspond donc à celle du récit national dominant présumant une rupture, dans les années 1960, avec une Grande noirceur, au profit d'une Révolution tranquille lors de laquelle le Québec serait entré dans la modernité. Or, cette « rupture » légale, de la criminalité à l'égalité juridique – qui aura pris tout de même près de quarante années, de 1969 à 2005 – ne se traduit pas en une rupture sur le plan social. Certes, les années 1960 et 1970 voient l'émergence d'une « communauté gaie montréalaise » et son inscription dans la trame urbaine (Remiggi, 1998; Higgins, 1999), par une concentration d'établissements (bars, restaurants et autres) dans l'ouest anglophone du centre-ville et à proximité de la rue Saint-Laurent – la *Main* et son *Red Light* où régnaient les travestis –, puis au début des années 1980 dans un quartier ouvrier de l'est francophone, devenu le « Nouveau Village de l'Est ». Mais bien avant, en dépit de cette Grande noirceur qui aurait été caractérisée par un rigorisme et conservatisme moraux et sexuels, l'homosexualité existait. Déjà dans les années 1950, Leznoff et Westley (1956) ont pu observer la présence de groupes d'homosexuels et d'une « communauté » homosexuelle à Montréal, parmi lesquels se trouvaient certains hommes qui ne dissimulaient aucunement leur sexualité non normative. Et bien avant cela, l'homosexualité et les homosexuels étaient visibles dans l'espace public montréalais, comme le montrent la

criminalisation de l'homosexualité dans le Code criminel canadien de 1892, sous la catégorie des « actes de grossière indécence entre individus de sexe masculin », passibles d'une peine d'emprisonnement maximale de cinq ans, ainsi que les campagnes de « pureté morale » du début du 20<sup>e</sup> siècle, promues notamment par l'Église catholique contre le « vice honteux » et l'homosexualité : éducateurs et directeurs de conscience sont interpellés pour s'attaquer à ce qui est perçu comme une « épidémie sodomitique » dans les collèges et pensionnats (Hurteau, 1993).

Cette émergence publique dans les années 1960 n'est toutefois pas sans heurts et les homosexuels font rapidement face à la persécution par les forces de l'ordre, y compris après la décriminalisation en 1969 : l'arrestation d'une trentaine d'hommes au sauna Aquarius en 1975, de 89 hommes au sauna Neptune en 1976, puis de 140 hommes au bar Truxx en 1977 constituent les points marquants de cette répression, avec le « nettoyage » commandé par Jean Drapeau, maire de Montréal, dans les mois précédents les Jeux olympiques de 1976. Mais l'apparition de lieux de socialisation et de publications, ainsi que ces persécutions donnent aussi naissance à des affirmations et revendications publiques : dès 1960, des groupes militants sont formés, marqués toutefois par une forte division entre anglophones et francophones, ainsi qu'entre hommes et femmes. Au lendemain de la descente au Truxx, 2000 personnes manifestent dans la rue, ce qui contribuera à l'amendement, moins de deux mois plus tard, de la Charte québécoise des droits et libertés de la personne pour y inclure l'orientation sexuelle (Higgins, 1999).

La relation du Québec avec ses minorités sexuelles a donc profondément changé : en une quarantaine d'années, cette minorité a été reconnue et relativement acceptée hors du placard et incorporée à la définition symbolique d'un Québec moderne qui se conçoit comme étant ouvert à la diversité sexuelle, bien loin de l'homophobie franche de certains intellectuels nationalistes des années 60, qui associaient le fédéralisme et la pédérastie (Schwartzwald, 1997). La relative concordance temporelle entre le récit de libération nationale et celui de libération sexuelle ne doit toutefois pas laisser croire à une fusion de la sexualité et de la nation dans une même trajectoire de progrès dans le cadre de la

Révolution tranquille : celle-ci s'est en effet révélée être à la fois hétérocentriste et androcentriste, notamment dans les discours de décolonisation mettant l'accent sur le besoin de l'homme québécois de briser avec l'émasculatation et l'efféminement liés à l'influence des religieux dans les écoles et à un matriarcat présumé (Vacante, 2005). Même l'amendement de la Charte québécoise des droits et libertés en 1977 ne s'est pas fait sans que le Parti québécois revienne initialement sur une promesse électorale, avant d'introduire, le 7 décembre, et d'adopter promptement, le 15 décembre, l'amendement, évitant ainsi toute publicité (Warner, 2002). Plus récemment, plusieurs changements législatifs mis en place par le Parti québécois à la fin des années 1990 et au début des années 2000 l'ont été dans une relative complaisance alimentée par la croyance voulant que le Québec soit déjà précurseur, alors que la Colombie-Britannique et l'Ontario l'avaient devancé (Rayside, 2008).

De plus, l'égalité juridique bien réelle et les résultats de sondages montrant une plus grande tolérance qu'ailleurs au Canada (Rayside, 2008) ne doivent pas dissimuler une égalité sociale incomplète, comme en fait foi l'adoption d'une *Politique québécoise de lutte contre l'homophobie* en 2009 (Québec, 2009). L'existence d'un « Village gai » – secteur de l'est du centre-ville de Montréal où commerces et institutions s'adressent principalement aux homosexuels –, la mise en scène d'identités sexuelles non hétérosexuelles lors d'événements publics annuels qui suscitent peu de controverses, tels Divers/Cité, Pervers/Cité et Fierté de Montréal, et la visibilité de personnages homosexuels dans diverses œuvres culturelles montrent certes un niveau de tolérance, voire d'acceptation assez élevé. Mais la contestation de la direction d'André Boisclair à la tête du Parti québécois en 2005-2007, qui dénotait parfois une homophobie sous-jacente toujours présente dans certains milieux nationalistes et les récentes données sur l'homophobie en milieu scolaire et de travail (Chamberland, 2007 et 2010) montrent l'incomplétude de l'égalité, bien que la figure de l'homosexuel associé aux travestis de la *Main* ait partiellement laissé place, dans la culture québécoise, à la figure de l'homme gai, assimilé et aisé, bref, « normal ».

### 1.1.2 – De la *Main* au village d’Hérouxville : l’incorporation trouble des immigrants (religieux) à la nation québécoise

Le Québec « moderne » qui se considère en rupture par rapport à son passé religieux, se découvrant un statut de majoritaire au détour des années 1960 et 1970, c’est aussi un Québec marqué par l’immigration. Déjà à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, l’arrivée de migrants principalement européens<sup>5</sup> – catholiques, protestants et juifs – a complexifié les rapports sociaux interethniques et interlinguistiques : dans un contexte où les institutions sociales, à commencer par l’école, étaient confessionnelles, protestantes anglophones et catholiques francophones, l’arrivée de migrants qui venaient au Canada, voire en « Amérique », et ne connaissaient généralement pas le français posait son lot d’embûches. Pour les immigrants, confrontés à un paysage urbain – la majorité d’entre eux s’installaient à Montréal – et social divisé entre anglophones et francophones, l’intégration impliquait souvent un entre-deux dans lequel le contexte anglophone permettait davantage de mobilité (McNicoll, 1993). Pendant ces premières décennies d’immigration, les patrons d’installation résidentielle montrent précisément un déplacement progressif des quartiers centraux – le long du couloir du boulevard Saint-Laurent, la « Main », où se succédaient, vers le nord, les « Petites patries » (Germain et Poirier, 2007) – vers les quartiers du nord-ouest, historiquement anglophones, sauf les Italiens qui se sont davantage déplacés vers le nord-est de l’île de Montréal (McNicoll, 1993). À l’exception d’une partie des immigrants catholiques ayant pu scolariser leurs enfants dans les écoles catholiques, à prédominance francophone, les immigrants, dans la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle, ont principalement intégré les milieux anglophones.

Il en découle donc qu’au moment de la Révolution tranquille, lorsque les Canadiens-français ont avancé un discours nationaliste centré sur l’État québécois, ceux-ci, et leurs quartiers d’habitation demeuraient relativement homogènes, à défaut d’avoir su et

---

<sup>5</sup> Il est à noter que l’origine principalement européenne des migrants au Canada, jusque dans les années 1960, résultait de politiques migratoires fondées sur des préférences raciales et racistes. Celles-ci restreignaient sévèrement les possibilités d’immigration des Asiatiques, Caribéens et Africains (Helly, 1996).

voulu intégrer les immigrants arrivés au cours des décennies précédentes. La création d'un ministère de l'Immigration en 1968, les ententes successives avec le gouvernement fédéral amenant le Québec à contrôler une large partie de l'immigration, ainsi que la diversification des flux migratoires à partir des années 1970 (Caldwell, 1993; Piché, 2002; Cousineau et Boudarbat, 2009), génèrent toutefois de profonds changements. Avec un ministère dédié à cet enjeu, disposant de pouvoirs accrus, tant en ce qui concerne la sélection que l'intégration, l'État québécois devient responsable d'une problématique précédemment évitée. Avec la diversification des flux migratoires, provenant de plus en plus de pays du Sud, la différence entre les « Québécois » et les immigrants s'accroît, en l'absence d'une « origine » européenne commune : la blancheur des flux migratoires, qui s'estompe, laisse alors place à une immigration qui accroît la présence de différences comprises en termes racisants au sein même de la société québécoise. Depuis les années 1970, l'immigration au Québec a fluctué, alternant entre des périodes de forte immigration, de 1985 à 1993 et de 1998 à 2001, et des périodes de déclin, attribuables notamment au contexte économique difficile (Cousineau et Boudarbat, 2009). Les politiques de sélection ont elles aussi changé au fil des ans, la scolarité, les qualifications professionnelles et la connaissance du français devenant les critères centraux dans la sélection des immigrants économiques. L'adoption de la Loi 101, en 1976, vient quant à elle imposer la scolarisation en français à tous les immigrants (McNicoll, 1993). À travers ces éléments, on constate que le Québec s'est orienté vers une immigration devant servir ses intérêts socioéconomiques – combler les besoins du marché du travail dans un contexte de faible croissance démographique – et devant s'intégrer à la société francophone.

Or, la recherche d'une politique d'intégration – distincte du multiculturalisme canadien, perçu comme une menace à l'identité québécoise –, la récente « crise des accommodements raisonnables », et la détérioration de la situation économique des immigrants, en particulier les hommes arrivés à 18 ans et plus (Cousineau et Boudarbat, 2009), indiquent toutes trois comment le rapport que la société québécoise entretient avec l'immigration demeure trouble.

L'interculturalisme, modèle d'intégration proposé comme solution de remplacement au multiculturalisme, révèle rapidement ses limites. Mal défini, si ce n'est pour affirmer la nécessité d'un noyau culturel – fondé sur la prédominance du français et des « valeurs communes » elles aussi mal définies – auquel tous doivent adhérer, il s'avère peu distinct du multiculturalisme dans son opérationnalisation : tous deux sont fondés sur une vision néolibérale de la citoyenneté responsable et comportent un impératif d'allégeance à une culture nationale difficilement conciliable avec le vécu transnational de nombreux immigrants. Par ailleurs, une profonde inadéquation est constatée entre l'idéal normatif de ces modèles d'intégration et les réalités empiriques de cette intégration, caractérisée par une persistance de discriminations, de racisme et d'inégalités (Labelle, 2000; Barker, 2010; Leroux, 2010).

Au-delà du flou qui entoure le contenu et l'application d'une politique d'interculturalisme, c'est davantage l'ambivalence de la société québécoise, entre un nationalisme ethnique et un nationalisme civique, ainsi que les impensés de ce dernier qui affectent ce rapport conflictuel avec l'immigration. Depuis la fin des années 1970, les tenants du nationalisme québécois tentent de formuler un nationalisme dit civique, s'éloignant des référents « ethniques » canadiens-français, au profit d'une identité québécoise, dont le français est l'élément fédérateur, voulant ainsi inclure dans cette identité toute personne habitant le territoire québécois et reconnaissant la prééminence du français. La reconnaissance du caractère métissé du Québec s'est toutefois faite « à l'intérieur d'un discours fondamentalement axé sur l'homogénéité. » (Lamoureux, 2000 : 119) La résurgence régulière d'une volonté de définir un « Nous » québécois, circonscrit et exclusif, révèle combien le nationalisme civique est une construction culturelle : bien que les référents « ethniques » se soient estompés, l'État libéral démocratique, qui s'instaure comme cadre normatif et culturel préétabli, résulte de la naturalisation d'une position hégémonique, celle du groupe dominant, les Québécois francophones, qui imposent ainsi des normes encadrant l'acceptation de la diversité et de l'altérité. La citoyenneté que propose ce nationalisme civique résulte ainsi de rapports de pouvoirs inégaux, d'un universalisme unificateur qui fait table rase de son propre ancrage sociohistorique (Salée,

2001), en se projetant dans l'abstraction d'une langue et de « valeurs » communes. De surcroît, ce nationalisme civique tend vers une culturalisation et une dépolitisation des différences :

Les stratégies d'inclusion qui ont généralement cours dans les sociétés libérales démocratiques multinationales ou multiculturelles ont tendance à réifier l'altérité, à poser les différences raciales et ethnoculturelles comme essences identitaires, à traiter la différence comme une caractéristique propre à la culture, comme une valeur qui peut et doit « enrichir » la société. (Salée, 2001 : 150)

Ceci a particulièrement été visible lors de ladite « crise des accommodements raisonnables<sup>6</sup> », particulièrement vive de 2006 à 2008, qui a atteint une sorte de paroxysme dans la proclamation d'un code de vie dans le village d'Hérouxville, en 2007, interdisant notamment la lapidation des femmes (Leroux, 2010). Fortement alimentée par certains médias et politiciens populistes (Giasson, Brin et Sauvageau, 2010; Herrera et Lachapelle, 2010; Potvin, 2010), cette « crise » a mis à l'avant-scène l'intégration présumée défailante des immigrants, en particulier les nouveaux arrivants associés à une religiosité plus forte. Faisant fi des obstacles structurels et institutionnels à cette intégration attendue, les discours dominants ont cherché à rendre les immigrants seuls responsables de leur intégration et ont campé une opposition forte entre leur religiosité, généralisée, et la laïcité représentée comme un gain de la Révolution tranquille. Or, l'association opérée entre les immigrants, la religiosité intégriste et le conservatisme sexuel a précisément pris la forme d'une culturalisation de la différence :

One effect of the discourses of difference unique to Québec is the common-sense belief that respect for and acceptance of differences are fundamental

---

<sup>6</sup> La notion d'accommodement raisonnable est « une obligation juridique, applicable dans une situation de discrimination, et consistant à aménager une norme ou une pratique de portée universelle dans les limites du raisonnable, en accordant un traitement différentiel à une personne qui, autrement, serait pénalisée par l'application d'une telle norme » (Pierre Bosset, dans Maclure, 2009 : 330). Associée, à l'origine, principalement aux personnes à mobilité réduite et à certains groupes religieux minoritaires, tels les Témoins de Jéhovah et les Adventistes du septième jour, cette pratique a été étroitement associée, depuis le milieu des années 2000, aux religions non chrétiennes associées à l'immigration, notamment les juifs, musulmans et sikhs, indépendamment de toute réalité empirique (Eid, 2009) et associée au conservatisme sexuel ainsi qu'aux valeurs patriarcales présumées de ces immigrants (Bilge, 2010a et 2012).

national values. This apparently progressive position, one that rests on an assumption that differences are given, natural social phenomena, was widespread during the Bouchard-Taylor Commission hearings. However this liberal rationale conceals the complex operation of power at work in the very production of, in this case, “cultural” difference. The very use of the concept of cultural difference in the Commission’s creation (e.g., in its official title) points to an imaginary norm against which difference is measured and through which the norm is itself produced. (Leroux, 2010 : 199)

Qu’il s’agisse de la couverture médiatique à l’égard des immigrants (Bilge, 2010a; Potvin, 2010) ou des Québécois eux-mêmes, représentés comme des « Brutes » et des « Racistes » (Giasson, Brin et Sauveageau, 2010), mais pas sexistes (Bilge, 2010a et 2012), des discours politiques (Herrera et Lachapelle, 2010), ou de la Commission Bouchard-Taylor (Leroux, 2010; Mahrouse, 2010), une frontière entre un « Nous » québécois pluraliste et ouvert – dans une hiérarchie interculturaliste où le français occupe le centre, contrairement à l’idée de la mosaïque multiculturaliste sans centre –, mais laïque, et un « Eux » amalgamant tous ceux et celles qui, par leur « culture » et religion, s’avèreraient incapables de ou ne désirant pas s’intégrer à la « société d’accueil », a été érigée. Bien que le nationalisme bâtisseur de cette frontière se dise civique, notamment parce qu’il ne peut plus se dire ethnique ou ouvertement culturaliste, car ces options sont mal vues, et cherche à se distancer de ses référents ethniques, celui-ci ne repose pas moins sur la naturalisation d’une culture hégémonique qui, de fait, reporte déjà en périphérie les « Autres » et leur impose un devoir d’intégration.

De la « Main » du début du 20<sup>e</sup> siècle, pôle urbain d’intégration des immigrants dans la métropole montréalaise, au village d’Hérouxville, où il n’y avait pas d’immigrants, pôle symbolique de leur culturalisation et stigmatisation en ce début de 21<sup>e</sup> siècle, l’intégration des immigrants dans la société québécoise a donc connu un parcours sinueux, qui demeure trouble, et qui contraste fort avec l’inclusion symbolique et légale des minorités sexuelles dans la nation québécoise « moderne ». Les obstacles structurels et institutionnels à leur intégration – notons, par exemple, diverses formes de discrimination, comme en emploi et dans le logement, le profilage racial par les corps policiers, la non-reconnaissance des diplômes acquis à l’étranger et la faible valorisation des expériences de

travail hors Canada – peu partagés par les minorités sexuelles québécoises, bien que ces dernières continuent de subir diverses formes de discrimination, tendent à être occultées ou minimisées. À l’opposé, leur « différence culturelle » est représentée comme un obstacle majeur, obstacle dont ils seraient les principaux responsables, individuellement et collectivement, différence culturelle qui n’est pas partagée par la figure dominante de l’homme gai « normal », ethniquement non marqué, car étant blanc.

## **1.2 – Des sujets « ethnosexuels<sup>7</sup> », ou comment l’articulation de la race/ethnicité et de la sexualité (re)devient un problème social**

Dans le Québec « moderne », les sujets de sexualités non normatives, notamment gais, se retrouvent inclus dans les frontières symboliques de la nation. Ceux de minorités ethniques, racisées ou religieuses, quant à eux, s’en retrouvent bien souvent exclus, car « différents ». Dès lors, il convient de s’interroger sur la place de sujets minoritaires tant par leur sexualité que par leur ethnicité ou racisation, dont la subjectivité intersectionnelle les place à la frontière de l’inclusion et de l’exclusion sociale. Comme il sera discuté dans les pages qui suivent, la problématisation de la sexualité des « Autres » n’est pas spécifique au Québec, ni même à l’époque contemporaine : elle s’inscrit plutôt dans une longue tradition de domination et d’altérisation « pornotrope » (McClintock, 1995), déjà bien présente à l’époque coloniale. La sexualité s’avère ainsi être un puissant vecteur de l’essentialisme culturel, des formes et normes Autres, observées ou présumées, puis généralisées à des populations entières, deviennent objet de fascination, de stigmatisation, d’exclusion et surtout d’oppression. Dans ce processus, les sujets sexuels objectivés, les colonisés d’hier et les « nouveaux arrivants » d’aujourd’hui, se voient assignés une position sociale inférieure, voire indésirable.

---

<sup>7</sup> Ce terme renvoie à la mise en saillance de l’articulation de l’ethnicité et de la sexualité (Nagel, 2003). Il est utilisé ici, car cette mise en saillance correspond à la construction initiale de l’objet de recherche, le parcours d’hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d’autres hommes, ainsi qu’au contenu de certains discours publics, mais ce terme est lui aussi « en sursis » puisque l’émergence d’autres axes de différenciation sociale qui pourraient être tout aussi saillants, telle la classe, est prise en considération.

Tel est le cas pour l'homophobie présumée des « communautés culturelles », plus précisément parmi les nouveaux arrivants originaires de pays musulmans. Diverses pratiques, plus ou moins documentées, sont pointées du doigt, du rejet familial au « crime d'honneur », et toutes les personnes partageant cette origine ethnique, nationale ou religieuse, sont ensuite présumées porteuses de ce conservatisme sexuel homophobe. Il incombe alors à la « société d'accueil » de sensibiliser, voire de « civiliser » ces immigrants, notamment en leur imposant un « contrat moral » afin qu'ils intègrent les « valeurs communes » (Leroux, 2010). Mais tout en attendant et exigeant leur « intégration » de ces normes, militants, médias et politiciens réitèrent régulièrement la présomption d'homophobie, tout comme celle du sexisme et d'une culture patriarcale (Bilge, 2012), généralisées qui ont précisément pour effet d'exclure ces personnes des frontières symboliques de la nation par un processus de racisation fondé sur des critères culturels présumés et essentialisés.

Parallèlement, à l'image du malaise entourant la question du racisme dans la société québécoise (Potvin, 2008), le racisme au sein des milieux gais est occulté ou minimisé : des stéréotypes ethnosexuels dépréciatifs sont relégués au simple rang de « préférences » sexuelles et tout comportement raciste est réduit à un comportement individuel. Alors qu'un simple comportement homophobe serait révélateur de pratiques culturelles de tout un groupe ethnique, un comportement raciste ne serait quant à lui révélateur que de préjugés individuels. La « société d'accueil » se transpose donc dans une « communauté d'accueil », gaie, qui semblerait peu problématique pour les immigrants LGBT, si ce n'est un manque de solidarité : présumés exclus de leur « communauté culturelle », ils sont largement présumés inclus dans la « communauté LGBT ».

Dans les chapitres qui suivent, cet enjeu est abordé en évitant le piège de cette dichotomie entre « Nous » et « Eux », entre libéralisme et conservatisme, entre Occident et Orient. Le chapitre 2 est consacré, dans un premier temps, à une revue de littérature sur l'intersection de la sexualité et du statut migratoire. À travers des écrits provenant aussi bien des études gaies et lesbiennes, *queer* que transnationales, cet enjeu, d'intérêt

relativement récent, est abordé en lien avec le récit téléologique dominant de libération sexuelle, tel qu'il s'exprime dans la métaphore du placard et son appréhension seulement en termes d'homophobie est interrogée. Cette revue de littérature est complétée, dans un deuxième temps, par une discussion de nos *a priori* épistémiques et des concepts sensibilisants qui ont informé la présente recherche. Bien que cette dernière s'inscrive dans une perspective de théorisation ancrée, la problématique a été construite sur la base de théories et de concepts qui préexistent le terrain. Il est par conséquent nécessaire d'explicitier ces théories et concepts qui ont orienté l'entrée sur le terrain et informent nécessairement la compréhension des récits des participants.

Le chapitre suivant est consacré à la méthodologie. Puisque l'analyse est basée sur deux corpus, des textes médiatiques ainsi que des entretiens semi-directifs, deux méthodologies ont été employées. Le premier corpus, formé des représentations visuelles et textes issus des principaux magazines gais québécois, a nécessité une analyse critique du discours, conforme aux *a priori* épistémiques de cette recherche. Dans cette section, les principes qui ont guidé la collecte de données seront expliqués ainsi que le type d'analyse qui a été mise en œuvre. Cette section est complétée par un portrait cursif des médias gais québécois, afin de bien situer les trois magazines retenus. La deuxième section du chapitre 3 est quant à elle consacrée à la méthodologie employée pour le second corpus, celui des entretiens semi-directifs. La procédure d'échantillonnage, l'entretien lui-même, et ses difficultés y sont détaillés, ainsi que l'analyse par théorisation ancrée. Accéder à la parole de sujets « invisibles » s'est révélée être un défi de taille, tout comme la réalisation d'entretiens en personne portant sur des thèmes sensibles. Des stratégies de recrutement ont donc dû être développées et la situation d'entretien soumise à un examen constant afin de ne pas répéter de possibles erreurs. Ce chapitre est clos par une discussion sur le rapport réflexif au terrain. Vécu dans un rapport entre un sujet de recherche, le chercheur, et d'autres sujets, les participants, il est nécessaire d'y apporter, à toutes les étapes, un regard réflexif, y compris sur la position du chercheur.

Le chapitre 4, premier chapitre d'analyse, porte sur les représentations de la différence ethnosexuelle dans les magazines gais québécois, tant sur les couvertures que dans les articles. Les représentations stéréotypées d'hommes de couleur dans les médias gais sont un point important de la *queer of color critique*, mais aucune étude n'avait à ce jour porté sur le contexte québécois. Dans un premier temps, l'attention est portée aux représentations visuelles sur les couvertures : les images y ont des caractéristiques intersectionnelles révélatrices de processus de valorisation d'une certaine corporalité gaie. En tant que médiums importants de représentation de l'homosexualité dans les milieux gais québécois, il convient d'interroger les caractéristiques de cette valorisation à laquelle font face les lecteurs. Par ailleurs, bien que ces magazines soient davantage axés sur les nouvelles communautaires et agendas culturels, on y trouve des textes portant sur des enjeux associés aux milieux gais québécois, y compris l'immigration. L'analyse des textes dans lesquels la différence ethnosexuelle au sein des milieux gais québécois est développée dans cette section, afin d'y relever le cadrage du parcours migratoire de ces personnes. Ce qui est dit de cet enjeu, ce qui est au premier plan et, à l'opposé, ce qui est mis au second plan, voire occulté, montre ainsi une compréhension située, marquée par des présuppositions.

Les trois chapitres suivants portent quant à eux sur les entretiens réalisés auprès d'hommes immigrants de sexualités non normatives. Dans un premier temps, le chapitre 5 analyse leurs parcours migratoires, plus précisément le rôle de l'homophobie, de l'hétéronormativité et du racisme dans les configurations des parcours. En lien avec l'analyse des textes médiatiques, ce chapitre remet en question la centralité de l'homophobie comme facteur d'émigration et d'intégration sociale : alors que les médias suggèrent que la migration est le catalyseur de la « sortie du placard », puisque libérés de l'homophobie du pays d'origine, l'analyse suggère une complexité nettement plus grande, au-delà de l'homophobie. Par ailleurs, l'opposition campée par les médias et certains chercheurs entre des « communautés » rigides, ethniques et LGBT, l'une généralement homophobe, l'autre parfois raciste, est elle aussi questionnée, afin de mieux comprendre les expériences post-migratoires d'hommes immigrants de sexualités non normatives.

La prééminence de l'homophobie et des « communautés » ayant été interrogée, le chapitre suivant s'attarde à la déconstruction du « placard ». Tout aussi rigides que les « communautés » dans les discours dominants, opposant l'intérieur oppressant à l'extérieur émancipateur, les réalités vécues du « placard » s'avèrent plus ambiguës. Tant avant l'émigration qu'après, tant au fil d'interactions avec d'autres personnes de minorités ethniques qu'avec des personnes de minorités sexuelles, les participants font état d'expériences où la visibilité et l'invisibilité s'articulent au-delà de la dichotomie entre *in* ou *out*, intimement associée au placard. Étant des sujets intersectionnels, dont la sexualité ne constitue qu'une facette de leur existence et de leurs expériences sociales, il convient d'analyser comment l'intersection de normes sociales affecte leur compréhension d'eux-mêmes, de leurs sexualités et leurs interactions sociales. Par ailleurs, le vécu de leurs sexualités non normatives s'inscrit dans un contexte où le placard est représenté dans son sens hégémonique, comme un lieu de réclusion indésirable, ce qui a aussi un impact sur leur compréhension. Ce sont là divers éléments qu'il s'avère crucial d'analyser pour mieux comprendre l'expérience du « placard » en contexte post-migratoire, au-delà d'une simple dichotomie entre oppression et libération.

Finalement, le chapitre 7 propose une analyse d'un élément plus précis du parcours des participants, dont la signification est particulièrement révélatrice dans le contexte québécois. Divisé en deux sections, portant chacune sur un corpus différent, ce chapitre est centré sur l'articulation de la sexualité non normative et de la religion. L'analyse des médias gais a incité à y analyser les représentations du religieux en contexte migratoire : comment y est représentée la religiosité des immigrants, enjeu devenu récurrent dans ces médias depuis 2007, comment cette religiosité est-elle liée à l'homophobie et quelle conception des « communautés » s'y dessine? Dans un tel contexte, il convenait aussi d'interroger comment les participants eux-mêmes comprennent cette articulation du religieux et du sexuel et quel rôle la religion joue dans leur parcours, ce qui est abordé dans la deuxième partie de ce chapitre. Une attention particulière est portée aux possibilités d'accommodation du religieux et du sexuel et à leurs modalités, ainsi qu'au statut de cette religiosité ou spiritualité dans les interactions sociales des participants.

## **2 – De l’invisibilité à la visibilité : homosexualités en contextes migratoires**

On retrace les principales origines d’un champ d’études sociales des homosexualités à la fin des années 60 et au début des années 70, avec les travaux fondateurs de Mary McIntosh (1968), Dennis Altman (1971), John Gagnon et William Simon (1973), Ken Plummer (1975) et Jeffrey Weeks (1990 [1977]; 1981) qui ont tous essayé de montrer comment l’« homosexuel » est une construction sociale et non pas une condition essentiellement déviante. La notion de « rôle » homosexuel développé par McIntosh tente une explication de l’homosexualité en termes d’étiquetage et d’attentes sociales qui prennent des formes variées selon le contexte sociohistorique et auxquelles les personnes homosexuelles elles-mêmes se conforment plus ou moins. Les analyses sociohistoriques d’Altman et de Weeks tentent quant à elles de montrer comment divers phénomènes sociaux ont conduit à l’émergence d’une « libération gaie » et d’une « identité gaie », notamment l’industrialisation et l’urbanisation, le changement des patrons familiaux, la croissance des interventions sociales de l’État et la décroissance de celles des Églises, la libération sexuelle, etc. Gagnon et Simon analysent plus généralement le changement des « conduites sexuelles » et des « scripts sexuels », entre autres quant aux scripts homosexuels socialement élaborés. Finalement, Plummer propose une approche interactionniste pour expliquer comment la « déviance » homosexuelle est construite dans les interactions sociales, comment le sexuel est fondamentalement social.

Or, bien que ces recherches abordent la sexualité en tenant compte de son articulation à la classe et au genre, la race/ethnicité, l’immigration et le colonialisme y sont complètement occultés<sup>8</sup> à l’exception notable d’Altman. Dans une section de son livre intitulée « Gay Liberation and Black Liberation : The Faggot as Nigger », Altman avance

---

<sup>8</sup> Dans son article, McIntosh (1968) aborde certes des rôles homosexuels dans des contextes sociohistoriques autres que l’Angleterre et les États-Unis, notamment au Moyen-Orient, ainsi que parmi certains peuples autochtones d’Amérique du Nord et d’Australie. Mais lorsqu’il est question de l’Angleterre et des États-Unis, la différenciation ethnique et raciale n’est pas prise en compte.

toutefois des pistes de réflexion qui montrent que cette intersection de l'homosexualité et de la différenciation raciale/ethnique était déjà problématisée :

For the black does not come into the homosexual world as an equal, nor does he shed his colour and the attached stigma by entering it. For if white middle-class homosexuals are marginally more willing to accept individual blacks than are straight peers [...] this does not mean that they regard blacks as equals nor that they are aware of the extent to which racism penetrates American society. (Altman, 1971 : 194)

Malgré ses affirmations anecdotiques sur l'intégration raciale plus grande dans le « monde gai » et la prévalence plus forte de comportements homosexuels et bisexuels parmi les Noirs, Altman met de l'avant cet aspect racial de la construction sociale de l'homosexualité (et à l'inverse, l'aspect sexuel de la construction sociale de la différence raciale) qui est ignorée par les autres auteurs, aspect qu'il étend aux autres homosexuels non blancs, « brown, red, yellow [sic] » (Altman, 1971 : 195).

L'occultation de la différenciation raciale/ethnique dans les premiers travaux pourrait s'expliquer par la rareté des données à cette époque et le caractère embryonnaire de ce champ de recherche. Or, ce silence persiste dans les travaux plus récents (Altman, 2001; Plummer, 2003; Weeks, 2007), bien que la globalisation y fasse l'objet d'un traitement significatif. Ce constat est d'autant plus paradoxal que Weeks (2003 [1986]) reconnaît le rôle de la différenciation raciale dans les constructions sexuelles. Certes, l'immigration n'est plus totalement invisible, mais sa visibilité s'applique à la société britannique, dont le portrait est transformé par l'augmentation de l'immigration et dans laquelle des idéologies racistes problématisent ces flux migratoires autour de figures d'Autres culturels et sexuels (Weeks, 2007). Les homosexuels parmi ces immigrants demeurent toutefois invisibles. Pourtant, ces personnes peuvent ne pas avoir le même point de vue sur « ce monde que nous avons gagné », d'où l'intérêt d'interroger ce « nous », trop peu qualifié, présent en études gaies et lesbiennes.

Ce champ d'études a connu un tournant avec la publication du premier volume de *l'Histoire de la sexualité* (Foucault, 1976) et sa traduction en anglais quelques années plus

tard, ayant contribué à l'émergence d'un autre courant, celui de la théorie *queer*, courant poststructuraliste axé sur la déconstruction des normes de genre et de sexualité et la mise en valeur de leur subversion (voir notamment de Lauretis, 1987; Butler, 1990; Sedgwick, 1990). Mais là aussi, la sexualité et le genre sont souvent appréhendés dans ce qui pourrait être qualifié de vase clos. Bien que Butler (1993) explique comment la construction discursive des catégories de genre et de sexe tend à dissimuler l'intersection des autres axes, alors que la subjectivation ne se limite jamais à l'un ou l'autre et articule différents axes, les processus de subjectivation raciale, ethnique, de classe et leur imbrication sont généralement absents de ces écrits très influents. La théorie *queer*, comme les études gaies et lesbiennes, est donc marquée par un manque d'attention au colonialisme, à la formation raciale, aux processus migratoires et à leurs dimensions matérielles (Eng et Hom, 1998; Eng, Halberstam et Muñoz, 2005; Cantú, 2009). Par conséquent, la compréhension dominante de l'identification gaie et de la subjectivation *queer* s'avère insatisfaisante pour comprendre le parcours de personnes immigrantes et racisées de minorités sexuelles.

Du côté des études sur l'immigration, la prise en compte de l'homosexualité y est encore plus marginale (Luibhéid 2004; Manalansan, 2006; Cantú, 2009). Les dimensions macro, meso et micro des processus et dynamiques migratoires analysés semblent toutes être dépourvues de dimension sexuelle, comme si la sexualité n'influençait pas ces processus et dynamiques et que ces derniers n'influençaient pas la sexualité. Le genre est pourtant de plus en plus pris en compte dans les études sur l'immigration depuis la fin des années 70 (pour un survol, voir Hondagneu-Sotelo, 2003), qui montrent bien ce type d'interaction dans la migration des femmes. Mais un présupposé hétéronormatif<sup>9</sup> informe

---

<sup>9</sup> La notion d'hétéronormativité désigne un ordre social dans lequel la norme hétérosexuelle se fait sentir partout, au détriment d'autres formes de sexualités qui doivent par conséquent contester cet ordre social pour être reconnues. Dans son introduction à un ouvrage collectif sur la théorie queer, Michael Warner résume bien l'étendue de cette hétéronormativité : « Every person who comes to a queer self-understanding knows in one way or another that her stigmatization is intricately with gender, with the family, with notions of individual freedom, the state, public speech, consumption and desire, nature and culture, maturation, reproductive politics, racial and national fantasy, class identity, truth and trust, censorship, intimate life and social display, terror and violence, health care, and deep cultural norms about the bearing of the body. » (Warner, 1991 : 6)

encore aujourd'hui nombre de recherches en immigration, qui présument que les personnes immigrantes sont hétérosexuelles et occultent ainsi les sexualités non normatives.

Face au caractère forcément partiel de ces recherches, il convient de s'interroger sur les outils théoriques adéquats afin d'appréhender les sexualités non normatives en contexte migratoire. Au-delà des recherches pionnières, d'autres chercheurs ont-ils identifié ces points d'aveuglement et proposé des théorisations alternatives? Y a-t-il des articulations entre approches théoriques qui permettraient de dépasser ces limites et de parvenir à une compréhension, certes toujours partielle et partielle, mais plus adéquate? À cet effet, les pages qui suivent seront consacrées à une revue de la littérature portant sur l'intersection de l'homosexualité et de la différenciation raciale/ethnique, plus précisément en contexte migratoire. De plus, ces résultats de recherches seront suivis par une discussion sur les *a priori* théoriques et concepts sensibilisants qui permettent une compréhension plus adéquate de la problématique.

## **2.1 – Être migrant et de sexualité non normative : vers un affinement de la compréhension sociologique**

Cette invisibilité de la différenciation sexuelle dans les flux migratoires s'explique mal. En effet, l'idée même de l'imbrication des systèmes de pouvoir, notamment le racisme et le sexisme, mais aussi l'hétéronormativité et l'homophobie, était déjà centrale dans les activités et écrits politiques des lesbiennes noires et chicanas dès les années 70 et 80 (Combahee River Collective, 2000 [1977]; Anzaldúa 1999 [1987]; Smith, 1993 [1990]). Dans sa poétique et politique du métissage, Anzaldúa visait précisément la déconstruction d'une pensée duale imposant la déconnexion de phénomènes fondamentalement interdépendants :

Cradled in one culture, sandwiched between two cultures, straddling all three cultures and their value systems, *la mestiza* undergoes a struggle of flesh, a struggle of borders, an inner war. Like all people, we perceive the version of reality that our culture communicates. Like others having or living in more

than one culture, we get multiple, often opposing messages. The coming together of two self-consistent but habitually incompatible frames of reference causes *un choque*, a cultural collision. (Anzaldúa, 1999 [1987] : 100; italiques dans l'original)

Mais au-delà du « choque », Anzaldúa voyait dans cette lutte intérieure et sociale une opportunité d'émergence d'une conscience nouvelle permettant de surmonter, par le métissage, l'incompatibilité de ces cadres de références, y compris entre les cultures, couleurs, races et sexualités.

De plus, dès les années 1970, les études féministes étaient vivement critiquées par les féministes noires, les féministes du Tiers-monde et les *U.S. Third World feminists*<sup>10</sup>, qui avaient révélé comment la race n'était aucunement prise en compte dans l'analyse du patriarcat erronément généralisé et universalisé (hooks, 1981; Mohanty, 1988; Spelman, 1988; Harris, 1990). Il n'est donc pas possible d'expliquer cette invisibilité de la race et de l'immigration dans les premières théorisations de l'homosexualité par l'absence de problèmes sociaux appelant une analyse sociologique : ce problème était précisément mis de l'avant par les principales intéressées. Il est plutôt vraisemblable qu'à l'image du féminisme, les études gaies et lesbiennes aient été marquées par un solipsisme, une incapacité à saisir une réalité autre, celles des personnes immigrantes et racisées, différente de celle vécue par ses instigateurs, pour l'essentiel des hommes blancs de classe moyenne.

### **2.1.1 – L'intérêt émergent pour les sexualités non normatives des personnes immigrantes**

Il serait par contre faux d'en conclure que ce n'est que récemment que les études gaies et lesbiennes ont porté attention à cette réalité autre. En effet, exception notable, les défis rencontrés par les personnes immigrantes et réfugiées homosexuelles sont devenus un

---

<sup>10</sup> Le courant dit *U.S. Third World feminism* regroupait des féministes de couleur aux États-Unis qui, en réaction aux analyses hégémoniques de la deuxième vague féministe, ont développé une conscience et une politique oppositionnelles, arguant que les femmes de couleur aux États-Unis vivaient une situation de colonialisme et d'impérialisme interne, y compris au sein des mouvements féministes (voir notamment Sandoval, 1991).

objet d'étude de plus en plus important en psychologie et en travail social dès la fin des années 80<sup>11</sup> (Espín, 1987; Chan, 1989; Tremble, Schneider et Appathurai, 1989; Morales, 1990). Qu'indiquent ces dernières études portant sur l'objet d'étude? L'accent y est généralement mis sur l'appartenance conflictuelle à trois groupes sociaux : la société du « pays d'accueil », la « communauté immigrante », ainsi que la « communauté gaie et lesbienne » (Morales, 1990), chacun de ces groupes étant caractérisé par des valeurs sexuelles potentiellement divergentes ce qui constitue un ensemble de facteurs de stress et de détresse psychologique (Greene, 1997). Ainsi, la possibilité de faire sa sortie du placard est rendue plus difficile par les attentes de la communauté immigrante quant au mariage et à la procréation : dans ce contexte, l'homosexualité risque d'être conçue comme une menace incompatible avec la famille et le maintien de la communauté immigrante. De plus, la société d'accueil et les « communautés gaies et lesbiennes », elles-mêmes marquées par des normes raciales/ethniques, sont aussi des espaces sociaux d'exclusion ou de stéréotypes dépréciatifs (Chan, 1989; Tremble, Schneider et Appathurai, 1989).

Au Québec, des recherches récentes ont toutefois constaté que les différences entre homosexuels immigrants et « majoritaires » (francophones ou anglophones) ne seraient pas très importantes, même que la détresse psychologique serait similaire (Blais et Raymond, 2008; D'Amico, Julien et Chartrand, 2008; Guevara et al., 2008; Julien et al., 2008). Des différences sont toutefois observées :

Les jeunes appartenant aux groupes socioculturels minoritaires sont proportionnellement moins nombreux à avoir fait leur *coming out* à l'ensemble des membres de leur famille (famille immédiate et élargie) et à leur entourage social. De plus, on observe que les jeunes des minorités socioculturelles fréquentent moins les personnes et institutions de la communauté GLB que les jeunes du groupe majoritaire. (D'Amico, Julien et Chartrand, 2008 : 148)

---

<sup>11</sup> Sans avoir d'explication certaine de cet intérêt précurseur en psychologie et en travail social, il semble vraisemblable que cela s'explique par la proximité accrue des chercheurs de ces disciplines, dans leur pratique, avec les « sujets/clients » ethnosexuels. Il est à noter par ailleurs que certains de ces auteurs sont eux-mêmes des personnes de minorités ethniques ou racisées, ce qui peut aussi avoir contribué à l'attention accordée à cette intersection.

Par ailleurs, l'acceptation de la part de la mère serait moindre, mais les liens familiaux seraient néanmoins plus forts, ce qui suggère que ces personnes font usage de stratégies d'évitement pour préserver ces liens. Ces recherches s'avèrent toutefois limitées, étant axées sur les conséquences individuelles psychosociales, plutôt que sur les dynamiques et processus sociaux, et étant généralement caractérisées par la centralité du processus de *coming out* conçu comme une « mesure » de l'adaptation.

Si les « pères fondateurs<sup>12</sup> » des études gaies et lesbiennes semblent encore aujourd'hui aveugles face à l'influence de l'immigration sur les sexualités non normatives et l'influence de ces dernières sur l'immigration, tel n'est toutefois pas le cas d'un nombre croissant de jeunes chercheurs en sociologie, en anthropologie et en *cultural studies*, dont les travaux tendent vers un décloisonnement des champs d'études, établissant des ponts entre les études *queer*, gaies et lesbiennes et les études des migrations. Ces études, tant au Canada qu'en d'autres contextes nationaux, ont identifié certaines problématiques importantes. Aussi bien dans le cas de lesbiennes haïtiennes (Ambrosi, 2005) et de lesbiennes et gais libanais (Chbat, 2011) à Montréal, que de gais chinois à Toronto (Kapac, 1998), l'identité de ces personnes ne doit pas être comprise comme une totalité monolithique. Au contraire, il s'agit plutôt d'une construction multiple qui implique l'adoption d'une conception de soi différente en fonction du contexte et de facteurs sociaux, familiaux, linguistiques, ainsi qu'en fonction du parcours migratoire lui-même, comme le montre l'exemple des réfugiés dont l'identification gaie ou lesbienne est en quelque sorte forcée par les démarches qui nécessitent de dire sa sexualité non normative (Lee et Brotman, 2011). Exprimant un contraste révélateur, les participants à l'étude de Kapac

---

<sup>12</sup> Précisons ici que les auteurs précédemment cités ne sont pas les seuls, en sciences sociales, à avoir travaillé sur l'homosexualité depuis les années 60 et 70. Si certains ont accordé une place moins marginale à la différenciation raciale/ethnique et à l'immigration (voir notamment Chauncey, 1994; Herdt, 1997), il reste qu'à l'exception des Noirs aux États-Unis (Seidman, 2002), cet enjeu demeure peu développé. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans l'un des premiers livres portant précisément l'attention sur l'homosexualité et la migration (Cant, 1997), quinze des dix-sept récits de vie concernent des migrations campagne-ville, intereuropéennes ou entre l'Europe et l'Amérique du Nord : seuls deux récits portent sur des migrations Sud-Nord, soit une lesbienne sri lankaise et un gai thaïlandais ayant tous deux émigré en Grande-Bretagne.

(1998) se disent *gay Chinese* lorsqu'ils sont en interaction avec d'autres Chinois, mais se disent plutôt *gay Asian* dans les situations d'interaction avec d'autres gais. Il y a donc mise en saillance d'éléments différents : leur homosexualité pour se différencier d'autres Chinois, leur origine asiatique pour se différencier des autres gais, tout en s'identifiant plus globalement au référent « asiatique », plutôt qu'au référent « chinois ». Cette différenciation situationnelle n'est toutefois pas le résultat d'une volonté individuelle, mais plutôt d'une aliénation que Kapac qualifie de culturelle et sexuelle, étant tantôt exclus de l'identité chinoise à cause de leur sexualité non normative, et tantôt exclus de l'identité gaie à cause de leur ethnicité :

The unsuccessful sexual pursuit of White men frequently shaped a consciousness of exclusion and marginality based on Asian/Chinese physical characteristics. Sexual marginalization was for some men a formative experience in the development of an "Asian" racial consciousness; these racial subjectivities often developed only after several years experience with White gay men. (Kapac, 1998 : 175)

L'intersection des référents identitaires peut impliquer une tension significative, comme pour les hommes caribéens de Toronto et Halifax (Crichlow, 2004), qui vivent à la fois les attentes hétéronormatives de la communauté noire et le racisme dans les milieux blancs (y compris celui des milieux gais) :

Black men engaging in same-sex relations are expected to support community events, take on stereotypical roles, and keep silent about heterosexism. They are also expected to accept verbal and physical abuse because 'they look for it.' After all, their way of life challenges heterosexual roles, values, and functions and embodies same-sex desires that are deviant and destructive of Black identity. For some men, this moral regulation of Black same-sex practices creates a double invisibility. Buller and batty bwoys experience the racism that all Blacks face; at the same time, their marginalization by the Black community cuts them off from valuable support against racism. (Crichlow, 2004 : 118)

Cette double invisibilité imposée par le racisme et l'homophobie engendre une ambivalence face aux deux groupes de référence, minorités ethniques et sexuelles, dont les frontières ne les incluent que partiellement. Il n'est pas surprenant que, dans un tel contexte, les

personnes n'accordent pas la même importance à l'acte de sortie du placard que dans les milieux gais dominants. Loin de voir dans le « placard » un site d'oppression, plusieurs établissent une distinction entre verbaliser et vivre leur sexualité non normative (Chbat, 2011) : ils vivent ainsi leur sexualité de façon « tacite » (Decena, 2008), certains par choix, d'autres par obligation ressentie, présumant que leurs proches le « savent », mais ne le verbalisent pas, afin de ne pas affecter leurs relations familiales. La distance géographique, la « performance » d'un genre conforme aux attentes hétéronormatives, qui rend l'homosexualité relativement invisible, et l'autonomie financière constituent des facteurs qui facilitent ce vécu tacite de l'homosexualité (Chbat, 2011). À la lumière du récit d'un participant, qui concorde avec d'autres récits, Chbat met l'accent sur une double dynamique de « sortie du placard » : « se révéler à soi, qu'il pose comme une nécessité absolue, et se révéler aux autres qu'il pose comme optionnel, dépendamment des circonstances de chacun. [...] Ce dernier [le coming out] est davantage associé à une honnêteté envers soi-même qu'à une obligation de se révéler aux autres. » (Chbat, 2011 : 74-75)

La présence de la famille et l'importance du lien entre celle-ci et la « communauté immigrante » semblent être un des éléments très significatifs de ce parcours. Dans les cas où la famille est très liée à la communauté, toute divergence de comportement sexuel risque d'être perçue comme un affront à l'honneur familial *et* communautaire. À l'opposé, une famille plus distante de la communauté serait moins encline à imposer ses valeurs et plus tolérante face aux sexualités non normatives (Chrichlow, 2004; Ambrosi, 2005). Ceci permet d'avoir une vision plus juste de la « famille immigrante » qui n'est pas qu'un lieu de préservation d'une culture d'origine réifiée et pensée comme moins tolérante de la différence sexuelle, mais est aussi un espace de solidarité et même d'acceptation et de changement culturel, offrant des ressources face au racisme de la société. Dans leur études auprès de gais et lesbiennes d'origine migrante à Montréal, Gagné et Chamberland constatent que la représentation commune « voulant que la réalité de bien des gais et lesbiennes des communautés culturelles se caractérise par la dissimulation de l'orientation sexuelle, sauf à un réseau de soutien de quelques personnes, sous peine d'être rejetés par la

communauté » (Gagné et Chamberland, 2008 : 172) ne concorde pas avec les récits de leurs participants, qu'ils soient de première ou de deuxième génération, dont l'orientation sexuelle est divulguée à une partie ou à l'ensemble de la famille sans qu'il n'y ait nécessairement un conflit insurmontable. Dans un tel contexte, la dimension tacite des sexualités non normatives est donc d'autant plus importante à comprendre, afin de ne pas réduire au statut d'opprimé des personnes qui vivent « librement » leur sexualité sans la verbaliser.

Ces recherches (voir aussi Poon et Ho, 2005) révèlent la complexité des parcours de ces sujets « ethnosexuels ». On y constate notamment l'existence de préjugés et stéréotypes à connotation raciste et une invisibilité – conjuguée à une fétichisation – dans la communauté gaie et lesbienne : les représentations de l'homme asiatique comme étant docile et efféminé et de l'homme noir comme étant hypersexuel, entre autres dans les soirées thématiques des bars, dans les publications et la pornographie gaies (Kapac, 1998), portent à conséquence, en ce sens qu'elles réduisent ces personnes à leur attribut sexuel fétichisé, sous- ou surdimensionné, entraînant un possible sentiment d'objectivation et d'exclusion : « the Black male body loses human agency and is stripped of dignity, self-worth, and voice by a process of commodification. » (Chrichlow, 2004 : 34)

Il faut relever aussi le rôle des attentes hétéronormatives et de l'homophobie parmi les minorités ethniques et racisées, qui viennent complexifier les possibles interactionnels aussi bien dans le milieu familial que, plus largement, dans les milieux religieux et communautaires. Là, les normes ethniques et sexuelles s'articulent aussi, (re)formant les frontières de ce qui constitue un comportement et une identification ethniques valables et désirables. Mais par divers modes de contournement et d'appropriation de ces normes, les personnes immigrantes de sexualités non normatives ne comprennent pas nécessairement leur subjectivité ethnosexuelle comme une domination subie. Elles exercent plutôt une agentivité polymorphe : (re)définition de soi (par la mise en relief d'éléments positifs) et (re)positionnement pour se distinguer des stéréotypes, appropriation et (re)définition de l'héritage culturel et religieux, performance d'une apparence de genre qui permet de

« passer », c'est-à-dire de ne pas être identifié comme gai ou lesbienne, et adoption de stratégies discursives pour verbaliser, ou non, son orientation sexuelle en fonction des circonstances.

### **2.1.2 – La remise en cause du récit téléologique de libération**

Les résultats de ces études canadiennes et québécoises convergent avec la perspective critique *queer of color* et/ou *queer* antiraciste récemment mise de l'avant en particulier dans le monde universitaire et militant anglophone, basée sur une reconceptualisation du placard et du *coming out*. En effet, contrairement aux premiers travaux en études gaies et lesbiennes qui adoptaient une vision classique de l'« identité gaie » concernant l'indésirabilité du placard et la libération du *coming out*, ces études récentes, produites par des auteurs racisés eux-mêmes, montrent au contraire que le placard ne constitue pas un espace d'oppression totale, mais plutôt un espace dans lequel une agentivité est exercée. Par ailleurs, on y appréhende le *coming out* au-delà de l'émancipation, afin d'en saisir la complexité, notamment pour mettre en relief le risque de mettre la personne en danger et l'isoler plutôt que la libérer compte tenu de l'influence d'autres axes de différenciation, entre autres la classe et le statut migratoire qui impliquent une possible précarité.

Dans son étude auprès de gais philippins à New York, Martin Manalansan (2003) infirme l'opposition dichotomique et la transition linéaire entre tradition et modernité, montrant plutôt que de nouvelles subjectivités, de nouvelles valeurs et normes sont (re)créées au quotidien. Les conceptions sexuelles présentes aux Philippines et dans la diaspora philippine ne disparaissent pas et les conceptions sexuelles états-uniennes ne sont pas simplement assimilées : des éléments de ces diverses conceptions sont activement appropriés et redéfinis. Les liens familiaux, vécus entre d'une part, continuité et persistance et d'autre part, traduction et transformation (Manalansan, 2003 : 101), demeurent un point de repère très significatif, bien que les dynamiques changent. Manalansan observe que cette position ambivalente entre tradition et modernité et l'importance des liens familiaux, ainsi

que des croyances et pratiques religieuses, implique une vision plus complexe de la sortie du placard :

Filipino gay men argue that identities are not just proclaimed verbally, but are also felt (*pakiramdaman*) or intuited. The swarspeak term *ladlad ng kapa* suggests how identity is something “worn” and not always “declared”. It is this act of “wearing” identity that makes public arenas for gay identity articulation superfluous for many of my informants. (Manalansan, 2003 : 34)

En mettant en l’accent sur l’aspect « ressenti », émotionnel et affectif de l’identification gaie, sa dimension intuitive, « portée » davantage que déclarée, Manalansan ouvre la voie à une compréhension plus fine des identifications sexuelles non normatives.

Les changements de dynamiques familiales sont notamment influencés par la dépendance économique qui peut s’inverser, la famille devenant dépendante de l’aide financière, ce qui tend à accroître la tolérance à l’égard des sexualités non normatives (Manalansan, 2003; Siraj, 2006; Acosta, 2008; Cantú, 2009). Ceci accentue l’importance de saisir l’influence du statut économique dans le parcours de ces hommes immigrants aux sexualités non normatives : en effet, l’indépendance économique favorise la constitution d’un espace privé relativement affranchi des contraintes du groupe ethnique. Cette indépendance peut toutefois être plus difficile à réaliser en contexte post-migratoire compte tenu de la segmentation ethnique du travail qui confine nombre d’immigrants à des emplois à faible rémunération, voire au statut de chômeur ou de sans-emploi (Cantú, 2009).

Par ailleurs, la subjectivité gaie occidentale est elle-même marquée par une très forte normativité de classe : « class is always sublimated in most gay discourses and subsumed not only under the cloak of good taste but also under a rhetoric of same-sex desire and the image of the valorized (white) gym-buffed body. » (Manalansan, 2003 : 68) Que ce soit dans les modes de consommation et de présentation de soi, dans les magazines et les événements culturels, la classe constitue un marqueur qui s’articule à des frontières racisées qui influencent les possibilités d’accès à cette position de classe privilégiée qu’occupe l’identité gaie normative (Sender, 2003; Johnson, 2008; Decena, 2011; Heaphy,

2011). De plus, cet accès à une position de classe moyenne, couramment associée à la « culture gaie » dominante, influence la façon de signifier sa propre sexualité, comme le montre Thing (2010), dont les participants de classe moyenne sont plus enclins à se conformer aux normes gaies que ceux de classe ouvrière.

Face aux stéréotypes, à l'intolérance et à l'exclusion vécus dans différentes minorités, tant ethniques que sexuelles<sup>13</sup>, et compte tenu de la ségrégation et du racisme présents dans la société, certains chercheurs constatent que les immigrants homosexuels interagissent davantage parmi les minorités ethniques (Manalansan, 2003; Cantú, 2009; Thing, 2010) que dans les milieux gais. En plus d'être favorisée par la ségrégation sociale, cette situation s'explique aussi par la proximité culturelle et linguistique qui facilite l'intercompréhension, malgré les attentes hétéronormatives et attitudes homophobes. À l'opposé, de nombreuses études montrent une relative différence culturelle par rapport aux milieux gais, qui rend l'identification moins aisée à ces milieux perçus comme trop superficiels, trop axés sur le sexe et la consommation, trop peu religieux, négligeant l'importance de la famille (Leong, 1996; Chuang, 1999; Ridge, Hee et Minichiello, 1999; Han, 2000; Bérubé, 2001; Manalansan, 2003; Keogh, Dodds et Henderson, 2004; Petzen, 2004; Han, 2007; Teunis, 2007; Caluya, 2008; Doyal, Papparini et Anderson, 2008; Cantú, 2009; Awondo, 2010).

Considérant les précédentes analyses, il est particulièrement important de discuter des notions de « sujets tacites » (Decena, 2008 et 2011) et de « sujets impossibles » (Gosine, 2008). La notion du sujet « tacite », développée suite à une étude auprès d'hommes gais dominicains à New York, réfère au sujet lui-même (le gai dominicain) ainsi qu'au sujet de l'homosexualité, au sens de thème. À l'image de la perspective de Manalansan et brisant la dichotomie visibilité/invisibilité, dicible/indisible au cœur du

---

<sup>13</sup> Une distinction est opérée dans cette thèse entre minorités ethniques, au sein desquelles la sexualité dominante est hétérosexuelle, et minorités sexuelles, au sein desquelles l'ethnicité dominante est celle du groupe majoritaire. Précisons toutefois que cette distinction n'implique pas l'existence de groupes homogènes et fermés, soit ethniques, soit sexuels : il s'agit plutôt de signifier deux milieux d'interactions racontés par les participants, l'un ethniquement minoritaire, l'autre minoritaire de par ses sexualités non normatives.

concept moderne de *coming out*, Decena met de l'avant la possibilité de demeurer dans le placard en laissant sa porte ouverte. L'homosexualité n'est alors ni complètement dissimulée, ni ouvertement exposée, elle est tacite, c'est-à-dire vécue, ressentie, portée, sans être mise en évidence :

Some individuals who do not explain their sexual identity to others are *not* silent about it [...]. [...] In Spanish grammar, the “sujeto tácito” (tacit subject) is the subject that is not spoken but that can be ascertained through the conjugation of the verb used in a sentence. [...] Using this grammatical structure as metaphor to explain how the informants interpret the way others view their lives, the “sujeto tácito” suggests that coming out may sometimes be redundant. In other words, coming out can be a verbal declaration of something that is already understood or assumed – tacit – in an exchange. What is tacit is neither secret nor silent. (Decena, 2011 : 19)

Une telle compréhension de la notion de sortie du placard permet de voir le vaste espace d'ambiguïté qui existe entre dissimulation et divulgation, masqué par l'impératif de sortir du placard (voir aussi Phellas, 2005; Operario, Han et Choi, 2008; Cantú, 2009; Vasquez del Alguila, 2012). Le placard apparaît comme un espace construit tant par le sujet homosexuel que par les Autres, dont l'expérience est modulée par plusieurs facteurs, notamment le genre, ainsi que le statut socioéconomique qui permet à certains, comme on l'a vu, une indépendance accrue. Bien qu'il soit possible de voir dans ce sujet tacite refusant de verbaliser sa différence une complicité avec la pensée hétéronormative dominante, il est important de situer ce sujet. En effet, comme le précise Decena, l'idée même du placard et de sa sortie présume l'existence d'un espace privé dans lequel la sexualité non normative est dissimulée et d'un sujet propriétaire de sa sexualité. Or, dans certains contextes, cet espace privé n'existe pas ou est limité, de sorte que la sexualité non normative est accessible aux autres contre la volonté du sujet. De plus, la sortie du placard présume une indépendance dont tous ne bénéficient pas : en situation de précarité socioéconomique, la verbalisation de l'homosexualité risque d'engendrer une rupture de liens familiaux nécessaires au soutien, d'où le souhait affirmé par certains de demeurer dans le tacite. Conçu ainsi, le placard n'est plus un lieu oppressant et aliénant, mais un

espace d'agentivité à partir duquel l'immigrant sort ou se dissimule partiellement, et d'où il est possible de se distancer et (re)définir les assignations et stabilisations identitaires (Fisher, 2003; Puar, 2001).

Cette notion de sexualité tacite peut être mise en parallèle avec la notion de « *secreto a voces* » proposée par Vasquez del Alguila (2012) suite à son étude auprès de migrants péruviens à New York ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes. Dans le contexte fortement hétéronormatif du Pérou et de la diaspora péruvienne, l'identification gaie peut ne pas être significative ni possible pour plusieurs. C'est ainsi que certains considèrent leur sexualité non normative comme un « secret de polichinelle » :

For these gay men, their families and social networks share the secret and perform their expected scripts as a valid strategy to avoid opening a 'sensitive topic'. [...] open secrets represent an unarticulated knowledge framed by the boundaries between what is considered public and private. In this cultural scene, all the actors choose to keep the *secreto*. They pretend not to know something that is in the public domain. These open secrets are also active performances of non-disclosure: about what to know and especially how to act out the script of 'what not to know' about someone's sexual life. (Vasquez del Alguila, 2012 : 216)

On constate ici aussi le brouillage entre espaces public et privé présent dans la notion de sujet tacite. La sexualité non normative est sue, donc publique, mais n'est pas verbalisée, donc aussi en quelque sorte privée. Ce « secret ouvert » à l'égard de leur sexualité constitue une expression d'agentivité par laquelle ils agissent sur ces normes, tacitement, par ce savoir non verbalisé qui demeure un savoir et un refus de se conformer entièrement aux pressions sociales sans dissimuler l'existence de cette sexualité non normative. La « complicité » qui peut être perçue dans cette attitude, une complicité à l'égard de l'ordre social hétéronormatif, doit être vue comme une caractéristique des rapports sociaux, qui sont eux-mêmes toujours complices à certains égards : il ne s'agit donc pas d'une complicité nécessairement intentionnelle, mais plutôt indirecte, alimentée non pas par une volonté d'être complice, mais par une compréhension de soi qui n'implique pas le rejet catégorique et public de ces normes.

Mais comme on l'a dit, ce sujet tacite est en porte-à-faux par rapport au modèle dominant qui fait de la visibilité et de la divulgation une condition de l'être du sujet gai. En ce sens, la notion de sujet impossible (Gopinath, 2005; Gosine, 2008) est utile, en ce qu'elle permet de comprendre la problématisation des sexualités non normatives, notamment celles situées à l'intersection de processus de racisation. Selon Gopinath, tout sujet non hétérosexuel est illisible et non représentable dans les configurations nationales et diasporiques, notamment sud-asiatiques, ce qui fait donc du désir *queer* un « désir impossible », hors de la nation, dont l'impossibilité reproduit les frontières de cette nation, de la culture et des traditions. En ce sens, la nation, fondamentalement hétéronormative, ne pourrait s'accommoder de la possibilité de sujets aux sexualités non normatives. Gosine étend cette analyse au contexte canadien, où les jeunes immigrants *queers* seraient de tels sujets impossibles : « bad ethnic citizens who betray the reproductive prerogatives of the “home,” and racialized bodies read as abnormal, incompetent, and/or inferior in the “host,” including in it principal gay and lesbian venues. » (Gosine, 2008 : 225) Cette notion d'impossibilité apparaît toutefois inadéquate, en ce sens qu'elle introduit une rupture dans un processus de (re)production de frontières nationales qui est davantage dialectique : certes dévalorisés, indésirables, objectivés, les sujets *queers* racisés ne sont pas tant impossibles qu'abjects, exclus. Il en ressort donc une nécessité, certes de voir l'espace tacite des subjectivités, ce qui existe sans être dit, mais aussi l'espace de limitation de ce qui est possible et désirable, ce qui n'est pas représenté, mais existe néanmoins, ainsi que l'articulation de ces deux espaces. Ceci, aussi bien au niveau des discours et représentations, par exemple l'apparente impossibilité de concilier homosexualité et Islam (Jenicek, Wong et Lee, 2009; Rahman, 2010), qu'au niveau des interactions et expériences vécues.

Deux autres pistes d'analyse doivent être parcourues pour asseoir la perspective théorique, soit précisément la représentation de ces sujets *queers* racisés dans les espaces gais, ainsi que les possibilités d'inclusion de sujets aux sexualités non normatives dans les frontières de nations. La représentation de sexualités racisées n'est assurément pas

spécifique aux milieux gais et a été analysée depuis longtemps par les féministes noires. Les figures de *mammy*, *jezebel*, *sapphire*, *matriarch*, *welfare queen* et *urban teen mother* illustrent bien l'imbrication de la race, du genre, de la sexualité et de la classe dans les représentations dépréciatives des femmes noires (Collins, 2000 [1990]; Hancock, 2004; Jordan-Zachery, 2009) : asexuée et asservie au Blanc (*mammy*), hypersexuée, débauchée et disponible pour consommation sexuelle (*jezebel*), mégère et omnisciente (*sapphire*), dominante et émasculante (*matriarch*), monoparentale, paresseuse et dépendante de l'aide sociale (*welfare queen*), infantine et simplette (*urban teen mother*). Leur analyse révèle comment « être noire » (*blackness*) est construit différemment, tout en étant toujours informé par la sexualité des femmes noires, souvent présumée excessive, par rapport à la norme « blanche » de la bonne sexualité. À l'opposé, la figure de l'homme noir en est une de violence menaçante et sauvage, devant être contrôlée (Mercer et Julien, 1988; hooks, 1992; Hall, 1997).

Un phénomène similaire a été documenté pour les personnes racisées de minorités sexuelles, notamment dans les médias gais où ils sont fréquemment stéréotypés, tels que l'homme asiatique efféminé et l'homme noir hypersexuel. Le point commun de ces représentations est l'excès : de féminité ou de masculinité, de sensualité ou d'agressivité, d'activité ou de passivité sexuelle. Un excès défini par la norme du jeune homme gai blanc de classe moyenne, l'incarnation figurative de l'identité gaie normative (Bérubé, 2001; Fejes, 2003 [2001]; Goltz 2007; Teunis, 2007; Han, 2008; Saucier et Caron, 2008). Si la personne racisée de minorités sexuelle peut être un *sujet* impossible, dans certains contextes, elle est par contre un *objet* tout à fait possible, sa représentation étant ainsi offerte à la consommation du lecteur de ces magazines<sup>14</sup>.

De telles représentations stéréotypées de l'Autre ne peuvent être adéquatement comprises hors des rapports de pouvoir, car, en effet, le stéréotype, au contraire de la

---

<sup>14</sup> Cette problématique sera abordée plus en détail dans le chapitre quatre. Précisons seulement qu'une tendance forte se dégage de l'analyse de plusieurs magazines gais, tant aux États-Unis qu'en Australie et en Afrique du Sud, montrant la sous-représentation et la stéréotypification des hommes de couleur.

typification, est en soi un acte de pouvoir, à commencer par le pouvoir de produire le stéréotype :

The stereotype is taken to express a general agreement about a social group, as if that agreement arose before, and independently of, the stereotype. Yet, for the most part is *from* stereotypes that we get our ideas about social groups. The consensus invoked by stereotypes is more apparent than real; rather, stereotypes express particular definitions of reality, with concomitant evaluations, which in turn relate to the disposition of power within society. (Dyer, 2002 [1979] : 14)

Avoir le pouvoir de produire et définir ces images stéréotypées, leur contour et leur contenu, permet de maintenir et d'essentialiser ce pouvoir, de normaliser le consensus apparent qui est construit par les stéréotypes et réduit aussi la capacité de la personne assujettie de se définir elle-même (Collins, 2000 [1990]; hooks, 1992). Or, le stéréotype, en tant que représentation schématisée du monde, est paradoxal : bien qu'être représenté rend le soi visible (ou audible), cela contraint aussi ce qui est légitime et licite, puisque le stéréotype instaure des frontières rigides de ce qui est « normal ». Il en va de même des représentations de personnes racisées de minorités sexuelles dans les médias gays : leur analyse indique quelle visibilité leur est allouée, comment ils sont rendus intelligibles et licites en tant que sujets, ou s'ils sont plutôt chosifiés en tant qu'objets ou rendus abjects, exclus.

Par ailleurs, on constate dans les médias généralistes et dominants, une relative fascination à l'égard de l'immigrant ou du réfugié gai – nettement moins pour les personnes réfugiées lesbiennes et trans (Jenicek, Lee et Wong, 2009) –, mais celui-ci est représenté de façon particulière, c'est-à-dire en tant qu'opprimé dans son pays d'origine, lequel est présumé fondamentalement homophobe, et au sein de sa « communauté culturelle » (Jenicek, Lee et Wong, 2009; Shannahan, 2010; voir notamment les récits d'oppression/libération de Chaumont, 2009 et Naït-Balk, 2009). Cette situation fait de la visibilité une condition *sine qua non* de l'existence du sujet gai immigrant : il est attendu que l'immigrant gai fasse son *coming out* « comme les autres », son émigration d'un

ailleurs marqué par des traditions religieuses oppressantes étant vue comme le catalyseur de ce *coming out*. La visibilité de ces personnes devient alors un enjeu représentationnel qui (re)produit les frontières nationales et « communautaires ». En effet, la mise en visibilité de l'immigrant ou du réfugié opprimé par les « siens » (c.-à-d. au sens ethnique) et son inclusion dans une communauté nationale « moderne et libérale » permettent d'ériger les frontières ethnosexuelles de la nation, excluant par le fait même ces « nouveaux arrivants » qui semblent ne vouloir que calquer ici les traditions sexistes et homophobes qui prévaudraient totalement « là-bas ».

S'il y a exclusion d'une altérité ethnique, les « nouveaux arrivants », des frontières nationales, il y a au contraire, inclusion de *certaines* personnes de minorités sexuelles, source d'un « nouveau » nationalisme, l'homonationalisme (Puar, 2007). De plus en plus, on assiste, aussi bien dans les discours dominants que dans les discours issus des milieux gais, à une articulation de récits de libération sexuelle et de récits nationalistes aux formes multiples : des patriotes gais états-uniens impatients de combattre les « terroristes islamistes homophobes » (Puar, 2007), la nationalisation de la libération gaie et la culturalisation de l'homophobie dans les manuels scolaires en Norvège (Røthing et Bang Svendsen, 2011), la normalisation d'une homosexualité néerlandaise hors du placard opposée à l'homophobie présumée des immigrants musulmans (Mepschen, Duyvendak et Tonkens, 2010; Jivraj et de Jong, 2011; Bracke, 2012; El-Tayeb, 2012), la volonté du gouvernement néerlandais de tester l'assimilabilité de candidats à l'immigration en leur montrant des images de baisers homosexuels (Fekete, 2006).

Il est toutefois important de préciser ici que cette dynamique d'inscription nationaliste des revendications homosexuelles n'est pas réellement nouvelle. Elle était plutôt caractéristique des premiers mouvements homophiles états-uniens qui affirmaient fièrement leur américanité (Hall, 2010), et serait même caractéristique d'une partie significative des politiques gaies depuis les années 1970 (Seidman et Meeks, 2011). Ce qui distingue toutefois le contexte actuel est une focalisation homonationaliste sur l'altérité ethnique, particulièrement arabo-musulmane, dont la « culture » essentialisée est placée en

porte-à-faux par rapport à l'émancipation sexuelle. Dans ces manifestations nationalistes, particulièrement présentes en Amérique du Nord et en Europe occidentale, les droits des minorités sexuelles et les sujets gais désirables sont effectivement inclus, au moins symboliquement, et assimilés à la citoyenneté nationale, alors que les immigrants et l'homophobie sont pour leur part aliénés, représentés comme extérieurs à la « nation ». L'effet de telles pratiques produit ainsi un double mouvement d'inclusion/exclusion, comme le montre Puar (2007) dans le cas de discours gais états-uniens suite au 11 septembre 2001 :

U.S. patriotism momentarily sanctions some homosexualities, often through gendered, racial and class sanitizing, in order to produce “monster-terrorist-fags”; homosexuals embrace the us-versus-them rhetoric of U.S. patriotism and thus align themselves with this racist and homophobic production. (Puar, 2007 : 46)

Ce ne sont toutefois pas toutes les personnes de sexualités non normatives, ni même tous les « gais » qui sont inclus dans cette production de « bons citoyens » états-uniens, mais plutôt ceux qui s'assimilent à la vision dominante d'une citoyenneté libérale, dont les hommes blancs de classe moyenne sont les principaux bénéficiaires (Duggan, 2003). De la sorte, une nation hétéronormative, comme les États-Unis ou encore les Pays-Bas et l'Allemagne, devient aussi homonormative et les homosexuels inclus dans cette nation sont par le fait même disciplinés. Au contraire, une multitude d'autres sujets sont exclus, y compris des sujets racisés. Bien que cette piste n'ait pas été explorée à ce jour dans le contexte québécois, ce contexte, caractérisé, comme il a été discuté en introduction, par une relative concomitance de récits de libération nationale et de libération gaie, est propice à un tel homonationalisme.

### 2.1.3 – La compréhension coloniale, postcoloniale et transculturelle des sexualités non normatives

*À l'abri des larges toiles, calife séducteur et redouté,  
mots privés que je lui souffle. Si près, mes lèvres  
frémissent au toucher de son lobe. Il baisse les  
paupières, renverse la tête, bande légèrement,  
tranquille volupté. Son corps gitan, serti de bijoux à  
chaque oreille, anneau précieux comme héros rock,  
mais au nez encore, la lèvre, un sourcil, mamelon  
percé, près du nombril, ailleurs, sans doute. Des  
bracelets, abondance, toutes formes, métal, couleurs,  
poignets, chevilles, bras. Des bagues, pierres  
précieuses, colliers. Le parer, joyaux profanes, prince,  
l'adorer. Oriental, si merveilleux, et voluptueux,  
garçon de harem, allongé, lascif, nu, sur d'épais tapis,  
entouré de coussins, nuages d'encens flottent,  
narguilé, immobile chaleur. Silence, une eau  
tranquille s'égoutte dans la pénombre close des  
persiennes. Ado offert et délectable.*

Larose, 2001 : 34

Or, cette problématisation contemporaine de sexualités racisées, jugées « anormales », n'est pas un phénomène nouveau, mais s'inscrit plutôt dans une longue histoire de problématisation orientaliste de la sexualité des Autres. André Gide, voyageant en Afrique du Nord à la fin du 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècle – profitant des significations sexuelles différentes pour y vivre lui-même des aventures homosexuelles – mettait en garde contre la tentation d'associer certaines sexualités à certaines nations. La citation de Larose mise en épigraphe, issue du Québec contemporain, raconte une rencontre entre un Québécois et un « jeune Turc » qui, elle, a précisément pour effet de « nationaliser » la sexualité à travers une iconographie orientaliste qui assigne des caractéristiques sexuelles à une identité nationale, la turquicité – et plus largement l'orientalité –. Dans un cas comme dans l'autre, l'un critique, l'autre érotique, ces deux perspectives montrent comment la sexualité en « Orient » est objet de fascination, d'envie, de répulsion, de fantasmes.

Selon Anne McClintock, le genre et la sexualité sont des mécanismes présents au cœur même de l'impérialisme, comme du nationalisme, inscrits dans ce qu'elle nomme la tradition « porno-tropic » européenne :

For centuries, the uncertain continents – Africa, the Americas, Asia – were figured in European lore as libidiously eroticized. Traveler's tales abounded with visions of the monstrous sexuality of far-off lands [...]. Renaissance travelers found an eager and lascivious audience for their spicy tales, so that, long before the era of high Victorian imperialism, Africa and the Americas had become what can be called a porno-tropics for the European imagination – a fantastic magic lantern of the mind onto which Europe projected its forbidden sexual desires and fears. (McClintock, 1995 : 22)

Les colonies apparaissaient donc comme de vastes espaces où les sexualités étaient présumées différentes, et inférieures, en opposition à une « bonne » sexualité, bourgeoise et blanche, qu'incarnait l'idéal de la sexualité victorienne dans le contexte britannique. Cette interaction des sexualités, du genre et du colonialisme a été brillamment analysée par les féministes postcoloniales (voir notamment McClintock, 1995; Narayan, 1997; Stoller, 2002), qui ont montré comment la position sociale des femmes, tant colonisatrices que colonisées, et les normes de féminité ont été influencées par les contextes coloniaux et postcoloniaux. Les détails de ces analyses ne seront pas abordés ici, mais il apparaît important de reconnaître le rôle fondateur de ces féministes dans la compréhension des sexualités coloniales et postcoloniales, en ce sens qu'elles ont mis en relief une articulation qui était négligée tant dans plusieurs écrits postcoloniaux que dans les études des sexualités.

Cette interaction ne s'appliquait pas qu'aux femmes, mais s'étendait aussi à la sodomie, le « péché abominable » (Bleys, 1995). L'accusation de propension à la sodomie, adressée à plusieurs peuples colonisés, tant en Amérique latine, qu'en Afrique et en Asie, justifiait non seulement l'infériorisation de ces peuples, mais aussi la guerre qui leur était menée. Même lorsqu'il s'agissait d'observations anecdotiques, souvent liées aux élites (Narayan, 1997) celles-ci étaient généralisées à l'ensemble de la population et extraites de

leur contexte qui leur donnait sens. Selon Bleys, deux tropes opéraient dans cette représentation sexuelle des colonisés :

The first consisted of an assessment of an entire people's position on a gradual scale of masculinity, lending metaphorical status to gender in the mapping of mankind. The other, not seldom intertwined with the first yet different, weighed the relative share of deviant personalities within a population and represented it as indicative, metonymically, of the latter's cultural or, gradually, racial status. (Bleys, 1995 : 45)

C'est ainsi qu'au 19<sup>e</sup> siècle on assiste à une véritable cartographie et un inventaire colonial des pratiques sexuelles, notamment de la sodomie (Arondekar, 2005) et la prostitution (Levine, 2000), et que des régulations sont instaurées par les différents empires afin de préserver l'hégémonie de l'homme blanc hétérosexuel, apparemment menacée par les vices locaux (Bleys, 1995). Paradoxalement, ces discours sur les pratiques sodomites dans les colonies n'avaient pas pour seul but de les condamner : plusieurs auteurs en faisaient plutôt une description favorable et ne cachaient pas leur appréciation à l'égard de ces lieux où ils pouvaient laisser libre cours à leurs désirs, au moment où la sodomie était fortement criminalisée dans les métropoles, notamment en Angleterre : « The colonies provided many possibilities of homoeroticism, homosociality and homosexuality – a variety of perspectives and experiences by which men expressed attraction to other men (or male youths). Some European men found sexual partners [...] among fellow Europeans or indigenous men. » (Aldrich, 2003 : 3) Qu'il s'agisse de pratiques dues au manque d'accès aux femmes ou qui s'expliquent par un réel désir homosexuel, cette rencontre sexuelle coloniale a eu pour effet de modifier les significations locales (aussi bien celles des métropoles, lorsque ces hommes y retournaient, que celles des colonies). Les discours et pratiques sexuelles reposaient pour une large part sur une racisation des comportements sexuels, la sodomie étant, par exemple, assignée aux colonisés et conçue comme étrangère à la « bonne » sexualité victorienne, processus qui participait de l'infériorisation culturelle de ces sociétés coloniales : leurs « mœurs » sexuelles étaient jugées inférieures, non civilisées, et reflet d'une culture devant être « civilisée ».

Sans présumer de continuités, ce qui précède semble pertinent pour aider à comprendre des phénomènes et pratiques culturelles qui, dans le contexte actuel de la globalisation, peuvent sembler nouveaux, alors même que cette globalisation n'est pas récente (Appadurai, 1996). L'expansion d'un tourisme gai, la circulation croissante d'images et de produits culturels gais en provenance des États-Unis et d'Europe, l'extension des moyens de communication grâce à Internet, ont pour effet que les personnes des pays du « Sud » sont de plus en plus exposées aux modèles sexuels occidentaux qui peuvent être en dissonance par rapport aux modèles locaux. Dans le cas du colonialisme et de la globalisation, deux principales approches s'opposent dans la façon de saisir cette rencontre marquée par des rapports de pouvoir inégalitaires : l'une qui postule un *impérialisme universaliste* porteur d'une homogénéisation, l'autre qui appréhende cette relation de façon *multipolaire*, attentive aussi bien aux dynamiques coloniales et globales, qu'aux dynamiques locales et nationales.

La première approche est particulièrement présente dans les écrits récents et controversés du politologue Joseph Massad (2002 et 2007), selon qui la relation actuelle entre l'Occident et les sociétés arabes, relativement à l'homosexualité, représenterait une continuité par rapport au discours orientaliste de l'époque coloniale : alors que le discours tenu par les diverses élites métropolitaines, sous les régimes coloniaux, tendait à représenter les mœurs sexuelles arabes comme étant essentiellement *dissolues*, et donc à imposer une moralité victorienne, le discours actuel tendrait inversement à représenter ces mœurs comme étant essentiellement *répressives*, et à imposer une vision occidentale des droits de la personne. Dans les deux cas, un sujet arabe sexualisé aurait été créé par le discours occidental, caractérisé dans l'époque contemporaine par les catégories binaires hétérosexuel/homosexuel, qui s'imposent aux individus dans ces sociétés. D'un mouvement de *libération gaie* à visée émancipatrice (Seidman, 1997), nous serions donc passés à un mouvement de *libération des gais* à visée impérialiste.

Massad affirme que c'est à partir des années 1980 que la sexualité devient un objet de discours plus présent parmi les intellectuels arabes, et il établit alors un lien avec

l'émergence d'un discours universaliste occidental en faveur de l'extension des droits de la personne aux minorités sexuelles. Ce discours humanitaire serait de plus combiné au tourisme sexuel gai dans les pays arabes, ainsi qu'à une forte proportion d'hommes homosexuels dans les corps diplomatiques des ambassades occidentales et dans les bureaux d'agence de presse et d'ONG<sup>15</sup> (Massad, 2002 et 2007). Cette combinaison de pratiques sexuelles occidentales et du discours sur les droits des gais et lesbiennes, véhiculés par l'entremise de la globalisation, aurait pour effet de *créer* un sujet homosexuel : la polymorphie de la sexualité dans les sociétés arabes serait incompréhensible aux yeux d'une « Internationale gaie » qui, s'attribuant une mission civilisatrice sexuelle, essaierait alors de coloniser la sexualité arabe, de la *re-orienter* (voir aussi Hoad, 2000, pour une perspective similaire bien que plus nuancée, dans le contexte de l'Afrique australe). Il s'agirait d'une violence épistémique, éthique et politique exercée sur diverses sociétés afin d'universaliser les catégories « gai » et « lesbienne », au détriment de leurs propres configurations sexuelles. Selon Massad, cette hégémonie homosexuelle aurait réussi à s'établir au sein de l'élite et chercherait dorénavant à s'imposer au reste des populations :

[...] the collusion between middle- and upper-class native informants and diasporic members of the national group in question on the one side, and the Western human rights groups and organizations on the other, makes it clear that it is not only a Eurocentric culture that is being universalized, but a culture that has important class attributes and therefore serious consequences for those unfit to defend themselves. (Massad, 2007 : 39)

L'« Internationale gaie » postulée par Massad constitue un appareil discursif complexe qui ne laisse que deux choix possibles aux sociétés arabes : « [...] support them or oppose them without ever questioning their epistemological underpinnings. » (Massad, 2007 : 174)<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Notons ici que Massad n'apporte aucune preuve pour étayer cette dernière affirmation et qu'il recourt, ailleurs, à des rumeurs et faits anecdotiques qui ne sont pas appuyés sur des sources crédibles.

<sup>16</sup> Le choix de vocabulaire n'est pas innocent. Par cette dernière phrase, Massad cherche à établir une complicité entre cette « Internationale gaie » et les manœuvres de la guerre au terrorisme post-11 septembre 2001. Ailleurs (Massad, 2007 : 193), son usage du mot pénétration a une fonction similaire : faire référence à la passivité, au déshonneur et à l'émasculation du sodomisé (c.-à-d. les sociétés arabes) et affirmer le pouvoir dominant et violent de cette « Internationale gaie ». Il faut aussi souligner que l'usage du terme

Bien que Massad s'inscrive dans une perspective poststructuraliste influencée par Foucault, il est paradoxal que, dans son analyse, les personnes de sexualités non normatives ne bénéficient pas de la conception relationnelle du pouvoir développée par Foucault (1976). Au contraire, le discours n'appartient qu'à l'« Internationale gaie », à ses alliés bourgeois locaux et au contre-discours islamiste : les hommes qui ont des relations sexuelles avec d'autres hommes semblent quant à eux entièrement dominés et passifs, épistémiquement pénétrés, et amalgamés dans un modèle de sexualité méditerranéenne réifié (Al-Kassim, 2008). Or, s'il est vrai que les discours sur les droits des minorités sexuelles s'appuient souvent sur une vision téléologique présumant l'issue d'un « soi » véritable hors du placard, l'existence de sujets musulmans *queer* (Rahman, 2010) montre que ce pouvoir n'est pas total ni unipolaire. De surcroît, l'analyse proposée par Massad fait complètement abstraction de dynamiques locales et nationales : l'impérialisme est la seule interprétation qui serait valide, indépendamment de toute transformation locale possible dans les significations et pratiques sexuelles, pourtant documentées (Abu Khalil, 1997; Hayes, 2000; Hamel, 2002; Bereket et Adam, 2006; Merabet, 2006; Whitaker, 2006; Ozbay, 2010). Une telle critique n'est pas sans rappeler celle adressée aux féministes du Tiers-monde par les élites nationalistes de leurs pays respectifs, qui résulte d'une méprise quant au rapport de pouvoir :

In many colonial and postcolonial contexts, it is difficult to clearly distinguish between the facts of change over time and “changes due to Western influence”, since many of these changes involve complex “complicities and resistances” between aspects of “Western culture” and Third-World institutions, agents, and political agendas. (Narayan, 1997 : 24)

Contre cette interprétation réductrice, une seconde approche, plus relationnelle et multipolaire est possible. Trois éléments y sont pris en considération : les dynamiques globales, les dynamiques locales et nationales, ainsi que les subjectivités elles-mêmes et

---

« Internationale » n'est pas sans faire référence à l'« Internationale communiste » du maccarthysme et sous-entend le « recrutement » de locaux par les gais occidentaux (voir Boellstorff, 2005 : 233n6). De surcroît, Massad ne justifie jamais, empiriquement, ses affirmations, du reste stéréotypées et plus polémiques que scientifiques, sur la nature élitiste, bourgeoise et occidentalisée de l'homosexualité dans les sociétés arabes.

leur agentivité. Quatre dimensions devraient y être considérées : économique (notamment le rôle du capitalisme dans l'organisation de la vie privée et la marchandisation de la sexualité), culturelle (diffusion d'images et représentations de la sexualité), politique (la régulation étatique de la sexualité, du licite et de l'illicite, du légitime et de l'illégitime) et épistémique (les compréhensions de l'être humain, de la sexualité et du monde) (Altman, 2001).

Au rang des dynamiques globales, on retrouve le « tourisme gai », c'est-à-dire le développement d'un tourisme de niche qui vise spécifiquement les homosexuels. Que ce soit au Mexique (Cantú, 2002), dans les Caraïbes (Alexander, 2005; Murray, 2007) ou encore en Inde (Puar, 2002), ce tourisme diffuse des pratiques et significations sexuelles différentes dans le contexte local. L'épidémie du VIH/SIDA a elle aussi des effets importants : les organismes qui visent la sensibilisation, l'éducation sexuelle, ainsi que le traitement, sont parfois associés à et souvent financés par des organismes internationaux. Il en découle que des catégories sexuelles et significations sont employées, sans qu'il y ait forcément une consonance avec les catégories locales (Altman, 2001). D'autre part, on retrouve aussi la circulation étendue des produits culturels euro-américains, y compris les produits culturels gais (revues, films – pornographiques ou non –, musiques, livres, etc.), consommés un peu partout dans le monde, ainsi que les facilités de communication en personne ou via Internet qui permettent à des personnes d'échanger et à des militants de s'organiser (Altman, 2001; Boellstorff, 2005; Jackson, 2009; Manalansan, 2003).

Ces caractéristiques des dynamiques globales de la sexualité, si elles sont comprises dans la perspective impérialiste postulée par Massad, ou si elles sont plus simplement le seul élément pris en considération, laissent entrevoir une homogénéisation : une identité gaie globale qui se répand et « pénètre » jusque dans les moindres recoins du globe, menaçant des formes de sexualités « traditionnelles », « authentiques ». La prise en compte des deux autres éléments permet toutefois d'interpréter la globalisation de l'homosexualité sous un autre jour. Comme D'Emilio (1993 [1983]) et Chauncey (1994) l'ont montré pour les États-Unis, des dynamiques nationales et locales ont une influence certaine. Les écrits

récents de Tom Boellstorff (2005) et Peter Jackson (2009) cherchent précisément à montrer que dans les pays « du Sud », des transformations sociales *internes* (elles-mêmes influencées par des dynamiques globales) contribuent à la modification constante des pratiques et significations sexuelles (voir aussi Manalansan, 1995; Parker, 1999; Altman, 2001; Cantú, 2002; Alexander, 2005; Murray, 2007). Contrairement à l'idée communément admise que la sexualité en Thaïlande ait été profondément transformée suite aux contacts de la Deuxième Guerre mondiale puis du tourisme sexuel, Jackson (2009) démontre que bien avant cela, des transformations avaient eu lieu et une subjectivité « homosexuelle » émergeait sans qu'il y ait contacts avec les modèles euro-américains, ce qui relativise les visions réductrices des sexualités « locales ». La dichotomie entre des pratiques traditionnelles et une identité moderne disparaît, au profit d'une tension entre différents modèles dont aucun n'est tout à fait *authentique* ni tout à fait *étranger*.

La métaphore du doublage proposée par Boellstorff, dans le cas indonésien, est particulièrement évocatrice quant à la capacité d'appropriation locale des modèles sexuels euro-américains. Il s'agit en quelque sorte d'un discours appliqué sur un autre discours, sans l'effacer et sans atteindre une parfaite synchronicité ou homogénéité : « The lifeworlds of *gay* and *lesbi* Indonesians indicate a more contingent inequality – queering translational theories of culture, indicating how unexpected selfhoods can be dubbed from hegemonies that might otherwise appear total, and globalizations that might otherwise appear seamless and beyond question. » (Boellstorff, 2005 : 218; italiques dans l'original) Un tel modèle permet de mieux comprendre la (re)production et transformation des pratiques et identités sexuelles aussi bien dans les pays du « Sud » que dans les pays « occidentaux ». Loin d'une « occidentalisation » stigmatisée, cette compréhension rend compte de la contingence fondamentale de toute subjectivité (homo)sexuelle, une position de sujet historiquement et spatialement située, et intersectionnelle, c'est-à-dire que toute personne n'est pas entièrement définie par cette position de sujet (Boellstorff, 2005). Au contraire, les personnes opèrent des (re)significations par leur agentivité, certes contrainte par ces dynamiques inégalitaires, mais existante.

La compréhension transnationale des sexualités bénéficie du concept de « *sexscape* » (Brennan, 2004), emprunté à la terminologie d'Appadurai (1996), pour qui la globalisation doit être comprise comme façonnée par des flux : *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *financescapes* et *ideoscapes*. Il s'agit de flux (de populations, d'information, de technologies, de capital et d'idées) certes accélérés et accrus, mais irréguliers, inégaux et influencés par les situations historique, linguistique et politique. Le concept de *sexscape* permet précisément d'y ajouter le « paysage » des sexualités, c'est-à-dire la circulation des sexualités, elle aussi accélérée et accrue, mais irrégulière et inégale. C'est dans ces circulations que les « mondes imaginés », dans leur dimension sexuelle, sont (re)formés par les sujets sexuels, non pas sous la forme, comme le prétend Massad, d'une occidentalisation massive et uniforme, mais d'une interaction productive entre des perspectives divergentes et inégales, ni tout à fait « modernes », ni tout à fait « traditionnelles ».

Cette compréhension de la dimension sexuelle des rapports coloniaux et postcoloniaux, fortement influencée par le féminisme postcolonial, semble plus adéquate, analytiquement, que celle de Massad. Pour Mohanty (1991), qui met l'accent sur le caractère contextuel et relationnel du pouvoir, il est nécessaire de prendre en compte les structures de domination multiples et fluides, mais aussi l'agentivité dynamique des individus et des collectivités dans un contexte donné. En s'appuyant sur le concept de « relations of ruling » développé par Barbara Smith, elle montre bien la complexité de ces rapports de pouvoir :

Rather than posit any simple relation of colonizer and colonized, or capitalist and worker, the concept "relations of ruling" posits multiple intersections of structures of power and emphasizes the *process* or *form* of ruling, not the frozen embodiment of it [...]. By emphasizing the *practices* of ruling (or domination), it makes possible an analysis which examines, for instance, the very forms of colonialism and racism, rather than one which assumes or posits unitary definitions of them. (Mohanty, 1991 : 14)

Bien que la présente recherche ne soit pas directement concernée par le colonialisme, il est souhaitable d'incorporer à cette approche l'homophobie et l'hétéronormativité, imbriquées

à d'autres structures de domination, notamment le racisme. Mais comme le précise Mohanty, ces structures ne doivent pas être présumées unitaires; elles doivent être appréhendées dans leur caractère processuel, dans leur réalisation au cœur de pratiques sociales. Les structures de domination, coloniales et postcoloniales, ont transformé les configurations locales de façon importante – aussi bien dans les métropoles que dans les colonies –, en même temps que ces sociétés ont connus des changements ayant émergé de dynamiques locales. Il convient donc de ne pas simplifier la visibilité des sexualités non normatives dans une sorte de binarisme réducteur authenticité/occidentalisation. Ainsi, l'homophobie et l'hétéronormativité dont peuvent être victimes les personnes homosexuelles dans ces sociétés ne sont pas propres à une « culture homophobe », mais bien plutôt le résultat d'un processus historique, certes marqué par l'intrusion des normes sexuelles occidentales, mais aussi par l'action et la transformation des normes sexuelles locales, processus qui est aussi à l'œuvre dans les pays d'immigration, c'est-à-dire dans le contexte de cette recherche : normes sexuelles locales et transnationales s'y articulent dans un processus de production de nouvelles subjectivités sexuelles : « These various battles in disparate national locations speak to the ways in which *queer* desires, bodies, and subjectivities become dense sites of meaning in the production and reproduction of notions of “culture”, “tradition”, and communal belonging [...]. » (Gopinath, 2005 : 2)

Le processus de (re)formation de subjectivités ethnosexuelles des immigrants homosexuels constitue donc un phénomène complexe, entre autres à cause de l'imbrication des vecteurs de pouvoir et des structures de domination. Depuis les premières recherches en études gaies et lesbiennes marquées par une vision réductrice de la sexualité, un décloisonnement s'est établi entre les trois champs concernés (études gaies et lesbiennes, *queer* et des migrations; voir Luibhéid, 2008), afin de parvenir à une meilleure compréhension de ces subjectivités. Loin d'une simple émancipation sexuelle, la prise en compte d'autres axes de différenciation montre la complexité des facteurs d'immigration et des relations avec la famille, la « communauté » immigrante, la « communauté » gaie et

lesbienne et la « société d'accueil ». Ces différents groupes sociaux sont eux-mêmes dé-essentialisés et décloisonnés, c'est-à-dire que leurs frontières sont relativement perméables et les normes sexuelles qu'on y observe sont multiples, contradictoires et mouvantes. Il apparaît donc fondamental d'étudier les subjectivités ethnosexuelles dans un rapport dialectique : entre la constitution de ces sujets dont le champ d'action est structuré par une articulation de facteurs et une agentivité contrainte par cette même structuration, mais permettant néanmoins à l'acteur social de (re)définir et (re)former ses pratiques et son identification à l'intérieur d'un horizon de possibles. La compréhension de cette complexité est d'autant plus nécessaire pour éviter l'écueil d'un « nous » dans lequel tous les homosexuels se reconnaissent.

## **2.2 – Concepts sensibilisants : articulation d'*a priori* théoriques *queer* et intersectionnels**

*« Songez que, dans notre société, dans nos mœurs, tout prédestine un sexe à l'autre; tout enseigne l'hétérosexualité, tout y invite, tout y provoque, théâtre, livre, journal, exemple affiché des aînés, parade des salons, de la rue. [...] Quoi! Si l'adolescent cède enfin à tant de complicité ambiante, vous ne voulez pas supposer que le conseil ait pu guider son choix, la pression incliner, dans le sens prescrit, son désir! Mais si, malgré conseils, invitations, provocations de toutes sortes, c'est un penchant homosexuel qu'il manifeste, aussitôt vous incriminez telle lecture, telle influence; [...] c'est un goût acquis, affirmez-vous; on le lui a appris, c'est sûr; vous n'admettez pas qu'il ait pu l'inventer tout seul. »*

(Gide, 1924 [1911] : 38-39)

Depuis les débuts de la sociologie, la question du sujet et de l'agentivité<sup>17</sup> est peut-être une des interrogations les plus récurrentes. Quel est donc le statut de l'acteur social, en

---

<sup>17</sup> La notion d'agentivité (*agency*) réfère à la capacité d'action du sujet face aux contraintes, conditions et normes sociales, qu'il s'agisse d'appropriation, de redéfinition, de re-signification, etc.

lui-même? Par rapport aux autres acteurs? Mais aussi par rapport aux institutions, aux structures sociales? Quelle est sa marge de pouvoir face aux contraintes sociales? Entre déterminisme et libre arbitre, le spectre de réponses est très vaste. L'intérêt de Marx pour les conditions historiques et matérielles laissait une marge de pouvoir réduite aux acteurs : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de toutes pièces, dans des circonstances qu'ils auraient eux-mêmes choisies, mais dans des circonstances qu'ils trouvent immédiatement préétablies, données et héritées. » (Marx, 2007 [1852]) Les faits sociaux de Durkheim, des « manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui » (Durkheim, 1988 [1895] : 97), laissent une marge de manœuvre davantage réduite, l'individu y étant contraint par des faits sociaux objectifs. Pour leur part, Weber et Simmel ont contribué au développement d'une sociologie compréhensive, axée sur les actions des individus et les motifs, dans laquelle l'individu apparaît doté d'une agentivité nettement plus importante. Depuis, fonctionnalisme, structuralisme, interactionnisme symbolique, ethnométhodologie, théorie des systèmes, sociologie compréhensive, marxisme, réalisme critique, actionnalisme, pour n'en nommer que quelques-uns, tous ces courants divergent plus ou moins dans leur conception du sujet et de son agentivité.

La conception du sujet et de l'agentivité est centrale non seulement dans la sociologie générale, mais aussi dans la sociologie des homosexualités. Très fortement ancrée dans le socioconstructivisme, en particulier l'historicisme, l'ethnométhodologie et l'interactionnisme symbolique (Brickell, 2006), la sociologie des homosexualités a tenté de rendre compte des contextes sociohistoriques dans lesquels les homosexualités sont vécues, des contraintes sociales limitant ou permettant ces expériences, ainsi que des actions des personnes homosexuelles pour contester ces diverses contraintes et légitimer leurs identités et pratiques (voir notamment Chauncey, 1994; D'Emilio et Freedman, 1988).

Cette question est tout aussi centrale dans cette recherche : axée sur les expériences vécues d'hommes immigrants ayant des relations sexuelles et/ou amoureuses avec d'autres hommes, en particulier comment ces expériences sont conditionnées par l'intersection

d'axes de différenciation<sup>18</sup>, cette recherche vise à observer comment (ré)agissent ces sujets, confrontés à des frontières symboliques et normes sociales convergentes ou divergentes. Comme l'illustre la citation d'André Gide mise en épigraphe, il est question d'analyser comment différents discours et contextes sociaux, hégémoniques ou non, visent à définir, légitimer et marginaliser certaines subjectivités, identités et pratiques, en même temps que les sujets participent de ces définitions en les renforçant ou les contestant, bref, en les (re)produisant.

L'approche est certes influencée par les travaux précurseurs de la sociologie des homosexualités, mais elle mise aussi sur l'articulation productive de deux courants critiques apparus tous deux dans les années 80. D'une part, la théorie *queer* – avec sa compréhension déconstructiviste du processus de constitution du sujet, devenue quasi hégémonique quant à l'étude des (homo)sexualités. D'autre part, l'intersectionnalité – approche féministe dans laquelle l'accent est mis sur l'importance de saisir le rôle des différents axes de différenciation et leur imbrication. Bien que l'articulation de ces deux courants n'aille pas de soi, l'explicitation des principaux concepts sensibilisants montre que la tension qui en émerge apporte de nouvelles orientations de recherche particulièrement utiles pour cette recherche.

---

<sup>18</sup> Qu'il s'agisse de la race/ethnicité, de l'orientation sexuelle, du genre, de la classe, du statut migratoire, ou d'un autre axe qui est socialement significatif dans un contexte donné.

### 2.2.1 – L’assujettissement comme processus fondateur du social... et ses exclus

*« Voilà de la gloire pour vous! » « Je ne sais pas ce que vous entendez par “gloire” », dit Alice. Humpty Dumpty sourit d’un air méprisant. « Bien sûr que vous ne le savez pas, puisque je ne vous l’ai pas encore expliqué. J’entendais par là : “Voilà pour vous un bel argument sans réplique!” » « Mais “gloire” ne signifie pas “bel argument sans réplique” », objecta Alice. « Lorsque moi j’emploie un mot, répliqua Humpty Dumpty d’un ton de voix quelque peu dédaigneux, il signifie exactement ce qu’il me plaît qu’il signifie... ni plus, ni moins. » « La question, dit Alice, est de savoir si vous avez le pouvoir de faire que les mots signifient autre chose que ce qu’ils veulent dire. » « La question, riposta Humpty Dumpty, est de savoir qui sera le maître... un point c’est tout. »  
Carroll, 1979 [1871] : 171*

L’existence d’un sujet « homosexuel » constitue un phénomène récent et contingent : dans le contexte plus large d’une multiplication des discours sur la sexualité, les discours sur les relations sexuelles entre hommes dans l’Europe du 19<sup>e</sup> siècle ont eu pour effet de constituer un tel sujet. Tandis que l’acte sodomite était l’objet des discours précédents, la personne est devenue l’objet des discours modernes : c’est ainsi qu’est apparu ce sujet « homosexuel » dont les actes seraient le reflet d’une personnalité spécifique (Foucault, 1976; voir aussi Weeks, 1981; Duberman, Vicinus et Chauncey, 1989; Halperin, 1990). Ce processus de constitution du sujet homosexuel, soit sa **subjectivation/assujettissement** ne doit toutefois pas être compris comme une détermination/répression : ce concept renvoie plutôt à une structuration discursive et contextuelle du champ d’action par le biais de normes qui délimitent les frontières du possible et de l’intelligible (Foucault, 1994 [1982]; Revel, 2008). Les rapports de pouvoir inégaux permettent certes à des sujets et institutions d’avoir un rôle plus important dans la définition de ce qu’est et doit être ce sujet, mais ce dernier s’approprie ces discours et en modifie les frontières. Le pouvoir dont il est question ici n’est donc pas qu’un pouvoir

négatif, qui ne fait qu'interdire et taire, mais également un pouvoir positif et productif (Foucault, 1976). Comme l'illustre le jeu sémiotique d'Humpty Dumpty en épigraphe, la question fondamentale est celle-ci : qui est le maître, qui a le pouvoir de définir les catégories et sujets, d'en fixer le sens? Si Humpty Dumpty, du haut de son mur, prétend déterminer le sens des mots, il ne faut pas oublier qu'il est dans un équilibre fort incertain, en œuf qu'il est posé sur la tranche d'un mur...

Les travaux de Michel Foucault sur la sexualité et le pouvoir ont eu une influence déterminante sur le développement d'une telle analyse, reprise ensuite dans la théorie *queer*, ainsi que dans l'approche intersectionnelle, bien qu'elle soit ici plus controversée et problématique (Bilge, 2009a). Foucault (1976) propose une conception *productive* et *polymorphe* du pouvoir, inscrite dans une perspective *relationnelle* comportant cinq éléments. Premièrement, le pouvoir n'est pas quelque chose qu'on acquiert et possède, mais plutôt un *exercice multipolaire et mobile* : il s'exerce de tout point d'ancrage et vers quoi que ce soit, sans revêtir la moindre permanence. Deuxièmement, le pouvoir n'est pas extérieur aux autres rapports, y compris les relations sexuelles, mais est plutôt l'*effet des inégalités* de ces rapports, en même temps qu'il est *producteur de ces différenciations*. Troisièmement, le pouvoir vient *d'en bas*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas une dichotomie radicale, globale et déterminante entre dominants et dominés. Les inégalités de pouvoir se forment plutôt dans une multitude de localités, jusqu'aux plus restreintes :

[L]es rapports de force multiples [...] servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social. Ceux-ci forment alors une ligne de force générale qui traverse les affrontements locaux, et les relie; bien sûr, en retour, ils procèdent sur eux à des redistributions, à des alignements, à des homogénéisations, à des aménagements de série, à des mises en convergence. (Foucault, 1976 : 124)

Quatrièmement, les relations de pouvoir sont *intentionnelles*, c'est-à-dire qu'elles sont le résultat d'un calcul, d'objectifs précis, mais elles sont aussi *non subjectives*, en ce sens qu'il est impossible de dire qui en est la source. Finalement, le pouvoir est indissociable de la *résistance*, facette du pouvoir aussi multipolaire et mobile que les rapports de pouvoir. Le

pouvoir est imbriqué dans un réseau de résistances multiples et diffuses, qui peuvent sans conteste s'unir pour opposer une résistance massive, mais sont le plus souvent isolées et transitoires. Il n'y a pas plus d'extériorité résistante, un sujet homosexuel libre et autonome, que de totalité dominante qui déterminerait le sujet homosexuel : il y a plutôt un jeu dynamique entre individus et groupes sociaux, dont les pôles se forment et se déforment, ouvrant la voie à des alignements hégémoniques, tout autant qu'à des redistributions.

Avec une telle conception, Foucault remet en question la thèse voulant que, depuis le 18<sup>e</sup> siècle, la sexualité en Occident ait fait l'objet d'une répression. Cette thèse, qui fait appel à la codification et au contrôle croissants de la sexualité, notamment au niveau du vocabulaire, reposerait sur une conception juridico-discursive d'un pouvoir négatif, issue du Moyen Âge, qui ne fait qu'interdire, taire et nier. Depuis le 19<sup>e</sup> siècle, cette forme de pouvoir est en tension avec une nouvelle forme de pouvoir, un pouvoir sur la vie, qui est *positif*, puisqu'il est dorénavant question de gérer et réguler la vie et les populations, y compris leurs sexualités. La prolifération des discours sur la sexualité au cours des derniers siècles apparaît par conséquent contradictoire : bien que ces discours aient pu être motivés par une volonté de répression, notamment la répression des pratiques sodomites, leur présence et leur multiplication incessante diffusent les pratiques et discours sur la sexualité, imbriqués dans des relations de pouvoir-savoir, avec pour effet une dissémination des savoirs sur le sexe, d'où la notion de positivité, de productivité du pouvoir, par lequel des sujets nouveaux sont créés, tel l'homosexuel.

Cette articulation du pouvoir et du savoir est centrale dans l'œuvre de Foucault. C'est la constitution discursive des catégories et différences sociales, et des sujets eux-mêmes, dont il est ici question :

Il faut plutôt admettre [...] que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. [...] Il faut considérer [...] que le sujet qui connaît, les objets à connaître et les modalités de connaissance sont

autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques. (Foucault, 1975 : 36)

Selon certains, il s'agit là d'un pouvoir unilatéral, par lequel les institutions *assujettissent* les individus (McNay, 1991). Ceci constitue toutefois une lecture partielle qui néglige les effets paradoxaux de cette articulation pouvoir-savoir, ce que Foucault nomme les « spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir » (Foucault, 1976 : 61) : en traquant la sexualité jusque dans ses moindres replis, le pouvoir-savoir favorise une extension constante de la sexualité à travers laquelle de nouvelles subjectivités et pratiques deviennent dicibles et licites, quelle que soit la volonté répressive des discours.

Par ailleurs, la critique de McNay néglige aussi l'aspect de résistance qui est omniprésent dans les écrits de Foucault. Celui-ci reconnaît certes le pouvoir de contrainte des institutions et des catégories sociales, mais refuse la dichotomie dominant/dominé. Les discours renforcent aussi bien le pouvoir qu'ils le minent et le barrent. L'accent mis par Foucault sur certaines institutions répressives ne doit pas occulter la complexité des relations de pouvoir-savoir qu'il a soigneusement décrites<sup>19</sup>. Si le pouvoir chez Foucault produit les sujets, il ne les détermine pas; il en structure plutôt le champ d'action par le biais de normes qui délimitent les frontières des possibles et de l'intelligible (Foucault, 1994 [1982]). Cette conception du pouvoir, comme un réseau en perpétuelle mobilité qui présente des solidifications occasionnant dès lors des rapports de domination, permet de mieux saisir les interactions entre individus, institutions et groupes sociaux et le sens qui y est construit.

---

<sup>19</sup> Certains de ses derniers écrits (2001 [1981] et 2001 [1982]) témoignent abondamment de cette complexité et explorent, bien que succinctement, le potentiel que représente une « culture gaie » pour ouvrir des possibilités relationnelles par l'entremise de pratiques de liberté qui, sans être extérieures au pouvoir, résistent aux modèles hégémoniques et proposent des modèles relationnels et affectifs alternatifs. Mais déjà dans *la volonté de savoir*, le pouvoir n'était aucunement univoque : « Or, l'apparition au XIXe siècle, dans la psychiatrie, la jurisprudence, la littérature aussi, de toute une série de discours sur les espèces et sous-espèces d'homosexualité, d'inversion, de pédérastie, d'« hermaphrodisme psychique », a permis à coup sûr une très forte avancée des contrôles sociaux dans cette région de « perversité »; mais elle a permis aussi la constitution d'un discours « en retour » : l'homosexualité s'est mise à parler d'elle-même, à revendiquer sa légitimité ou sa « naturalité » et souvent dans le vocabulaire, avec les catégories par lesquelles elle était médicalement disqualifiée. » (Foucault, 1976 : 134)

Dans le cadre de cette recherche, il convient ainsi de porter attention à qui et quelles institutions, dans le contexte du Québec contemporain, bénéficient d'un pouvoir de subjectivation, de délimitation de ce que peut être et doit être un sujet ethnosexuel? Les personnes hétérosexuelles majoritaires? Les personnes homosexuelles majoritaires? Les minorités ethniques où la sexualité dominante est aussi l'hétérosexualité? Ou bien les personnes racisées de sexualités non normatives? Les inégalités de pouvoir sont-elles solidifiées en une domination dans laquelle les personnes racisées de sexualités non normatives seraient déterminées? Comment (ré)agissent les sujets à travers lesquels ce pouvoir circule? Y a-t-il une résistance, une agentivité exprimée par les personnes racisées de sexualités non normatives? On constate ici que l'approche foucauldienne du pouvoir met en lumière différentes facettes de notre problématique, qu'il est primordial d'analyser pour ne pas présumer de l'existence d'acteurs sociaux libres et autonomes.

L'assujettissement ne produit toutefois pas que des sujets, intelligibles et dicibles. D'une part, il y a aussi une objectivation, c'est-à-dire la production d'humains en tant qu'objets de discours, de savoirs et de discipline. À travers l'investigation scientifique, de la grammaire à l'économie, en passant par la biologie et la démographie, ainsi que par des « pratiques divisantes » qui catégorisent les humains, tels les fous différenciés des personnes saines d'esprit, cette objectivation produit des positions qui ne sont pas dotées de la capacité d'action dont disposeraient les sujets (Foucault, 1994 [1982]). La classification et psychiatisation des pratiques homosexuelles, à la fin du 19<sup>e</sup> et au début du 20<sup>e</sup> siècle, ont produit de tels objets : leurs pratiques devaient être soigneusement répertoriées, étudiées, classifiées et ils devaient être soignés, indépendamment de leur volonté, pour le bien de la société. La conception de l'homosexualité pré-Stonewall, dans les discours associés au mouvement de libération gaie, a aussi produit des objets, des personnes homosexuelles apparemment opprimées de toutes parts, incapables de s'affranchir des normes sociales.

D'autre part, en établissant les frontières du champ des possibles, du dicible et de l'intelligible, ce processus de subjectivation/objectivation produit aussi des exclus, c'est-à-dire des positions apparemment impossibles, indésirables. En effet, les sujets dont la

validité est reconnue sont définis par opposition à ce qu'ils ne sont pas, par rapport à d'autres possibilités d'être qui sont ainsi forcloses et incarnent des positions abjectes :

The abject designates here precisely those “unlivable” and “uninhabitable” zones of social life which are nevertheless densely populated by those who do not enjoy the status of the subject, but whose living under the sign of the “unlivable” is required to circumscribe the domain of the subject. [...] In this sense, then, the subject is constituted through the force of exclusion and abjection, one which produces a constitutive outside to the subject, an abjected outside, which is, after all, “inside” the subject as its own founding repudiation. (Butler, 1993 : 3)

Ce processus implique la construction de frontières, mais l'exclusion des autres formes d'être n'implique pas leur disparition : l'inintelligible, on peut penser aux personnes transsexuelles, mais aussi aux personnes racisées de sexualités non normatives qui ne comprennent pas leur sexualité comme devant être « hors du placard », apparaît certes comme un échec, dont le genre ou la sexualité est socialement impropre. La présence de ces personnes et de leurs pratiques dans l'action sociale, aussi indésirée soit-elle et bien qu'elles puissent être forcloses des discours, constitue un puissant moyen pour démontrer les limites de la matrice de pouvoir : elles démontrent que le « normal » n'est normal que parce que d'autres formes d'être sont exclues et marginalisées. De plus, il est possible de contester les frontières des catégories normatives à partir de ces positions abjectes (Butler, 1993).

Il apparaît toutefois nécessaire de contextualiser ce processus de subjectivation, au-delà des seuls discours de la médecine et de la psychiatrie qui médicalisent l'acte dans le but de le soigner<sup>20</sup>, ceux de l'État qui y manifeste une volonté de contrôle des populations et des mœurs, et ceux de religieux et moralistes. Le sociologue Jeffrey Weeks (1981) ainsi que les historiens John D'Emilio (1993 [1983]) et Georges Chauncey (1994), sans rejeter la thèse foucauldienne, font une analyse sociologiquement plus adéquate, en excavant les contextes *matériels* de ces discours, leurs situations historique, sociale, économique et

---

<sup>20</sup> Bien qu'il faille préciser que certains sexologues de l'époque, notamment Magnus Hirschfield et Havelock Ellis, avaient plus une visée de légitimation.

idéologique (Weeks, 1991 [1981]). Dans son étude sur l'homosexualité à New York à la fin du 19e siècle et au début du 20e siècle, Chauncey montre qu'au-delà de ces discours, certes présents, il faut aussi considérer comment les acteurs eux-mêmes se définissent : ceci lui permet de mettre un bémol à la thèse foucauldienne, en démontrant que l'influence des discours médicaux et étatiques n'était pas si importante dans la vie des personnes concernées et que l'existence de sujets « homosexuels » était modulée de façon très importante par le contexte socioéconomique et ethnique (Chauncey, 1994). John D'Emilio montre quant à lui que le capitalisme a eu un rôle prépondérant dans l'émergence d'une identité homosexuelle. L'industrialisation et l'urbanisation ont eu pour effet que la famille a cessé d'être une unité de production. Le développement d'une main-d'œuvre salariée réduit à son tour l'importance de la famille et permet à des personnes, principalement des hommes, de vivre indépendamment :

Only when *individuals* began to make their living through wage labor, instead of as parts of an interdependent family unit, was it possible for homosexual desire, to coalesce into a personal identity – an identity based on the ability to remain outside the heterosexual family and to construct a personal life based on attraction to one's own sex. » (D'Emilio, 1993 [1983] : 470; italiques dans l'original)

Les transformations sociales liées à l'industrialisation, à l'urbanisation et à la modification des rapports familiaux et matrimoniaux ont donc eu un rôle fondamental dans l'émergence des conditions de vie ayant permis, principalement à des hommes, de participer à ce processus de subjectivation et de se constituer un milieu de vie « gai » dans certains centres urbains (Weeks, 1991 [1980/1981] et 1981; D'Emilio, 1993 [1983]; Kinsman, 1987; Chauncey, 1994; Higgins, 1999).

Ce concept d'assujettissement et les processus de subjectivation, d'objectivation et d'abjection qui le sous-tendent seront particulièrement utiles dans l'analyse des représentations médiatiques de la différenciation ethnosexuelle et ethnoreligieuse. En effet, l'analyse, portant sur une période de onze années, montrera comment les principaux magazines gais québécois participent à la (re)production de frontières de subjectivités

désirables et agentives, d'objets disciplinables, consommables et dépourvus d'agentivité et d'abjects exclus du champ des possibles. Les discours médiatiques, en ce qu'ils mettent certains enjeux en saillance et les cadrent de certaines façons, en ce qu'ils représentent certains corps, de certaines façons, constituent un vecteur important d'un régime de pouvoir-savoir qu'on pourrait qualifier comme homonormatif (Duggan, 2003), c'est-à-dire qu'il délimite ce qu'est et doit être un sujet homosexuel.

Bien que ce concept ne soit pas immédiatement applicable aux entrevues avec des hommes immigrants – puisqu'il n'est pas possible de saisir ce processus historique d'assujettissement dans des récits d'expériences – il constitue néanmoins un important concept sensibilisant. Avec la notion d'assujettissement en arrière-scène, les participants ne sont pas appréhendés comme porteurs de subjectivités déjà là, prédéfinies et unitaires, disposant d'une agentivité préétablie. Au contraire, leurs récits sont analysés avec le même *a priori*, comme le récit de subjectivités en devenir, donc ouvertes à des (re)formations dans des rapports de pouvoir, et dont l'agentivité est à la fois constituée et habilitée dans ce devenir. En ce sens, il n'est pas question d'analyser le parcours de sujets gais dans un processus de développement identitaire téléologique, mais de porter attention au processus complexe, non linéaire et inséré dans des rapports de pouvoir, qui rend possible et désirable certaines subjectivités au détriment d'autres possibilités ethnosexuelles. Ceci amène à expliciter le « comment » de ce devenir et cet espace d'agentivité théorisé par Foucault comme de la résistance.

### **2.2.2 – Entre performativité et performance : l'ambivalence (re)productive du hiatus comme espace d'agentivité**

S'inspirant des travaux de Foucault, Judith Butler (1990 et 1993) propose le concept de **performativité** pour saisir la relation entre l'assujettissement et l'agentivité. Alors que Foucault avait attiré l'attention sur l'effet paradoxal de dire son homosexualité – à la fois une contrainte catégorielle et une occasion d'en contester les limites (Foucault, 2001 [1982]) – Butler attire l'attention sur l'effet paradoxal de la représentation du genre : il y a

reconnaissance de la visibilité et de la légitimité d'une catégorie, mais aussi établissement normatif de ce qu'est et doit être cette catégorie (Butler, 1990). En d'autres mots, la construction discursive de la catégorie « femme » légitime certaines formes de pratiques, comportements et identités, tout en excluant d'autres formes, les formes abjectes précédemment discutées. L'expérience subjective est ainsi limitée par une matrice discursive hégémonique, hétéronormative, qui contraint le domaine de l'intelligible des genres et sexualités.

Butler démontre comment le genre (masculinité/féminité) est un moyen discursif, dont l'imbrication dans la culture permettrait de naturaliser le sexe (homme/femme) et d'y associer les catégories binaires hétérosexuel/homosexuel qui, selon Sedgwick (1990), seraient au cœur de la culture occidentale du 20<sup>e</sup> siècle. L'homme masculin et la femme féminine, tous deux hétérosexuels et complémentaires, sont constitués, tandis que toute autre (re)présentation de soi et de l'Autre est exclue. La déconstruction *queer* s'attaque ainsi à l'idée d'une essence, d'une ontologie à la base de l'individu et dans laquelle reposerait son authenticité, sa véracité : ce qui semble être une ontologie n'est en fait qu'une construction politique naturalisée par un rapport de pouvoir hégémonique. Il n'est pas question ici de nier l'existence de sujets politiques, mais de montrer que le sujet est toujours une construction politique en devenir (Butler, 1995).

C'est par le concept de performativité que Butler conceptualise ce processus de subjectivation : il s'agit de la réitération quotidienne et souvent inconsciente de normes, dans laquelle le sujet est performé, constitué, ce qui contribue à la naturalisation des normes et définit les frontières du dicible et de l'indicible, du normal et de l'anormal, d'un agir masculin et féminin. Dans un contexte sociohistorique spécifique sont assignés, à l'homme certains comportements et manières d'être différents de ceux assignés à la femme. En répétant ces normes dans leurs pratiques sociales quotidiennes, les sujets participent de ce processus de subjectivation et de sa naturalisation qui en occulte la contingence.

Cette performativité du genre est aussi présente chez Teresa de Lauretis (1987), pour qui ce sont diverses technologies sociales, les discours et les pratiques qui constituent le sujet genré. De Lauretis emprunte à Foucault la notion de technologie, en l'appliquant au genre et en analysant plutôt le rôle du cinéma et de l'art en général. Selon elle, le genre est une *représentation* et ce sont ces représentations, passées et actuelles, qui construisent le genre. Le pouvoir est ici aussi fondamental, puisqu'il permet de (re)produire des représentations spécifiques du genre et d'en exclure d'autres.

S'il est possible et fécond (Brickell, 2005) d'établir ici des ponts entre la performativité selon Butler et la performance selon Goffman (1959), ainsi qu'entre les discours et les cadres (Goffman, 1986 [1974]), il faut néanmoins insister sur l'importance accrue que Butler accorde à l'épaisseur historique de la subjectivation dans sa conceptualisation de la performativité du genre, alors que Goffman attire plutôt l'attention sur l'accomplissement du genre au fil des interactions. Par ailleurs, il faut aussi préciser que la performativité chez Butler implique une disjonction, une impossible répétition parfaite des normes, donc l'impossibilité d'un soi cohérent et stable, tandis que la tradition interactionniste voit la performance, l'interaction, comme un moment de jonction où un sujet social existe bien qu'instable (Green, 2007).

La limite effective de la performativité sera ici appréhendée par le concept d'**agentivité**, entendu comme la capacité des sujets à redéfinir, re-signifier, re-articuler les normes sociales et les frontières symboliques et matérielles présentes dans les différents discours qui les assujettissent. La construction discursive des catégories sociales et de leurs frontières, ainsi que leur imbrication dans des rapports de pouvoir-savoir, posent la question de l'agentivité du sujet. Puisque le sujet est constitué par le rapport de pouvoir qui définit les catégories, qu'en est-il de sa capacité à transformer, à transgresser cet ordre normatif inégal? Selon Foucault (1976), la résistance existe en tant qu'élément indissociable des rapports de pouvoir; dans cette perspective, l'agentivité est imbriquée dans le rapport de pouvoir, donc forcément limitée :

The paradox of subjectivation (assujettissement) is precisely that the subject who would resist such norms is itself enabled, if not produced, by such norms. Although this constitutive constraint does not foreclose the possibility of agency, it does locate agency as a *reiterative or rearticulatory practice*, immanent to power, and not a relation of external opposition to power. (Butler, 1993 : 15; nos italiques)

La résistance théorisée par Foucault, qui associe implicitement l’agentivité à la contestation des normes, est ici élargie à toute pratique de réitération, de re-articulation, qui est indissociable du processus politique à travers lequel le sujet est constitué dans différents mécanismes de pouvoir (Butler, 1995). Cette agentivité à travers la re-signification se situe concrètement dans ce que Butler nomme un hiatus de l’itérabilité, c’est-à-dire dans l’intervalle indéterminé entre la constitution du sujet et ses pratiques sociales :

“Agency” would then be the double-movement of being constituted in and by a signifier, where “to be constituted” means “to be compelled to cite or repeat or mime” the signifier itself. Enabled by the very signifier that depend for its continuation on the future of that citational chain, agency is the hiatus in iterability, the compulsion to install an identity through repetition, which requires the very contingency, the undetermined interval, that identity insistently seeks to foreclose. (Butler, 1993 : 220)

Dans cette perspective, il est possible pour les formes d’être abjectes, présentes aux marges du social, de performer leur être, à l’exemple des drags, afin d’introduire une re-signification. De surcroît, Butler précise bien que, même dans le cas de sujets, donc de personnes qui, apparemment, se conforment aux normes discursives de ce qu’elles devraient être en tant que sujets de genre, de sexualité, de race ou toute autre catégorie, la performativité n’est jamais parfaite : personne n’incarne en tout temps et tout moment la norme, donc cette norme est constamment re-signifiée, impossibilité accrue par la contingence et la multiplicité des rapports de pouvoir. Butler reconnaît donc, au passage, l’importance de l’intersection des catégories sociales, sans toutefois la développer dans son analyse : « These identifications are invariably imbricated in one another, the vehicle for one another: a gender identification can be made in order to repudiate or participate in a race identification; what counts as “ethnicity” frames and eroticizes sexuality, or can itself

be a sexual marking. » (Butler, 1993 : 116) L'homme masculin (ou la femme féminine) ne sont donc pas que des sujets genrés et sexués, mais aussi, par exemple, racisés : la masculinité et la féminité n'ayant pas la même signification dans différents contextes racisés, leur caractère performatif et incomplet apparaît davantage et multiplie les possibilités de re-signification.

Entre le moment où des rapports de pouvoir constituent le sujet – tel le sujet homosexuel – et le moment où ce sujet agit socialement, il y a un donc un retournement du pouvoir : le pouvoir qui agit sur le sujet devient un pouvoir agi par le sujet. Ainsi, ce dernier introduit une modification du sens des discours, il modifie les frontières de sa propre subjectivité par la performance, bien que cette performance soit elle-même contrainte par les limitations discursives du champ des possibles (Butler, 1997a). Il ne faut pas voir une circularité dans cette conception du sujet produit par le pouvoir et dont l'agentivité découle de cette production, puisque le pouvoir n'est pas unilinéaire. En fait, le pouvoir qui constitue le sujet et son agentivité n'est pas le pouvoir agi dans cette agentivité. Bien que le pouvoir soit *a priori* (le sujet en est l'effet), il devient toutefois présent du moment que le sujet agit (il devient l'effet du sujet). Il y a donc ambivalence entre deux temporalités du pouvoir et du sujet, ambivalence qui doit être pensée comme constitutive de toute théorie du sujet au lieu de chercher à la résoudre. À un point ambigu, le pouvoir sur le sujet devient le pouvoir du sujet. L'ambivalence est donc aussi entre pouvoir et agentivité : l'agentivité est contrainte par le pouvoir, mais elle peut le dépasser et le retourner à un moment qui permet la réalisation de conséquences inattendues, propres à l'agentivité du sujet (Butler, 1997a).

L'œuvre de Judith Butler et la théorie *queer* en général ont été sujettes à diverses critiques provenant de sociologues. La plus importante et récurrente des critiques est sans conteste l'occultation des conditions sociales et matérielles des discours et le textualisme (Edwards, 1998; Jackson, 1999; Richardson, 1996; Seidman 1996 et 1997; Stein et Plummer, 1996; Vallochi, 2005). Dans un nombre important d'analyses *queer*, ce sont effectivement des textes (notamment littéraires et cinématographiques) qui sont étudiés

pour faire ressortir une matrice hétéronormative historiquement hégémonique et en subvertir les termes. Cette critique n'apparaît pas invalidante : elle indique au plus une limite, c'est-à-dire le besoin d'y conjuguer un autre type d'analyse afin de rendre compte de ce « contexte institutionnel » dans lequel s'exprime l'agentivité des personnes. Il est cependant erroné d'affirmer que le contexte institutionnel est occulté. Butler (1990) précise que les actes locutoires répétés deviennent des pratiques ancrées puis des institutions. Ailleurs, elle porte une attention au processus de matérialisation par lequel une ontologie discursive est formée puis présumée :

Hence, it is not that one cannot get outside of language in order to grasp materiality in and of itself; rather, every effort to refer to materiality takes place through a signifying process which, in its phenomenality, is always already material. In this sense, then, language and materiality are not opposed, for language both is and refers to that which is material, and what is material never fully escapes from the process by which it is signified. (Butler, 1993 : 68)

L'approche analytique développée par Butler n'est donc pas incompatible avec une analyse sociologique attentive à la dimension matérielle de l'assujettissement et de l'agentivité. Au contraire, elle prévient contre toute présomption d'existence *a priori* et de naturalisation de ces conditions matérielles, du sujet et de l'agentivité. Il s'agit là d'une approche très productive, permettant d'appréhender les rapports sociaux, de racisation, d'ethnicité, de classe, de sexualité, pour ne nommer que ceux-ci, au-delà de leur existence sociale observée : comprendre leur caractère construit, discursivement et matériellement, c'est montrer leur instabilité et leur dimension politique.

On constate donc que cette critique révèle uniquement la partialité de la perspective *queer*, qui risque ainsi un glissement vers un aveuglement face à l'empirie sociale (Plummer, 2003) : la fluidité des expériences et la subversion artistique peut ainsi être exagérée, ceci étant notamment présent dans un certain fétichisme du travestisme, représenté par certains auteurs *queer* comme une pratique éminemment subversive, bien

que Butler (1993) soit claire sur les limites d'une telle agentivité par la performance parodique.

Là où les critiques indiquent une réelle tension entre la théorie *queer* et la sociologie serait plutôt dans le refus de nommer un sujet (Dunn, 1997; Green, 2007; Seidman, 1997). Attaché à la déconstruction des processus de subjectivation, la théorie *queer* tend effectivement à éviter de nommer afin d'ouvrir le champ des possibles. Une nuance doit toutefois être faite ici, afin de contrer une certaine tendance dogmatique de la théorie *queer*. Si une tendance anti-identitaire (Seidman, 1997) et anticatégorielle (McCall, 2005) y est perceptible, plusieurs auteurs admettent l'inévitabilité des catégories sociales et cherchent davantage à en problématiser la naturalisation :

Precisely because such terms have been produced and constrained within such regimes, they ought to be repeated in directions that reverse and displace their originating aims. One does not stand at an instrumental distance from the terms by which one experiences violation. Occupied by such terms and yet occupying them oneself risks a complicity, a repetition, a relapse into injury, but it is also the occasion to work the mobilizing power of injury, of an interpellation one never chose. (Butler, 1993 : 123-124)

Même dans le cas des catégories injurieuses, on pense ici aux injures homophobes et racistes, la personne interpellée n'est pas condamnée à cette position dévalorisée, voire abjecte : l'injure catégorielle peut devenir l'acte politique fondateur d'un sujet qui saura contrer cette même injure (Butler, 1997b). Cathy Cohen, féministe noire et *queer*, affirme par ailleurs, dans une lecture critique de la théorie *queer* à l'intersection de processus de racisation, que ce ne sont pas les catégories en soi qui sont problématiques, mais leur imbrication dans des rapports de pouvoir inégalitaires (Cohen, 2005). Comme le demande Kimberlé Crenshaw (1991) : qui a le pouvoir de définir et de s'appropriier ces catégories?

Une telle conception de l'agentivité, constituée et constitutive des rapports de pouvoir qui fondent le sujet, est lourde de conséquences pour cette recherche. En plus de ne pas appréhender les participants comme porteurs de subjectivités *déjà là*, d'une vérité intérieure essentielle et anhistorique qu'il faudrait découvrir, elle incite à accorder une

grande attention à la façon dont les participants décrivent les discours auxquels ils sont confrontés (discours hostiles, stéréotypés, dépréciatifs, objectivants, etc.) et comment ils réagissent face à ces discours. Et qu'en est-il de leurs actions : répètent-elles ce qu'impliquent les discours hégémoniques – sur ce que devrait être un immigrant homosexuel – ou constituent-elles des exemples de re-signification?

Cette conception poststructuraliste de l'agentivité n'apparaît toutefois pas pleinement satisfaisante, car elle en fait une propriété des rapports discursifs de pouvoir plus que des sujets eux-mêmes – en la limitant à la re-signification, aux discours « en retour » – en plus de négliger les processus sociohistoriques dans lesquels cette agentivité est produite (Bilge, 2010b). En acceptant la dialectique entre le discursif et le matériel, il devient nécessaire de comprendre sociologiquement la double dimension de l'agentivité, certes contrainte par la structuration discursive du champ d'action, mais qui est aussi une réelle capacité d'action (re)productrice du sujet social, dans un contexte sociohistorique donné. En ce sens, il apparaît particulièrement fécond d'articuler la compréhension poststructuraliste de la subjectivation et de l'agentivité, à l'approche féministe noire (*black feminist*) de l'intersectionnalité.

### **2.2.3 – Un sujet queer, mais aussi intersectionnel : situer l'agentivité dans une « matrice de domination »**

Butler mentionne très brièvement que la construction des catégories de genre et de sexe tend à dissimuler l'intersection des autres axes (notamment la race), alors que la subjectivation n'est jamais que l'un ou l'autre, mais articule différents axes (Butler, 1990; voir aussi de Lauretis, 1990; Sedgwick, 1990). Néanmoins, les processus de subjectivation raciale, ethnique, de classe et leur imbrication sont généralement absents de ces analyses. Là est la principale critique d'auteurs *queer* de couleur (Cohen, 2005; Eng, Halberstam et Muñoz, 2005; Johnson, 2005; Perez, 2005) : la théorie *queer*, dans son manque d'attention

au colonialisme, à la formation raciale et à leurs dimensions matérielles, révèle un présupposé, celui du corps blanc et sa position privilégiée.

Ces auteurs affirment que, pour une personne *queer* de couleur, la subjectivation n'est pas limitée aux seuls discours, mais est aussi affectée par des processus sociaux structurels, comme la ségrégation, la discrimination, l'exploitation, et que la prise en compte de l'imbrication des différentes matrices est capitale. Cette critique n'est toutefois pas incompatible avec les principaux travaux *queer* : elle constitue plutôt un appel pour que l'intersectionnalité des processus de subjectivation, ainsi que les contextes « matériels » de ces processus discursifs, soient mieux pris en compte, d'où l'intérêt d'articuler les travaux de Butler et l'approche intersectionnelle issue des féminismes des femmes de couleur (féminisme black, chicana et latina, transnational, antiraciste, etc.).

Comme la théorie *queer*, l'approche intersectionnelle n'est pas issue de la sociologie. C'est plutôt de la *Critical Race Theory* et du *Black feminism* qu'elle a émergé. Bien que le concept lui-même n'ait apparu qu'à la fin des années 80 (Crenshaw, 1989 et 1991), l'idée qui sous-tend le concept était déjà présente à l'époque esclavagiste dans le militantisme de certaines femmes noires (Brah et Phoenix, 2004). Lorsque Sojourner Truth, une esclave noire affranchie, demande en 1851, « Ain't I a woman? », elle questionne le présupposé racial qui sous-tend cette catégorie de femme et occulte les femmes de couleur; elle revendique un élargissement des frontières du féminin pour que les réalités des femmes noires y soient prises en compte.

Cette approche est une critique des mouvements des droits civiques et féministe, pour leur « approche moniste » (Bilge, 2010c) des relations sociales plaçant une attention exclusive sur l'un ou l'autre des axes de différenciation (*soit* la race, *soit* le genre) au lieu de penser leur articulation (*à la fois* la race *et* le genre) (King, 1988; Collins, 2000 [1990]). À travers une critique du droit antidiscriminatoire et des politiques identitaires, ce courant féministe problématise l'invisibilité des personnes et groupes sociaux qui se trouvent à la croisée de catégories sociales. Les femmes noires tombent ainsi dans les failles, c'est-à-dire

qu'elles sont invisibilisées : leur situation de femmes dans une minorité raciale est occultée et leur racisation est occultée parmi les femmes. Cette approche peut donc être considérée comme un appel à repenser les relations sociales et la différenciation afin d'en révéler les complexités et contradictions.

Alors que les études gaies et lesbiennes tendent encore à appréhender la sexualité indépendamment d'autres axes de différenciation, le concept d'**intersectionnalité** tel que théorisé par Patricia Hill Collins (2000 [1990]) rend impératif l'analyse de tout axe de différenciation pertinent dans un contexte donné. Dans cette perspective, la recherche doit d'emblée rendre possible la saisie de l'articulation des catégories sociales, au lieu d'être contrainte vers un axe prédéterminé, ce qui n'exclut toutefois pas qu'un ou certains axes puissent être plus importants que d'autres dans un contexte donné. Il y a donc ici un refus pragmatique d'établir *a priori* une hiérarchie des vecteurs de pouvoir qui, par exemple, accorderait une influence surdéterminante à la classe ou à la race/ethnicité. Au contraire, l'analyse doit demeurer ouverte afin de saisir l'articulation des axes de différenciation, par exemple comment la classe comporte une dimension raciale ou la sexualité une dimension de classe. Cette perspective intersectionnelle permet donc de remédier aux lacunes des approches précédemment abordées qui tendent à occulter certains vecteurs de pouvoir ou à les saisir indépendamment les uns des autres.

Depuis qu'il est apparu, le concept d'intersectionnalité a beaucoup voyagé (Knapp, 2004), au point d'être aujourd'hui considéré comme le principal apport de la théorie féministe à la théorie sociale (McCall, 2005), une mode, un *buzzword* (Davis, 2008), ou encore un point nodal, un signe en constante négociation (Egeland et Gressgard, 2007). Comme pour la théorie *queer*, l'approche intersectionnelle n'est pas homogène ni unifiée; au contraire on constate un éclatement et des perspectives parfois fort différentes sur la différenciation. On relève une division apparente entre les États-Unis et l'Europe (Knapp, 2004; Lewis, 2009), notamment sur l'importance de la catégorie de race, mais aussi dans son objet : aux États-Unis, le concept tend à être associé à la situation des femmes noires, malgré son application de plus en plus diversifiée, tandis que dans le contexte européen,

l'utilisation de l'intersectionnalité, très variée, n'est pas associée à une position sociale particulière.

Collins, par l'entremise de sa théorisation de l'intersectionnalité, offre un cadre d'analyse très fécond. Selon Collins, les oppressions n'existent pas indépendamment les unes des autres. Au lieu de mobiliser une épistémologie classique sur le mode « soit – soit » (soit le genre, soit la race), elle adopte une épistémologie du « à la fois – et » (à la fois le genre et la race) qui permet de penser l'interaction entre axes de différenciation, ainsi qu'entre le privilège et l'oppression, puisqu'une personne peut être opprimée sur un axe et privilégiée sur un autre, à l'exemple de l'homme gai blanc de classe moyenne, dont le positionnement multiple appelle une analyse attentive de cette articulation des privilèges et oppressions. Une telle conception appelle donc une double interrogation. D'une part, il faut voir quels axes de différenciation influencent telle expérience dans tel contexte et de quelle façon ces axes interagissent (en se renforçant ou en se minant). D'autre part, il faut rendre compte de l'imbrication de chacun de ces axes dans des rapports de pouvoir multiples et variables.

Dans son analyse de la situation des femmes noires, Collins observe le rôle des images disciplinaires (*mammy*, *Jezebel*, *welfare mother/queen*, *crack mother*, etc.) : des représentations idéologiques, hégémoniques, à la croisée de la race, du genre, de la classe, de la sexualité, de l'âge, qui, dans certaines conditions sociohistoriques, réduisent les femmes noires à des stéréotypes dépréciatifs. Leur subjectivité est construite sur un mode négatif; mais le pouvoir n'étant pas unidirectionnel<sup>21</sup>, ces femmes noires mobilisent leur capacité de définition et d'appréciation de soi (Collins, 1986, 1998 et 2000 [1990]). L'individu objectivé (ici la femme noire, mais ce peut aussi être un homosexuel noir) s'approprie l'attribution de valeur, en modifie le contenu et refuse l'intériorisation de

---

<sup>21</sup> Collins adopte ici une vision du pouvoir similaire à celle formulée par Foucault, multipolaire et mobile, circulant à l'intérieur de matrices. À noter, toutefois, qu'elle conçoit le pouvoir d'une seconde façon : de par leur position sociale, certains groupes, dans un contexte spécifique, disposent d'un pouvoir plus important que d'autres groupes. Ces deux conceptions, plutôt que d'être opposées, devraient être, selon Collins (2000 [1990]), saisies conjointement.

l'oppression. Cette capacité d'interprétation et de résistance montre que le pouvoir n'est pas un système cohérent et homogène, mais un système dont l'expérience est informée par l'intersection des axes de différence. Collins met ainsi de l'avant un espace d'agentivité pour la femme noire, ou pour toute autre personne marginalisée, lorsqu'une liberté d'expression existe :

When Black women define ourselves, we clearly reject the assumption that those in positions granting them the authority to interpret our reality are entitled to do so. Regardless of the actual content of Black women's self-definitions, the act of insisting on Black female self-definition validates Black women's power as human subjects. (Collins, 2000 [1990] : 114)

Par ailleurs, Collins élabore une conception de la **matrice de pouvoir**<sup>22</sup> plus adéquate que celle de Butler pour cette recherche. Tandis que cette dernière reconnaît un rapport dialectique entre le discursif et le matériel à l'œuvre dans la matrice hétéronormative (Butler, 1990 et 1993), Collins identifie quatre domaines spécifiques de pouvoir. Le domaine *structurel* est constitué par l'ensemble des lois et institutions organisées de façon à favoriser certaines catégories sociales, par exemple les lois sur l'immigration et le statut de réfugié qui peuvent autoriser ou non la demande d'asile pour motif d'orientation sexuelle. Le domaine *disciplinaire* réfère à la gestion administrative et bureaucratique des institutions qui contribue à (re)produire des formes d'oppressions indirectes ou systémiques, par le traitement réservé à des individus en fonction de leur apparente appartenance à un groupe marginalisé. Le troisième domaine, *hégémonique*, correspond à la dimension culturelle de la domination, c'est-à-dire sa justification et légitimation par l'établissement d'un discours qui naturalise les hiérarchies. La construction symbolique et la naturalisation de normes ethniques et sexuelles (Collins, 2004; Nagel, 2003) contribuent

---

<sup>22</sup> Collins utilise l'expression « matrice de domination ». Or, dans la conception du pouvoir de Foucault, la domination réfère à un rapport de pouvoir solidifié et déterminant, dans lequel la résistance est devenue impossible. L'usage, par Collins, de cette même notion porte donc à confusion (Prins, 2006), d'autant plus que les analyses de Collins cherchent précisément à rendre explicite l'agentivité dans les relations de pouvoir. Précisons qu'elle-même a revu sa conception (1998) en affirmant que le concept d'intersectionnalité est plus propice et permet d'éviter le réductionnisme structurel et déterminant que la notion de domination favorise. La notion de matrice semblant particulièrement importante, l'expression « matrices de pouvoir » sera privilégiée.

ainsi à la marginalisation de l'immigrant homosexuel racisé, réduit au statut de stéréotype, voire de fétiche ethnosexuel ou encore rendu invisible, abject. Finalement, le domaine *interpersonnel* opère par l'entremise des interactions quotidiennes et pratiques routinières, dans lesquelles les individus agissent en fonction de la signification qu'ils accordent à l'autre, participant ainsi à la construction de hiérarchies sociales. (Collins, 2000 [1990])

Selon Collins, le domaine hégémonique, lié à la dimension discursive chez Butler, est celui qui établit le lien entre les autres domaines, par l'entremise d'images, d'idées, de représentations et de symboles qui forment la compréhension du monde qu'a le sujet et qui visent à légitimer et naturaliser les rapports de pouvoir (Collins, 2000 [1990]). Cette approche quadripolaire des relations sociales permet une meilleure théorisation sociologique du processus de subjectivation et de l'agentivité puisqu'elle intègre ce rapport dialectique entre le matériel et le discursif et refuse de hiérarchiser *a priori* leur influence. Bien que l'épaisseur historique de la subjectivation puisse être un point d'aveuglement de la perspective intersectionnelle – le sujet et son agentivité étant souvent pris pour acquis, ce qui peut être contourné par l'articulation de cette perspective avec les écrits poststructuralistes de Foucault et Butler (Bilge, 2010b) – la mise en œuvre de ce concept de matrice de pouvoir rend possible une analyse sociologiquement plus adéquate, permettant une articulation entre les différents domaines de pouvoir et les axes de différenciation sociale.

Collins centre son analyse sur la perspective des femmes noires, sans toutefois parler forcément de sexualité, mais elle consacre néanmoins un chapitre à l'homosexualité chez les Noirs. Selon elle, racisme et hétérosexisme interagissent, pour produire une oppression intersectionnelle des homosexuels noirs. La racisation de la lubricité (la représentation de l'homme et de la femme noires comme étant incapables de contrôler leur sexualité « excessive »), a pour effet de représenter l'homme noir comme étant essentiellement hétérosexuel. De la sorte, l'homosexualité devient une spécificité de l'homme blanc. L'homosexualité dans la minorité noire est invisibilisée, par l'influence mutuelle de l'hétérosexisme et du racisme : « One issue concerns how race complicates the

closeting process and resistance to it. [...] As LGBT African Americans point out, the contours of the closet and the costs attached to leaving it vary according to race, class, and gender.» (Collins, 2004 : 112) Cette analyse rejoint celle de Perez (2005) pour qui le placard et sa sortie présupposent un espace privé et une mobilité qui ne sont pas accessibles à tous.

L'opérationnalisation de ce paradigme est d'emblée présente dans le questionnement de recherche : la démarche est précisément influencée par les travaux de Collins qui incitent à questionner la représentation de l'homosexualité au Québec, telle que vécue par des hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes. L'analyse du discours des médias gais permettra d'y relever les images et idées hégémoniques sur l'intersection de la sexualité et de la race/ethnicité. Dans les entrevues, le modèle de Collins oblige à être attentifs aux dimensions structurelles, disciplinaires, hégémoniques et interpersonnelles de la différenciation : impact des lois et institutions étatiques sur ces personnes, traitement bureaucratique (notamment avec les fonctionnaires de l'immigration), représentations véhiculées sur eux par les différents groupes sociaux (autres immigrants, Québécois francophones, autres homosexuels) et les caractéristiques de leurs interactions au sein de ces mêmes groupes. À travers ces récits d'expériences, il faut être très attentif à la façon dont l'intersectionnalité module l'expérience face aux institutions et représentations : comme l'a montré Collins (2000 [1990]) pour la famille, une institution opprimante pour certaines personnes (des femmes blanches de classe moyenne) peut être un lieu d'émancipation et de résistance pour d'autres (des femmes noires de classe ouvrière). Ainsi en est-il de la ville qui, historiquement, a été un lieu d'émancipation pour les minorités sexuelles (Chauncey, 1994), mais aussi un lieu de ségrégation pour les minorités raciales (Massey et Denton, 1993).

L'intersectionnalité est comprise ici comme un outil heuristique pour aborder différemment des problématiques et proposer de nouveaux cadres d'interprétation (Collins, 2007). Les principales caractéristiques de cet outil pourraient être présentées ainsi : une remise en question des catégories et de leur naturalité, une affirmation de leur constitution

mutuelle, une prise en compte de la relation dynamique entre individu et contexte social, la centralité du pouvoir dans l'analyse des relations inégalitaires et l'accent mis sur l'expérience subjective et collective comme source de connaissance et d'émancipation (Baca Zinn et Dill, 1996; Garcia Bedolla, 2007; Ken, 2007; Simien, 2007). En ce sens, il apparaît non seulement possible, mais aussi souhaitable de faire le pont entre cette approche et la théorie *queer*, comme le préconise Rahman :

What queer theory can bring specifically to such explorations is its insistence on the relational nature of identity construction along those 'matrices of domination' that intersectionality identifies. [...] In many ways, queer intersectionality is simply the necessary tautology: intersectionality is inevitably disruptively queer, and queer must be analytically intersectional. (Rahman, 2010 : 956)

Ceci n'est toutefois pas sans problème, notamment la multiplication des axes de différenciation qu'il implique (Butler, 1990; Lewis, 2009; Ludvig, 2006; Taylor, 2009). Si l'intersectionnalité met effectivement l'accent sur l'importance de prendre en compte plusieurs axes de différenciation, il n'est pas pour autant question d'affirmer une multiplication infinie. Tout en privilégiant les expériences sociales, individuelles et collectives, une recherche intersectionnelle doit chercher à expliciter les processus de différenciation qui sont significatifs, aussi bien sous la forme de contraintes que comme moyens d'émancipation. Critiquer le réductionnisme d'approches précédentes n'implique pas de glisser vers l'extrême opposé. La présente recherche ne veut donc pas montrer que toutes les expériences sont fondamentalement différentes à cause de la multitude des intersections possibles, mais que différents axes se révèlent plus ou moins significatifs au Québec et informent les expériences des participants. En ce sens, il apparaît prometteur de ne pas cerner a priori quels axes de différenciation doivent être analysés, mais de laisser cette délimitation ouverte à l'analyse (Kerner, 2012).

Plus fondamentale, la conception du pouvoir présente dans plusieurs recherches dites intersectionnelles révèle aussi certaines ambivalences (Egeland et Gressgard, 2007; Mason, 2002; Prins, 2006; Staunæs, 2003). Le problème soulevé par cette critique n'est pas

étranger à l'usage de la notion de domination déjà abordé plus haut. Particulièrement dans le contexte nord-américain, l'approche intersectionnelle aurait une conception unilatérale du pouvoir et ne rendrait pas adéquatement compte des processus de subjectivation. L'accent relatif mis sur les contraintes structurelles et institutionnelles donne l'impression d'un sujet déterminé; tel n'est toutefois pas le cas puisque ces sujets agissent aussi bien sur les représentations que sur les structures. Cette critique du pouvoir dans l'approche intersectionnelle revêt aussi une autre forme, c'est-à-dire que le processus de subjectivation serait tronqué. Il est vrai que les travaux existants prennent souvent le sujet *a priori* pour en étudier l'expérience intersectionnelle : la généalogie de ce sujet est donc négligée. Ceci n'exclut toutefois pas l'historicité et la contextualité de ce sujet : son expérience « située » n'est pas ontologique, elle est épistémique. Par ailleurs, la volonté d'analyser la dimension structurelle des relations de pouvoir n'implique point un déterminisme et une évacuation de l'agentivité. Au contraire, c'est plutôt l'articulation des deux dimensions du pouvoir (assujettissement et agentivité) qui est visée.

#### **2.2.4 – Problématisation sociologique d'un placard tacite**

L'explicitation des concepts théoriques sensibilisants, centrés sur les apports de la théorie *queer* et de l'approche intersectionnelle, montre certaines divergences. Alors que la théorie *queer* vise à déconstruire les processus de subjectivation afin d'ouvrir la voie à une expérience humaine qui ne serait pas contrainte par des différenciations binaires, l'approche intersectionnelle nécessite une mise entre parenthèses (au moins partielle) de ce moment de déconstruction pour montrer que la position sociale de l'individu et du groupe constitue à la fois un site d'oppression et d'émancipation. Aussi, l'intersectionnalité, fortement liée à l'idée d'une connaissance située, peut tendre vers une *relative* réification de cette position de sujet.

L'articulation est d'emblée compliquée par le fait que Collins et Butler ne citent jamais le travail de l'autre, du moins de façon directe. Cependant, on trouve dans *Gender Trouble* certaines allusions, certes pas nombreuses, à certains des principes fondateurs de

l'intersectionnalité. Butler mentionne à la fois la nécessité de ne pas occulter les autres axes de différenciation sociale qui interagissent, tout en mettant en relief le problème de la conception de cette interaction : si une approche horizontale est à exclure, puisqu'elle isole ces catégories, une approche verticale, simplement additive, n'est pas plus adéquate puisque ces catégories ne peuvent être hiérarchisées. Cette critique fait écho à un débat parmi les auteurs ayant contribué à la théorisation de l'intersectionnalité, sur la nature de cette interaction : y a-t-il addition, multiplication, simultanéité, imbrication inextricable? La question qu'il faut toutefois se poser est celle-ci : faut-il, *a priori*, décider de la nature de l'interaction entre les catégories?

La démarche de recherche en est une de théorisation ancrée (Strauss et Corbin, 2004 [1990]), c'est-à-dire que le terrain de recherche est abordé dans l'optique de ne pas contraindre l'empirie dans un modèle théorique prédéterminé. Par conséquent, il faut laisser ouverte cette question, afin de ne pas limiter le potentiel de ce cadre d'interprétation. Il se peut que, dans un certain contexte sociohistorique, un axe soit plus significatif, voire déterminant, alors que dans un autre contexte plusieurs axes ne peuvent être clairement distingués. Un apport fondamental de l'intersectionnalité devrait être de toujours porter une attention à l'interaction des axes de différenciation, sans définir *a priori* la nature de cette interaction.

Plus loin, Butler ajoute : « The theories of feminist identity that elaborate predicates of color, sexuality, ethnicity, class, and able-bodiedness invariably close with an embarrassed “etc.” at the end of the list. Through this horizontal trajectory of adjectives, these positions strive to encompass a situated subject, but invariably fail to be complete. » (Butler, 1990 : 196) Une attention trop grande accordée aux catégories elles-mêmes risque donc de réduire les processus de subjectivation à des éléments prédéfinis. Il s'agit sans doute de la tension capitale entre la théorie *queer* et l'intersectionnalité (et entre l'intersectionnalité et une perspective foucauldienne; voir Bilge, 2009a) : une tension qui se situe entre l'étude généalogique de processus de subjectivation liés à des relations de

pouvoir multiples et l'étude d'intersection d'axes de différenciation qui peut négliger la constitution historique de ces axes et des sujets.

Au lieu de chercher à résoudre cette tension, il faut plutôt y voir une tension génératrice qui incite à une vigilance constante face aux possibles points d'aveuglements. La déconstruction *queer* pouvant glisser vers une conception excessivement fluide et polymorphe du sujet, l'intersectionnalité rappelle l'importance toujours actuelle de processus de différenciation liés à des catégories sociales structurellement contraignantes et historiquement présentes. À l'opposé, l'intersectionnalité reposant bien sur une *relative* réification du sujet, la théorie *queer* rappelle que ce sujet est dépourvu d'une essence ontologique et doit être historiquement contextualisé, mais il convient de préciser que cette ontologie est partiellement remise en cause par l'intersectionnalité elle-même qui démontre l'incohérence des catégories normatives (Rahman, 2010). Ainsi en est-il des sujets de cette recherche, des hommes immigrants potentiellement racisés, ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes. Bien que ces catégories, découlant de certains axes de différenciation que nous avons mis en exergue, soient définies *a priori*, d'autres axes doivent également être pris en considération, ainsi que le caractère construit de ces sujets, le chercheur et les participants, et la contribution du chercheur à leur constitution en les interpellant.

Cette tension entre les deux approches est aussi visible lorsque Collins (1998) critique ce qu'elle identifie comme les trois principaux éléments d'une perspective postmoderne (décentrement, déconstruction et différence), éléments que l'on retrouve dans les écrits de Butler. Elle identifie certes des points de convergence, particulièrement la remise en question des centres hégémoniques naturalisés et la mise en visibilité des savoirs marginalisés. Selon elle, le décentrement et la déconstruction, à l'extrême, empêchent toutefois l'affirmation d'une connaissance située et limitent les possibilités politiques de transformation. Quant à la différence, sa saillance dans les écrits postmodernes risque de glisser vers une conception individuelle et rationnelle de la différenciation qui occulte les rapports de pouvoirs et contraintes structurelles et la dimension collective des relations de

pouvoir. Ces critiques ne sont toutefois pas adressées à des auteurs précis et apparaissent réductrices. Lorsqu'elle déplore l'évacuation des rapports de pouvoir, leur horizontalité, Collins ne fait certes pas référence à Butler : la lecture attentive de Butler montre que différenciation et subjectivation sont indissociables des rapports de pouvoir multiples et contradictoires, nullement horizontaux.

Les deux approches, telles qu'elles apparaissent dans les travaux respectifs de Butler et Collins, ne sont donc pas inconciliables. En fait, leur articulation est rendue possible par deux éléments cruciaux. En premier lieu, rappelons que Butler précise deux temporalités du pouvoir : le pouvoir *a priori* (le sujet est l'effet du pouvoir) et le pouvoir présent, acté par le sujet (le pouvoir est l'effet du sujet). La déconstruction du premier temps n'implique donc pas l'évacuation d'une perspective épistémique à partir de laquelle le sujet constitué a une emprise sur le pouvoir, individuellement et collectivement, bien que limitée par le processus de sa propre constitution : c'est le sujet intersectionnel qui agit socialement sur sa marginalisation.

L'autre élément concerne la centralité du discours pour Butler par opposition aux domaines de pouvoir davantage différenciés par Collins. Au lieu d'y voir une opposition, il faudrait plutôt y voir une articulation productive qui réside dans le domaine hégémonique de Collins : « By manipulating ideology and culture, the hegemonic domain acts as a *link* between social institutions (structural domain), their organizational practices (disciplinary domain), and the level of everyday social interaction (interpersonal domain). » (Collins, 2000 [1990] : 284; nos italiques) Ainsi, le domaine hégémonique (idées, images, symboles et idéologies qui forment la compréhension du monde) constitue le ciment des matrices de pouvoir, ce qui permet de donner une cohérence et de naturaliser les inégalités de pouvoir. Ce domaine est associable à l'importance du discours chez Butler. Puisque Butler s'intéresse davantage au premier temps du pouvoir (afin de démontrer le processus de constitution du sujet), il apparaît légitime que le discours prime dans son analyse; Collins, pour sa part, porte plutôt son attention sur le deuxième temps du pouvoir, celui où le sujet agit, d'où l'importance de tenir compte aussi des dimensions structurelles, disciplinaires et

interpersonnelles du pouvoir, qui contraignent et habilitent l'agentivité du sujet. Bien que tous ces domaines soient, généalogiquement, le produit de discours, ils ont une effectivité bien réelle et matérielle dans le moment présent. L'articulation proposée est similaire à celle opérée par Kerner (2012) entre l'intersectionnalité et la conception foucauldienne du pouvoir. Kerner propose en effet de distinguer, heuristiquement, trois dimensions : épistémique (discours et savoir), institutionnelle (stratification, discrimination et exclusion structurelles liées au contexte institutionnel) et personnelle (attitudes, perceptions et subjectivité; actions et interactions interpersonnelles).

Ces deux temporalités du pouvoir amènent, finalement, à préciser le concept d'agentivité. Selon Butler, l'agentivité réside dans la possibilité de re-signification et redéploiement performatifs, dans la possibilité discursive de modifier le sens d'une catégorie, d'une norme. Selon Collins, l'agentivité est dans la possibilité de re-articulation des images et idées, grâce notamment à la capacité de définition et d'appréciation de soi, et dans la capacité d'*action* sociale et politique, à l'échelle micro et macro. Il est donc important de distinguer deux formes d'agentivité, l'une davantage discursive (modification du sens des discours, des catégories, des images qui constituent le sujet), l'autre davantage matérielle (l'action que le sujet exerce socialement et politiquement pour modifier les rapports de pouvoir inégalitaires). Une tension existe certes entre ces deux temporalités du pouvoir et du sujet et les deux formes d'agentivité, mais c'est précisément cette tension qui est constitutive du social. Une telle conception de l'agentivité incite à être attentif non seulement à la capacité d'interprétation et de re-signification dont disposent les sujets, mais aussi à leurs pratiques concrètes et au sens qu'ils y attribuent.

Ces concepts obligent donc à porter attention à l'imbrication des vecteurs de pouvoir, entre autres au contenu sexuel des normes raciales et l'inverse : par exemple, la représentation dominante des Noirs (homme violent hypersexuel; femme libidinale) et la représentation de l'homosexualité parmi les Noirs (comme un phénomène, voire « maladie », de « Blancs ») ont pour effet que l'homosexualité chez les Noirs tend à être une forme abjecte, tandis que, dans les milieux gais, la représentation de l'homme noir

(hypersexuel) en fait une forme objectivée, fétichisée à travers la figure de son sexe (Mercer et Julien, 1988; Collins, 2004; Perez, 2005; McKeown et al. 2010). Dans un tel contexte, abjectivé par les uns, objectivé par les autres, on peut se poser la question de l'agentivité de cette personne. Apparemment repoussé dans le placard par certains, son sexe en étant extirpé et désiré par d'autres, quelle est sa conception, son vécu de ce placard? Comment peut-il dire et agir sa subjectivité, alors qu'elle est abjecte pour les uns et admise par les autres que par la lorgnette d'une sorte de *glory hole*<sup>23</sup> sociosexuel? Bien que l'exemple soit spécifique aux Noirs, le concept de frontière ethnosexuelle (Nagel, 2003) permet d'étendre cette problématique à toute autre intersection de l'ethnicité et de la sexualité, que ce soit pour appréhender l'hyposexualisation de l'homme asiatique, présumé docile et efféminé, la sensualisation de l'homme latino ou la virilisation de l'homme moyen-oriental.

Suivant ces considérations théoriques, la reconceptualisation du « placard » explicité précédemment incite à effectuer une déconnexion entre le concept d'agentivité et les notions de résistance et de subversion qui prédominent chez Foucault et Butler. En effet, ces deux auteurs, qui appréhendent généalogiquement le sujet, saisissent son agentivité principalement comme un « retournement » de la norme préexistante par la résistance (Foucault, 1976), ainsi que par l'imperfection de la réitération et la performance parodique et subversive (Butler, 1990 et 1993). L'association de ces deux notions (résistance et subversion) avec le concept d'agentivité est en tension avec le concept de « sujet tacite » tel que développé par Decena (2008) qui, en apparence, ne résiste pas à l'oppression vécue par les personnes de sexualités non normatives et ne cherche pas à en subvertir les frontières. En ne percevant pas un impératif de dire son homosexualité, le sujet tacite apparaît incapable de résister aux normes et frontières qui l'assujettissent. Mais, comme il a été montré précédemment, un ensemble de travaux critiques permettent de voir dans le tacite

---

<sup>23</sup> Dans des saunas et toilettes de certains lieux d'interaction gaie, ainsi que dans la pornographie gaie, le *glory hole* est un orifice, dans un mur ou une paroi, par lequel la fellation ou la sodomie sont pratiquées, réduisant de fait le partenaire pénétrant à son sexe et faisant complètement abstraction de sa subjectivité.

une agentivité insoupçonnée ou improbable, qui entraînerait des transformations sociales positives, alors qu'un *coming out* classique entraînerait rejet et exclusion (Fisher, 2003; Manalansan, 2003; Decena, 2008; Cantú, 2009). Ceci invite de surcroît à voir l'agentivité dans l'action qui paraît conservatrice (Mahmood, 2005) : à l'image de la femme musulmane pieuse qui exprime ainsi une agentivité sans désirer une émancipation progressiste, n'est-il pas possible de voir dans la personne de sexualité non normative tacite une agentivité qui ne désire pas l'émancipation présumée de la sortie du placard?

Les concepts de subjectivation, de performativité, d'agentivité, d'intersectionnalité et de matrice de pouvoir constituent les *a priori* théoriques de la présente recherche et orientent sa problématique. L'analyse portera sur comment les représentations de la différenciation ethnosexuelle et ethnoreligieuse dans les médias gais québécois sont un espace où s'opèrent des processus discursifs de subjectivation, d'objectivation ou d'abjection : par la valorisation de positions sociales et parcours désirables et l'exclusion d'autres formes d'être jugées indésirables, ces médias contribuent à forger les frontières ethnosexuelles parmi la population d'hommes ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes. L'horizon de possibles ethnosexuels ainsi constitué, dans les discours, représente une sorte de répertoire référentiel qui a pour effet d'orienter et contraindre les interactions sociales entre hommes de sexualités non normatives, notamment sur la base de différenciations ethnique/raciale et religieuse. Conformément au rapport dialectique affirmé entre le discursif et le matériel, cette analyse de discours sera articulée aux récits d'expérience, dans lesquels les effets possibles de ces discours, des effets à la fois contraignants et habilitants, seront analysés.

Une attention sera aussi portée sur comment ces sujets, des hommes immigrants ayant des relations sexuelles et/ou amoureuses avec d'autres hommes, participent de leur constitution de façon performative, tout en ayant une agentivité, contrainte et rendue effective par les différents domaines et vecteurs de pouvoir qui forment les matrices de pouvoir. À travers leurs récits d'expériences pré- et post-migratoires, leur action dans des interactions et discours normatifs variés et intersectionnels sera analysée, aussi bien en

milieux ethniquement minoritaires, ainsi que dans les milieux gais, tant avec des membres de leur famille, que des amis, des collègues et des partenaires amoureux ou sexuels. Il sera ainsi possible d'analyser comment, face à des contraintes normatives qui leur donnent ou dénie une validité subjective, ces sujets/objets/subjects réagissent et parviennent à se constituer une validité subjective.

Il est donc postulé que les subjectivités qui se dessinent dans cette recherche sont constituées et se constituent à l'intersection de multiples axes de différenciation à la fois discursifs et matériels. Il est aussi postulé que l'articulation de ces axes rend possible une agentivité – comprise comme la possibilité d'introduire une re<sup>24</sup>-signification des normes et frontières symboliques, mais aussi de participer à la (re)production des institutions, pratiques organisationnelles et formes d'interactions sociales – grâce à laquelle ils contribuent à ce processus de subjectivation, en dépit des contraintes discursives et matérielles exercées par les institutions sociales, les pratiques organisationnelles, dans les interactions sociales ou par les représentations qui sont faites d'eux. Plus précisément, la question suivante guide la présente recherche : comment des normes intersectionnelles (de race/ethnicité, de genre, de sexualité, de statut migratoire, d'âge, de corporalité, etc.), imbriquées dans des matrices de pouvoir (hétéronormatives, homonormatives, racistes, sexistes, classistes, âgistes, nationalistes, etc.), contraignent et habilitent la compréhension que des hommes immigrants ayant des relations sexuelles et/ou amoureuses avec d'autres hommes ont d'eux-mêmes, ainsi que leurs actions sociales.

---

<sup>24</sup> Ici, une précision s'impose afin de contrer l'amalgame entre agentivité et politique progressiste et transformatrice (Bilge, 2010b). En effet, l'usage du préfixe « re- », emprunté à Butler, mise pleinement sur l'ambiguïté sémantique de ce préfixe en français, qui signifie aussi bien la répétition, que le retour et la modification (Jalenques, 2002). Par conséquent, la conceptualisation de l'agentivité comme re-signification ou (re)production incorpore cette ambiguïté et essaie de rendre compte à la fois d'une agentivité « émancipatrice », ou progressiste, et d'une agentivité « conservatrice » désirant la répétition normative.

### **3 – La voix de sujets ethnosexuels : recueillir et analyser la parole**

Malgré la multiplication des « manuels » de méthodologie en sciences sociales qui décrivent les méthodes de recherche, avec plus ou moins de détails, la confrontation avec le terrain interpelle le sujet de recherche et le questionne. Les imprévus et impensés poussent le sujet à questionner ses attentes et sa propre position en tant que chercheur en rapport avec un objet de recherche. La diversité et la complexité des « données » empiriques n'entrent que difficilement dans la rigidité de méthodes prédéfinies. Dans un contexte tel que celui de cette recherche, cette diversité est accrue non seulement par le caractère intersectionnel du sujet de recherche qui nécessite de penser et analyser les imbrications de rapports sociaux, mais aussi par un double corpus d'analyse, des entretiens et des textes médiatiques, qui nécessitent l'application de deux « méthodes » et l'articulation de leur analyse.

La démarche de cette recherche s'inscrit globalement dans la tradition de la théorisation ancrée (Strauss et Corbin, 2004 [1990]; Charmaz, 2006) : c'est par l'analyse de données recueillies sur le terrain et appréhendées en minimisant les postulats théoriques préalables, que la théorie est construite. Il ne faut pas concevoir cette approche comme une induction, mais plutôt comme une abduction (Kelle, 2005; Charmaz, 2006), qui intègre les *a priori* à la démarche. Ceci permet d'apporter un regard réflexif plus explicite sur le rôle du chercheur dans la construction et l'analyse de son objet de recherche, que ce soit par l'entremise de ses connaissances scientifiques préalables, de ses valeurs et prénotions ou de son positionnement social, réflexivité dont l'importance a été particulièrement mise en valeur par certains auteurs associés à la *standpoint theory* (Smith, 1974; Collins, 2000 [1990]; Harding, 1991) et par Bourdieu (2003 [1997]).

Concrètement, cette posture implique de construire l'objet de recherche et d'aborder le terrain à partir des *a priori*, conçus comme un cadre heuristique souple, mais que celui-ci doit être continuellement reconstruit, voire déconstruit, dans la relation de recherche, afin que l'analyse demeure attentive à de possibles phénomènes inattendus. Cette conception

abductive rend possible d'articuler la théorisation ancrée avec la perspective intersectionnelle qui informe la démarche (Cuadraz et Uttal, 1999). Dans une conception inductive, l'application d'une perspective intersectionnelle impliquerait une imposition de catégories préétablies (race, genre, classe, sexualité, etc.), tandis qu'une conception abductive permet de concilier un codage ouvert avec l'usage d'une grille d'analyse (Bilge, 2009b) qui vise à mettre en évidence l'influence possible et l'interaction des catégories sociales dans le récit des participants.

Malgré l'utilisation des travaux de Judith Butler, associés à la théorie *queer*, une méthodologie *queer* n'est pas mise en œuvre. D'une part, il n'y a pas *une* méthodologie *queer* (Plummer, 2005) et, d'autre part, les analyses dites *queer* sont généralement des analyses de type textuelles, dans lesquelles romans, films, photographies et autres œuvres culturelles sont déconstruits pour en excaver les expressions de sexualités non normatives. Il est toutefois fécond d'introduire une critique *queer* dans la méthodologie qualitative afin de favoriser une déstabilisation du sujet – aussi bien le sujet de connaissance que les sujets sociaux – qui ne doit pas être présumé unitaire, statique et monolithique, et d'inciter davantage le chercheur à porter une attention au caractère contraignant, non transparent du langage et des catégories (Gamson, 2000; Kong, Mahoney et Plummer, 2002; Clarke, 2004; Boyd, 2008; Rooke, 2009; Weston, 2009). Avec cette sensibilité *queer* la démarche risque moins d'occulter des phénomènes marginaux, des possibilités opaques ou tacites.

Pour appréhender les subjectivités ethnosexuelles, allier l'entretien semi-directif avec une analyse du discours des médias gais constitue un choix méthodologique fécond. Avec les entrevues, réalisées auprès d'hommes immigrants ayant des relations sexuelles et/ou amoureuses avec d'autres hommes, il est possible de cueillir les discours que tiennent les participants sur leurs expériences et interactions sociales, ici et dans leur pays d'origine, discours dans lequel l'articulation des axes de différenciation et l'influence des domaines de pouvoir seront analysées. Par ailleurs, l'analyse du discours des médias gais sur la différenciation ethnosexuelle et ethnoreligieuse permet d'excaver la participation de ces médias à la structuration du champ d'action des immigrants homosexuels. Le récit des

participants par rapport aux discours publics dominants sera ainsi situé et l'ordre du discours que les médias gais construisent à l'égard de l'immigration et de la différence ethnique et religieuse sera éclairé.

Dans le présent chapitre, la nature des deux corpus sera précisée, ainsi que les méthodes qui ont été adoptées aux fins d'analyse. Dans un premier temps, l'attention est portée sur l'analyse des textes médiatiques dans lesquels la différenciation ethnosexuelle ou ethnoreligieuse est présente. Dans un deuxième temps, la procédure de cueillette et d'analyse des récits d'expériences d'hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes sera détaillée. Ce chapitre méthodologique sera clos par une réflexion sur le rapport du chercheur avec l'empirie, en particulier avec les participants, qui sont aussi et surtout des sujets, ce qui implique des difficultés supplémentaires.

### **3.1 – Lire des textes médiatiques**

Cette recherche n'impliquait initialement qu'un seul corpus d'analyse, c'est-à-dire les récits d'expériences recueillis par le biais d'entretiens semi-directifs. Il est toutefois apparu pertinent, assez tôt dans le processus de recherche, d'y conjuguer une analyse des représentations médiatiques. En effet, tout au long de la revue de littérature, il a été constaté que, dans d'autres contextes nationaux, les personnes de couleur de minorités sexuelles exprimaient des critiques à l'égard des manières dont elles sont représentées dans la « culture gaie », en particulier dans les médias. La répétition de stéréotypes de sexualités racisées, tant dans les images que dans les textes, est ainsi identifiée comme source d'exclusion des personnes racisées dans les milieux gais. Or, aucune donnée n'existait sur cet enjeu dans le contexte québécois. Puisque les interactions entre les participants, des hommes immigrants, et les hommes gais québécois constituent un thème de la présente recherche, l'analyse des représentations médiatiques a été conçue comme un accès à la manière dont les hommes gais québécois, blancs, se représentent les hommes de couleur et immigrants. Ceci permettait aussi d'analyser la participation des médias gais québécois,

comme ceux d'autres pays, à la (re)production de stéréotypes de sexualités racisées, et comment ils concevaient la place des immigrants dans la société québécoise.

### 3.1.1 – Échantillonnage

Afin d'avoir un portrait global des images et d'identifier de possibles tendances et changements dans leur contenu, cette analyse a initialement été réalisée sur une période de dix années, soit de janvier 2000 à décembre 2009, période qui a ensuite été allongée d'une année, jusqu'à décembre 2010, compte tenu de l'obtention de données irrégulières en 2009. La cueillette des données a été concentrée sur les principaux médias gais québécois francophones : les magazines mensuels *Fugues*, *RG* et *Être*. D'autres magazines ont été écartés, notamment *La Voix du Village* (renommé *La Voix au masculin*), *2B* et *Le Point* (renommé *Gay Globe Magazine*), tout comme d'autres médias, tels que des émissions de radio et sites Internet. L'exclusion du magazine *La Voix du Village* a été justifiée par son contenu peu pertinent par rapport à la problématique – essentiellement des informations culturelles, critiques de biens de consommation et publicités – ainsi que par la cessation de sa publication en 2008. Le magazine *2B*, publication anglophone à fréquence irrégulière, avait été initialement inclus dans le corpus, mais en a ensuite été exclu pour deux raisons. D'une part, il n'existe pas d'archive complète du magazine – plusieurs numéros manquaient dans les différents lieux de conservation consultés. D'autre part, ce magazine a été édité par la même équipe que le magazine *Être* pendant une partie de la période d'analyse : les premiers résultats de la cueillette de données pour *2B* ne donnaient pas des résultats différents d'*Être* et ce magazine a par conséquent été exclu du corpus. Finalement, le magazine *Le Point* a été exclu d'emblée à cause de sa faible diffusion et de sa production principalement effectuée par une seule personne. L'analyse a été concentrée sur les magazines, excluant donc les émissions de radio et sites Internet, car les analyses effectuées dans d'autres contextes nationaux portaient elles aussi sur les magazines.

Trois lieux de conservation ont dû être consultés afin d'accéder à l'archive complète ou presque complète des trois magazines sélectionnés : les Archives nationales du Québec,

la bibliothèque du Centre communautaire des gais et lesbiennes de Montréal, ainsi que les Archives gais du Québec. La cueillette des données était effectuée en codant, dans un fichier Excel, les images en couverture et en parcourant l'ensemble du contenu, afin d'identifier les textes dans lesquels la différenciation ethnosexuelle ou ethnoreligieuse était discutée<sup>25</sup> : ceci impliquait donc une première lecture rapide de tous les titres et textes pour voir s'il y était fait mention de l'immigration au Québec, de la différence ethnique dans les milieux gais québécois, ou de « problèmes sociaux » liés à l'immigration et à la religion. Compte tenu du nombre restreint de textes qui étaient recueillis, tous les numéros des trois magazines ont été inclus, plutôt que de procéder par un échantillonnage aléatoire des numéros à inclure. Ce sont donc 132 éditions de *Fugues*, 129 d'*Être* et 97 de *RG* qui ont été consultées. Dans le cas des deux premiers magazines, il s'agit de l'archive complète<sup>26</sup>. La fréquence de parution du magazine *Être* semble quant à elle avoir été irrégulière au fil des ans – entre 5 et 11 éditions par année –, mais il a été impossible de s'assurer de la complétude des archives consultées<sup>27</sup>.

L'apparition de la problématisation de la religiosité des immigrants à partir de 2007, principalement dans des textes d'opinion et la forte intertextualité avec deux mémoires soumis dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor, a par ailleurs incité à inclure ces deux mémoires dans le corpus portant sur la différenciation ethnoreligieuse. Ces mémoires ont été rédigés et soumis respectivement par la Fondation Émergence et par le Conseil québécois des gais et lesbiennes, deux des principaux organismes LGBT au Québec, dont le travail consiste principalement dans l'organisation de campagnes de sensibilisation – la

---

<sup>25</sup> Voir l'annexe 5 pour la liste complète des textes analysés. Considérant la nature différente de la problématisation de ces deux différenciations, elles ont été séparées en deux corpus d'analyse. Le premier corpus d'analyse porte sur la différenciation ethnosexuelle dans les milieux gais québécois; le second porte sur la différenciation ethnoreligieuse dans la société québécoise.

<sup>26</sup> Pendant toute cette période, le magazine *Fugues* a été publié mensuellement. Par contre, la fréquence de parution de *RG*, mensuelle de janvier 2000 à décembre 2009, a été diminuée à neuf éditions par année en 2010.

<sup>27</sup> C'est grâce à la consultation des trois lieux de conservation qu'il a été possible d'atteindre ce nombre de 97 numéros. Des vérifications auprès de l'éditeur, pour confirmer que ce nombre est conforme au nombre de numéros publiés, n'ont pas permis de confirmer ni d'infirmer.

Fondation Émergence organise des campagnes antihomophobie au Québec depuis 2001 – et le lobbying auprès des instances gouvernementales. Puisque ces organismes, dans leurs mémoires, disent parler au nom des « communautés LGBT », il est apparu pertinent d’inclure cette perspective sur la religion des Autres dans l’analyse.

### 3.1.2 – L’analyse critique du discours

L’analyse médiatique, tant les images en couvertures que les textes, s’inscrit dans une démarche intersectionnelle et critique. Conformément aux *a priori* théoriques, notamment le rôle prépondérant des discours – et de leur contenu intersectionnel – dans la limitation des frontières de ce qui est intelligible et dicible et dans la légitimation des rapports sociaux inégalitaires, la démarche vise à montrer quels types de subjectivités gaies sont mises de l’avant et valorisées par les médias gais québécois, quels corps sont désirés et quels parcours sont intelligibles.

L’analyse des images n’a pas été limitée à l’axe de différenciation ethnique/raciale : l’analyse a plutôt été ouverte à tout axe qui émergerait comme étant pertinent. Chaque couverture a été analysée à l’aide des questions suivantes :

- Qui est représenté : genre (homme/femme/drag), âge<sup>28</sup> (apparence jeune ou âgée), ethnicité/race<sup>29</sup> (Blanc, Noir, Latino, Asiatique, Sud-Asiatique, Autochtone, Moyen-oriental et Nord-africain).
- Comment ces personnes sont-elles représentées : nombre (personne seule ou en groupe), habillement (vêtu ou nudité partielle), pilosité, musculature, etc.

---

<sup>28</sup> Il faut noter que le codage de l’âge est relativement arbitraire. À l’exception de certains cas où l’âge est visible ou qu’il est connu lorsqu’il s’agit de personnalités publiques, c’est davantage l’« apparence », jeune ou âgée qui pouvait être codée. Toute personne qui semblait avoir moins de 40 ans a été codée comme « jeune ». Bien que certains cas puissent avoir été classés dans le mauvais code, la majorité des représentations pouvaient aisément être codées comme « jeune » ou « âgé ».

<sup>29</sup> Comme pour l’âge, le code de l’ethnicité était relativement arbitraire. Sauf lorsque les modèles étaient connus ou nommés, c’est leur « apparence » ethnique qui a guidé le codage, ce qui a nécessité le recours à des catégories plus ou moins fiables, telles que la couleur et les caractéristiques phénotypiques. Bien que cela permette de différencier assez facilement un Blanc d’un homme marqué Noir, tel n’est pas toujours le cas : d’autres représentations sont plus ambiguës en termes de différenciation ethnique et il est donc possible que certaines représentations codées « blanc » soient en réalité, par exemple, « latino », ou inversement une représentation codée « latino » soit un « blanc » bronzé. Il s’agit là de cas exceptionnels n’affectant pas la validité des données.

- Où ces personnes sont-elles représentées : l'espace de la représentation met-il de l'avant une signification ethnique/raciale (exemple d'un homme latino qui serait représenté sur une plage l'associant à l'exotisme)?
- Quel est l'arrangement entre les différentes parties de chaque représentation : y a-t-il une hiérarchisation? Qu'est-ce qui est mis à l'avant-plan ou l'arrière-plan?

L'analyse des images identifie les caractéristiques intersectionnelles de la corporalité gaie désirable dans le contexte québécois. Ces mêmes interrogations ont par ailleurs été utilisées pour analyser les quelques images qui illustrent les textes inclus dans le corpus.

Pour analyser les textes, l'approche d'analyse critique du discours développée par Norman Fairclough (1995 et 2003) a été appliquée. Prenant ses distances d'une analyse de discours limitée à la dimension linguistique, Fairclough a développé une méthodologie dans laquelle les textes constituent des événements sociaux dont la production et la réception sont influencées par des structures sociales (le langage qui impose des limites linguistiques au dicible et à l'intelligible) et des pratiques sociales (dont la dimension linguistique constitue des ordres du discours). Ce sont les ordres du discours qui exercent une limitation sur le potentiel de variation du langage : il s'agit donc d'une organisation *sociale* du langage, ce qui met l'accent sur la nécessité d'appréhender les discours aussi bien dans leur dimension non discursive que dans leur dimension discursive, afin de comprendre l'action des pratiques sociales sur les discours.

Selon Fairclough, l'analyse discursive des textes est un élément crucial de la recherche en sciences sociales, puisque les textes ont un effet causal sur les personnes, leurs croyances, actions et relations. Notons toutefois que cette notion de causalité n'est en aucun cas de type mécanique ni régulier : la relation entre la production du texte et sa réception est une relation médiatisée par un ensemble de facteurs, y compris l'agentivité du récepteur, c'est-à-dire sa capacité d'interprétation des significations possibles du texte. Cette notion d'agentivité insère le texte, et les discours, dans des relations de pouvoir. En effet, selon Fairclough, l'interprétation des discours doit tenir compte des rapports de pouvoir qui sont sous-jacents et dont la (re)production et la naturalisation sont aidées par le contenu des

textes : c'est la dimension potentiellement idéologique des textes, dont les représentations servent au maintien des rapports de pouvoir inégaux (Fairclough, 1995 et 2003).

Le texte ayant une influence sur les croyances, actions et relations des personnes, il importe de se pencher sur sa signification. Or Fairclough distingue trois types, interdépendants, de signification dans les textes : l'action, la représentation et l'identification. L'*action* correspond à la mise en actes par le texte d'une relation sociale, relation très différente, par exemple, entre l'auteur d'un texte informatif ou polémique et le lecteur. Par la *représentation* de certains aspects du monde (et la non-représentation d'autres aspects), le texte construit une signification variable et sélective. Finalement, l'*identification* de l'auteur au contenu du texte, par son engagement et son jugement, informe elle aussi la signification construite dans le texte. Dans leur rapport d'interdépendance, ces trois types de signification affectent à la fois la construction du texte, sa réception et son interprétation, d'autant plus que le texte est inscrit dans des rapports sociaux de pouvoir : l'action est donc aussi une action sur les autres, la représentation est aussi un contrôle sur ce qui est dit, et l'identification est aussi un engagement moral, éthique. Action, représentation et identification se reflètent par ailleurs dans les genres (un éditorial est une *action* différente d'une nouvelle brève et d'une entrevue), discours (par lesquels les *représentations* sont exprimées) et styles (adoptés par l'auteur via son *identification* plus ou moins forte à l'égard du contenu du texte).

La conception du texte offerte par Fairclough situe le texte dans des relations externes et internes. Les relations externes du texte en constituent la dimension sociale : le texte en relation avec les structures, pratiques et événements sociaux, ainsi qu'avec d'autres textes. La dimension linguistique du texte est comprise par Fairclough comme des relations internes : sémantiques (relations entre mots, clauses et paragraphes), grammaticales (relations entre morphèmes, entre les mots d'une même phrase) et lexicales (relations de cooccurrence dans le vocabulaire). Les rapports entre les différentes parties des textes et discours, et leur imbrication dans le social, accentuent l'importance d'appréhender leur complexité :

I see discourse as ways of representing aspects of the world – the processes, relations and structures of the material world, the ‘mental world’ of thoughts, feelings, beliefs and so forth, and the social world. Particular aspects of the world may be represented differently, so we are generally in the position of having to consider the relationship between discourses. Different discourses are different perspectives on the world, and they are associated with the different relations peoples have to the world, which in turn depends on their positions in the world, their social and personal identities, and the social relationships in which they stand to other people. [...] Discourses constitute part of the resources which people deploy in relating to one another – keeping separate from one another, cooperating, competing, dominating – and in seeking to change the ways in which they related to one another. (Fairclough, 2003 : 124)

L’annexe 4 présente les questions types avec lesquelles les textes ont été abordés. L’attention a plus particulièrement été portée sur les patrons d’inclusion/exclusion d’événements et d’acteurs sociaux, sur leur représentation (actif ou passif, en tant que sujet/objet/abject, à l’avant-plan ou à l’arrière-plan, stéréotypés, etc.) et sur leur contextualisation, c’est-à-dire leur cadrage dans le contexte social plus large qui implique de mettre de l’avant certains aspects et d’en occulter d’autres. La présence de présupposés qui informeraient le cadrage ainsi que les patrons d’inclusion/exclusion a elle aussi été prise en considération.

L’analyse montre ainsi comment les médias gais québécois participent à la construction et à la valorisation d’une certaine subjectivité gaie et d’un certain parcours migratoire, mis de l’avant au détriment d’autres formes d’être. Ces textes faisant partie d’un contexte social plus large, qu’ils influencent, tout en étant eux-mêmes influencés par ce contexte, leur analyse permettra de faire ressortir de possibles pratiques discursives par lesquelles sont (re)produites et légitimées les inégalités sociales parmi les minorités sexuelles, mais aussi entre les minorités sexuelles et d’autres minorités, en particulier les minorités ethniques et religieuses.

### 3.1.3 – Limites et difficultés

Mis à part les difficultés d'accès aux archives complètes des magazines et un arbitraire relatif dans le codage de certains axes de différenciation sociale sur les couvertures, déjà discutées, la principale limite de l'analyse critique du discours réside dans son caractère partiel, c'est-à-dire que la production des textes et leur réception a été très peu pris en compte. Avec les textes eux-mêmes, ce sont les trois éléments du processus de construction du sens (Fairclough, 2003), mais la présente analyse porte essentiellement sur les textes. Bien qu'une attention soit portée aux auteurs des textes, à leur position sociale, la production des textes elle-même échappe à l'analyse puisqu'aucun entretien n'a été réalisé avec les auteurs. De plus, bien que les participants aient été questionnés sur leurs habitudes de lecture et perceptions des magazines gais (couvertures et textes), leur interprétation de ces textes n'a pas fait l'objet d'une analyse approfondie. L'analyse ne montre donc que les représentations dominantes de la différenciation ethnosexuelle et ethnoreligieuse dans les magazines gais québécois, sans pouvoir affirmer qu'elle est partagée par les lecteurs, ni que les hommes gais immigrants l'interprètent d'une quelconque façon.

### 3.1.4 – Portrait des médias gais québécois et de leur contexte de diffusion

Les trois magazines inclus dans l'analyse constituent les principaux médiums culturels des milieux gais québécois, produits par et pour les personnes de minorités sexuelles. *Fugues*, fondé en 1984, est le plus important, aussi bien par son nombre de pages (environ 150 à 200 pages, variable au fil des ans) que par son tirage de plus de 40 000 exemplaires et son lectorat estimé à plus de 200 000 personnes (Fugues, 2011). *RG*<sup>30</sup> (anciennement *Rencontres Gaiés*) est pour sa part le plus ancien, publié depuis 1981, avec un tirage, en 2008, de 11 000 exemplaires d'environ 50 pages chacun. Finalement, *Être* est le plus récent, publié depuis 1998, avec un tirage, en 2008, de 20 000 exemplaires

---

<sup>30</sup> Suite à sa vente en 2008, *RG* est édité par André Gagnon, comme le magazine *Être*. Entre 2008 et 2010, plusieurs textes similaires ou identiques étaient publiés dans les deux magazines, ce qui n'a toutefois pas été le cas des textes retenus dans les corpus.

d'environ 50 pages chacun. Il faut toutefois préciser que le format de ces magazines n'est pas identique. En effet, le format du *Fugues*, en 2009-2010, était de 14,5 cm X 25,5 cm, ayant été légèrement plus petit au cours des années précédentes. *RG* a eu un format lettre jusqu'à mars 2009, puis un format de 21,6 cm X 21,6 cm, tandis qu'*Être* avait un format tabloïd jusque dans les années 2003-2004, lorsqu'il a été modifié pour un format lettre. En somme, alors que *Fugues* a plus de pages, son format est plus petit que les deux autres magazines.

Ces trois magazines sont distribués gratuitement à l'entrée de commerces et institutions, notamment dans le Village gai de Montréal, mais aussi ailleurs dans la région de Montréal et au Québec. De plus, les trois magazines sont depuis quelques années disponibles en format PDF sur leur site Internet, qui offre de plus des articles et nouvelles en ligne. Le site Internet de *Fugues* (2012) aurait 200 000 pages vues par mois et son infolettre hebdomadaire est distribuée à 11 500 abonnés. Les magazines *Être* et *RG* sont, pour leur part, disponibles sur le portail *Être en ligne*, qui propose à l'internaute des actualités et commentaires liés aux minorités sexuelles. Bien que ces magazines mettent de l'avant leur diffusion provinciale, les statistiques du magazine *Fugues* (2011) montrent un lectorat largement masculin (77,3 %) et urbain très fortement concentré dans la région de Montréal (80,7 %) et de Québec (8,1 %), avec seulement 5,1 % de son lectorat vivant ailleurs au Québec, données qui ne correspondent pas à la répartition géographique de la population québécoise<sup>31</sup>.

La concentration urbaine du lectorat des magazines gais québécois doit être située dans son contexte. En effet, malgré les politiques progressistes du Québec à l'égard des personnes LGBT et l'égalité juridique atteinte dans les dernières années, la visibilité publique de l'homosexualité demeure largement confinée dans les zones urbaines, particulièrement à Montréal, la seule ville où on trouve un vaste « Village gai » regroupant de nombreux commerces et institutions, et où les différences sexuelles semblent mieux

---

<sup>31</sup> Selon les données de 2011 (Institut de la statistique, 2012a), 48,9 % de la population québécoise habite dans la région métropolitaine de recensement de Montréal, tandis que 9,5 % habite dans celle de Québec.

acceptées (Julien et Lévy, 2007). C'est donc dans le « Village », situé dans ce qui était un ancien quartier ouvrier canadien-français, le « Faubourg à m'lasse », que l'on trouve la majorité des commerces, institutions et associations LGBT et que les magazines gais sont principalement distribués. C'est aussi à Montréal que l'on trouve toutes les associations de personnes racisées de minorités sexuelles.<sup>32</sup>

Si Montréal semble exercer une forte attraction sur les personnes LGBT, tel est aussi le cas pour les personnes immigrantes : selon les données du recensement de 2006, 86,9 % de la population immigrée au Québec<sup>33</sup> habite dans la région de Montréal, alors que cette région représentait 48,3 % de la population québécoise. La région métropolitaine de recensement de Montréal comprend 20,6 % d'immigrés – l'agglomération de Montréal en comprend 31 % – une proportion toutefois inférieure à Toronto (45,7 %) et Vancouver (39,6 %) (Québec, 2009b). Entre 2005 et 2009, les principales régions d'origine des nouveaux arrivants au Québec étaient l'Afrique du Nord (19,9 %), l'Amérique du Sud (10,8 %), l'Europe de l'Ouest et du Nord (10 %), l'Europe de l'Est (9,2 %), l'Asie de l'Est (7,2 %), le Moyen-Orient (6,7 %), l'Asie du Sud (6 %) et les Caraïbes (5,4 %) (Québec, 2010). Notons par ailleurs que les secteurs de recensement qui constituent le Village gai de Montréal comprennent une plus faible proportion de personnes immigrantes, entre 17,3 % et 22,4 %, que l'ensemble de l'agglomération (30,7 %), ce qui indique une exposition moindre à la diversité ethnique dans les frontières de cet espace urbain. Considérant cette concentration géographique des populations de minorités ethniques et sexuelles à Montréal, la proportion moindre d'habitants immigrés dans le Village, ainsi que la diffusion urbaine des magazines gais, il est d'autant plus intéressant d'analyser comment ces magazines représentent les personnes immigrantes, homosexuelles et hétérosexuelles.

---

<sup>32</sup> Ces associations, regroupant quelques dizaines, voire quelques centaines de membres, sont : Helem (Libanais et Moyen-Orientaux), Arc-en-ciel d'Afrique (Africains et Afro-Caribéens), GLAM (Asiatiques), Au-delà de l'arc-en-ciel (toutes origines), AGIR (toutes origines) et Ga'ava (Juifs).

<sup>33</sup> La population immigrée au Québec représente 11,5 % de la population totale, une proportion inférieure à celle du Canada (19,8 %), de la Colombie-Britannique (28,3 %) et de l'Ontario (27,5 %).

### 3.2 – Écouter des sujets

Bien que l'entretien soit une méthode largement utilisée en sciences sociales, afin de recueillir des récits de vie et récits d'expériences, et que de multiples guides méthodologiques en balisent les procédés, son utilisation se révèle souvent plus complexe. En effet, la participation directe du sujet de recherche, moi-même, à ce qui est une *relation d'enquête* impliquant aussi bien l'enquêteur que l'enquêté, est lourde de conséquences. La tension n'est pas seulement entre le sujet de recherche, son contexte et un objet empirique apparemment *donné*, mais entre ce sujet de recherche et d'autres sujets : les participants. Ce sont donc deux subjectivités qui entrent en relation, voire en rapport – puisqu'il y a inégalité de pouvoir entre l'enquêteur et les enquêtés – toutes deux porteuses de prénotions, catégories pratiques et valeurs dont le sens n'est pas immédiatement saisissable. Comment peut-on donc accéder, interpréter et comprendre un tel « objet »? Comme l'avaient écrit Bourdieu, Chamboredon et Passeron (2005 [1968] : 56) : « C'est peut-être la malédiction des sciences de l'homme [sic] que d'avoir affaire à *un objet qui parle*. En effet, lorsque le sociologue entend tirer des faits la problématique et les concepts théoriques qui lui permettent de construire et d'analyser les faits, il risque toujours de les tirer de la bouche de ses informateurs. »

Dès lors, expliciter et analyser cette posture problématique du sujet de recherche par rapport à son objet et d'autres sujets apparaît fondamental. De quelle façon suis-je conditionné par ma position, ma trajectoire sociale, mes valeurs? Quelles sont les implications sociales de mes recherches? Quel statut j'accorde au savoir produit? Comment s'établit la relation d'enquête? Comment interpréter le discours recueilli lors de cette enquête? Quels sont les critères d'objectivité d'une telle production scientifique apparemment soumise à des obstacles et conditionnements les plus divers?

Bien que la démarche de recherche s'inscrive dans le courant de la théorisation ancrée (Strauss et Corbin, 2004 [1990]), c'est-à-dire qu'au lieu de partir avec des hypothèses qui seraient empiriquement vérifiées, l'empirie est abordée avec ouverture pour

en laisser émerger les phénomènes et caractéristiques significatives, de telles questions ne doivent pas être écartées. Sans vouloir forcer l'application de concepts définis *a priori* pour interpréter le récit des participants, il n'en demeure pas moins que l'objet a été construit en fonction d'un rapport aux valeurs et que ma socialisation académique comporte des orientations théoriques qui ont influencé ma façon d'aborder cet objet. Par rapport aux sujets de recherche avec qui une relation a été créée, je suis caractérisé par une ambivalence de proximité et distanciation qui doit être interrogée, notamment pour les conséquences qu'elle a sur la qualité des récits recueillis. Comme l'a très bien démontré Bourdieu, il ne s'agit donc pas de cantonner la réflexivité du chercheur à la recherche déjà produite, mais de l'appliquer en permanence dans la recherche en cours.

Dans le reste de ce chapitre, l'attention sera plus particulièrement portée aux différentes étapes de la démarche méthodologique dans le cadre des entretiens semi-directifs : échantillonnage, entretiens, codage et réflexivité, ce dernier point concernant aussi le rapport aux textes médiatiques. Tout au long de la recherche, un « cahier de bord » a été maintenu afin d'explicitier les impressions et ressentis, ainsi que les difficultés émergents de la confrontation avec le terrain. Par cet exercice réflexif, il a été possible, au besoin, de corriger des erreurs et réorienter la démarche qui était, au départ, essentiellement guidée par un apprentissage théorique de la méthodologie de recherche. Loin de constituer une recette « améliorée » pour mener de bons entretiens, les éléments qui suivent constituent plutôt les éléments situés ayant permis de mener à terme une recherche elle-même située.

### **3.2.1 – Accéder à une population invisible : procédure d'échantillonnage**

Le recrutement de participants dans une population « invisible » pose des problèmes. En premier lieu, la critique *queer* questionne la catégorisation des potentiels participants (Kong, Mahoney et Plummer, 2002; Weston, 2009). L'usage de catégories comme « gai » et « homosexuel », fortement connotées aux revendications identitaires d'hommes blancs de classe moyenne, aurait risqué de limiter le recrutement à ceux qui s'y

identifient, ce qui devait être évité afin de ne pas exclure d'emblée des personnes qui rejettent ou se distancient de ces catégories identitaires et des normes qui les sous-tendent. C'est pour cette raison que la catégorie d'interpellation pour le recrutement a été modifiée assez tôt dans le processus de recherche, passant d'« homosexuels immigrants » à celle d'« hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes ». En évitant les catégories identitaires – gai, homosexuel, bisexuel – il a été possible d'éviter de limiter l'échantillonnage aux seuls hommes qui utilisent ces catégories pour définir leur être sexuel, ce qui est particulièrement important dans un contexte transculturel tel que celui de cette recherche, afin de rejoindre des hommes pour qui la sexualité peut ne pas être une partie saillante de leur existence et de leurs expériences.

Par ailleurs, c'est précisément le *lieu* du recrutement qui devait être judicieusement sélectionné, étant donné qu'il s'agit d'une population « invisible », qui n'est pas associée à certains lieux spécifiques et peut ne pas s'exprimer publiquement. Le recrutement a d'abord été effectué par l'entremise des milieux associatifs, en particulier les organismes formés par des personnes racisées de minorités sexuelles, tels que Helem, Arc-en-ciel d'Afrique et Gay and lesbian Asians of Montréal. Cette stratégie a toutefois rapidement montré ses limites, par la très faible réponse, qui pourrait s'expliquer par la participation de ces organismes à d'autres projets de recherches similaires. Afin de résoudre ce problème, le site de recrutement a été modifié au profit des sites Internet de rencontre et salons de clavardage. Ce type de site a pour avantage de contourner, par sa nature même, le premier obstacle, celui de la catégorisation : puisque les personnes présentes sur les sites sélectionnés sont des hommes qui recherchent une relation (amicale, amoureuse et/ou sexuelle) avec un autre homme, il n'était pas nécessaire, pour contacter de potentiels participants, d'utiliser une catégorie qui aurait eu pour effet de restreindre la population étudiée. De plus, la nature de ce lieu, offrant aux membres un certain anonymat, a donné accès à des hommes qu'un recrutement dans les réseaux associatifs ou les lieux de socialisation gais n'aurait pas rejoints : en effet, ces deux derniers sites impliquent, pour la personne qui s'y engage, une

volonté minimale de visibilité, alors qu'il fallait rejoindre des personnes qui peuvent ne pas vouloir visibiliser leur sexualité.

Plusieurs sites ont été utilisés, avec un succès variable : *Gay411*, *EasyGayChat*, *QcBoy*, la *Boîte à mâles*<sup>34</sup>, *BGCLive*, *Gay.com* et *ManHunt*. Les quatre premiers, dont les membres sont principalement au Québec, s'adressent à tous les hommes ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes. *BGCLive*, basé aux États-Unis – mais ayant quelques centaines de membres au Québec – est pour sa part principalement utilisé par des Noirs, ainsi que des Latinos, Moyen-orientaux et Asiatiques. Quant aux deux derniers, ils ont une étendue internationale, avec un certain nombre de membres au Québec. Dans tous les cas, à l'exception d'*EasyGayChat*, un profil a été créé, en français et en anglais, dans lequel la recherche était décrite ainsi :

Bonjour à tous,

Je suis étudiant au doctorat en sociologie à l'Université de Montréal. Dans le cadre de ma recherche, je dois rencontrer des hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes, nés à l'extérieur du Canada. Je voudrais que ces hommes me parlent de leurs interactions et expériences sociales, dans leur pays d'origine et ici au Québec. Ma recherche a pour objectif d'analyser les défis, les obstacles que ces immigrants peuvent rencontrer dans leurs parcours, ainsi que les ressources dont ils disposent. Mon intérêt est de comprendre comment leurs interactions (avec amis, famille, partenaires, collègues, etc.) influencent leur parcours, notamment à travers de possibles expériences de racisme et d'homophobie.

Ces hommes doivent avoir 18 ans et plus et peuvent être nés en Amérique latine, en Afrique, au Moyen-Orient, en Asie du Sud, en Asie du Sud-Est ou en Asie de l'Est.

Si tu corresponds à ce profil, n'hésite pas à me contacter!

---

<sup>34</sup> Le profil sur ce site a été annulé par les administrateurs du site après seulement quelques minutes d'existence. Un contact auprès du service à la clientèle a permis d'apprendre qu'ils considéraient comme un manquement éthique la création d'un tel profil qui brimerait la confidentialité des membres. Même en faisant valoir qu'aucune donnée sur les membres n'était conservée et qu'un certificat éthique avait été délivré par l'Université de Montréal, il n'a pas été possible de renverser leur décision. Le recrutement sur ce site n'a donc jamais eu lieu.

Quant à *EasyGayChat*, qui est un salon de clavardage sans profils fixes, un profil était créé, lors de chaque connexion, dont le pseudonyme était « Immigrant » et dont la description, limitée par le site, correspondait approximativement à ceci : « Recherche en sociologie (UdeM), besoin de participants, hommes immigrants, pour entrevues. » Dans tous les cas, le minimum d'information a été transmis, dans un premier temps, afin de ne pas indisposer les personnes par un texte trop long qu'ils ne liraient pas, conformément aux recommandations d'autres chercheurs (Klein *et al.*, 2011).

Sur ces sites, deux stratégies de recrutement ont été utilisées. D'une part, leur moteur de recherche a été utilisé pour identifier les membres de minorités ethniques – ce qui était toutefois impossible pour *Gay411*, dont le moteur de recherche ne permettait pas une telle recherche. Ceci a certes permis d'identifier les profils pertinents, mais aussi de constater que très peu d'entre eux étaient actifs, c'est-à-dire que leurs propriétaires ne s'étaient pas connectés depuis plusieurs semaines, voire plusieurs mois. Sur *Gay411*, les profils récemment actifs étaient passés en revue, à plusieurs reprises – et à différents moments du jour et de la semaine (Klein *et al.*, 2011) –, afin d'identifier ceux qui étaient de minorités ethniques<sup>35</sup>. Les personnes ainsi identifiées étaient ensuite contactées, afin de les informer de la recherche et de leur demander s'ils étaient immigrants et intéressés à participer. Très rapidement, il est apparu que, parmi les sites à profils fixes, seul *Gay411* donnait des résultats positifs : les autres sites regroupaient peu de membres québécois de minorités ethniques et parmi ceux-ci, aucun n'était réceptif. D'autre part, une stratégie de recrutement plus passive a aussi été utilisée, c'est-à-dire qu'une connexion était établie sans consulter les profils ni contacter aucun membre, en laissant plutôt les personnes intéressées initier le contact. Cette stratégie avait pour principal avantage de ne pas « déranger » des personnes qui pouvaient être en train d'échanger avec d'autres membres.

---

<sup>35</sup> Le premier critère pour identifier ces profils était leur photo, c'est-à-dire en jugeant si la personne « semblait » être de minorité ethnique. Ce n'est qu'en cliquant sur la photo que les détails du profil, y compris l'ethnicité, étaient accessibles, ce qui permettait de valider ou invalider le premier critère. Il est toutefois possible que des profils de personnes immigrantes qui ne « semblaient » pas être de minorités ethniques aient pu être ignorés, ce qui constitue une limite de cette procédure.

L'échantillonnage correspond au type par « contraste-saturation » (Pires, 1997). Deux principes guident cet échantillonnage : la diversification et la saturation. La diversification vise « à donner le *panorama le plus complet possible* des problèmes ou situations » (Pires, 1997 : 155, italiques dans l'original). Les cas ont été multipliés afin d'obtenir des données plus représentatives des variations du processus étudié (il s'agissait ici d'être particulièrement attentif aux contrastes liés à l'articulation variable des axes de différenciation). Cette diversification peut être externe, c'est-à-dire qu'il y a comparaison entre plusieurs groupes, ou interne, où c'est dans un groupe donné que la comparaison est effectuée. La saturation est quant à elle atteinte lorsque, nonobstant cette diversification, les entrevues ne donnent plus de résultats significativement différents des résultats déjà obtenus. Dans le cadre de la recherche, une diversification interne (prise en compte des multiples axes de différenciation sociale dans la population des hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes), a été conjuguée à la saturation, d'où l'adoption d'une méthode d'échantillonnage par contraste-saturation. L'objectif était de rechercher les différences qui existent dans la population à l'étude : différences d'origine ethnique, de classe, d'âge, de sexualité, etc. Par ailleurs, la multiplication des sources permettait de densifier autant que possible les données relatives à ces différences, afin d'atteindre une saturation. C'est ainsi qu'une représentativité est atteinte qui n'est toutefois pas statistique et qui ne signifie pas la représentativité des sujets : dans cette posture, la représentativité est celle des processus sociaux analysés dans les données recueillies lors des entretiens auprès de plusieurs sujets, provenant de milieux diversifiés.

Au départ, les critères d'échantillonnage sont demeurés larges afin que la recherche soit sensible à des phénomènes inattendus. Ces critères ont donc été limités à être un homme de 18 ans et plus, né en Amérique latine, en Afrique, au Moyen-Orient ou en Asie<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Dans une perspective intersectionnelle et de théorisation ancrée, le recrutement ne devait pas être limité à un groupe ethnique ou national particulier. En effet, bien que l'ethnicité et la racisation étaient mises de l'avant dans la construction de la problématique, l'importance de ces axes de différenciation dans le parcours

et ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec un autre homme. Il s'agit ici d'un échantillonnage théorique, c'est-à-dire une :

récolte de données motivée par les concepts qui découlent de la théorisation fondée sur l'idée de « comparaison », dont l'objectif est de se rendre sur le terrain, chez des personnes ou sur les lieux d'événements susceptibles de maximiser les opportunités de découvrir des variations parmi les concepts et de densifier les catégories en fonction de leurs propriétés et de leurs dimensions. (Strauss et Corbin, 2004 [1990] : 241)

Dans un premier temps, l'échantillonnage était ouvert à tout homme correspondant à ces critères originaux. Suivant l'analyse des premières entrevues, cette phase a été remplacée par un échantillonnage relationnel (qui visait la densification des codes et catégories) puis discriminant (qui visait à mettre en lumière des dimensions particulières), lors desquels les critères de sélection ont été circonscrits aux éléments qui ressortaient des premières phases de l'analyse (Strauss et Corbin, 2004 [1990]) et qui devaient être étudiés plus en profondeur.

Le caractère intersectionnel de cette recherche a par ailleurs posé un problème significatif. Puisqu'il s'agit d'une analyse des effets de l'intersectionnalité des axes de différenciation sociale dans le parcours des participants, il convient de s'interroger à savoir dans quelle mesure l'inclusion, dans l'échantillon, de toutes les catégories possibles est souhaitable, et réalisable. Selon Landry (2007), qui se concentre sur la race, le genre et la classe, une recherche intersectionnelle devrait inclure des représentants de toutes les catégories pertinentes, ce qui est difficilement réalisable dans le contexte d'une recherche qualitative par entretiens, puisque les groupes à l'étude deviendraient trop nombreux. Or, en l'absence de certaines catégories et de groupe comparateur (en l'occurrence, ce serait des hommes hétérosexuels immigrants), comment peut-on attribuer une signification précise à une catégorie (la sexualité non normative) et associer une expérience à un groupe

---

des participants n'était pas présumée, pas plus que l'influence déterminante d'une ethnicité en particulier sur l'expérience d'une sexualité non normative. Il est davantage possible de saisir l'interaction d'axes de différenciation sociale, telle que la classe, et leur saillance en évitant cette limitation préalable au niveau de l'ethnicité.

social? Comme précisé, une représentativité des sujets par rapport à tous les hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes n'est pas recherchée, mais plutôt l'explication et la compréhension des processus sociaux : « it is the quality of the analysis and the extent to which we uncover meanings and processes germane to the qualitative endeavor, not the size of the sample or the presence of comparative categories, that produces theoretically relevant issues and explanations. » (Cuádriz et Uttal, 1999 : 166) Contrairement à Landry, les axes de différenciation ne sont pas abordés comme des variables; ainsi, comme l'affirment Cuádriz et Uttal, l'échantillonnage ne doit pas nécessairement inclure des représentants de tous les axes, mais plutôt rendre compte des effets de ces axes chez les multiples sujets enquêtés.

### **3.2.2 – L'entretien semi-directif, un rapport situé**

Puisque l'attention était portée sur les expériences des sujets, sur leurs pratiques et interactions sociales, leurs croyances et perceptions, l'entrevue en profondeur était particulièrement bien adaptée :

L'enquête par entretien est ainsi particulièrement pertinente lorsque l'on veut analyser le sens que les acteurs donnent à leurs pratiques, aux événements dont ils ont pu être les témoins actifs; lorsque l'on veut mettre en évidence les systèmes de valeurs et les repères normatifs à partir desquels ils s'orientent et se déterminent. (Blanchet et Gotman, 2006 : 27)

Selon Poupart (1997) l'entrevue apporte quatre avantages importants dans un processus de recherche : un meilleur accès à la réalité de l'enquêté, l'enrichissement du matériel d'analyse, l'exploration des différentes facettes de l'expérience et la mise en perspective. En ayant recours à la parole d'acteurs sociaux, et en limitant les directives, il est possible de recueillir plus en profondeur leurs expériences, leurs valeurs et les normes sociales variées dont ils font l'expérience au quotidien.

Les hommes contactés ont par la suite été informés plus en détail, par échange de courriers électroniques ou conversations téléphoniques, du processus de la recherche et du déroulement de l'entrevue. Ce premier échange permettait de s'assurer de la collaboration

des sujets, en leur expliquant l'intérêt de la recherche et de l'entrevue elle-même (Poupart, 1997). Pour plusieurs, cette méthode posait problème et ils auraient préféré un questionnaire électronique. Il fallait donc leur expliquer les avantages d'une entrevue et en détailler le déroulement, afin de remédier à leurs réserves et craintes et d'obtenir leur collaboration.

Un soin particulier était apporté à les assurer de la crédibilité, ainsi que de la confidentialité et de l'anonymat, particulièrement important en présence de sujets recrutés sur Internet (Klein *et al.*, 2011). Cette assurance était par ailleurs réitérée dans le formulaire de consentement (voir annexe 3) que les participants devaient lire et signer avant le début de l'entretien. Ceci correspond d'ailleurs à l'un des principes identifiés par Poupart (1997) afin que la relation d'entretien soit fructueuse, c'est-à-dire gagner la confiance de l'enquêté, en le rassurant entre autres sur l'anonymat des données, qui ne pourront être utilisées contre lui, et en adoptant une position de neutralité par rapport à son discours, en évitant les contradictions ou expressions qui paraîtraient hostiles. Pour contrer les doutes sur ma crédibilité, qui pouvaient être accrus par le mode de recrutement sur des sites Internet où l'identité réelle des gens est incertaine (Klein *et al.*, 2011), une page Internet a été créée sur le site Internet [www.umontreal.academia.edu](http://www.umontreal.academia.edu), sur laquelle la recherche était là aussi décrite et où mes principales contributions scientifiques (publications et communications) étaient énumérées. Lors des communications préalables à l'entrevue, le lien vers cette page était affiché dans la signature.

Un autre principe relevé par Poupart consiste à mettre l'enquêté à l'aise dans le contexte de l'entrevue, ce qui réfère en somme à la mise en scène de l'entretien. Il importait ici de choisir un temps qui convenait aussi bien à moi qu'à l'enquêté, afin que tous deux soient capables de s'engager, sans distractions, dans l'entretien. Sur ce point, le choix du temps de l'entrevue a été laissé à la disponibilité des participants pour accommoder leur horaire. Au-delà du temps, il y a aussi le lieu de l'entretien qui devait être choisi adéquatement. Le lieu de résidence de l'enquêté peut être considéré comme un endroit très propice où l'enquêté est possiblement plus à l'aise pour parler ouvertement; c'est cette

possibilité qui a été prioritairement suggérée aux participants. Toutefois, dans le cas où le domicile n'était pas possible, les entrevues ont principalement eu lieu à mon bureau à l'Université de Montréal, ou dans un lieu public hors des heures d'affluence. Puisque les entretiens étaient préférablement enregistrés<sup>37</sup>, l'effet d'intrusion que l'enregistreuse pourrait avoir devait être minimisé, en la disposant de façon discrète.

Le dernier principe pour accroître la richesse de l'entretien implique d'inciter l'enquêté à prendre l'initiative de l'entretien, à favoriser son engagement, afin que son expérience soit pleinement exprimée. Afin que la parole des participants ne soit pas trop inhibée par les prénotions, l'entretien semi-directif a été choisi, sollicitant un récit de pratiques ou d'expériences (Miller, 2000; Plummer, 2001; Bertaux, 2005 [1997]). À une consigne de départ qui invitait le participant à raconter les expériences et interactions qui lui sont importantes dans son cheminement, ainsi que leur contexte, suivaient, au besoin, des interventions qui permettaient de relancer la discussion ou de l'orienter au besoin vers des thèmes qui émergeaient de la revue de la littérature préalable et des premières analyses (voir le guide d'entretien en annexe 1) : ses expériences dans son pays d'origine, les démarches légales d'immigration, son insertion au marché du travail, ses relations avec des collègues de travail, amis, partenaires, les liens avec sa famille, les expériences de racisme ou d'homophobie, ses interactions dans les milieux gais, etc. Cette méthode de recherche, qui minimise les interventions préétablies du chercheur, met l'accent sur la parole de l'enquêté : plutôt qu'une succession de questions prédéfinies et de réponses, le fil de l'entrevue suit le récit de l'enquêté dont les propos suscitent des relances et interventions du chercheur, spontanées autant que prévues, afin que des éléments soient davantage élaborés. Il est aussi possible de questionner l'enquêté sur des éléments qu'il n'a pas abordé, mais dont la revue de littérature suggère la pertinence générale.

---

<sup>37</sup> Trois entrevues n'ont pas été enregistrées, à la demande des participants. Une prise de notes sommaires pendant l'entretien était alors réalisée. Le lendemain, ces notes étaient transcrites dans un compte rendu plus détaillé.

En limitant les interventions initiales et en essayant de laisser libre cours à la parole des participants, la violence symbolique résultant des prénotions théoriques a pu être limitée :

[...] Le sociologue qui refuse la construction contrôlée et consciente de sa distance au réel et de son action sur le réel peut non seulement imposer aux sujets des questions que leur expérience ne leur pose pas et omettre les questions qu'elle leur pose, mais encore leur poser, en toute naïveté, les questions qu'il se pose à leur propos, par une confusion positiviste entre les questions qui se posent objectivement à eux et les questions qu'ils se posent consciemment. (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005 [1968] : 57)

En évitant l'usage d'un guide d'entretien très développé en questions et sous questions, et en limitant autant que possible les interventions en cours d'entretien à des relances (Blanchet et Gotman, 2006), il est possible de réduire la violence symbolique à l'encontre de la connaissance pratique de l'acteur. La réduction de la violence symbolique n'implique toutefois pas l'absence de biais (Poupart, 1997). Mis à part des biais liés au dispositif de l'entretien (lieux, temps, enregistrement, etc.), contrôlés en laissant le choix de ces arrangements à la convenance des participants, un biais plus important est celui qui découle de l'intersubjectivité qui fonde l'entretien : la différence de position sociale qui peut inhiber ou orienter le discours de l'enquêté.

Sur cette problématique controversée de l'homologie de position ou statut social, à savoir s'il faut privilégier la similitude entre l'enquêteur et l'enquêté, un privilège épistémique par rapport à aux sujets ne pouvait pas être revendiqué : bien qu'étant sexuellement minoritaire<sup>38</sup>, j'étais par ailleurs ethniquement majoritaire. Il y avait donc une différence de position entre moi et les enquêtés. Toutefois, il ne s'agit pas en soi d'un désavantage. Dès le début de la sociologie, la similitude souhaitée entre le sujet de la recherche et les sujets étudiés était réduite, par Simmel (1980 [1907]) à une commune

---

<sup>38</sup> Cette information était habituellement sollicitée par les participants potentiels très tôt dans le processus, souvent dès les premiers contacts. Bien que la divulgation de cette information ait aussi bien des effets négatifs que positifs (Klein *et al.*, 2011), l'honnêteté à cet égard a été privilégiée. Au moment de l'entrevue, les participants savaient donc qu'ils étaient face à un homme gai.

humanité pouvant s'accommoder des distanciations diverses qui n'inhibent pas nécessairement l'intercompréhension. Bourdieu a quant à lui constaté que la proximité et la familiarité entre enquêteur et enquêté, un temps souhaitées, pouvaient certes favoriser l'intercompréhension, mais limitaient par ailleurs la richesse des informations recueillies (Bourdieu, 1993). Afin de contrer la différence dans le rapport qu'est l'entretien, Bourdieu a donc mis de l'avant la capacité de l'enquêteur à se mettre à la place de l'enquêté, en pensée (Bourdieu, 1993), ce qui rejoint les principes d'empathie et d'écoute active préconisées dans l'entretien qualitatif (Grunberg et Schweisguth, 1996; Blanchet et Gotman, 2006).

Cette idée d'homologie et de familiarité apparaît de plus réductrice et irréalisable dans le contexte d'une recherche intersectionnelle. En effet, présupposer que deux personnes partageant une même position (de genre, de race/ethnicité, de classe, de sexualité, etc.) se comprennent plus aisément évacue toute notion d'intersectionnalité de ces axes (Phoenix, 1994) et d'hétérogénéité des expériences au sein d'une même catégorie sociale (Song et Parker, 1995) :

Thus, the dual categories of 'black/white', as well as 'insider/outsider', have not only tended to obscure the diversity of experiences and viewpoints between and within various groups, but these categories have also obscured the diversity of experiences which can occur between the researcher and the researched. (Song et Parker, 1995 : 243)

La « connaissance spontanée » de l'*insider*, tout comme la distanciation de l'*outsider* qui peut lui faire bénéficier d'un regard détaché, plus critique, ainsi que de la confiance des *insiders*, ne peuvent donc être invoquées en eux-mêmes comme des privilèges épistémiques. Même en étant du « même » genre ou orientation sexuelle<sup>39</sup>, bref en étant un

---

<sup>39</sup> Il s'agit ici d'une simplification aux fins d'illustration. En effet, dire que le chercheur du même genre et de la même orientation sexuelle que les participants signifierait l'adoption d'une catégorisation binaire du genre (homme/femme) et de l'orientation sexuelle (homosexuel/hétérosexuel) et l'inscription *a priori* du chercheur et des participants dans les catégories « homme » et « homosexuel ». Or, dans la perspective poststructuraliste et intersectionnelle qui informe la compréhension des subjectivités, ces catégories sont des réductions d'un continuum de (re)présentation de soi et de l'Autre dans lequel les rapports de pouvoir ne peuvent être réduits à la masculinité ou à la féminité, à l'homosexualité ou à l'hétérosexualité.

*insider*, des différences de pouvoir existent et ont une influence sur le déroulement de l'entretien et, par conséquent, sur la connaissance co-construite dans ce processus.

Un réel appariement entre enquêteur et enquêté était donc concrètement impossible à moins de réduire leur identité. Au lieu de privilégier *a priori* la similitude comme facteur d'intercompréhension (et la différence comme contaminant), cette tension est plutôt abordée comme une *dimension constitutive* de la relation d'enquête qui influence l'interaction et la qualité de la communication (Rhodes, 1994). C'est par un regard critique constant sur mon rôle et mon engagement et de ma relation avec l'enquêté qu'il devient possible de percevoir, contextuellement, les effets de l'altérité (Acker, Barry et Esseveld, 1983; Edwards, 1990; Holand et Ramazanoglu, 1994; Arendell, 1997; Archer, 2002; Fawcett et Hearn, 2004). Il est ainsi possible de voir la différence comme une ressource : n'étant pas d'un même milieu racial/ethnique ni familiers, l'enquêté peut être plus enclin à se confier en ne craignant pas d'être jugé par un « semblable » (Rhodes, 1994). La différence permet aussi à l'enquêté de se percevoir comme un « expert », donc d'avoir un certain pouvoir dans la relation d'enquête (Miller et Glassner, 2004). Mais il est possible que la similitude soit elle aussi une ressource, en ce sens que partager une même expérience, par exemple que l'enquêteur et l'enquêté aient fait l'expérience de l'homophobie, peut aider à établir la relation de confiance en laissant présager que l'Autre « peut comprendre mon expérience » (Song et Parker, 1995).

Concrètement, ce rapport entre le sujet de recherche et les autres sujets, les participants, s'est avéré être un rapport en reconfiguration constante, affecté notamment par la sensibilité des thèmes abordés, l'origine ethnique ou nationale des participants, ainsi que la présentation de soi. Le récit de leur intimité qui était sollicité par l'entretien – intimité familiale, amicale, conjugale – nécessitait une adaptation systématique de mon attitude, physique et verbale, à l'égard de chaque participant, en fonction du degré d'ouverture démontré. Dans certains cas, en particulier avec des hommes latinos, une aisance à parler de leurs expériences et interactions sociales facilitait le processus d'entretien et permettait réellement de limiter les interventions à des relances et de rares consignes visant à aborder

certains thèmes. Par contre, cette aisance n'était pas généralisée, ce qui m'a fréquemment obligé à pratiquer davantage d'interventions afin de « guider » le participant : lui expliquer le questionnement, modifier l'ordre des thèmes abordés et la formulation des interventions, revenir sur un thème insuffisamment explicité, etc.

Ma présentation de moi-même, ma plus grande aisance avec le milieu, ont aussi eu un impact significatif sur le rapport, particulièrement lors d'entretiens avec des participants qui éprouvaient de la difficulté à parler de leurs expériences. Le déroulement des entrevues sur une longue période de temps, entre mai 2008 et janvier 2012, a permis d'observer la modification dans le temps de l'assurance et de l'aisance dans le contexte d'entretien. Les premières entrevues se sont avérées les plus ardues, mais leur analyse progressive a incité non seulement à modifier le guide d'entretien, allégé, mais aussi l'attitude, en montrant davantage de souplesse par rapport au déroulement, ainsi que d'empathie à l'égard des participants.

### 3.2.3 – L'analyse par théorisation ancrée

Chacune des entrevues enregistrées a été soigneusement transcrite et par la suite analysée en utilisant les principes de la théorisation ancrée<sup>40</sup>. L'approche par théorisation ancrée, *grounded theory*, est apparue à la fin des années 60, dans une volonté, de la part de Barney Glaser et Anselm Strauss, d'élaborer une méthodologie qualitative dont la légitimité ne se résumerait pas à produire des explorations devant par la suite être validées par des méthodes quantitatives. Depuis, cette approche a été continuellement (re)construite par ses auteurs originaux, conformément à un esprit de constante amélioration liée à une

---

<sup>40</sup> La compréhension de la théorisation ancrée utilisée ici s'inspire des travaux d'Anselm Strauss et Juliet Corbin (2004 [1990]) et de Kathy Charmaz (2006) qui en fait une lecture critique constructiviste. Il faut toutefois préciser que la théorisation ancrée n'est pas une approche méthodologique unifiée (Charmaz, 2008). Le choix de ces auteurs s'explique par la concordance entre leur posture méthodologique et les *a priori* épistémiques influencés par la théorie *queer*, le féminisme noir et la théorie de la connaissance située. Résolument socioconstructiviste, voire partiellement déconstructiviste, l'approche ne pouvait être conjuguée de façon cohérente avec l'approche de Glaser pour qui l'observateur *découvre* une réalité objective qui lui est indépendante (Glaser, 2004), plutôt que de co-construire une réalité subjective dans la relation/interaction d'enquête.

interaction entre les données et la théorisation, et reprise par nombres de chercheurs dans différentes disciplines. De surcroît, les critiques constructivistes ont permis d'en retravailler les postulats, afin de rompre avec certains sous-entendus positivistes, notamment l'existence d'une réalité extérieure qui devait être *découverte* par un observateur neutre (Charmaz, 2008).

Le principe central de la théorisation ancrée est que la théorie doit être construite à partir des données empiriques recueillies par le chercheur. Contrairement à une approche strictement hypothético-déductive qui cherche à valider une théorie et des hypothèses préalables avec les données, une approche par théorisation ancrée est généralement présentée comme étant inductive. En d'autres mots, la conceptualisation des données empiriques est basée sur celles-ci plutôt que sur des *a priori* qui risquent de ne pas être adéquats (Strauss et Corbin, 2004 [1990]). Au fur et à mesure de l'analyse des données, une théorie est ainsi produite. Cette opposition entre induction et déduction est toutefois à la source d'un problème dans la théorisation ancrée : celle des prénotions, des connaissances préalables, des perspectives et des valeurs du chercheur. Comme l'ont démontré Pierre Bourdieu (2001 et 2003 [1997]) et certains auteurs de la théorie de la connaissance située (Collins, 2000 [1990]; Harding, 1991; Smith, 1974), il est faux de croire qu'un chercheur est pleinement objectif : au contraire, le chercheur a une position sociale, une socialisation scientifique, des valeurs qui lui donnent un point de vue particulier, un regard porteur de prénotions pratiques et scientifiques. Par conséquent, l'idée d'une recherche entièrement inductive apparaît fictive : comment en effet induire une théorie uniquement à partir des données empiriques si le regard du chercheur est, de façon inhérente, situé?

Selon Strauss et Corbin, le chercheur ne doit faire usage de ses *a priori* qu'aux premiers stades de la recherche, pour identifier une problématique, formuler son questionnement et analyser les premières données empiriques. Par la suite, ces *a priori* doivent être mis entre parenthèses pour ne pas inhiber les données, tout en devant être explicités afin que leur potentielle influence sur la collecte et l'analyse des données soit

analysée. Selon ces auteurs, la théorisation ancrée est donc caractérisée par une interaction entre l'induction et la déduction, la priorité étant accordée à la première :

L'essence de la théorisation est constituée par *l'interaction* entre l'élaboration des inductions (dérivant des concepts, de leurs propriétés et des dimensions des données) et des déductions (faire des hypothèses par rapport aux relations entre les concepts, relations qui dérivent elles aussi des données, mais de données qui ont été abstraites des données brutes par l'analyste). (Strauss et Corbin, 2004 [1990] : 43; italiques dans l'original)

Charmaz (2006) et Kelle (2005) introduisent pour leur part la notion d'abduction pour dépasser l'opposition insatisfaisante entre induction et déduction. Dans une telle perspective, les préconceptions théoriques et conceptuelles servent de cadre heuristique souple afin de signifier un phénomène nouveau, particulier, non encore expliqué :

By using such a heuristic framework as the axis of the developing theory one carefully proceeds to the construction of categories and propositions with growing empirical content. This should be accompanied by a meticulous search for negative instances and for empirical phenomena to which the used heuristic categories do not apply and which would call for their reformulation or abandonment. (Kelle, 2005 : 21)

Ainsi, les *a priori* du chercheur constituent des points de départ (Charmaz, 2006), qui sont par la suite retravaillés, voire rejetés. Admettre ainsi le rôle des préconceptions dans le processus de recherche, explicitement compris comme une interaction dans laquelle les données sont co-construites plutôt que découvertes, implique, de la part du chercheur, une réflexivité forte, c'est-à-dire porter un regard critique et analytique sur sa propre position sociale et le rôle du chercheur dans cette co-construction. En ce sens, l'adoption de catégories préalables, telle que « homosexualité », n'est pas inévitablement un obstacle dans la présente recherche, bien que cette catégorie puisse ne pas convenir aux réalités des participants. Il s'agit en fait d'une catégorie, pratique et scientifique, par laquelle une problématique peu étudiée dans le contexte québécois est identifiée et grâce à laquelle les données empiriques recueillies sont analysées. Ceci ne signifie pas pour autant que ces réalités soient forcées dans cette catégorie préalable.

Au contraire, les procédures de codage de la théorisation ancrée, qui débutent dès que les premières données sont recueillies, ont précisément pour effet de contraindre le chercheur à prendre ses distances par rapport à ses préconceptions. Suite à la transcription des entretiens enregistrés, la première phase de codage, la microanalyse par codage ouvert, qui consiste à faire une lecture minutieuse, ligne par ligne, des verbatim d'entretien, immerge le chercheur dans les détails du récit fait par les participants, afin de construire des codes significatifs, de façon plus succincte, des informations, tout en restant au plus près des réalités subjectives décrites par les participants :

Initial codes are provisional, comparative, and grounded in the data. They are provisional because you aim to remain open to other analytic possibilities and create codes that best fit the data you have. You progressively follow up on codes that indicate that they fit the data. Then you gather data to explore and fill out these codes. » (Charmaz, 2006 : 48)

Cette première phase de codage, effectuée dans la marge de gauche, était conjuguée au codage axial, qui vise à relier les catégories avec les sous catégories et à explorer, à travers les propriétés (les caractéristiques qui en délimitent le sens) et dimensions (les variations qui en délimitent l'étendue) de ces catégories, comment les principales catégories sont reliées entre elles (Strauss et Corbin, 2004 [1990]). Ce type de codage, effectué dans la marge de droite, nécessite une pratique comparative entre les données provenant de différentes sources : au lieu de se limiter à un codage microscopique, les catégories produites, plus abstraites, sont mises en relation, comparées l'une à l'autre, afin de mieux en définir les propriétés et dimensions qui peuvent être implicites. De surcroît, cette pratique comparative a pour effet de déstabiliser les préconceptions du chercheur :

Nous ne plaquons pas nos interprétations sur les données pas plus que nous ne laissons les interprétations émerger des données. Nous reconnaissons davantage l'élément humain dans l'analyse et la potentialité de distorsions possibles de sens. C'est la raison pour laquelle nous estimons important que l'analyste valide ses interprétations par la comparaison constante d'une partie des données à l'autre. (Strauss et Corbin, 2004 [1990] : 172)

Ces catégories sont simultanément transcrites dans des mémos qui compilent les différentes occurrences de ces catégories, leurs propriétés et dimensions, dans toutes les entrevues. Cette étape facilite le travail de comparaison, en mettant côte à côte différentes réalités subjectives qui se rejoignent dans ces catégories. Grâce à la comparaison, il est aussi plus aisé de voir émerger les propriétés et dimensions de ces catégories, ce qui permet par ailleurs de circonscrire progressivement les besoins d'échantillonnage afin d'éclairer les aspects importants, de densifier et saturer les catégories émergentes. Finalement, les mémos permettent d'effectuer la dernière étape de codage, sélectif, l'étape où ces codes et catégories, leurs propriétés et dimensions, conditions et conséquences, sont intégrés dans une construction théorique empiriquement ancrée.

L'application d'une analyse par théorisation ancrée dans une perspective intersectionnelle pose toutefois problème. En effet, puisque les principes de l'échantillonnage théorique stipulent que le chercheur aborde son terrain en minimisant les conceptualisations préalables, en particulier au moment de l'analyse, comment cela est-il compatible avec une approche qui met de l'avant l'intersection d'axes de différenciation, tels que la sexualité et l'ethnicité? D'une part, il y a nécessité de ne pas imposer des catégories scientifiques aux réalités subjectives et d'autre part, il y a mise en saillance préalable de catégories scientifiques : « The in-depth interviewer is confronted with the dilemma of whether they are imposing a race, class, gender analysis on the data, rather than listening to the data. » (Cuádras et Uttal, 1999 : 165)

Pour résoudre ce problème, le modèle hybride développé par Bilge (2009c) semble particulièrement pertinent : suite à l'analyse abductive des entrevues, telle que décrite précédemment, pour en faire ressortir les concepts et catégories subjectivement significatives, une grille d'analyse générique (voir annexe 2) a été appliquée pour identifier, dans le récit des enquêtés, quels axes de différenciation s'avèrent significatifs et comment ceux-ci s'articulent à d'autres axes. Sans réduire l'empirie à des concepts prédéfinis, une telle approche permet d'appliquer une analyse intersectionnelle et d'en qualifier les implications pour des expériences précises. C'est aussi dans cette phase d'analyse que les

concepts théoriques ont davantage été mobilisés, notamment quant à la conception qui émerge du *coming out* et du placard. En lien avec les *a priori* théoriques, l'attention a aussi été portée à la performativité, c'est-à-dire dans quelle mesure les participants (re)produisent les normes sociales et frontières symboliques dont ils font l'expérience au quotidien, comment ils comprennent ces normes et leur propre subjectivité, ainsi qu'à leur agentivité, à leur capacité de (re)produire ces normes et frontières ou de s'y conformer. Cette partie de l'analyse a finalement porté l'attention sur l'imbrication de matrices de pouvoir (racisme, sexisme, homophobie/hétéronormativité, classisme, etc.) qui se révélait dans le récit des participants.

### **3.2.4 – Limites et difficultés**

Comme précisé précédemment, la présente recherche ne prétend pas à une représentativité des sujets qui ont accepté de participer : ceux-ci ont été recrutés, sur une base volontaire, dans des espaces spécifiques – principalement sur des sites Internet et salons de clavardage – auxquels ne participent pas tous les hommes ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes. De plus, les entrevues étant réalisées en français ou en anglais, tout homme immigrant qui ne maîtrisait pas l'une ou l'autre de ces deux langues était donc exclu. De surcroît, la méthode de recherche, l'entretien semi-directif, nécessitant une aisance minimale à discuter d'expériences intimes avec un enquêteur « étranger », plusieurs hommes pour qui la sexualité n'est pas publique n'ont pas participé. Par conséquent, les expériences sociales racontées par les participants ne sont en aucun cas généralisables à tous les hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes. Tel n'était toutefois pas l'objectif de cette recherche, qui visait plutôt à comprendre la complexité de processus sociaux de différenciation intersectionnelle. En ce sens, les processus sociaux analysés, qu'il s'agisse de l'hétéronormativité en contexte ethnique minoritaire, l'homonormativité et l'homonationalisme en contexte gai majoritaire, l'accommodation religieuse, la conception tacite de la sexualité, constituent des phénomènes qui, eux, sont représentatifs du vécu

d'hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes.

La principale difficulté rencontrée aura été relative au recrutement des participants. Considérant le peu de succès obtenu par une première phase de recrutement auprès des réseaux associatifs, le choix de se tourner vers les sites Internet de rencontre et salons de clavardage s'est révélé très fécond, en particulier sur *Gay411* et *EasyGayChat*, permettant de rejoindre des hommes qui n'auraient pas été accessibles par les réseaux associatifs puisqu'ils n'y participent pas. Néanmoins, un tel procédé de recrutement n'est pas sans poser de nombreux problèmes méthodologiques, mais aussi personnels (Klein *et al.*, 2011).

Un soin devait être apporté à minimiser le « dérangement » provoqué auprès des membres de ces sites, en particulier éviter de contacter une même personne plus d'une fois. Or, il n'est pas rare qu'un même usager ait plus d'un profil sur un même site ou sur des sites différents, avec des pseudonymes variés (Klein *et al.*, 2011). Ceci a constitué une difficulté significative lors du recrutement sur plusieurs sites pendant une même période de temps. Afin de minimiser ce problème, un fichier Excel sécurisé était maintenu dans lequel les pseudonymes de personnes contactées, ainsi que quelques informations de base (âge et ville), étaient compilées et conservées pendant quelques semaines, afin de ne pas solliciter deux fois cette même personne. Ce procédé, relativement fiable sur un même site Internet, tel que *Gay411*, ne permettait toutefois pas de résoudre ce problème d'un site à l'autre. Des réactions hostiles n'ont ainsi pu être évitées, de personnes disant avoir été contactées plus d'une fois et demandant d'« arrêter de les harceler avec ta recherche ». Considérant le peu de succès obtenu dans le recrutement de participants sur les autres sites Internet, la décision de concentrer les efforts sur *Gay411* a permis de remédier à ce problème. Ceci était aussi un problème sur *EasyGayChat*, où il n'y a pas de pseudonymes permanents, c'est-à-dire que les personnes se créent un profil lors de chaque connexion et peuvent donc utiliser des pseudonymes différents d'un jour à l'autre, ce qui ne permettait pas de garder un suivi des personnes initialement contactées. Pour remédier à ce problème sur ce site, un recrutement « passif » a été privilégié, consistant simplement à se connecter avec un pseudonyme,

« immigrant », susceptible d'« attirer » des hommes immigrants qui n'avaient alors qu'à initier le contact pour s'enquérir des détails de la recherche.

Le dérangement ne venait toutefois pas seulement du risque de sollicitation répétée. Il venait aussi du risque de méprise sur le statut immigrant. En effet, il était impossible, à moins que l'utilisateur en fasse mention dans son profil, de savoir si une personne était immigrante : le plus qui pouvait être su était l'origine ethnique de la personne. Plusieurs personnes de minorités ethniques étant nées au Canada, il était ainsi risqué de heurter des hommes qui n'apprécient pas d'être considérés immigrants, alors qu'ils ne le sont pas. Habituellement, ces situations n'entraînaient pas de problème – l'utilisateur affirmait simplement être « né ici » –, mais le bref message utilisé a été rapidement modifié pour y inclure une excuse préventive au cas où la personne ne serait pas immigrante.

En outre, ma simple présence, ainsi que les contacts, sur *EasyGayChat* pouvaient aussi être une source de dérangement et d'intrusion. Des personnes hostiles ont ainsi vivement réagi, sans être contactées, me qualifiant de « malade mental », ou exprimant des propos xénophobes, à l'exemple de cette brève discussion :

Usager : go back home!

O.R. : I'm home. I'm Québécois!

Usager : ah bon, tu trouves pas on a assez d'immigrants pendant que le gouvernement les accueille à bras ouvert. Juste mon opinion.

O.R. : Non.

Bien qu'exceptionnel, cet échange montre le risque de dérangement occasionné aux usagers présents. Le recrutement actif sur ce salon de clavardage – initier le contact à l'endroit des personnes dont le pseudonyme ou la description disait leur ethnicité – a été promptement interrompu lorsque le risque d'intrusion a été pleinement compris : il était en effet impossible de savoir ce que les usagers faisaient au moment du contact (Klein *et al.*, 2011), risquant ainsi d'interrompre une discussion ou un échange sexuel.

Il a aussi été nécessaire de composer avec des moyens de communication tous imparfaits, dans un contexte où il fallait idéalement s'assurer d'un processus rapide s'il y avait un intérêt, afin qu'il se maintienne (Klein *et al.*, 2011). Aux premiers contacts par l'entremise du service de clavardage privé ou de messagerie interne des sites qui dans certains cas n'offrait pas de suivi des messages, un contact plus stable par courrier électronique ou téléphone était privilégié, afin de ne pas perdre le contact avec la personne qui, une fois déconnectée, pouvait ne plus se connecter, changer de pseudonyme, voire supprimer son profil. Pour ce faire, je communiquais mon courriel en premier, tout en demandant à l'utilisateur s'il acceptait de donner son courriel, afin de le contacter. Ce procédé s'est révélé fructueux dans bien des cas, mais dans d'autres cas, des personnes ayant montré un intérêt initial ne répondaient pas au courriel transmis avec plus d'informations. Une seule « relance » était effectuée après quelques jours, mais généralement, ces situations se sont soldées par un échec, la personne ne répondant pas ou répondant en disant qu'elle n'était plus intéressée.

Ces difficultés plus méthodologiques ont été conjuguées à des difficultés plus personnelles, liées à la divulgation d'information sur moi-même et ma sexualité, au-delà de mon orientation sexuelle. Sur la majorité des sites Internet, le profil créé ne contenait que les informations minimales, ayant la possibilité de ne pas compléter tous les détails. La création d'un profil sur *QcBoy* a toutefois été retardée par une longue hésitation et un malaise a persisté pendant toute la durée d'existence de ce profil (quelques mois) : ce site constituant la base de données d'une recherche sur les usages sociosexuels d'Internet par des hommes gais, toutes les informations doivent y être complétées, y compris les moindres caractéristiques physiques et pratiques sexuelles. L'étendue d'informations fournies sur moi-même pouvant susciter une suspicion sur les réels motifs de ma présence et l'absence de résultats dans le recrutement sur ce site m'ont éventuellement incité à supprimer ce profil.

Cette difficulté d'ordre personnel s'est aussi manifestée lors de certaines des connexions sur *EasyGayChat*. Lors de certaines discussions, l'utilisateur voulait s'enquérir de

mes pratiques sexuelles en échange d'une éventuelle entrevue, discussion qui devait être réorientée – notamment en affirmant qu'aucune question n'est posée sur les pratiques sexuelles des participants lors de l'entrevue – et habituellement interrompue assez rapidement devant l'insistance de l'utilisateur. Il a aussi été nécessaire de composer avec des hommes disant vouloir participer à la recherche, mais seulement s'il y avait une contrepartie sexuelle à l'entrevue (allant de réaliser l'entrevue nus à se laisser « piner », en passant par divers actes sexuels). Pour contrer de telles situations, j'ai dû être toujours très strict en excluant, d'emblée, toute contrepartie sexuelle, ce qui a été accepté par quelques-uns de ces hommes, mais refusé par la plupart qui adressait ce type de sollicitation, mettant ainsi un terme à la discussion. Afin de minimiser l'occurrence de telles situations, tout usager dont la galerie incluait une ou des photos explicites montrant une complète nudité frontale ou des actes sexuels a été exclu d'emblée. De même, ma photo dans mon profil était neutre. Sur ce dernier point, il faut toutefois reconnaître que l'usage d'une photo pour mon profil, obligatoire sur les sites utilisés, a pu elle-même être un obstacle au recrutement : il est possible que des personnes contactées n'aient même pas lu le message puisque la photo ne correspondait pas à leurs critères de recherche (Klein *et al.*, 2011). Pour des raisons éthiques, il était toutefois exclu d'avoir recours à de fausses photos pour attirer plus de personnes, ce qui aurait pu, au moment de l'entrevue, susciter, là aussi, une suspicion quant à ma sincérité.

### **3.2.5 – Portrait des participants**

Suite à l'obtention d'un certificat d'éthique de la recherche le 25 avril 2008, 30 entretiens ont été réalisés entre mai 2008 et janvier 2012. Ces entretiens, toutes enregistrés sauf trois, ont été d'une durée allant de 45 minutes à 2 heures et 45 minutes, pour une durée moyenne d'un peu plus d'une heure et 30 minutes. Au choix du participant, l'entretien pouvait avoir lieu en français (25) ou en anglais (5).

L'âge des participants va de 26 à 50 ans, avec une moyenne de 35 ans. Le recrutement spécifiait seulement que les participants devaient avoir 18 ans et plus. Lors du

recrutement, les plus jeunes hommes contactés, ceux au début de la vingtaine, étaient souvent nés ici, donc n'étaient pas admissibles pour la recherche ou étaient arrivés en très bas âge et se considéraient Québécois, non immigrants. Quant aux hommes immigrants plus âgés, rares sont ceux de plus de 50 ans avec qui un contact a été établi, étant semble-t-il moins nombreux sur les sites Internet de rencontre. Parmi ceux contactés, certains disaient être au Québec depuis de nombreuses années, « parfaitement intégrés » et ne voyaient donc pas la pertinence de participer à la recherche.

La durée de l'établissement au Canada varie de 3 mois à 36 ans, pour une durée moyenne de 9 ans et demi. Les participants sont originaires d'Amérique latine (9; Mexique, Pérou, Argentine, El Salvador, Venezuela), d'Afrique et des Caraïbes (7; Cameroun, Éthiopie, Haïti, Cuba), du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord (7; Liban, Turquie, Syrie, Iran), d'Asie de l'Est et du Sud-Est (5; Corée du Sud, Japon, Indonésie, Malaisie, Vietnam) et d'Asie du Sud (2; Inde, Pakistan). Le revenu moyen déclaré est de 38 500 \$, vingt-trois des participants ayant un revenu situé entre 20 000 \$ et 59 999 \$<sup>41</sup>. Les répondants présentent un profil de scolarisation très avancée, 26 d'entre eux ayant fait des études universitaires, y compris 12 ayant une maîtrise et 4 un doctorat. Il faut toutefois préciser que plusieurs d'entre eux n'ont pas obtenu la reconnaissance de diplôme souhaitée et ont donc dû refaire des études au Québec (mise à niveau ou réorientation) ou conjuguer avec une déqualification professionnelle.

En ce qui concerne la religion, 8 se sont dits catholiques, 4 athées, 2 bouddhistes, 2 musulmans, 2 chrétiens, 2 orthodoxes, 2 hindous, 1 juif, 1 protestant, 1 animiste, tandis qu'un participant s'est dit de toutes les religions et 4 n'ont pas déclaré de religion. Invités à évaluer leur degré de religiosité ou de spiritualité, sur une échelle de 1 à 10, 1 signifiant pas du tout et 10 très, le degré moyen de religiosité s'établit à un peu moins de 6. Ce chiffre est

---

<sup>41</sup> Ce revenu moyen est légèrement supérieur au revenu moyen des particuliers québécois de 16 ans ou plus, qui s'établissait, en 2009, à 33 800 \$ (Institut de la statistique, 2012b), mais il est nettement inférieur au revenu moyen du lectorat du magazine *Fugues* (2011), dont 41,1 % des lecteurs auraient un revenu moyen supérieur à 75 000 \$.

toutefois tiré à la baisse par les athées, la médiane s'établissant à 7, seize participants évaluant ce degré entre 7 et 10. Quant au terme utilisé pour qualifier leur sexualité, demandé dans le questionnaire sociodémographique, 14 ont écrit « gai », 10 « homosexuel », 4 « bisexuel », 1 « gai/queer » et 1 disant ne pas utiliser de terme pour qualifier sa sexualité, puisqu'il ne la dit pas. Cette catégorisation, sollicitée par le chercheur, ne reflète cependant pas la réelle catégorisation de leur sexualité, puisque certains participants étaient incommodés par cette question, hésitant à effectuer une telle catégorisation.

### **3.3 – La réflexivité critique : regard sur soi, sur l'Autre et sur la connaissance**

*Il en résulte que toute connaissance de la réalité culturelle est toujours une connaissance à partir de points de vue spécifiquement particuliers.*  
Weber, 1965 [1904] : 167

*Our knowledge of the world is given to us in the modes we enter into relations with the object of knowledge. But in this case the object of knowledge is or originates in a "subject." The constitution of an objective sociology as an authoritative version of how things are is done from a position and as part of the practices of ruling in our kind of society.*  
Smith, 1974 : 12

Tel qu'abordé précédemment, toute démarche de recherche en sciences sociales est confrontée à un problème fondamental qui réside dans le caractère « vivant » de l'empirie et la participation du chercheur dans ce processus. En effet, le chercheur n'est pas un atome isolé de son contexte : il est partie prenante d'une « réalité » sociale et, de surcroît, sa production scientifique a des résonances sur cette même réalité. Il y a donc un conditionnement social du chercheur et de sa démarche, ainsi qu'un conditionnement du social par le chercheur et sa recherche. De par la socialisation, aussi bien générale

qu'académique, certaines prénotions risquent d'avoir été intégrées et informent la perspective orientée et située sur le social et sur l'objet de recherche. Par ailleurs, comme toute autre personne, le chercheur est un être de valeurs, des valeurs qui orientent nécessairement la construction de l'objet de recherche et risquent d'orienter la démarche elle-même. Puis, à l'autre bout de la recherche, lorsque la démarche aboutit en un discours scientifique sur un aspect du social, ce discours circule et, à son tour, conditionne les subséquentes constructions sociales de sens.

Dès lors, expliciter et analyser cette posture problématique apparaît fondamental. De quelle façon suis-je conditionné par ma position sociale – en l'occurrence celle d'un homme gai blanc de classe moyenne agissant en milieu académique –, ma trajectoire sociale, mes valeurs? Quelles sont les implications sociales de mes recherches? Quel statut j'accorde au savoir produit? Comment s'établit la relation d'enquête? Comment interpréter le discours recueilli lors de cette enquête? Quels sont les critères d'objectivité d'une telle production scientifique apparemment soumise à des obstacles et conditionnements les plus divers? Les citations mises en épigraphes illustrent cette problématique, admise et appréhendée depuis les débuts de la sociologie, mais de diverses façons. Or, il n'y a pas de réponses aisées.

Pour Simmel (1999 [1908]), la connaissance historique est problématique puisqu'elle repose sur une connaissance commune qui est déjà une première forme de synthèse de la vie matérielle réalisée au cœur des interactions sociales quotidiennes. Construction sur une construction, il en découle que les catégories de la connaissance sociologique sont préformées par les catégories de la connaissance pratique. La démarche d'interprétation et de compréhension doit donc relever le défi de l'objectivité, qui serait possible en vertu de la *distanciation* que le chercheur peut prendre à l'égard de son objet et de ses propres opinions, et grâce au processus d'intellectualisation : « C'est donc au sein d'associations ou de synthèses de représentations que se définit l'objectivité et non selon une adéquation de la représentation à son objet, la connaissance dépend de principes a priori et d'un accord transsubjectif sur les résultats. » (Watier, 2002 : 62)

À travers la notion d'idéaltype, Weber a lui aussi proposé un processus de construction d'une connaissance historique dont l'objectivité repose dans l'abstraction, dans la comparaison d'images idéelles de phénomènes sociaux avec des données empiriques. Mais puisque l'idéaltype ne doit pas être un idéal normatif, sa construction nécessite une posture que Weber qualifie de *neutralité axiologique*. Cette notion permet d'introduire les valeurs dans le processus de construction de la connaissance sociologique. La neutralité axiologique ne signifie pas que la subjectivité du chercheur doit être absente; au contraire, le chercheur est inextricable d'un *rapport aux valeurs* qui est à la base de la construction de l'objet. C'est en fonction de ses valeurs subjectives, de sa perspective, que le chercheur attribue une signification à un phénomène et en fait un objet d'étude :

La réalité empirique est culture à nos yeux parce que et tant que nous la rapportons à des idées de valeur, elle embrasse les éléments de la réalité et *exclusivement* cette sorte d'éléments qui acquièrent une *signification* pour nous par ce rapport aux valeurs. [...] La constatation de cette signification est la présupposition qui fait que quelque chose devient *objet* de l'investigation. (Weber, 1965 [1904] : 160; italiques dans l'original)

Cet inévitable rapport aux valeurs, qui a pour effet que l'*a priori* de la recherche est subjectif, n'implique pas que les résultats sont, eux aussi, subjectifs. C'est ici que la neutralité axiologique entre en jeu : dans le processus d'interprétation, le chercheur doit *mettre en suspens ses valeurs* et s'abstenir de tout jugement de valeur sur ce qui serait désirable (Weber, 1965 [1917]). L'objectivité découle de la prétention de validité pour tous, du savoir produit par une telle méthode, ce qui impose des normes au chercheur. Dans une perspective similaire, Schütz (2008 [1953]), affirme que toute connaissance est une typification basée sur un stock de connaissances elles-mêmes typifiées<sup>42</sup>, processus qui n'est pas individuel, mais bien socialement structuré, puisque l'acteur se trouve dans une « situation biographiquement déterminée, c'est-à-dire dans un environnement physique et socioculturel » (Schütz, 2008 [1953] : 14-15) qui le positionne aussi bien dans le temps,

---

<sup>42</sup> Ce stock de connaissances typifiées est à la fois issu des expériences subjectives vécues dans le passé et des expériences transmises des générations précédentes. Il constitue un système de pertinence dans lequel une réalité sociale subjective est typifiée sous forme d'objets interreliés dans un horizon balisé.

l'espace, la morale et l'idéologie. Typification d'une typification, interprétation d'une interprétation, la production de la connaissance sociologique, selon Schütz, nécessite l'adoption d'une posture *désintéressée*, c'est-à-dire que le chercheur doit essayer de se couper de sa situation biographiquement située.

Puisque le sociologue est lui-même partie prenante du social, la posture qu'il adopte pour mener cette interprétation devrait en être une de distanciation, de neutralité axiologique ou de désintérêt. Sans signifier exactement la même idée, ces trois notions renvoient toutes à une même exigence : nonobstant sa propre position sociale, ses propres valeurs qui participent de la construction d'un quelconque phénomène en objet de recherche, le sociologue doit expressément en faire abstraction dans la démarche de recherche en tant que telle, qui ne doit être orientée que par des critères et normes communément définis dans un champ scientifique. Or, cette posture scientifique, distante, neutre ou désintéressée, est-elle possible? Cette posture ne produit-elle pas des points d'aveuglement, voire une violence symbolique à l'encontre des réalités subjectives?

Par sa notion d'objectivation du sujet objectivant, Bourdieu propose une piste de solution : ce n'est pas seulement l'empirie et les prénotions communes qui doivent être objectivées, mais le chercheur lui-même et sa relation avec l'objet d'étude. Il distingue trois formes de présupposés nécessitant une objectivation (Bourdieu, 2001 et 2003 [1997]). En premier lieu, on retrouve les présupposés liés à la position sociale, à la trajectoire et aux appartenances et adhésions du chercheur. Le travail d'objectivation nécessite ici d'explicitier ces éléments (position de classe, adhésions politiques ou religieuses, sexe<sup>43</sup>). Bourdieu affirme que c'est la partie la plus aisée de l'objectivation, partie que l'on associe à la posture de Simmel, Weber et Schütz. Les deux autres formes de présupposés sont, selon Bourdieu, nettement plus difficiles à objectiver, et constituent l'apport de ce modèle

---

<sup>43</sup> Étrangement, il exclut de ce domaine les différences ethniques/raçiales, nationales, de sexualité, qui ne lui semblent pas significatives. Il s'agit là d'une omission majeure : si le sexe peut induire une perspective et une position sociale particulière, il en va de même de l'ethnicité et de l'orientation sexuelle pour ne nommer que ces deux axes de différenciation.

d'objectivation théorique par rapport aux écrits précédents : ce sont les présupposés liés à la *doxa* d'une discipline et à la *doxa* de l'univers scolastique en général. Comme la connaissance commune, la connaissance scientifique comporte aussi des impensés, des prénotions, des présupposés qui introduisent un potentiel aveuglement. De par sa formation académique, puis sa socialisation dans une discipline et un milieu de recherche donnés, le chercheur sera plus enclin à considérer certains phénomènes comme des objets d'étude intéressants, certaines théories comme étant plus pertinentes, certains concepts comme ayant un plus grand potentiel explicatif. Des rituels, habitudes et évidences partagés s'immiscent dans le travail de recherche et entravent l'objectivité des résultats. Plus généralement, l'univers scolastique tend à constituer une perspective pure et désintéressée : une sorte d'illusion d'absence d'illusion s'introduit dans la pensée scientifique, favorisant l'occultation de son propre contexte et de ses conditions de possibilités.

Au regard d'un tel processus d'objectivation, la posture préconisée par Simmel, Weber et Schütz apparaît insuffisante, puisque l'objectivation, du moins ce qui en est rendu explicite, est limitée à la position sociale et aux valeurs du chercheur. Pour remédier à ce problème, Bourdieu fait appel à une *réflexivité réflexe*, une réflexivité qui ne se contente pas d'être un *retour* sur la connaissance produite, mais qui s'exerce *en continu* sur la connaissance en cours de production (Bourdieu, 1993; Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 2005 [1968]). De plus, il s'agit d'une réflexivité qui ne se limite pas à refléter (*reflectivity*) une position sociale, mais réfléchit (*reflexivity*) à cette position et à ses implications (Maton, 2003; Riach, 2009). Réfléchir une position sociale d'homme gai blanc de classe moyenne, certes pertinente puisqu'elle induit un bagage de prénotions, n'est donc pas nécessaire et doit être conjuguée à une réflexion sur le rapport à la recherche et aux participants.

Par rapport à Simmel, Weber et Schütz, la perspective de Bourdieu permet de mieux saisir la complexité de l'objectivité dans les sciences sociales en portant le regard sur la posture scientifique elle-même. Il est toutefois intéressant de constater qu'au moment où Bourdieu, Chamboredon et Passeron s'interrogeaient sur le rapport du sujet et de l'objet en

sciences sociales, de l'autre côté de l'Atlantique, des féministes s'interrogeaient elles aussi sur ce rapport, parfois dans une optique similaire, mais sans que l'un et l'autre ne semblent se (re)connaître. En questionnant l'objectivation de la femme dans les sciences, les auteures associées à la théorie féministe du point de vue (*standpoint theory*) et de la connaissance située (*situated knowledge*) ont remis en question la posture scientifique positiviste et mis l'accent sur l'importance de l'expérience, du point de vue, de la position sociale dans la production de toute connaissance.

Il importe de ne pas saisir la théorie de la connaissance située comme une théorie homogène centrée autour d'un projet commun. Il s'agit plutôt d'un mode d'appréhension qui a été constitué par un certain nombre de féministes (Smith, 1974 et 1987; Hartsock, 1987 [1983]; Haraway, 1988; Collins, 2000 [1990]; Harding, 1991), sur une période de temps assez longue. Une critique de la science positiviste et quantitative se trouve au cœur de cette approche (Maynard, 1994; Oakley, 1998). En prônant la mise en suspens des valeurs, le détachement et la distanciation du chercheur neutre, la science positiviste se serait elle-même aveuglée sur sa portée : ce qui se veut être une science à portée universelle serait, dans les faits, une science faite par des hommes influencés par des valeurs androcentriques non explicitées qui affectent l'appréhension des réalités des minoritaires. Selon Haraway (1988), le « regard de nulle part » que constitue la neutralité scientifique est un mythe, un *regard conquérant* qui marque les autres et s'arroge le droit de ne pas être marqué. Harding (1991) associe ce regard à une *objectivité faible* : faible, car la mise en suspens des valeurs ne s'applique concrètement qu'aux valeurs subjuguées, car la prétention au rejet de toute valeur dans la démarche scientifique occulte l'utilité potentiellement bénéfique des valeurs et, car le chercheur est dispensé d'examiner sa propre constitution historique et sa perspective.

Face à cette limite de l'objectivité de la connaissance positiviste, ces auteures préconisent d'ancrer la connaissance dans l'expérience vécue des sujets. Il ne s'agit toutefois pas d'une simple transposition immédiate de l'expérience en connaissance. L'expérience ne constitue pas en soi une connaissance; l'expérience engendre plutôt le

fondement d'une vision, d'une *perspective partielle* sur le monde social, dont l'articulation théorique et politique *collective* constitue une connaissance située, partielle. Ainsi en est-il des femmes, dont les expériences quotidiennes les positionnent de telle sorte qu'elles ont une perspective partielle sur le monde social. L'articulation collective de cette perspective permet aux femmes de produire une connaissance « moins fausse » sur le monde social.

Trois critiques, fréquemment adressées à cette perspective, doivent être désamorçées : déterminisme, relativisme et essentialisme. Bien que la connaissance située soit liée à l'expérience quotidienne des sujets, il ne s'agit pas d'une *connaissance spontanée* ni d'une invitation à adopter de façon non critique les catégories pratiques. Harding (1991 et 1997) explique clairement qu'une position sociale *ne détermine pas*, mais *tend à générer* une connaissance située. Ainsi, des distorsions et limitations peuvent très bien bloquer ou influencer négativement l'émergence d'une connaissance située. Par ailleurs, il n'est pas nécessaire d'être dans une telle position sociale pour comprendre la connaissance située qui y est produite : « It is “only” necessary to learn how to overcome – to get a critical, objective perspective on – the “spontaneous consciousness” created by thought that begins in one’s dominant social location. » (Harding, 1991 : 287) Il n'est donc pas nécessaire d'être à la fois homme immigrant et de sexualité non normative pour comprendre les expériences d'hommes immigrants de sexualités non normatives.

Selon Hekman (1997), la théorie de la connaissance située entraîne un relativisme lorsque la question de la différence est prise en compte : puisqu'il n'y a pas *une* expérience féminine, mais *des* expériences modulées par d'autres axes de différenciation, il devient impossible de juger entre la multiplicité croissante des points de vue ultimement individuels. Le relativisme culturel/historique/sociologique de la connaissance située<sup>44</sup> ne doit cependant pas être confondu avec le relativisme épistémique que Hekman préconise (Harding, 1997). Collins (1997) précise de surcroît que la connaissance située n'est pas individuelle, mais bien collective : c'est l'articulation politique et théorique d'expériences

---

<sup>44</sup> En ce sens que la connaissance est effectivement *relative* à un contexte culturel/historique/social.

*collectives* qui constitue une connaissance. Puisque cette approche est indissociable des rapports inégaux de pouvoir dans lesquels les différences sont constituées, les points de vue ne sont pas innombrables et se limitent aux axes de différenciation socialement significatifs dans un contexte donné. Par conséquent, il est faux de dire que la théorie de la connaissance située mène au relativisme, d'autant plus que l'idée même de situation implique que la connaissance pratique est incorporée, en ce sens qu'elle est liée à un corps, à un acteur social (Haraway, 1988), aux conditions matérielles de l'expérience (Smith, 1974; Hartsock, 1987 [1983]; Collins, 2000 [1990]; Stanley et Wise, 1990).

Quant à la critique voulant que la théorie de la connaissance située soit basée sur un essentialisme, celui de la catégorie « femme », elle révèle une simplification. Le recours à la catégorie femme, comme dans le cas présent le recours à la catégorie « homosexuel » n'implique pas un contenu essentialiste inhérent. Une lecture attentive des écrits pertinents révèle une claire attention à la diversité interne de cette catégorie (Collins 2000 [1990], Harding, 1991). Si un axe de différenciation est *accentué*, les autres ne sont pas pour autant *exclus*; l'analyse intersectionnelle en est un exemple clair. Collins précise que la connaissance produite n'est pas *ontologiquement fondée*, mais bien *épistémiquement située* : les femmes noires n'ont pas une connaissance particulière parce qu'elles *sont* des femmes noires, mais plutôt parce que, historiquement et dans le contexte états-unien, les femmes noires ont été exclues et marginalisées de façons particulières. Ainsi en est-il des hommes immigrants de sexualité non normative : la connaissance qu'ils verbalisent n'est pas inhérente à leur statut, mais bien à leur situation dans un contexte, le Québec contemporain, où être immigrant et de sexualité non normative implique des dynamiques d'exclusion et de normativité particulières.

Qui plus est, cette approche, bien qu'elle soit en opposition à l'idée de *découvrir* une vérité objective, ne préconise pas le rejet de toute possibilité de *construire* une connaissance moins fautive. Par la critique située des connaissances préalables et la confrontation des connaissances situées et partielles, il est possible selon ces auteurs de parvenir à une connaissance plus adéquate (Collins 2000 [1990]), moins fautive (Harding,

1991). Ce ne sont pas des îlots de connaissances complètes et autonomes qui s'additionnent, mais bien des connaissances partielles, jamais complètes ni parfaites et sans original, construites et en confrontation dans des rapports de pouvoir (Haraway, 1988). Comme chez Bourdieu, il n'y a donc pas de chercheur détaché dont la position et la trajectoire n'influencent pas sa production de connaissance. Au contraire, dans toute société hiérarchisée, le sujet de connaissance est situé (Harding, 1991) : des relations de pouvoir inégales constituent et situent les sujets et conditionnent leurs expériences. Ceci met l'accent sur l'importance du sujet et de la subjectivité dans la théorie du point de vue. À des degrés divers, ces auteurs veulent corriger l'objectivation historique des femmes dans les sciences; dorénavant, la nécessaire objectivation sociologique des sujets étudiés ne doit plus occulter leur subjectivité, puisque c'est dans cette subjectivité que se situe l'expérience à partir de laquelle il est possible d'appréhender les relations sociales qui les sous-tendent (Smith, 1987; Haraway, 1988; Collins, 2000 [1990]; Harding, 1991; Code, 1993).

La tension entre les sujets de recherche, le chercheur et les participants et l'objet de recherche, est donc à vif, mais cette tension est constitutive de la relation de connaissance : il serait vain de chercher sa résorption, sa stabilisation. L'objectivité forte et la réflexivité forte de Harding (1991) représentent un moyen d'objectivation soucieux des différentes dimensions de cette problématique. L'objectivité et la réflexivité fortes impliquent qu'un regard critique soit porté sur le processus de recherche lui-même, mais aussi sur le sujet de connaissance. Les éléments à questionner sont : le contexte de la situation de connaissance (la relation contextuelle entre le sujet et l'objet), les présupposés et valeurs du sujet et de l'objet ainsi que les dynamiques culturelles, sociales, politiques et institutionnelles qui influencent la recherche (Harding, 1991; voir aussi Collins, 2000 [1990]; Code, 1993; Mauthner et Doucet, 2003; Davies et al., 2004; Hawkesworth, 2006; Doucet, 2008).

Comme Bourdieu, Harding invite à une réflexivité qui ne se limite pas à *refléter* la position du chercheur, mais exige une *réflexion* sur les conditions sociohistoriques de possibilité de la connaissance :

A notion of strong reflexivity would require that the objects of inquiry be conceptualized as gazing back in all their cultural particularity and that the researcher, through theory and methods, stand behind them, gazing back at his own socially situated research project in all its cultural particularity and its relationship to other projects of his culture [...] (Harding, 1991 : 163)

Au lieu de préconiser une mise en suspens des valeurs ou un détachement, Harding affirme que les valeurs sont partie intégrante de la construction de la connaissance et que la réflexivité forte a précisément pour but d'analyser quelle est leur influence (Harding, 1991; voir aussi Smith, 1974 et 1987).

Concrètement, cette réflexivité forte implique, dans le cadre du processus de recherche, une attention particulière au rapport entre les sujets de recherche, moi-même et les participants, dimension précédemment abordée : l'entretien qualitatif est en effet un rapport, entre deux personnes qui ne disposent pas du même pouvoir et s'engagent dans ce rapport avec des points de vue, prénotions, significations et langages potentiellement divergents. En tant qu'homme gai blanc francophone de classe moyenne, je ne partage en effet ni l'ethnicité minoritaire, ni la racisation, ni le statut migratoire, ni dans certains cas la conception de la sexualité qu'ont les participants. Mon statut privilégié implique de possibles points d'aveuglement, notamment une insuffisante prise en compte, au début de la recherche, de dynamiques de racisation, ainsi qu'une vision simpliste de l'homosexualité. Mon statut implique aussi de possibles tensions dans le processus même de l'entrevue : des incompréhensions, des questions mal formulées ou encore des ruptures du récit.

En plus de réfléchir à ce rapport pendant son déroulement, afin de moduler les interventions, il importe d'y réfléchir *a posteriori*, dans l'analyse des verbatim : c'est ici qu'il est possible de saisir, par exemple, la possible différence entre ma compréhension personnelle à l'égard du placard et de sa sortie, issue de mon propre point de vue et de ma situation biographique, et la compréhension qu'en ont les participants, invitant à repenser ces termes des sexualités non normatives. Au commencement de cette recherche, j'avais

une conception personnelle de l'homosexualité, en général, et la mienne en particulier, à la fois linéaire et téléologique, conforme au modèle dominant de processus de développement identitaire. En ce sens, ma biographie affecte comment j'ai initialement appréhendé le terrain et comment j'ai pu lire le récit des participants. Il en a découlé une nécessaire remise en question de ma vision personnelle, afin de pouvoir comprendre adéquatement les nuances que les participants vivaient, mais que je n'avais pas eu à vivre du fait de mon statut privilégié.

Il ne s'agit là que d'un présupposé – la noirceur du placard – et d'une valeur – la désirabilité de la sortie et de la visibilité publique – qui illustrent la nécessité, pendant tout le processus de recherche, d'être attentif aux valeurs du chercheur et à leur impact possible sur la compréhension du récit des participants et la construction de connaissances. Entre la conception hégémonique de l'intersection du religieux et du sexuel et celle exprimée par les participants, ma propre conception, initialement plus proche de la première, informe ma vision et compréhension de l'une et de l'autre. Là aussi, il m'a fallu considérer cette part de subjectivité afin qu'elle n'entraîne pas une déformation de l'une ou de l'autre : concrètement, un éloignement de la première conception, présumant l'incompatibilité du sexuel et du religieux, a été nécessaire afin de comprendre la possibilité de leur articulation dans le récit des participants. Ceci étant, le point de vue du chercheur ne doit toutefois pas être vu comme un contaminant à « neutraliser », puisqu'il est aussi un point de jonction, permettant une meilleure compréhension de la divergence entre ces deux conceptions observées dans la recherche.

Par ailleurs, il n'est pas anodin que ma construction initiale de la problématique et mon entrée sur le terrain se soient avérées questionnables : elles étaient influencées non seulement par la socialisation académique, ce que j'avais lu au tout début, des textes qui épousaient pour la plupart la vision dominante du placard et de sa sortie, mais aussi par des dynamiques culturelles, sociales, politiques et institutionnelles plus larges. Ancré dans un contexte social particulier, le Québec contemporain et ses relations avec ses minorités ethniques et sexuelles, mon point de vue sur la problématique n'était pas abstrait, il était

situé. L'usage initial des notions de « communauté », de « placard », d'« homophobie », les impensés initiaux, qui seront développés dans les chapitres suivants, montrent que mon vocabulaire était lui-même situé et informé par celui en usage dans les discours politiques et institutionnels.

Cette réflexivité forte, telle que développée par Harding et d'autres auteures féministes associées à la théorie du point de vue et de la connaissance située, a contribué à une recherche d'objectivité et à la construction d'une connaissance plus adéquate, moins fautive, sur les réalités des hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes. Conjugée à l'analyse intersectionnelle par théorisation ancrée, soucieuse de ne pas occulter l'imbrication et la saillance d'axes de différenciation sociale et de matrices de pouvoir, et de laisser « émerger » les catégories de sens de la parole des participants, cette réflexivité forte exige une attention constante à l'action du chercheur dans le processus de recherche. Elle permet de ne pas « forcer » les catégories sur les réalités subjectives des participants, tout en tenant compte de la participation inévitable du chercheur à la production de la connaissance sociologique sur cette problématique : sous-jacentes à cette connaissance sociologique, les connaissances pratiques et celles des participants constituent les fondements épistémiques, et non ontologiques, de cette recherche. Elles sont le fruit de parcours biographiques et de situations sociales, inextricables de la recherche, et devant donc être prises en compte.

## 4 – Un homonationalisme québécois : mise en forme d'une homosexualité immigrante dans les médias gais<sup>45</sup>

Le « mouvement de libération gaie » a été l'objet de nombreuses critiques depuis sa spectaculaire inscription dans l'espace public nord-américain en 1969. Au nombre de ces critiques, on retrouve particulièrement son essentialisme (Seidman, 1997), son consumérisme (Altman, 1982), la position privilégiée des hommes gais blancs de classe moyenne (Bérubé, 2011; Teunis, 2007), ainsi que ses politiques identitaires assimilationnistes et néolibérales (Duggan, 2003; Seidman et Meeks, 2011). Dans le contexte québécois, la critique féministe lesbienne a divisé le mouvement de libération gaie approximativement au même moment que cette division émergeait aux États-Unis. Dans les années 1970, *Montreal Gay Women* a été fondé en réponse au sexisme vécu par les lesbiennes au sein de *Gay Montreal*, tandis que le *Front de libération homosexuel* et le *Comité homosexuel anti-répression* étaient principalement composés d'hommes gais (Hildebran, 1998; Sivry, 1998; Higgins, 1999). Le mouvement québécois de libération gaie a aussi été divisé entre militants anglophones et francophones, chacun formant ses propres groupes<sup>46</sup>.

Mais la critique *queer* antiessentialiste et la critique antiraciste des *queers* de couleur ont été bien moins entendues au Québec, et ce malgré que la situation des

---

<sup>45</sup> Une version abrégée de ce chapitre a été publiée sous le titre « The colour of gayness : Representations of queers of colour in Québec's gay media », dans *Sexualities*, 15(2), p. 175-190, mars 2012, par Sage Publications Ltd, tous droits réservés ©. <<http://sexualities.sagepub.com/content/15/2/175.abstract>>

<sup>46</sup> Cette division linguistique demeure aujourd'hui visible à Montréal, bien que la majorité des organismes offrant des services aux personnes LGBT soient francophones. Il existe ainsi quelques organismes communautaires et militants offrant davantage leurs services aux personnes LGBT anglophones. Or, 18,2 % des nouveaux arrivants au Québec ne parlent que l'anglais, alors que 60,1 % ont une connaissance fonctionnelle du français (Québec, 2010). Bien que l'usage du français parmi les immigrants soit en hausse, certains adoptent l'anglais comme langue seconde (Canada, 2007), ce qui est possiblement le cas parmi les personnes immigrantes LGBT. En ce sens, il aurait donc pu être pertinent de porter le regard analytique sur le magazine gai anglophone, *2B*, ainsi que sur la chronique anglophone publiée dans le *Fugues*. Une collecte de données avait été entamée pour *2B*, mais elle a été interrompue pour deux raisons. Premièrement, *2B* a été édité et rédigé par la même équipe qu'*Être* pendant la moitié de la période analysée et les résultats préliminaires ne se distinguaient pas de ceux obtenus dans les trois autres magazines. Deuxièmement, aucune des bibliothèques consultées ne disposait de l'archive complète de ce magazine. Quant à la chronique anglophone mensuelle dans le *Fugues*, elle a été observée, mais aucune représentation significative de la différenciation ethnosexuelle n'y a été relevée.

personnes immigrantes de minorités sexuelles soit récemment devenue un enjeu public. Dans son rapport de 2007 sur la situation des personnes LGBT, la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse a consacré quelques pages aux personnes immigrantes, mettant de l'avant trois problématiques : l'homophobie au sein des « communautés culturelles », l'exclusion dans les « communautés LGBT » et l'homophobie dans les services d'immigration. L'un des éléments discutés précise qu'il y a une « absence quasi-totale de représentation des personnes de communautés culturelles au sein des principaux organismes communautaires et des médias gais et lesbiens. » (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2007 : 49) Ainsi, cette problématique discutée notamment par les *queers* de couleur aux États-Unis depuis plusieurs années est reconnue dans le contexte québécois, mais la référence sur laquelle ce constat est fondé est toutefois australienne (Ridge, Hee et Minichiello, 1999). Les auteurs du rapport ont donc présumé que cette problématique est aussi présente au Québec, s'appuyant aussi sur des témoignages issus de consultations.

Malgré l'absence de données sur cette problématique précise, l'enjeu public qu'est devenue la situation des personnes immigrantes de minorités sexuelles – comme il a été possible de l'observer dans la campagne organisée par Helem, dans la façon dont la Fondation Émergence a ciblé les « communautés culturelles » depuis 2009 et dans le militantisme accru de personnes immigrantes LGBT, adressant leurs critiques aux minorités ethniques et aux minorités sexuelles (Wong *et al.*, 2007) – invite à analyser, dans le contexte des médias gais québécois, les tensions exprimées par les *queers* de couleurs, entre les milieux gais et les personnes de minorités ethniques et racisées. Les analyses effectuées dans d'autres contextes indiquent que ces tensions présentent deux dimensions principales : l'exclusion et la non-représentation des personnes racisées dans les médias gais, leur abjection, et leur objectivation comme corps à la fois exotiques et érotiques.

L'analyse des magazines gais *The Advocate*, *Genre*, *Instinct* et *Out* (Saucier et Caron, 2008) est particulièrement parlante : de 2001 à 2004, 95 % des hommes représentés dans les publicités sont « caucasiens », alors que 93 % ont une apparence jeune. Ces

résultats peuvent être comparés à ceux d'Eshref (2009) pour les magazines *The Advocate*, *DNA*, *Out* et *Instinct* : de 2005 à 2008, entre 60,1 % (*DNA*) et 71,8 % (*Instinct*) des personnes représentées sont des hommes blancs, alors que la plus importante représentation de personnes racisées est dans *DNA*, avec 18,2 % d'hommes asiatiques, suivis des Noirs dans *The Advocate* (17,1 %). Fait intéressant, les hommes asiatiques dans *DNA* apparaissent principalement dans des poses féminisées et soumises, tandis que la majorité des représentations d'hommes noirs dans *The Advocate* sont de dirigeants africains ou afro-américains hétérosexuels : l'homme asiatique est donc associé à l'homosexualité, par sa féminisation, tandis que l'homme noir est associé à l'hétérosexualité. La faible représentation des hommes de couleur est encore plus accentuée sur les couvertures : les hommes blancs y comptent pour 88,4 % des représentations, alors que les Noirs ne comptent que pour 5,9 %, les Latinos pour 3 % et les Asiatiques pour 1,7 % (Eshref, 2009). Sonnekus et van Eeeden (2009), à partir de leur analyse de *Gay Pages*, un magazine gai sud-africain, qualifient ce phénomène de « spirale du silence » : l'accumulation de représentations de la « blanchité<sup>47</sup> » (*whiteness*) dans les magazines gais renforce l'association de l'identité gaie normative et de la blanchité, avec pour effet de réduire au silence, ou à l'invisibilité, les autres images.

Comme précisé dans le chapitre méthodologique, cette partie de l'analyse est en deux temps : premièrement, une analyse intersectionnelle des représentations sur les couvertures de ces magazines et, deuxièmement, la représentation de la différenciation ethnosexuelle dans les articles. Ainsi, il sera possible de montrer comment des processus d'objectivation et d'abjection à l'égard des personnes immigrantes et racisées sont à l'œuvre dans les magazines gais québécois.

---

<sup>47</sup> L'expression « blanchité » sera employée pour désigner *whiteness*, plutôt que « blanchitude ». Comme le souligne Judith Ezekiel (voir Kebaza, 2006), blanchitude, par sa proximité sémantique avec négritude et féminité, termes qui signifient la valorisation de l'identité noire et de la nature féminine, serait « une affirmation de ce qui serait positif dans une culture “blanche” » (Kebaza, 2006 : para. 29), alors que c'est la compréhension de ce qui est normatif qui est visée.

## 4.1 – Représenter l’Autre racisé : la (sur/sous)valorisation du corps de couleur

L’analyse détaillée des photographies sur les couvertures met en relief plusieurs formes intersectionnelles d’objectivation et d’abjectivation, jouant sur la race/ethnicité, le genre, l’âge et la corporalité. Comme le montre le tableau 1, le jeune homme blanc est le plus fréquent objet de représentation : plus des deux tiers des photographies dans *RG*, la moitié dans *Fugues* et un peu plus du tiers dans *Être*. Les hommes blancs plus âgés constituent le second objet de représentation en importance numérique, mais il faut préciser que, particulièrement dans le cas de *Fugues*, près de la moitié de ces hommes plus âgés sont des personnalités publiques : militants, auteurs, acteurs, etc. Ceci concorde avec l’analyse des magazines *The Advocate* et *Out* effectuée par Eshref<sup>48</sup> (2009), qui observait aussi une forte proportion des personnalités publiques dans cette catégorie de représentation : notamment des politiciens hétérosexuels, modistes et militants. Les résultats indiquent toutefois une proportion plus élevée d’images d’hommes plus âgés que dans d’autres magazines gais : Eshref (2009) a en effet relevé une proportion de 19,4 % dans *The Advocate* et *Out*, et de 13,8 % dans *DNA* et *Instinct*, tandis que Saucier et Caron<sup>49</sup> (2008) ont quant à eux relevé une proportion allant de seulement 6 %, dans *The Advocate* et *Out*, à 10 % dans *Genre*, avec une moyenne de 8 % pour les quatre magazines. Il importe toutefois de souligner que les photographies de ces deux autres recherches comprennent principalement les publicités, exclues de l’échantillon.

---

<sup>48</sup> Rappelons que l’analyse effectuée par Eshref porte sur tous les numéros du magazine *The Advocate*, de janvier 2006 à décembre 2008, et des magazines *DNA*, *Out* et *Instinct*, de janvier 2005 à décembre 2012. Son analyse portait sur toutes les photographies, tant en couverture que dans les pages intérieures de ces magazines. Ces photographies étaient par la suite catégorisées selon la race, l’âge, l’apparence corporelle et l’aspect sexuel.

<sup>49</sup> L’analyse effectuée par Saucier et Caron porte quant à elle sur les magazines *The Advocate*, *Genre*, *Instinct* et *Out*. Pour chaque magazine, quatre numéros ont été sélectionnés pour chaque année, de 2001 à 2004. Une analyse a ensuite été effectuée de toutes les photographies, catégorisées selon l’apparence jeune, torse nu, imberbe, musclé et caucasienne.

Tableau 1 : Représentations selon le sexe, l'âge et la racisation sur les couvertures, janvier 2000-décembre 2010

	Fugues		RG		Être		Total	
	Fréquence	%	Fréquence	%	Fréquence	%	Fréquence	%
Jeunes hommes blancs	102	48,1	102	69,4	50	37	254	51,4
Hommes blancs âgés	61	28,8	22	15	32	23,7	115	23,3
Jeunes femmes blanches	13	6,1	0	0	10	7,4	23	4,7
Femmes blanches âgées	14	6,6	2	1,4	15	11,1	31	6,3
Hommes racisés	15	7,1	18	12,2	11	8,2	44	8,9
Drag queens noires	3	1,4	0	0	3	2,2	6	1,2
Drag queens blanches	4	1,9	3	2	12	8,9	19	3,8
Femmes racisées	0	0	0	0	2	1,5	2	0,4
<b>Total</b>	212	100	147	100	135	100	494	100

La surreprésentation de jeunes hommes, au détriment des hommes plus âgés dans les médias gais, plus du double, fait écho à une controverse de longue date. Dans un article passablement critique publié dans la revue de la Fédération professionnelle des journalistes du Québec, les magazines gais québécois se voyaient reprocher de privilégier les « Brummels imberbes » plutôt que les idées, dans une optique d'augmenter leurs revenus publicitaires (Barbeau, 2000). En réponse, l'éditorialiste de *Fugues* avait alors défendu son magazine, en affirmant que ce dernier « ne met [pas] que des Adonis, torse nu, sur ses couvertures » et qu'au cours des deux années précédentes, les images de jeunes hommes ont considérablement décliné, au profit de « personnalités aussi vêtues que variées » (Lafontaine, 2000). Or, lorsqu'on analyse les photographies par année, on observe le contraire, mis à part le magazine *Être* où se dégage une tendance, depuis 2006, allant vers une diminution des images de jeunes hommes blancs au profit des hommes blancs plus âgés et des hommes de couleur. Dans *RG*, la tendance est relativement stable, quoique la représentation des hommes blancs plus âgés ait légèrement diminué depuis 2007, principalement au profit des hommes de couleur. Par contre, la tendance est clairement inverse dans *Fugues*, contrairement aux assertions passées de son éditorialiste : en 2004, puis à partir de 2007, la proportion d'images d'hommes blancs plus âgés a drastiquement chuté, passant de son pic de 42,3 % en 2006 à un creux de 6,3 % en 2009, alors que la proportion de jeunes hommes blancs passait de 38,5 % à 68,7 % et celle des hommes de

couleur (exclusivement jeunes) passait de 0 % à 25 %. La jeunesse demeure donc clairement un avantage marqué pour figurer sur une couverture d'un magazine gai québécois, particulièrement dans *Fugues* et *RG*.

Les femmes, indépendamment de l'âge, constituent une minorité dans *Fugues* (12,7 %) et *Être* (20 %), et sont pratiquement invisibles dans *RG* (1,4 %). Comme pour les hommes blancs plus âgés, la catégorie de femmes blanches plus âgées comporte un nombre significatif de personnalités publiques. Mais la tendance observée pour les hommes, une surreprésentation des jeunes, ne s'applique pas aux femmes : au contraire, on note une représentation légèrement supérieure de femmes plus âgées par rapport aux jeunes. Il est particulièrement intéressant de noter que pendant cette période de 2000 à 2010, seules sept couvertures dans *Être*, deux dans *Fugues* et une dans *RG* ont représenté exclusivement une ou des femmes, sans hommes : cinq de ces couvertures représentent une femme seule et parmi celles-ci, une seule représente une lesbienne, Samantha Fox. Il apparaît ainsi qu'être (jeune) lesbienne n'est clairement pas suffisant pour apparaître sur la couverture des ces magazines s'adressant en principe aux « communautés LGBT ». Ce résultat suggère qu'une division persiste entre les enjeux, organismes et médias gais et lesbiens dans le contexte québécois<sup>50</sup>.

La vaste majorité des couvertures des trois magazines montrent des hommes blancs, jeunes et plus âgés : de 60,7 % dans *Être*, à 76,2 % dans *Fugues* et 84,4 % dans *RG*. Incluant les hommes de couleur, les représentations d'hommes comptent pour 83,6 % de toutes les images, alors que les femmes comptent pour 11,3 %<sup>51</sup> et les drag queens pour 5,1 %. Par ailleurs, si on ne tient compte que des représentations d'hommes, excluant les femmes et les drag-queens, les hommes blancs comptent pour 89,3 % des images en couverture, un résultat similaire à celui obtenu par Eshref (88,4 %). Bien que ceci puisse

---

<sup>50</sup> Notons qu'il existe au moins deux magazines adressés aux lesbiennes au Québec : leur publication est toutefois limitée à quelques numéros par année et leur distribution plus limitée.

<sup>51</sup> Une seule femme de couleur a été représentée, dans *Être*, mais il s'agit d'une personnalité publique hétérosexuelle.

être considéré comme le reflet de la proportion de personnes « immigrées<sup>52</sup> » dans la population québécoise, 11,5 % en 2006 (Québec, 2009 b), et même supérieur au taux de personnes de minorités visibles<sup>53</sup>, 8,8 % en 2006 (Statistique Canada, 2009), il est nécessaire de regarder de plus près le contenu de ces représentations et les tendances qui se dégagent.

Tableau 2 : Représentation des hommes de couleur par magazine et par année, janvier 2000-décembre 2010

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	Total
<b>Fugues</b>	1	0	0	1	1	0	0	3	2	4	3	15
<b>RG</b>	2	1	1	1	0	0	1	1	2	8	1	18
<b>Être</b>	3	1	0	0	1	0	0	2	0	4	0	11
<b>Total</b>	6	2	1	2	2	0	1	6	4	16	4	44

Le tableau 1 indique que les hommes racisés comptent, au total, pour 8,9 % de tous les visuels, *Fugues* étant le magazine ayant le plus faible taux (7,1 %) et *RG* le plus haut taux (12,2 %). Or, des quarante-quatre hommes de couleur ayant été représentés, on observe de grandes variations annuelles, ainsi que des proportions très variables en fonction des catégories d'hommes de couleur. Le tableau 2 détaille ces résultats par année. On y constate que de 2001 à 2006, dans les trois magazines, les hommes de couleur étaient pratiquement absents, ne comptant au maximum que pour une photographie par année, par magazine. À partir de 2007, une hausse survient et atteint un sommet de seize images en 2009, avant de retomber à quatre en 2010. L'année 2009 constitue donc une irrégularité – 34 % des personnes représentées sont des hommes de couleur – et si on exclut cette année du corpus, le taux de représentation des hommes racisés chute de 8,9 % à 6,3 % (28 images sur 446).

<sup>52</sup> Au sens du Gouvernement du Québec, une personne immigrée est une « personne ayant le statut d'immigrant reçu au Canada, ou l'ayant déjà eu » (Québec, 2009 : 13).

<sup>53</sup> Au sens de la Loi sur l'équité en matière d'emploi, on entend par minorités visibles « les personnes, autres que les Autochtones, qui ne sont pas de race blanche ou qui n'ont pas la peau blanche ». Il s'agit principalement des groupes suivants : Chinois, Sud-Asiatique, Noir, Arabe, Asiatique occidentale, Philippin, Asiatique du Sud-Est, Latino-Américain, Japonais et Coréen (Statistique Canada, 2012).

Bien que les photographies d'hommes racisés aient été plus nombreuses en 2007 (15 %), 2008 (11,4 %) et 2010 (10,8 %) que lors des années précédentes, l'année 2009 est exceptionnelle, et ce, pour les trois magazines. Trois hypothèses sont avancées pour expliquer cette situation. Premièrement, c'est en 2009 que la Journée internationale contre l'homophobie avait mis de l'avant l'homophobie au sein des « communautés culturelles », ce qui peut avoir amené la rédaction des magazines à hausser la proportion d'hommes de couleur sur leurs couvertures, particulièrement après le rapport de la CDPDJ en 2007 qui affirmait la sous-représentation des personnes de « communautés culturelles » dans les médias gais. Deuxièmement, le thème du défilé de la fierté LGBT de Montréal, en cette même année 2009, était « Fiesta », une référence explicite aux « couleurs » et à la « chaleur » du carnaval de Rio<sup>54</sup>. Troisièmement, la présence d'hommes latinos dans le personnel des revues *RG* et *Être* peut elle aussi avoir eu un effet, par l'entremise des pratiques éditoriales<sup>55</sup>. Ces trois hypothèses concordent de plus avec la très forte chute du nombre de photographies d'hommes racisés l'année suivante, qui disparaissent même du magazine *Être*.

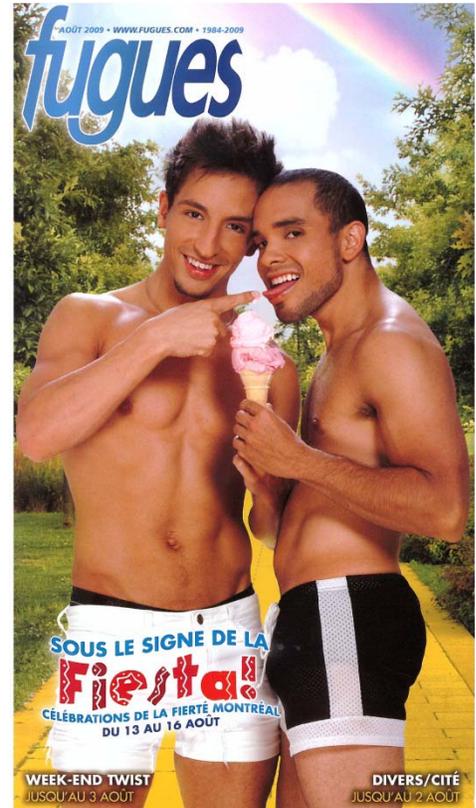


Figure 1 : Couverture du *Fugues*, août 2009.

<sup>54</sup> La couverture du *Fugues* d'août 2009 (Figure 1), couvrant les événements de la fierté LGBT est particulièrement évocatrice : on y voit, au premier-plan, deux jeunes hommes latinos, en sous-vêtements, l'un tenant un cornet de crème glacée rose, l'autre lui présentant son index précédemment trempé dans la crème glacée, avec, à l'arrière-plan, un arc-en-ciel.

<sup>55</sup> Cette troisième hypothèse est soutenue par une conversation téléphonique avec un membre du personnel d'un de ces magazines – dont l'identité et la position sont gardées anonymes pour des raisons éthiques – lors de laquelle il a été affirmé que le personnel avait été invité à réduire le nombre d'images d'hommes latinos, car « il n'y a pas que des hommes gais latinos à Montréal. »

Tableau 3 : Représentations des hommes de couleur par magazine et par catégorie, janvier 2000-décembre 2010

	Noirs	Asiatiques	Latinos	Nord-Africains et Moyen-Orientaux	Sud-Asiatiques	Total
<b>Fugues</b>	2	0	11	1	1	15
<b>RG</b>	5	2	10	1	0	18
<b>Être</b>	4	1	6	0	0	11
<b>Total</b>	11	3	27	2	1	44

En plus de cette variation annuelle, tous les hommes racisés n'ont visiblement pas droit au même degré de visibilité/désirabilité. Comme l'indique le tableau 3<sup>56</sup>, les hommes Latinos sont clairement préférés, comptant pour près de deux tiers des images, suivis des Noirs qui comptent pour un quart. Les Asiatiques (3 photographies, mais aucune depuis septembre 2003), Moyen-Orientaux (2 photographies) et Sud-Asiatiques (1 photographie) sont quant à eux clairement marginalisés. Cette distribution des catégories d'hommes racisés s'observe pour chacun de ces magazines. La visibilité/désirabilité de l'homme latino semble distinguer les magazines gais québécois d'autres magazines gais : Eshref (2009) a en effet observé l'occurrence plus importante des hommes noirs dans les publicités des magazines gais états-uniens (17,1 % dans *The Advocate*, 13,4 % dans *Out* et 11 % dans *Instinct*), par opposition aux 18,2 % d'hommes asiatiques dans le magazine gai australien *DNA*. Malgré leur importance démographique aux États-Unis<sup>57</sup>, les Latinos ne figurent que dans 7,1 % des images de *The Advocate*, 10,9 % dans *Out* et 9,8 % dans *Instinct*; ils ne

<sup>56</sup> Il est à noter que l'absence de la catégorie « Autochtone » dans ce tableau n'est pas une omission, mais s'explique plutôt par l'absence de représentations. Bien qu'ils comptent pour 0,5 % de la population montréalaise (Hohban, 2009) et que leur tradition de « double-esprit » – permettant une espace de non-conformité sexuelle et de genre – a connu un renouveau au cours des dernières années (Driskill, 2010), leur invisibilité dans les magazines gais reflète leur marginalisation généralisée dans la société. Il est particulièrement intéressant de remarquer que l'analyse du magazine gai australien *DNA* (Eshref, 2009), a elle aussi montré une totale invisibilité des personnes autochtones, malgré l'importance démographique de la population aborigène en Australie.

<sup>57</sup> Selon le *United States Census Bureau*, les personnes hispaniques et latinos constituent 16,7 % de la population états-unienne en 2011. En ligne, < <http://quickfacts.census.gov/qfd/states/00000.html>>, consulté le 14 août 2012.

constituent par ailleurs que 3 % des photographies sur les couvertures des quatre magazines analysés, les Noirs étant la plus importante catégorie de représentation raciale minoritaire sur les couvertures, avec 5,9 %, les Asiatiques étant loin derrière à 1,7 %. Si les résultats pour l’Australie et les États-Unis peuvent être expliqués par l’importance démographique de ces minorités, les résultats indiquent un paradoxe intéressant : l’importance démographique des Noirs (28,7 %), des Chinois, Asiatiques du Sud-Est, Coréens et Japonais (21,3 %) et des Arabes (16,7 %) dans la population québécoise s’identifiant à des minorités visibles (Statistique Canada, 2009), n’est aucunement reflétée dans leur représentation sur les couvertures des magazines gays? Pourquoi, à l’image des hommes musclés dans les magazines masculins (Frederick, Fessler et Haselton, 2005), des femmes aux cheveux blonds (Rich et Cash, 1993) ou encore des femmes noires à la peau claire (Kenan, 1996) et des femmes minces (Redmond, 2003), les Latinos, sont-ils un objet de représentation dont la fréquence est nettement supérieure à leur poids démographique?

Est-ce parce que ces hommes racisés, comme les Autochtones qui sont complètement absents, ne sont pas associés à l’identité gaie normative? Il s’agit là d’une explication plausible, mais il faut toutefois préciser que ceux qui sont représentés peuvent être présumés gays : contrairement aux résultats d’Eshref (2009), qui montrait une forte proportion de personnalités publiques hétérosexuelles parmi les hommes de couleur, seuls deux hommes de couleur représentés en couverture des magazines gays québécois sont des personnalités publiques hétérosexuelles et tous les autres sont homosexuels ou peuvent être présumés<sup>58</sup>. Les représentations d’hommes de couleur symbolisent donc une association possible de l’identité gaie normative avec les personnes de couleur. Rappelons toutefois l’impact des pratiques éditoriales abordées plus haut : la présence de personnel d’origine latino-américaine au sein de certains magazines, comme celle d’hommes blancs ne

---

<sup>58</sup> Les exceptions sont les DJs Hector Fonseca, figurant en couverture du magazine *Être*, et Isaac Escalante, en couverture du *Fugues*, dont l’œuvre est toutefois intimement associée au « circuit » gai international. Parmi les autres hommes de couleur représentés, certains sont des personnalités publiques ouvertement gais (militants, artistes, modèles, etc.), tandis que d’autres peuvent être « présumés » homosexuels compte tenu de la mise en scène photographique associant leur corps au paraître et au désir homosexuel.

dissimulant pas leur attirance pour les hommes latinos (Boullé, 2008a), peut avoir pour effet de mettre au premier plan cette désirabilité du corps de l'homme latino. Il faut par ailleurs préciser que la visibilité/désirabilité du jeune homme latino dans les magazines gais québécois s'inscrit dans un contexte culturel où l'Amérique latine et les Caraïbes sont une destination touristique de prédilection de plusieurs Québécois, y compris des hommes gais. Pour ces derniers, on peut avancer que les hommes latinos soient une des principales catégories d'hommes racisés avec lesquels ils sont amenés à interagir (et à désirer), qui disposent ainsi d'un capital sexuel fort. Cette hypothèse est soutenue par le récit de plusieurs participants latino-américains, discuté dans le chapitre 5 : neuf (sur dix) affirment qu'être latino, dans les milieux gais québécois, est accompagné d'un lot de stéréotypes sur leur sensualité, pouvant constituer, pour certains d'entre eux, un avantage, car plusieurs hommes gais québécois rechercheraient cette sensualité et la chaleur présumées des Latinos.

Tableau 4 : Mise en saillance du corps<sup>59</sup> selon l'âge et la racisation sur les couvertures, janvier 2000-décembre 2010

	Fugues			RG			Être			Total		
	Total	Corps saillants	%	Total	Corps saillants	%	Total	Corps saillants	%	Total	Corps saillants	%
Jeunes hommes blancs	102	47	46,1	102	61	59,8	50	30	60	254	138	54,3
Hommes blancs âgés	61	7	11,5	22	9	40,9	32	8	25	115	24	20,9
Hommes racisés	15	7	46,7	18	16	88,9	11	7	63,6	44	30	68,2
<b>Total</b>	<b>178</b>	<b>61</b>	<b>34,3</b>	<b>142</b>	<b>86</b>	<b>60,6</b>	<b>93</b>	<b>45</b>	<b>48,4</b>	<b>413</b>	<b>192</b>	<b>46,5</b>

L'analyse des représentations est étendue, dans le tableau 4, à la mise en saillance du corps, selon l'âge et la racisation, phénomène qui ne concerne que les hommes<sup>60</sup>. Ici, le

<sup>59</sup> La mise en saillance du corps, signifie que les photographies montrent les personnes torse nu ou en sous-vêtements, attirant ainsi le regard du lecteur sur la corporalité de la personne.

<sup>60</sup> L'absence de mise en scène de la corporalité féminine accentue la marginalisation précédemment observée des femmes dans les médias gais québécois. Bien que ceux-ci se disent inclusifs dans leurs slogans, notamment *Fugues* qui se déclare être « le magazine des gais et lesbiennes du Québec » il s'agit bien plus de magazines *gais*, rédigés par des hommes et adressés à des hommes.

jeune homme blanc est davantage présent : parmi les 192 images mettant de l'avant le corps, 138 sont des jeunes hommes blancs, contre seulement 30 hommes racisés et 24 hommes blancs plus âgés. Entre 46,1 % (*Fugues*) et 60 % (*Être*) des jeunes hommes blancs représentés en couverture le sont avec leur corps mis en saillance, ce qui soutient les critiques souvent adressées à ces médias pour leur recours à ce type d'image érotiques. Ce n'est toutefois pas n'importe quel jeune homme blanc dont le corps est ainsi mis de l'avant : tous sont musclés, imberbes (ou rasés) et minces. Ces résultats soulignent les frontières intersectionnelles de l'identité gaie normative au Québec, incarnée, comme ailleurs, par le jeune homme blanc au corps musclé et athlétique (Figure 2). On observe ainsi un très grand nombre de photos montrant de jeunes hommes aux pectoraux et

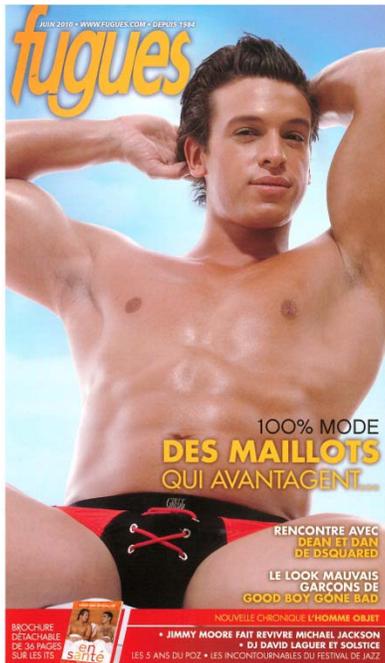


Figure 2 : Couverture du *Fugues*, juin 2010.

abdominaux très bien découpés et exposés, mettant en scène une corporalité alimentée par les représentations pornographiques dominantes.

Ces données soulèvent par ailleurs un constat révélateur concernant les représentations d'hommes racisés. Bien que ces derniers soient sous-représentés sur les couvertures, hormis les Latinos, leur corps est quant à lui surreprésenté, particulièrement dans *RG* où 16 des 18 hommes racisés voient leur corps mis en saillance, alors que la proportion est similaire à celles des jeunes hommes blancs dans *Fugues* et *Être*. Au total, plus des deux tiers des hommes racisés voient leur corps ainsi représenté, contre un peu plus de la moitié des jeunes hommes blancs et un cinquième des hommes blancs plus âgés. Il apparaît donc que le corps des hommes racisés est fréquemment

fétichisé : il est à la fois exotisé et érotisé en tant qu'objet de désir sur les couvertures des magazines gais québécois<sup>61</sup>.

Au-delà des chiffres, le caractère de ces représentations intersectionnelles doit aussi être analysé. Les images des jeunes hommes blancs présentent certaines caractéristiques bien spécifiques. Qu'en est-il des photographies des hommes racisés? Ces représentations sont pour la plupart similaires aux représentations stéréotypées des sexualités racisées qui ont cours aux États-Unis (Mercer et Julien, 1988; Fung, 1991; Eng, 2001; Perez, 2005; Han, 2008).

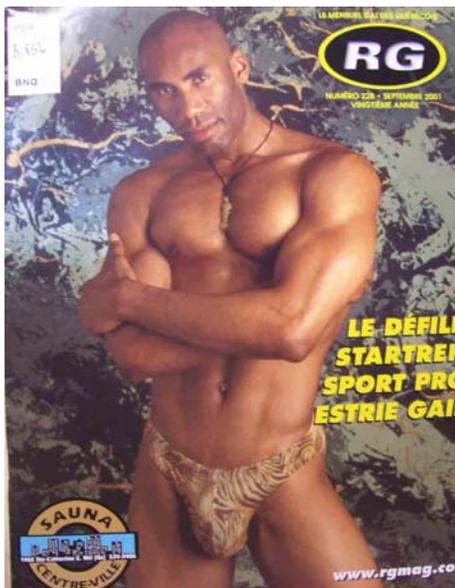


Figure 3 : Couverture de *RG*, septembre 2001.

Les images du magazine *RG* sont particulièrement explicites. On y retrouve, en février 2000, un jeune homme asiatique d'apparence « efféminée », peu musclé et appuyé sur un mur, renvoyant une image de fragilité. En août 2000, septembre 2001, octobre 2002 et février 2008, ce sont plutôt des hommes noirs « virils », tous montrés torsés nus, musclés. La photo de septembre 2001 (Figure 3) montre ainsi un homme noir très musclé, portant seulement un sous-vêtement moulant de style « léopard » qui joue sur le stéréotype de l'animalité de l'homme noir (hooks, 1992; Hall, 1997).

<sup>61</sup> Ce n'est pas la totalité des hommes de couleur représentés en couverture dont le corps est mis en saillance. Précisons toutefois qu'en excluant les personnalités publiques, représentées vêtues, les images extraites de films ou de pièces de théâtre, ainsi que les plans cadrés sur la tête, il ne reste que deux représentations, seulement dans *Fugues*, d'hommes de couleur dont le corps n'est pas mis en saillance, l'une montrant un groupe de jeunes gais et lesbiennes, y compris un latino, sujets d'un dossier sur la jeunesse, l'autre montrant un jeune homme codé latino pour un numéro de décembre, son habillement étant justifié par la mise en scène hivernale. Ainsi, mis à part certaines circonstances précises qui excluent la mise en scène de la corporalité dévêtue, il apparaît que ces corps de couleur tendent davantage à être fétichisés.



Figure 4 : Couverture de *RG*, juin 2009.

La couverture de juin 2009 (Figure 4) montre quant à elle six jeunes hommes codés latinos en sous-vêtements moulants, arborant des pectoraux et abdominaux marqués, plusieurs étant tatoués et tenant dans leurs mains, trois globes terrestres orientés de façon à ce que le regard soit attiré vers l'Amérique latine, l'Afrique et l'Asie<sup>62</sup>. Il est à noter que le titre sur cette couverture se lit « Les 40 ans de Stonewall à New York ». L'usage de modèles typés « Latinos » et des globes terrestres suggère ainsi que la lutte contre l'homophobie, que Stonewall incarne, a maintenant lieu sur ces territoires « étrangers » plutôt que sur le « nôtre ». Il s'agit là d'une forme d'exotisation, au sens propre du terme (c'est-à-dire ce qui n'est pas naturel au pays), de l'homophobie qui sera discutée plus loin.

<sup>62</sup> Il est révélateur ici que les six hommes représentés sur cette couverture n'incarnent pas les trois régions mises en relief par l'orientation des globes : aucun d'entre eux ne peut en effet être codé « noir » ou « asiatique », bien qu'il soit possible que l'un au l'autre soit « arabe » plutôt que « latino » (voir la note 23 à la page 83 pour une discussion sur l'arbitraire relatif du codage de la race/ethnicité). Cette « préférence » pour la représentation d'hommes latinos sur une couverture dont la mise en scène met de l'avant l'Afrique et l'Asie, en plus de l'Amérique latine, accentue la préférence pour le type « latino » observé dans le reste de ces magazines.

*Fugues* et *Être*, dans lesquels les corps des hommes racisés sont moins mis en saillance, usent moins des stéréotypes des sexualités racisées. On y constate plutôt une similitude frappante entre les représentations des jeunes hommes blancs et des hommes racisés : athlétiques, musclés et imberbes. Notons toutefois la couverture d'*Être* de mai 2000 (Figure 5), montrant un homme asiatique vêtu de cuir dans une pose d'art martial : on y voit à l'arrière-plan une image de dragon et le mot Beijing, dans le titre, est écrit avec la police de caractères « Wonton », police utilisée par nombre de restaurants chinois, mais aussi dans de nombreuses caricatures racistes aux États-Unis. Par ces artifices, l'homme représenté est réduit à son ethnicité telle que vue par la culture de masse majoritaire, ce qui n'est jamais le cas des hommes blancs. Par ailleurs, cette similitude quant

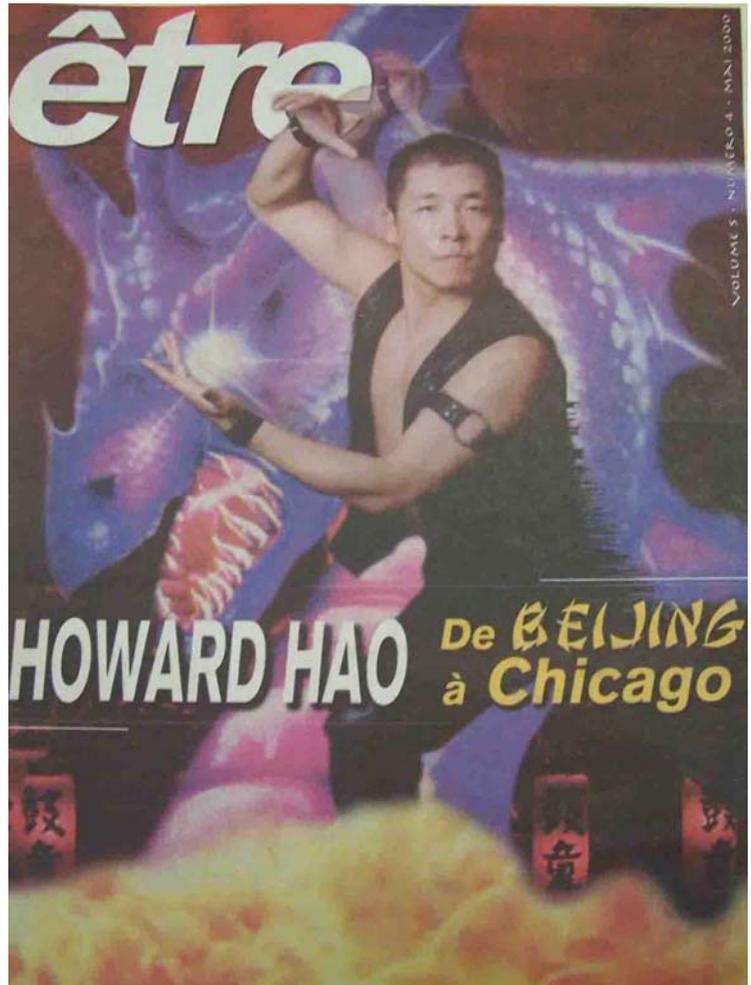


Figure 5 : Couverture d'*Être*, mai 2000.

aux caractéristiques corporelles mises de l'avant (voir figure 6 à titre d'exemple), ainsi que la prédominance des Latinos parmi les représentations d'hommes racisés tend à renforcer la représentation dominante de l'identité gaie normative avec la blancheur, d'autant plus que les modèles latinos sur ces couvertures ne se distinguent souvent des modèles blancs que par une peau légèrement plus basanée, une peau « olivâtre » qui tend à être valorisée dans

la publicité (Fortier, 2008; Gill, 2009). L'inclusion de l'Autre ethnique se fait donc principalement en valorisant l'Autre qui est le plus similaire au type dominant, en l'occurrence blanc.



Figure 6 : (de gauche à droite et de haut en bas) homme sud-asiatique sur la couverture du *Fugues* de mars 2008; homme arabe sur la couverture du *Fugues* de décembre 2007; hommes latinos sur les couvertures du *Fugues* de décembre 2010 et d'*Être* en 2004.

L'analyse des couvertures dégage des patrons forts d'objectivation et d'abjection. Pendant cette période de onze ans, le jeune homme blanc, musclé et imberbe, plus que toute autre figure, l'objet de représentation désiré : ils sont nettement plus nombreux et leur corps est valorisé. L'homme latino, et dans une moindre mesure l'homme noir, sont eux-aussi objectivés et leur corps racisé, à la fois exotique et érotique, est proposé à la consommation du lecteur. Les hommes blancs plus âgés sont pour leur part davantage représentés comme des sujets que des objets, d'autant plus que nombreux sont ceux qui sont des personnalités publiques, actifs, une tendance similaire, bien que moindre, étant observée

pour les femmes blanches plus âgées. Les jeunes femmes blanches, les autres hommes racisés et les femmes racisées sont, pour leur part, largement abjects : ils sont peu, voire pas du tout représentés, exclus des frontières de la corporalité homosexuelle normative.

Cette dynamique des représentations racisées dans la « culture » gaie n'est pas nouvelle. Déjà, dans les années 1950, les « *physique magazines* » – magazines spécialisés dans la photographie de corps masculins athlétiques dont le lectorat était alors constitué d'une large part d'homosexuels – étaient marqués par cette racisation de la masculinité :

[...] in most physique magazines of the period [1955-1960], Black and Latino men are much more frequently photographed with props than are white men, who are generally posed au naturel. Often sporting thick, heavy chains and perched atop shipping crates, the representations of Black men in these publications call forth a haunting and historic image: the dangerous Middle Passage from Africa to the Americas, from freedom into slavery. Latino men, generally represented with fewer accouterments, occasionally don straw hats while surrounded by empty rum bottles. Either way, most of the representations of men of color abide by the rules of U.S. white supremacy. The photographs of Black and Latino men were reproduced to serve the interests of a white male readership whose desires and fantasies were circulated within the system of racial domination and subordination [...]. (Morgan, 1996 : 290-291)

On retrouve la même problématique dans la culture gaie plus récente où l'identité gaie normative demeure généralement associée à la blancheur (voir Mercer et Julien, 1988; Fung, 1991; Bérubé, 2001; Fejes, 2003 [2001]; Goltz 2007; Teunis, 2007; Han, 2008; Saucier et Caron, 2008). Nonobstant l'ambiguïté de ce type de représentations qui fétichise, mais ouvre aussi la voie à une subversion et un élargissement des possibles (Mercer et Julien, 1988; Mercer, 1991; Hall, 1997), elles demeurent problématiques. En effet, dans un contexte où le regard producteur de ces images et le regard qui les consomme sont tous deux très majoritairement blancs, le pouvoir définitoire réside davantage dans le regard d'hommes blancs et non pas d'hommes de couleur. Ce déséquilibre de pouvoir dans les représentations racisantes est particulièrement important, en ce qu'il contribue à l'instauration d'un « savoir » sur l'Autre racisé (Hall, 1997) auquel ce dernier ne peut

contribuer autant : un savoir qui porte autant sur son corps que sur son existence et, comme on le verra à la section suivante, sur son parcours migratoire.

La racisation de la masculinité constatée dans les médias gais contemporains porte d'autant plus à conséquence que le contexte n'est plus celui dans lequel les *physique magazines* étaient distribués. En effet, ces magazines constituaient une partie d'une sous-culture homophile à une époque où la censure aurait bloqué la diffusion de magazines explicitement homoérotiques. Malgré la normativité raciale qu'ils (re)produisaient, ces magazines avaient une fonction subversive que n'ont plus les magazines gais contemporains : « [...] the boundaries of exclusion that this image consistently reinforces are no longer productive ones. These boundaries no longer create safe spaces for the exploration of homoerotic desire; rather they are boundaries that exclude a majority of gays from participating in culture. » (Moldes, 2009 : 42) L'exploration visuelle d'un désir tabou a en effet laissé place, dans les magazines gais, à la promotion d'un style de vie axé sur la consommation et le divertissement (Sender, 2001) : les magazines gais contemporains participent dorénavant de la (re)production d'un marché homonormatif (Duggan, 2003) réduit à la domesticité et à la consommation privée, fixant les frontières du corps et du « style de vie » gais désirables qui excluent, entre autres, la plupart des personnes de couleur. Or, cette transformation radicale a précisément pour effet d'occulter les problématiques qui remettraient en question cette image hégémonique : « Imagining gay men to be a group of urban, affluent, white men absolves society from addressing chronic issues of homophobia, racism, poverty, and social exclusion. » (Moldes, 2009 : 41)

Le très faible intérêt, voire le désintérêt et l'indifférence, témoigné par les participants à l'égard des magazines gais québécois – tous connaissent *Fugues*, plusieurs ignorent l'existence des deux autres et la majorité ne font, au mieux, que survoler le contenu, sans y porter une grande attention – suggère de surcroît une faible participation des hommes de couleur dans l'interprétation de ces images. Questionnés, images à l'appui, sur les représentations faites des hommes de couleur sur les couvertures des magazines, ils se sont montrés relativement indifférents, mais vingt-deux des trente participants ont

affirmé le caractère stéréotypé de ces représentations. Seuls quelques participants se sont toutefois montrés davantage critiques. Omar (Pakistan, 26 ans) qualifie ainsi les médias gais : « It's a very nice thing for a bunch of White people. I don't know... I think... there's not a lot of men of colour. » Réginald (Haïti, 42 ans), ainsi que Ravanan (Inde, 29 ans) et Jeong (Corée du Sud, 29 ans), ont eux aussi critiqué la normativité corporelle blanche et les stéréotypes racisants à l'encontre des hommes de couleur, « des stéréotypes physiques, il y a une construction du beau nègre » (Réginald, Haïti, 42 ans). La relative indifférence à l'égard des représentations dans les médias gais québécois révèle que leur potentiel subversif est considérablement réduit, au profit de leur dimension fétichisée, offrant au consommateur blanc un objet à la fois exotique et érotique stéréotypé qui, dans bien des cas, ne fait que reproduire les désirs et fantasmes d'un système de subordination raciale informé par la tradition pornotrope<sup>63</sup> (McClintock, 1995) du colonialisme et de l'esclavagisme : comme dans le passé colonial, ces corps (et continents) exotiques deviennent le réceptacle d'images, de fantasmes et de peurs sexuels, tantôt rejetés, tantôt érotisés.

Les patrons d'objectivation et d'abjection discursives analysés sont fortement significatifs. Dans la conception du rapport pouvoir-savoir (Foucault, 1976) discutée précédemment et dans son extension proposée par Judith Butler (1990 et 1993), la forclusion discursive de possibles participe de la constitution de sujets désirables, mais aussi de leur agentivité, en limitant ce qui est intelligible et dicible, donc leur capacité d'action, de re-signification. Les photographies de couvertures qui viennent d'être analysées mettent en forme une corporalité gaie normative dans les discours et les imaginations. Il en découle la dévaluation et disqualification d'une multiplicité d'autres

---

<sup>63</sup> McClintock définit ainsi ce qu'elle nomme la tradition pornotrope : « For centuries, the uncertain continents – Africa, the Americas, Asia – were figured in European lore as libidiously eroticized. [...] Africa and the Americas had become what can be called a porno-tropics for the European imagination – a fantastic magic lantern of the mind onto which Europe projected its forbidden sexual desires and fears. » (McClintock, 1995 : 22) De la littérature aux récits de voyage, en passant par la peinture et les textes légaux, les discours coloniaux ont très rapidement figuré les colonies en termes sexuels et de genre, cartographiant les pratiques sexuelles « différentes », c'est-à-dire souvent jugées inférieures, des colonisés.

corporalités, de couleur, d'âge, de genre, de poids, exclus du champ des représentations, rendues invisibles. C'est toutefois en articulant cette approche à la conception quadripolaire du pouvoir élaborée par Patricia Hill Collins (2000 [1990]) que la signification de ces patrons se révèle pleinement.

Tel qu'exposé plus tôt, le domaine hégémonique du pouvoir, c'est-à-dire l'idéologie et la culture, les représentations, images, discours, enseignements, lie les autres domaines – structurel, disciplinaire et interpersonnel – entre eux, en constituant une sorte de « ciment », un système d'idées et représentations de sens commun qui construit la cohérence d'une matrice de pouvoir et contribue à la légitimation et (re)production des inégalités sociales. Les représentations stéréotypées des magazines gais québécois sont produites dans un rapport de pouvoir inégal qui favorise les hommes blancs : ce sont les principaux producteurs et consommateurs de ces images. Dans un tel contexte, ces magazines sont des vecteurs de construction et de naturalisation des corporalités gais normatives, qui contribuent à l'inflexion des rapports sociaux de pouvoir, notamment dans sa dimension interpersonnelle, en affectant les attentes des lecteurs à l'égard des hommes de couleur.

Il est par exemple possible que la consommation de ces images stéréotypées de jeunes hommes latinos sensuels ou de jeunes hommes noirs bâtis, presque sauvages, affecte les relations interpersonnelles des hommes blancs à l'égard de ces hommes de couleur. Il en va de même pour les autres hommes racisés, par exemple autochtones, arabes ou sud-asiatiques, dont l'invisibilité contribue à les dissocier de l'homosexualité, voire à légitimer la croyance que les hommes de ces origines sont plus homophobes, puisqu'ils ne sont pas pensés comme pouvant être homosexuels. Les entrevues avec des hommes immigrants de sexualités non normatives suggèrent précisément un tel effet en ce qui concerne les attentes sexuelles racisées d'hommes québécois à l'égard des hommes de couleur : tant les Asiatiques, mis dans la « boîte » du jeune homme docile, efféminé à la peau douce, que les Latinos, sensuels et « chauds au lit », les Noirs, dotés d'un « bras de bébé entre les jambes » et les Arabes, « étalons » et dominant leur mère. Comme le montrera plus en détail le chapitre cinq, les participants font tous état de tels stéréotypes entendus en personne ou sur

des sites Internet de rencontre, bien qu'ils y accordent une importance variée et que certains en profitent pour instrumentaliser en retour ces attentes racisées. Il n'est certes pas dans la portée de cette recherche de valider un tel postulat, à savoir que les hommes québécois qui ont exprimé ces stéréotypes ont été influencés en ce sens par les médias gais, mais la similitude des stéréotypes et l'importance de ces magazines dans l'espace culturel gai québécois confortent cette possibilité.

Ceci étant, il convient de revenir sur la conception des textes et discours dans l'approche d'analyse critique utilisée dans cette recherche et empruntée à Fairclough (2003) : s'il est indéniable que textes et discours ont un effet social – ils affectent les connaissances, croyances, attitudes, valeurs, identités, actions, relations (Fairclough, 2003 : 8) – cet effet n'est pas une causalité mécanique et régulière, notamment à cause de la capacité d'interprétation du récepteur, de son agentivité interprétative. Cette dernière est certes limitée par le processus même d'énonciation discursive, dans un rapport de pouvoir-savoir qui limite le champ du dicible et de l'intelligible, mais elle subsiste néanmoins. Ainsi, il serait réducteur de postuler que les hommes gais québécois, lecteurs de ces magazines, reçoivent de façon non critique les stéréotypes observés et les reproduisent mécaniquement dans leurs relations sociales : comme pour le cas de la violence à la télévision (McCullagh, 2002), ces stéréotypes préexistent l'instance de représentation médiatique et une panoplie de facteurs influence l'interconnexion entre le média et le récepteur. En ce sens, il serait donc intéressant, pour des recherches futures, de porter attention au rapport qu'entretiennent les hommes gais blancs avec ces représentations racisantes : croient-ils en ces représentations? Les critiquent-ils? En usent-ils dans leurs relations avec des hommes de couleur?

Dans son modèle quadripolaire du pouvoir, Collins exprime clairement cette problématique : « The structural and disciplinary domains of power operate through systemwide social policies managed primarily by bureaucracies. In contrast, the hegemonic domain of power aims to justify practices in these domains of power. » (Collins, 2000 [1990] : 284). Les images dévalorisantes et stigmatisantes des femmes noires – *Welfare*

*queen, hoochie, Jezebel*, etc. – leur constante re-signification et re-contextualisation, ne créent pas les inégalités systémiques de pouvoir vécues par les Noirs, hommes et femmes, aux États-Unis. Ces images légitiment plutôt ces inégalités systémiques et constituent un outil favorisant la (re)production et diffusion d'inégalités structurelles et disciplinaires dans le domaine des relations interpersonnelles. Par son rôle intermédiaire dans la matrice de pouvoir, le domaine hégémonique est donc crucial, tant pour la (re)production que pour la contestation des inégalités sociales. Mais bien qu'il soit possible d'inverser les stéréotypes, de remplacer les images négatives par des images positives, et de re-signifier les stéréotypes grâce à l'ambiguïté du regard interprétatif (Hall, 1997), encore faut-il qu'il y ait une participation interprétative et créative des personnes stéréotypées. Or, comme le montre l'indifférence des participants, cette participation, dans le cas des médias gais québécois, se révèle faible et l'aspect normatif de ces représentations est donc peu contesté.

Au-delà de la dimension discursive des représentations médiatiques, qui instaure les frontières de ce qu'est une corporalité gaie intelligible et dicible, il importe donc de situer ces représentations dans leur dimension matérielle, dans les rapports sociaux, structurels, disciplinaires et interpersonnels, qui affectent la position sociale et les relations sociales d'hommes de couleur, au-delà du langage et de l'image. Une telle exigence est certainement hors de portée de la présente recherche : ce volet visait davantage à débayer un terrain non étudié au Québec, en quantifiant les représentations intersectionnelles sur les couvertures des magazines gais afin d'y dégager des tendances et de qualifier ces dernières. Les patrons normatifs ainsi mis en relief suggèrent toutefois d'autres pistes d'analyse qui pourraient être explorées dans des recherches futures. Une analyse du fonctionnement de ces magazines, effleuré par une description sommaire, permettrait par exemple de mieux situer l'analyse dans les pratiques professionnelles. Il serait aussi opportun de mieux développer le lien entre ces images et les domaines structurel et disciplinaire de pouvoir : ces images favorisent-elles la (re)production d'inégalités sociales systémiques dans le contexte de la société québécoise, à l'encontre de personnes racisées et de personnes immigrantes? Quelle est la portée sociale et politique de ces représentations et plus

généralement de ces magazines? Ce sont là des pistes qui permettraient de jeter un éclairage plus complexe sur le rôle des médias gais québécois dans la racisation des hommes de couleur.

## **4.2 – La migration comme proxy de la libération, ou comment les magazines gais tracent le parcours téléologique de l’homosexuel immigrant**

Sur le total de 359 numéros consultés des trois magazines, de janvier 2000 à décembre 2010, 94 textes pertinents ont été relevés dans lesquels la différenciation ethnosexuelle des milieux LGBT québécois est représentée ou discutée : 60 dans *Fugues*, 21 dans *RG* et 13 dans *Être*. Comme on le constate dans le tableau 5, la répartition annuelle de ces textes est très inégale, mais on observe une hausse significative du nombre de textes depuis 2007, qui s’est accentuée en 2010. Il faut noter qu’un numéro de *Fugues*, en 2002, contient un dossier sur l’homosexualité et l’immigration qui réunit à lui seul neuf des soixante textes répertoriés dans ce magazine. Le nombre plus important de textes dans *Fugues* peut être expliqué par la taille respective de ces magazines et par leur contenu. En effet, bien que le format de *Fugues* soit plus petit que les deux autres magazines, il comporte beaucoup plus de pages et plus d’espace rédactionnel y est consacré aux enjeux sociaux et communautaires, tandis qu’historiquement, *Être* et *RG* consacraient une partie importante de leurs pages aux activités culturelles et de clubbing. La disparité n’est donc pas nécessairement influencée par une sensibilité plus grande à l’égard de cette différenciation parmi le personnel de *Fugues*.

Les principaux genres de textes sont informatifs (49) – nouvelles, brèves et articles –, suivis des entrevues et portraits (24) et des éditoriaux, chroniques et opinions du lecteur (12), tendance similaire dans l’ensemble des magazines. Le nombre important des entretiens, en outre souvent utilisés dans une partie des textes informatifs, indique un

recours fréquent à la forme narrative : les personnes immigrantes de minorités sexuelles y sont invitées à témoigner de leur parcours et de leurs épreuves. On observe en effet que cinq textes dans *Être*, neuf dans *RG* et trente-trois dans *Fugues*, soit environ la moitié des textes dans chacun des magazines, offrent le témoignage de personnes immigrantes et, dans la majorité des cas, ces personnes sont représentées de façon personnelle et sous la forme active, dans des récits d’empowerment. De prime abord, il est donc possible d’affirmer que les personnes de minorités ethniques, notamment immigrantes<sup>64</sup>, ont un accès significatif à ces magazines et que leur voix y est régulièrement incluse, en particulier au cours des dernières années.

Tableau 5 : Occurrences d’articles portants sur la différenciation ethnosexuelle au sein des milieux LGBT québécois, par magazine et par année, janvier 2000-décembre 2010

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	Total
<b>Fugues</b>	8	1	12	1	4	2	1	7	3	6	15	60
<b>RG</b>	0	2	2	0	1	2	1	3	3	2	5	21
<b>Être</b>	2	0	0	0	0	1	0	0	0	4	6	13
<b>Total</b>	10	3	14	1	5	5	2	10	6	12	26	94

Il faut toutefois noter le nombre très restreint d’auteurs dans *Fugues*, particulièrement d’auteurs de minorités ethniques : on n’y dénombre que douze auteurs, dont un seul n’est pas du groupe majoritaire ou d’origine française – il est d’origine latino-américaine – et quarante-et-un des soixante articles ont été écrits par seulement cinq personnes, y compris quatorze par Denis-Daniel Boullé, d’origine française. Dans *RG*, on dénombre quinze auteurs, et cinq des textes proviennent de personnes ou groupes de

<sup>64</sup> Cette précision est ajoutée, car les personnes de minorités ethniques qui s’expriment dans les textes analysés sont principalement immigrantes, c’est-à-dire qu’elles sont nées à l’extérieur du Canada. En effet, très peu de textes parlent des personnes de minorités ethniques nées au Canada, les quelques rares cas concernent principalement des personnes nées de parents italiens : ceci a par ailleurs pour effet d’occulter l’existence de Québécois et Québécoises qui ne sont pas immigrants sans pour autant être de descendance canadienne-française. Ainsi, les personnes de minorités ethniques tendent à être reléguées au statut d’immigrantes, donc non québécoises. On observe donc ici une construction de l’Autre ethnique comme étant, d’emblée, extérieur à la québecité, étranger.

minorités ethniques : Helem, le Centre de recherche-action sur les relations raciales, ainsi qu'un Latino-américain, un Libanais et un Kirghize. Quant à *Être*, les treize articles y sont rédigés par six personnes, dont une personne d'origine latino-américaine. Un seul auteur, André Gagnon, y est l'auteur de quatre textes. Ceci indique un point important : bien que les personnes immigrantes soient nombreuses à témoigner de leurs parcours, elles le font presque toujours à travers le regard, et la plume, d'auteurs qui, eux, ne sont pas de minorités ethniques, enjeu qui sera abordé plus loin.

Au-delà des chiffres, qui indiquent certes une prise en compte accrue des réalités des personnes immigrantes dans ces trois magazines au cours des dernières années, cette médiation des témoignages invite à analyser le contenu de ces textes. L'attention a ainsi été portée, dans un premier temps, au cadrage des enjeux et de ces témoignages : quels problèmes et thèmes sont abordés ou occultés, qu'est-ce qui est accentué ou au contraire marginalisé? Cette analyse a fait émerger cinq cadres, dont l'occurrence est présentée dans le tableau 6.

Tableau 6 : Occurrences des cadres par magazine, janvier 2000-décembre 2010

Cadres	Fugues	RG	Être	Total
Marginalisation et homophobie dans les milieux ethniques	27	11	10	48
Oppression dans le pays d'origine	22	7	5	34
Lois et procédures d'immigration	16	6	2	24
Activités des organisations ethnosexuelles	17	3	1	21
Préjugés, exclusion et racisme dans les milieux LGBT	12	3	4	19

On constate que la hiérarchisation des cadres est similaire dans les trois magazines. L'occurrence très significative du cadre « marginalisation et homophobie dans les milieux ethniques », suivis par l'« oppression dans le pays d'origine » indique clairement l'orientation : l'un ou l'autre prédomine dans la moitié des textes de chacun des magazines, particulièrement le premier cadre, auquel sont consacrés trois textes dans *Être*, six dans *RG* et huit dans *Fugues*. Par ailleurs, leur prédominance contribue à accentuer le cadrage : en

effet, on remarque qu'ils sont presque systématiquement au premier ou deuxième rang en importance, c'est-à-dire qu'ils sont mis de l'avant, et ce, de façon marquée.

Les autres cadres sont quant à eux moins fréquents, bien qu'ils demeurent relativement importants, notamment les « lois et procédures d'immigration » et les « activités des organisations ethnosexuelles » dans *Fugues*. Dans le cas du premier, son importance – il est souvent au premier plan des textes qui en font mention – est due au type de plusieurs de ces textes : principalement des nouvelles brèves décrivant les problèmes avec ces lois et procédures ou leur changement, sans aborder d'autres aspects. Dans le cas du deuxième, sa saillance s'explique par sa présence presque exclusive dans des annonces qui publicisent précisément ces activités en quelques lignes. En somme, ces deux cadres sont généralement isolés dans autres. On remarque par ailleurs que le cadre des « préjugés, exclusion et racisme dans les milieux LGBT » est non seulement le moins fréquent, n'apparaissant qu'à dix-neuf occasions, mais aussi celui qui est davantage dispersé dans les trois magazines. La moitié de ses occurrences ont eu lieu entre 2000 et 2002 (dix sur dix-neuf) et seulement trois textes, deux dans *Fugues* et un dans *RG*, y sont consacrés. Les plus récents textes dans lesquels ce cadre a été mis à l'avant-plan datent respectivement de 2000 (*Être*), 2001 (*RG*) et 2007 (*Fugues*). Au-delà de cette quantification de l'occurrence et de la saillance des cadres, il importe toutefois d'en analyser la portée et la signification.

L'occurrence et l'association des deux principaux cadres, particulièrement fortes en 2009<sup>65</sup>, suscitent une compréhension des personnes immigrantes comme parties d'entités homogènes au sein desquelles les croyances et valeurs du pays d'origine seraient mécaniquement reproduites, comme dans l'extrait suivant :

Comme les nouveaux arrivants au Québec proviennent surtout d'Afrique et d'Asie, force est de constater que la situation ne devrait pas s'améliorer si rien n'est fait [...]. En effet, 63 % des immigrants d'Afrique ou d'Asie considèrent l'homosexualité comme une maladie. De même, 59 % des personnes considérant l'homosexualité comme anormale et 73 % des

---

<sup>65</sup> Ce sont les deux seuls cadres présents dans *Être* et *RG* cette année-là, et deux longs articles du *Fugues* y sont consacrés.

personnes se disant contre le droit de se marier pour les couples de mêmes [sic] sexe, sont originaires d'Afrique. (Borgia, 2009 : 7)

Il y est présumé qu'une action est nécessaire de la part de la « société d'accueil », si elle souhaite que les perceptions changent parmi les nouveaux arrivants, comme s'ils étaient habités par une inertie. Cette idée d'inertie dans les perceptions sur l'homosexualité aux pays d'origine et parmi les « communautés culturelles » est très présente, notamment dans les textes du *Fugues*. On y trouve des affirmations comme : « Le demandeur gai ne peut même pas compter sur les communautés ethniques déjà installées, qui, traditionnellement, sont homophobes. » (Boullé, 2000a : 60) À l'opposé de l'« accueil » offert par la société québécoise, on retrouve donc une inertie présumée favorisant le maintien de « traditions » conservatrices au sein des « communautés culturelles ».

On retrouve ce même cadrage caractéristique dans un article intitulé « Le Québec, un vrai paradis? » (Burgard, 2010a) portant sur la situation des personnes immigrantes de minorités sexuelles. Le témoignage de deux personnes, l'un Libanais et l'autre Congolais, constitue la partie saillante du texte où on observe notamment les deux affirmations suivantes :

Il faut dire que la communauté libanaise, très croyante, peine à se défaire de certaines valeurs traditionalistes, comme beaucoup d'autres communautés au Québec.

Dans certaines communautés, par exemple chez les Africains, l'acceptation de ces valeurs est d'autant plus difficile que le concept d'homosexualité n'existe même pas dans leur société. (Burgard, 2010a : 18)

On remarque ici une opération, fréquente dans les textes analysés, qui consiste à généraliser un témoignage à l'ensemble d'une nation, voire même d'un continent : le récit de libération d'un jeune Congolais suffit ainsi à affirmer que « les Africains » et « leur société » acceptent difficilement l'homosexualité et ne comprennent pas ce concept, ce qui laisse entendre qu'il n'y a aucune différence dans les façons de signifier l'homosexualité en Afrique et, par extension, dans la « communauté africaine » au Québec. Ces deux récits négatifs, aussi bien à l'égard du pays d'origine que des « communautés culturelles » au

Québec, est complété d'un troisième récit, celui-ci d'un Colombien qui se dit « parfaitement intégré au Québec »<sup>66</sup>, mais qui risque maintenant d'être expulsé en Colombie suite au rejet de sa demande de statut de réfugié. Cette éventualité, qui met de l'avant les limites des « lois et procédures d'immigration », troisième cadre de cet article, est présentée par l'auteur comme une condamnation à « retourner dans le placard » que serait la Colombie.

Il n'est pas question ici de remettre en question l'« authenticité » des témoignages d'oppression mis en relief dans ces textes. Plutôt, il convient d'interroger leur prédominance ainsi que leur généralisation. Le caractère monolithique de la manière dont ces témoignages sont relatés est lourd de conséquences. Affirmer que « [b]ien des communautés immigrantes [so]nt restées figées dans le temps », (Passiour, 2010 : 134) ou encore parler de « *la réalité de la communauté noire* » (Bernier, 2010 : 11; nos italiques) occulte toute nuance possible dans les perceptions des sexualités non normatives dans les « communautés immigrantes », apparemment caractérisées par *une* réalité homogène, ainsi que tout changement de ces perceptions dans le temps. En plus d'apparaître comme des entités totales, les « communautés immigrantes » sont ainsi reléguées dans un espace anachronique<sup>67</sup> (McClintock, 1995) : un ailleurs spatial actuel, en l'occurrence les pays du Sud et par extension les « communautés culturelles » en vient à signifier une autre

---

<sup>66</sup> Par cette énonciation mettant en relief une intégration réussie – les référents de cette réussite ne sont toutefois pas précisés, si ce n'est que « son entourage l'accepte tel qu'il est », qu'il est hors du placard ainsi qu'« activiste infatigable » –, on constate une représentation de l'altérité ethnique non racisée. À l'exemple d'autres personnes immigrantes de sexualités non normatives qui témoignent dans les magazines gais québécois, la réussite de son intégration, passant forcément par la sortie du placard, a pour effet de ne pas les astreindre au statut racisé que partagent les autres personnes de minorités ethniques, dont l'homophobie présumée constitue apparemment un trait culturel qui les place résolument hors de la québecité.

<sup>67</sup> Dans son étude de la place du genre et de la sexualité dans le colonialisme, Anne McClintock (1995), affirme que la production, à l'époque coloniale, d'un métarécit européen, dans lequel les différentes nations sont triées selon une téléologie de progrès où trône une nation européenne, génère une structure hiérarchique de temps ramifiés. Alors qu'elle montre comment les femmes, à l'image des colonisés, occupaient un temps antérieur, prémoderne, dans les représentations nationalistes, ici ce sont les « communautés culturelles » et pays du Sud qui occupent ce temps antérieur, géographiquement signifié, dans les représentations gais dominantes.

temporalité, celle d'une prémodernité sexuelle marquée du poids de traditions conservatrices et opprimantes.

L'absence de nuance est tout aussi frappante lorsqu'il est question des pays d'origine. Cadre le plus fréquent et saillant, il met en scène un vaste placard géographique, les pays du Sud et d'Europe de l'Est, où il semble impossible de ne pas être hétérosexuel, comme le montrent les extraits suivants.

Être ouvertement gai dans un pays musulman, c'est comme prendre l'autoroute en sens inverse, c'est suicidaire. (Lafontaine, 2002a : 58)

[...] il n'y a aucun endroit au Mexique où les gais et les lesbiennes peuvent être en sécurité et surtout recevoir la protection des autorités en cas de besoin. [...] Après tout, ils n'ont qu'à raser les murs, être perpétuellement aux aguets, ne pas se démontrer de tendresse et d'affection en public, s'inventer des conjointes et fuir tous les lieux où ils sont connus comme des maricones. (Boullé, 2005a : 8)

[...] pour beaucoup de gais mexicains, seuls leurs amis les plus proches sont au courant de leur orientation sexuelle. Sortir du placard, c'est souvent aller au devant [sic] des coups. [...] Pour beaucoup la clandestinité reste le seul moyen de passer au travers des mailles du filet serré de l'homophobie régnante au Mexique. (Boullé, 2006 : 10)

Combien de gais à travers le monde sont emprisonnés ou tués sans autre procès que le fait d'être homosexuel. Combien n'auront pas la chance de pouvoir atteindre un pays où ils pourront littéralement sauver leur vie? (Fugues, 2009a : 68)

Il semble ainsi que l'homophobie imprègne totalement les « mentalités » dans ces pays non occidentaux : ce sont apparemment des entités homogènes et fixes, tout comme les « communautés culturelles » au Québec, l'homophobie étant qualifiée de « tare qui subsiste aussi dans les communautés ethniques installées ici » (Fugues, 2009 b : 62; nos italiques). L'usage du mot « tare » qui signifie un défaut grave, généralement héréditaire, vient par ailleurs renforcer le caractère statique, atavique de l'homophobie dans ces pays et communautés.

Quelques textes apportent néanmoins des nuances à ce récit d'oppression postulant la continuité de l'homophobie en contexte post-migratoire. Dans un texte basé sur des entretiens avec des personnes immigrantes, notamment un couple algérien, l'auteure met précisément en garde contre ce type de généralisation :

[...] il faut probablement éviter de confondre notre compréhension de la réalité immigrante et la pensée du pays d'origine ou encore la borner aux opinions des premiers jours, voire des premières années. Oh, bien sûr, il reste bien quelque chose des préjugés initiaux chez les quelques immigrants du Maghreb, d'Haïti ou d'Afrique qui ont accepté de partager leurs opinions avec moi. [...] En gros, lorsqu'ils se disent « contre » l'homosexualité, ils m'expriment plutôt, chacun à leur manière, leur incompréhension de la nécessité pour les homosexuels de défendre leurs droits dans ce pays de liberté. (Proulx, 2005 : 12)

De plus, les hommes gais de minorités ethniques avec qui l'auteure s'est entretenue témoignent d'une résorption du conflit familial lié à la non-acceptation de leur sexualité non normative. Dans l'un des rares textes où le cadre des « préjugés, exclusion et racisme dans les milieux LGBT » occupe une place significative (Lafontaine, 2002 b), cette homophobie dans les pays d'origine et dans les « communautés culturelles » est relativisée, « la situation évolue », et mise en contexte : un homme noir affirme qu'elle est « héritée des Européens et des Occidentaux. L'homophobie des communautés ethniques est le fruit de la colonisation européenne. » (Lafontaine, 2002 : 60) Mais il demeure que ces nuances n'apparaissent qu'à de très rares occasions dans la représentation médiatique de la différenciation ethnosexuelle dans les milieux LGBT québécois et sont pratiquement inexistantes dans les textes des dernières années.

Ces rares nuances doivent être mises en lien avec la rareté et marginalisation du cadre des « préjugés, exclusion et racisme dans les milieux LGBT ». Le peu d'importance attribuée à ce cadre pourrait s'expliquer par l'hypothèse selon laquelle le problème de l'homophobie au sein des « communautés culturelles » est plus important que le problème du racisme au sein des milieux LGBT. Or, rien ne permet de valider une telle hypothèse. Un sondage effectué en 2009 (Fondation Émergence, 2009) auprès de personnes de

« communautés culturelles » de première et deuxième génération tend certes à démontrer qu’une proportion plus faible des personnes immigrantes, correspondant aux répondants de « première génération », considèrent que l’homosexualité est une orientation sexuelle comme les autres : 62 % par opposition à 86 % des personnes de « deuxième génération », alors que dans un autre sondage réalisé en 2001, 88,9 % des Québécois – compris dans ce sondage comme toute personne habitant au Québec, y compris les personnes immigrantes – affirmaient que les homosexuels sont des personnes comme les autres (Presse Canadienne et Léger Marketing, 2001). On pourrait donc en conclure que les personnes immigrantes sont effectivement « plus homophobes », mais que cette hostilité décroît avec les années. Or, l’échantillonnage du sondage ne permet pas de faire de telles conclusions, puisqu’il y a une surreprésentation des personnes de première génération et la répartition des pays d’origine n’est pas uniforme : « Les immigrants de 2e génération [sic]<sup>68</sup> sont majoritairement originaires de l’Europe de l’Ouest et des États-Unis, tandis que les immigrants de 1re génération sont majoritairement originaires de de [sic] l’Afrique, de l’Asie, des Antilles et des Caraïbes. » (Fondation Émergence, 2009 : 4) C’est d’ailleurs ce défaut d’échantillonnage qui a été utilisé par certains médias gais (Borgia, 2009) pour affirmer que les immigrants originaires de ces régions sont plus homophobes que les autres. Par ailleurs, il n’existe aucune donnée sur les préjugés ethniques et racistes dans les milieux LGBT québécois, élément qui ne devrait donc pas être marginalisé *a priori*.

Dans un contexte où il n’y a pas d’information fiable et précise sur l’étendue de l’homophobie dans les « communautés culturelles », ni du racisme dans les milieux LGBT, il n’est donc pas possible de justifier empiriquement la très grande différence entre

---

<sup>68</sup> Le sondage de la Fondation Émergence, par cette appellation immigrants de « première génération » ou de « deuxième génération » opère une distinction entre d’une part, les Québécois – catégorie mal définie qui correspondrait au groupe majoritaire, d’origine canadienne-française, ainsi qu’aux Québécois d’origine britannique, les Autochtones disparaissant de la population – et d’autre part, toute personne issue des autres flux migratoires. Dans la perspective de la Fondation Émergence, les personnes immigrantes, et leurs enfants, demeurent ainsi non-Québécoises peu importe le nombre d’années vécues au Québec ou qu’elles soient même nées au Québec. Elles sont ainsi suspectes de reproduire leurs « traditions culturelles » et doivent démontrer leur « intégration », notamment en se montrant ouvertes à l’égard de l’homosexualité. À l’opposé, le sondage Léger Marketing précédemment cité n’opère pas une telle distinction.

l'importance accordée à l'un (l'homophobie des « communautés culturelles ») et l'autre (le racisme dans les milieux LGBT) cadre, d'autant plus que les rares textes qui parlent de ce racisme rapportent les critiques révélatrices de personnes immigrantes de minorités sexuelles :

Ensuite le jeune homme a fustigé la presse gaie, qu'il ne lie plus, car « elle n'est pas représentative de toutes nos communautés ». (Bernard, 2000 : 7)

Aux yeux des Blancs, les Noirs sont des objets exotiques musclés, dominants et bien montés, alors que les jeunes Asiatiques sont considérés comme dociles et soumis. Ceux qui ne correspondent pas à ces images se sentent inadéquats. (Sylvestre, 2001 : 15)

[...] dans certains milieux, comme celui des sites Internet de rencontres, par exemple, on se butte [sic] à un nombre incalculable de stéréotypes ou de préjugés, dont certains concernent la nationalité, « mais il s'agit davantage là de préférences personnelles que de marques d'intolérance ». (Proulx, 2005 : 14)

[Les] communautés gaies et lesbiennes [...] se composent principalement de Blancs et reflètent avant tout la culture et les valeurs occidentales. [...] Certains affirment même ressentir beaucoup de pression pour s'adapter à la communauté gaie dominante. [...] La communauté gaie blanche accueillerait les hommes gais de couleur en raison de leur homosexualité et de leur exotisme, mais refuserait d'aborder les questions d'ethnie [sic] et de race. (Lafontaine, 2002 : 62 et 64)

Ce type de témoignage indirect, qui constitue comme on le verra dans les chapitres suivants une partie indissociable et significative du parcours des immigrants ayant participé à cette recherche, indique clairement que les préjugés ethniques, le racisme et l'exclusion sont présents dans les milieux LGBT québécois. Or, la très faible occurrence de ce cadre et sa marginalisation ont pour effet de minimiser cette problématique. Les parcours des personnes qui témoignent, qui peuvent effectivement être davantage marqués par l'homophobie que par le racisme, ainsi que la récurrence de certaines voix – certaines personnalités et associations ethnosexuelles sont régulièrement citées – constituent deux facteurs explicatifs de cette situation. Au-delà des expériences vécues par ces personnes, les pratiques rédactionnelles ne doivent toutefois pas être négligées, car elles opèrent non

seulement un cadrage de l'enjeu, mais aussi un filtre – visiblement biaisé à l'encontre des personnes immigrantes racisées – de ce qui est dit et de ce qui est tu : ces pratiques peuvent donc être à l'origine de cette marginalisation du racisme dans les milieux LGBT. Le fait que tous les articles, sauf sept, aient été écrits par cinq femmes et vingt hommes blancs indique que la voix des personnes de « communautés culturelles » passe presque nécessairement à travers le regard et la parole de ces auteurs. Ce fait implique aussi que la voix ne soit « donnée » seulement qu'à ceux et celles qui critiquent et se dissocient de leur origine ethnique et qui ne critiquent que peu ou pas les milieux majoritaires LGBT. En d'autres contextes, notamment en Allemagne et aux Pays-Bas, il a été démontré que de telles pratiques rédactionnelles ont pour effet de réduire au silence et d'exclure l'Autre, notamment ceux et celles qui ne se désidentifient pas de leur origine ethnique (voir Haritaworn *et al.*, 2008; Jivraj et de Jong, 2011).

Le filtrage ainsi opéré soulève la problématique de « parler au nom des autres » (Alcoff, 1992). En effet, bien que les témoignages soient nombreux dans les magazines gais, rares sont ceux où les personnes racisées parlent d'elles-mêmes : dans la vaste majorité des cas, ce sont des « Blancs », hommes ou femmes, qui parlent au nom des personnes racisées. Or, comme le précise Alcoff, une telle posture est problématique :

[...] the practice of speaking for others is often born of a desire for mastery, to privilege oneself as the one who more correctly understands the truth about another's situation or as one who can champion a just cause and thus achieve glory and praise. And the effect of the practice of speaking for others is often, though not always, erasure and reinscription of sexual, national, and other kinds of hierarchies. (Alcoff, 1992 : 29)

Considérant l'imbrication du pouvoir et du savoir (Foucault, 1976) et la performativité du discours (Butler, 1990), discutés précédemment, il convient d'insister que la représentation – en l'occurrence, la représentation du parcours migratoire d'hommes gais – n'est pas la simple description d'une *vérité* découverte par les auteurs : la représentation participe plutôt de la construction de positions de sujets (par exemple le sujet gai immigrant), entre autres par l'interprétation située de la parole des personnes qui témoignent. « Située »,

précisément car en parlant « au nom des autres », les auteurs occupent une position, ici privilégiée, qui affecte – sans déterminer, puisque la position sociale est multidimensionnelle et mobile et que le sens est aussi affecté par le contexte discursif et matériel dans lequel il y a énonciation – le sens de ce qui est dit, le crédit qui y est accordé ainsi que l'autorité reconnue à la personne qui occupe cette position.

Selon Alcoff, toute instance de parole « au nom des autres » doit donc être interrogée afin d'en évaluer la portée et la signification : d'abord quant à l'impulsion à « parler au nom des autres » (qui peut dissimuler un désir sous-jacent de maîtrise et domination des autres), puis quant à l'influence de la position sociale, à l'imputabilité et à la responsabilité du locuteur à l'égard de ce qui est dit, ainsi qu'aux effets probables des mots sur les discours et le contexte. La position sociale a déjà été abordée : les auteurs sont très majoritairement des personnes privilégiées, des hommes blancs francophones de classe moyenne. De plus, tel qu'il sera abordé dans l'autre volet de l'analyse des médias, au chapitre sept, ceux-ci occupent une position nationaliste mettant de l'avant l'exceptionnalisme québécois en matière de respect des droits des minorités sexuelles. Il apparaît donc que leur position sociale a pour effet de préjuger défavorablement les pays du Sud et les « communautés culturelles », présumées homophobes. Bien qu'il soit hasardeux d'assigner une impulsion aux auteurs, l'analyse montre toutefois une claire volonté de mettre cet enjeu, l'homophobie présumée des « communautés culturelles », à l'avant-scène de la lutte contre l'homophobie au Québec. En ce sens, parler au nom des personnes immigrantes de sexualités non normatives sert précisément cet intérêt : faire valoir leurs priorités, devant la menace que représenteraient les immigrants pour les droits des minorités sexuelles au Québec, pour eux-mêmes. Ce faisant ils occultent aussi d'autres priorités, notamment des priorités que feraient peut-être valoir les principaux intéressés s'ils parlaient d'eux-mêmes. L'imputabilité et la responsabilité des auteurs, et plus largement des médias gais, est pour sa part simplement effleurée dans quelques rares textes, qui mentionnent le rôle de ces médias dans la propagation de stéréotypes racistes : l'invisibilité de cette problématique montre que les risques de « parler au nom des autres » est peu

interrogée par les auteurs. Finalement, les effets probables du cadrage observé viennent confirmer l'impulsion et mettent en relief l'aspect problématique de la position sociale des auteurs : non seulement ce sont les « communautés culturelles » – leurs membres hétérosexuels et ceux de sexualités non normatives qui ne sortent pas du placard – qui sont pointées du doigt, mais les « communautés LGBT », dont les auteurs sont parmi les principales figures publiques, sont quant à elles en grande partie absentes.

En interrogeant ainsi la position sociale des auteurs qui parlent au nom des autres et son influence possible sur la représentation qui est produite, il ressort une remise en cause de la représentation elle-même : celle-ci est une co-construction résultant notamment de l'interprétation de la parole de certains acteurs à travers le filtre des auteurs. La position privilégiée de ces derniers leur permet de sélectionner qui parle, de « donner la voix » à certaines personnes. Or, la « voix » qui est ainsi donnée n'est pas la voix des acteurs, mais plutôt une voix qui leur est assignée par le majoritaire, qui concorde avec la position de celui-ci : « parler au nom des autres » implique, potentiellement, une violence épistémique. Comme discuté dans la revue de littérature et dans les chapitres suivants, le parcours migratoire de personnes de sexualités non normatives n'épouse pas la linéarité qui leur est astreinte dans les médias gais et n'est pas divisée entre des « communautés » rigides, statiques et monolithiques. Le pouvoir de « donner la parole » et de « parler au nom des autres » s'avère donc, ici, un aspect crucial qui, au cours des dernières années, a contribué à cadrer un enjeu social dans une direction spécifique et à (re)produire une hiérarchisation racisante entre Québécois et « communautés culturelles ».

Cette pratique discursive se révèle particulièrement problématique dans certains cas, notamment lorsque la voix d'acteurs sociaux, ici des personnes immigrantes de minorités sexuelles, est indirectement rapportée et instrumentalisée, ce qui est clairement à l'œuvre dans un éditorial d'*Être*, dans lequel l'auteur rapporte leur parole pour critiquer les croyances religieuses de leurs groupes ethniques, qui les forcent « à rentrer dans le placard ici même alors qu'ils croyaient pouvoir vivre enfin librement » (Gagnon, 2009a : 14). Ce n'est pas le témoignage d'une personne précise, mais plutôt ce que l'auteur choisit de

rapporter de discussions lors d'un événement public : la « voix indigène » de personnes immigrantes de minorités sexuelles est utilisée, instrumentalisée, afin de légitimer les positions de l'auteur à l'encontre des nouveaux arrivants, de leur religiosité présumée plus forte à la source d'une homophobie elle aussi présumée plus forte, nécessitant l'intervention étatique afin de garantir « nos droits » : l'adoption d'une « Charte de la laïcité » qui interdirait le port de signes religieux dans les services publics, adoption d'une politique contre l'homophobie et interventions sur la scène internationale pour faire reconnaître les « droits humains de nos frères et sœurs », surtout dans les pays islamiques. L'instrumentalisation de « voix indigènes » n'est pas usuelle dans les textes analysés, mais l'utilisation des témoignages pour camper une opposition entre d'une part, des pays et « communautés » où les personnes de sexualités non normatives seraient condamnées à vivre avec « la peur au ventre » (Boullé, 2005 : 12) et d'autre part, « les lumières d'une société plus tolérante » (Fugues, 2009b : 58), constitue elle aussi une forme d'instrumentalisation : bien que leur « voix » soit rapportée, celle-ci est filtrée, hiérarchisée et cadrée de façon à légitimer la construction de la dichotomie entre un ailleurs opprimé et un ici émancipé<sup>69</sup>.

Une telle instrumentalisation n'est pas spécifique aux médias gais québécois. Au contraire, elle semble largement répandue dans le traitement de la différenciation ethnique/raciale au sein des milieux gais, comme des milieux féministes. Puar (2007) montre ainsi comment plusieurs personnalités et organisations LGBT états-uniennes ont repris la condamnation, par l'organisation gaie musulmane Al-Fatiha, des actes de tortures ayant eu lieu dans la prison d'Abu Ghraib, condamnation qui mettait en relief une conception normative de la « masculinité arabe » et la répression sexuelle dans les pays

---

<sup>69</sup> La lecture globale de ces magazines produit en fait une dichotomie nettement plus accentuée que ce qui ressort de l'analyse. En effet, l'analyse ne portant que sur les textes où est représentée la différenciation ethnosexuelle dans les milieux LGBT québécois, les articles qui traitent du sort des personnes de minorités sexuelles dans les pays du Sud et d'Europe de l'Est n'ont pas été pris en considération. Or, ces articles sont très nombreux, souvent sous la forme de nouvelles brèves rapportant les exactions et reculs légaux : ces pays apparaissent donc d'autant plus comme des totalités essentiellement homophobes, fondamentalement opposées à ce qu'incarnerait la société québécoise, c'est-à-dire la liberté et l'égalité sexuelle.

arabes. Ce faisant, leurs propres positions orientalistes trouvaient une légitimité et authenticité par le biais de ces « informateurs indigènes » (voir aussi Bayoumi, 2010; Haritaworn et Petzen, 2011). La féministe Trinh T. Minh-ha avait bien avant cela exprimé cette problématique en ses termes :

You who understand the dehumanization of forced removal-relocation-reeducation-redefinition, the humiliation of having to falsify your own reality, your voice – you know. And often cannot say it. You try and keep on trying to unsay it, for if you don't, they will not fail to fill in the blanks on your behalf, and you will be said. (Minh-ha, 1989 : 80)

« Être dite », avoir la voix falsifiée. L'informatrice indigène se retrouve dans un contexte où le langage est celui du dominant : la « réalité » de celle-là est toujours interprétée dans le langage de celui-ci et si elle ne prend pas voix, alors le dominant prendra voix et « remplira les blancs en son nom ». Quelle que soit la réalité des expériences vécues dans les témoignages rapportés dans les médias gais québécois, la médiation de leur parole dans un rapport de pouvoir inégal apporte nécessairement une « falsification » de ces expériences, ne serait-ce que par le cadrage opéré par les auteurs qui instrumentalisent certains aspects conformément à leurs impulsions, à leurs intérêts, à leurs biais.

La dichotomie, entre l'ailleurs et l'ici, se reflète par ailleurs dans les deux présuppositions centrales de ces textes : l'oppression du placard et la désirabilité de la sortie du placard. Un récit linéaire émerge de l'analyse des représentations des expériences de personnes immigrantes de minorités sexuelles : ils<sup>70</sup> vivaient tous dans une peur totale avec l'obligation de « continuellement se cacher » (Fugues, 2009b : 58), ils ont émigré « pour pouvoir vivre enfin leur orientation sexuelle dans un climat plus serein et plus sécuritaire » (Fugues, 2009 b : 58) et où « ils doivent apprendre à s'affirmer comme gais » (Boullé, 2000b : 54), hormis lors d'interactions avec des immigrants hétérosexuels (présupposés

---

<sup>70</sup> Le passage à la forme exclusivement masculine reflète ici la nette prédominance de voix masculines dans les témoignages et expériences rapportées : en effet, très peu de textes, dans les trois magazines, font mention du parcours des femmes de sexualités non normatives.

homophobes) avec lesquels ils « endurent encore le poids de traditions des plus sexistes et homophobes » (Dorais, 2005 : 13). L'extrait suivant s'inscrit bien dans ce récit linéaire :

Ils sont de plus en plus nombreux à vouloir sortir de l'isolement et de la peur. La mondialisation de la communication fait qu'ils et elles sont de plus en plus nombreux à savoir qu'il y a des endroits sur la planète où ils ne seront plus des parias. Ils ont entendu parler de pays qui leur apparaissent comme la fin d'une vie confinée à la clandestinité ou à la duplicité sur leur orientation sexuelle. Ils sont de plus en plus nombreux à réaliser qu'il y a peut-être un autre choix que celui de se conformer aux prescriptions religieuses, familiales et morales de leur propre pays. (Boullé, 2002 : 68/70)

Ce récit linéaire, aussi observé en contexte britannique (Shannahan, 2010) et états-unien (O'Brien, 2004), présume qu'il n'y a qu'une voie désirable, celle menant à une vie « out » : le vrai citoyen gai doit sortir du placard et vivre publiquement son orientation sexuelle. La possibilité que le placard soit un espace d'agentivité contextuelle que la personne racisée manœuvre stratégiquement en fonction du contexte (Fisher, 2003) ou de sexualité tacite, sue sans être explicitement dite (Decena, 2008), n'est jamais considérée. En outre la possibilité qu'une personne ne veuille pas sortir du placard n'est abordée que dans un seul article :

Il y a tout l'aspect des lesbiennes qui ont du mal à faire leur coming out dans leur propre communauté, car parfois l'homosexualité y est synonyme d'invisibilité, de déshonneur, d'acte criminel. Il y a tout le problème du poids de la famille, qui n'a pas nécessairement les mêmes valeurs que la société québécoise quant à la perception de l'homosexualité. Alors la peur est souvent très importante chez les communautés ethnoculturelles [...]. *Nous allons aussi chercher à savoir si elles ont envie d'être visibles. Est-ce que, dans leur culture, le coming out, c'est important?* Il faut aussi comprendre le rythme [pour faire leur sortie du placard] de l'autre; peut-être qu'elles ont un rythme différent? (Vaillancourt, 2009 : 56; nos italiques)

À travers l'« envie d'être visibles » et l'importance du *coming out*, l'auteure évoque la possibilité que ce dernier ne soit pas significatif pour les lesbiennes des « communautés ethnoculturelles ». Ce questionnement, sans piste de réponse, n'est toutefois que suggéré parmi nombre d'autres questionnements auxquels davantage d'espace est accordé.

On constate plutôt la très nette mise au premier plan de l'homophobie « chez les communautés ethnoculturelles » : il est présumé que ces lesbiennes se comprennent comme partie prenante d'une telle « communauté ethnoculturelle » et l'homosexualité y est associée à l'invisibilité, au déshonneur, voire à des actes criminels. Cette gradation, de l'invisibilité aux actes criminels, en passant par le déshonneur est elle-même fortement problématique. D'une part, il y a une association de l'invisibilité – qui peut être partie intégrante de la façon dont une personne de sexualité non normative comprend et vit sa sexualité (Decena, 2011), comme on le verra dans les chapitres suivants – avec deux autres attitudes, négatives, association qui disqualifie la légitimité de l'invisibilité. D'autre part, l'association du déshonneur et d'actes criminels évoque les meurtres d'honneurs, d'autant plus considérant la mise en relief qui suit du « poids de la famille » et des « valeurs » différentes de celles de la société québécoise. Ces meurtres d'honneur ayant été un thème récurrent dans les représentations stigmatisantes des sexualités des Autres immigrants au cours des dernières années (Bilge, 2010a), leur évocation accroît significativement la disqualification de l'invisibilité. De surcroît, la signification du *coming out* est attribuée à la « leur culture », comme si cette dernière définissait les formes et significations sexuelles, culturalisation qui dresse une frontière entre le « Nous », la société québécoise » et le « Eux », les « communautés ethnoculturelles ». Considérant ce qui précède, l'évocation rapide de la possible « envie » de ne pas être visibles apparaît en soi comme problématique, non pas influencée par une autre façon, légitime, de comprendre sa sexualité, mais déterminée par une « culture » autre, qui ne partage pas « nos » valeurs.

Dans tous les autres articles, même lorsqu'il est reconnu que la sortie du placard est un « processus [qui] prendra plus de temps pour certains que pour d'autres » (Fugues, 2009b : 58), son issue, la sortie, est attendue. La téléologie de la sortie du placard n'est jamais vraiment questionnée et l'impact du racisme et des préjugés ethniques auxquels font face les personnes immigrantes n'est que superficiellement mentionné au lieu d'être pris en compte pour comprendre leurs expériences dans toute leur complexité. À la fin, ces expériences apparaissent comme étant surdéterminées par l'homophobie des

« communautés culturelles » et aux pays d'origine (entendre pays du Sud) : le seul sujet gai légitimé et valorisé, donc considéré comme normal et désirable, est celui hors du placard, au-dessus de toute autre expression ou absence d'expression de subjectivités ethnosexuelles.

Le recours assez fréquent à la voix de personnes immigrantes de minorités sexuelles marque néanmoins une ouverture significative, et croissante, à l'égard de la différenciation ethnosexuelle dans les médias gais québécois : leurs expériences sont rapportées sur un ton empathique, souvent en détail, et mises en relief. Alors que peu était écrit sur cette question pendant certaines années, un nombre croissant de textes apporte un certain éclairage de cet enjeu social. Cette ouverture est toutefois paradoxale puisque conjuguée à une accentuation de la différence quant à l'attitude à l'égard de l'homosexualité *entre* d'une part, les « communautés culturelles » et d'autre part, les « communautés LGBT », particulièrement forte dans *Être* et *Fugues*, qui prend la forme d'une hiérarchisation et racisation des « cultures » sur la base de critères de sexualités. Ceci a pour effet de placer les personnes immigrantes de minorités sexuelles dans une position impossible, devant l'obligation apparente de choisir entre ces deux « communautés », une communauté ethnique essentiellement homophobe et la communauté LGBT. De plus, la différence *dans* les « communautés LGBT » est généralement mise entre parenthèses et rendue invisible – comme elle l'est pour les « communautés culturelles » – ou à tout le moins minimisée par la marginalisation du cadre des « préjugés, exclusion et racisme dans les milieux LGBT », renforçant ainsi l'idée de « communautés » homogènes et isolées<sup>71</sup>.

Il faut toutefois noter que les représentations de la différenciation ethnosexuelle dans les textes sont nettement moins stéréotypées que ce qui a été observé aux États-Unis

---

<sup>71</sup> L'occurrence des mots « communauté », « ethn\* » (pour ethnicité, ethnique et ethnoculturel) et « culture » est d'ailleurs fortement significative et contribue à forger cette dichotomie entre différences ethnique et sexuelle. Dans le *Fugues*, on retrouve 158 occurrences de « communauté » et les deux autres mots apparaissant chacun 65 fois. « Communauté » apparaît 36 fois dans *RG* et 58 fois dans *Être*, tandis qu'« ethn\* » apparaît 20 fois dans *Être* et « culture » 22 fois dans *RG*. Dans chaque texte, le mot « communauté » est donc en moyenne utilisé 1,5 fois (*RG*), 2 fois (*Fugues*) et 4 fois (*Être*) par texte.

dans le cas des Asiatiques qui y sont peu représentés et, lorsqu'ils le sont, de façon systématiquement efféminée, comme objets de divertissement et de consommation et à l'arrière-plan d'hommes blancs (Han, 2008)<sup>72</sup>. L'objectivation des corps d'hommes de couleur, bien que présente sur les couvertures, est toutefois pratiquement absente des textes dans les médias gais québécois. Il est en effet très rare d'y trouver un texte mettant en valeur une sexualité racisée, comme dans l'extrait suivant qui annonce un événement :

[...] un T-Dance festif aux saveurs exotiques, un événement multiethnique et multiculturel inspiré des Antilles et des Caraïbes. Si l'atmosphère de ces îles paradisiaques et l'ambiance festive ont inspiré le producteur [...], ce dernier [...] trouvai[t] que pendant la *Gay Pride*, il y avait peu de choses pour les ethnies [sic] et les communautés culturelles. (Vaillancourt, 2010 : 86)

Hormis le paradoxe étonnant entre le caractère paradisiaque et festif des Antilles et des Caraïbes promu dans ce texte et l'enfer dénoncé dans les autres textes, cet extrait montre comment les « communautés culturelles » sont renvoyées à des stéréotypes folkloriques et exotiques, ceci étant renforcé par l'image qui accompagne cette annonce, montrant un jeune homme noir, arborant des chaînes en or au cou et une camisole sur laquelle il est inscrit « King of pop ».

De plus, l'inclusion d'images dans les textes est généralement peu significative : mis à part quelques exceptions, la majorité des textes sont soit dépourvus d'images ou complétés d'une photo montrant simplement la ou des personnes concernées par l'article. Notons toutefois que certaines photos suggèrent des associations significatives. On observe une exotisation de l'homophobie, notamment par une photo de Peter Tatchell<sup>73</sup> tenant une

---

<sup>72</sup> L'analyse de Han portait sur les magazines *The Advocate* et *Out* en 2005, dans lesquels il a relevé toutes les représentations, visuelles et textuelles, des hommes asiatiques. Dans le cas de *The Advocate*, un cas intéressant concerne un homme asiatique, en couple avec un homme blanc, tous deux pères adoptifs d'un enfant : toutes les photos montrent l'homme asiatique à l'arrière-plan et le texte met clairement l'accent sur l'homme blanc.

<sup>73</sup> Militant gai britannique et fondateur de l'organisation OutRage. Il est particulièrement connu pour ses coups d'éclat à l'encontre du président du Zimbabwe, ainsi que ses interventions en faveur de défilés gais en Russie, contre l'Iran et contre la présence d'imams associés à des courants islamistes en Grande-Bretagne.



Figure 7 : Photo accompagnant un article sur l'immigration de personnes LGBT au Québec (Burgard, 2010a).

affiche sur laquelle il est écrit « Jamaica. Stop killing queers » (Messier, 2009 : 6) et son association avec la religion par une photo d'un prélat (Burgard, 2010 b : 7).

D'autres images construisent une iconographie homonationaliste, en particulier une photo (Figure 7) de deux hommes assis sur un banc de parc, vus de dos, l'un ayant un bras sur l'épaule de l'autre et, à l'avant-plan, un sac à dos sur lequel s'entrecroisent un drapeau du Québec et un drapeau arc-en-ciel (Burgard, 2010a : 18). La posture décontractée des deux

hommes et le croisement des drapeaux tendent à suggérer ce que le titre de l'article questionne, à savoir que le Québec est un paradis pour les personnes de minorités sexuelles.

Beaucoup plus rarement, on retrouve des images de sexualités racisées similaires à celles sur les couvertures, par exemple dans un article du *Fugues* (Boullé et Lafontaine, 2008) sur les différences au sein du couple, mettant en saillance le corps d'un jeune homme noir musclé, imberbe et arborant un afro (Figure 8), ainsi que dans le numéro 336 de *RG* dont le « gars du mois » est un jeune homme asiatique (Figure 9). Les six photos de ce dernier, en sous-vêtements, mettent en scène son corps mince et imberbe et ses traits du visage très typés « asiatiques ». Cette assignation raciale est renforcée par le port de « boules chinoises » en pendentifs et,



Figure 8 : Photo accompagnant un article sur la différence dans le couple (Boullé et Lafontaine, 2008).

sur les côtés, par l'addition de calligraphie orientale. Les photos évitent certes l'assignation d'efféminement au jeune homme, mais elles misent sur une androgynie dont la mise en scène n'est pas observée, par exemple, dans le cas des corps « Noirs ». Qui plus est, la

rigidité de la pose, presque statufiée, ne symbolise pas la sensualité qu'on retrouve davantage dans les images d'autres hommes.



Figure 9 : Photo faisant partie du dossier « Gars du mois », RG #336

Dans l'ensemble, les représentations des personnes immigrantes de minorités sexuelles au Québec mettent presque exclusivement l'accent sur les expériences migratoires. Ces personnes sont principalement représentées comme des acteurs sociaux, confrontés à l'oppression et aux discriminations multiples, mais néanmoins capables de s'affirmer. Ceci est particulièrement le cas dans *Fugues*, où la moitié des articles rapportent directement de telles expériences dans des entretiens et où le cadre des « activités des organisations ethnosexuelles » est le plus fréquent.

Néanmoins, les personnes immigrantes de minorités sexuelles tendent à être représentées de façon passive dans les textes où prédominent les cadres de l'« oppression dans le pays d'origine » et des « lois et procédures d'immigration ». Dans ce cas, elles sont dépeintes comme victimes, suivant la présomption selon laquelle il est impossible d'être homosexuel dans un pays du Sud. De tels discours associent implicitement l'immigration de personnes de minorités sexuelles avec la libération, l'acte de migration devenant ainsi un proxy de la sortie du placard : migrer, c'est prendre « le chemin de la sortie du placard » (Gagnon, 2000 : 12), c'est « commencer à vivre sans avoir la peur au ventre, sans avoir à se cacher » (Boullé, 2005b : 12). Cette représentation d'êtres assujettis, tant dans leurs pays d'origine que durant leur processus d'immigration, contribue de surcroît à la représentation positive d'une « société d'accueil », dans laquelle les personnes immigrantes de minorités sexuelles, libérées, sont des acteurs sociaux actifs, en contrôle de leur vie et surtout, hors du placard.

L'homosexualité n'a peut-être pas de frontières, comme le suggérait le thème de la Journée internationale contre l'homophobie en 2009, mais le sujet gai en a assurément. Ces frontières sont érigées à l'intersection de la race, de la sexualité, du genre, de l'âge, de la corporalité et de la religion, auquel il faudrait ajouter la classe<sup>74</sup>. Ces frontières ne sont pas sans conséquence : les représentations dominantes de sujets gais contribuent avec force à la définition de ce qu'est et devrait être un bon sujet gai. Au Québec, ce sujet est forcément hors du placard, blanc (ou avec un léger bronzage), plutôt jeune, avec un corps musclé. La réitération constante de cette identité gaie normative blanche constitue un espace de légitimation et de validation pour un sujet gai effectivement contraint, incité à performer cette identité gaie normative. La réitération de la téléologie du placard et de l'émancipation par la migration joue un rôle similaire : le sujet gai québécois apparaît comme une personne tolérante et ouverte d'esprit, alors que les personnes immigrantes de minorités sexuelles apparaissent comme des êtres libérés qui apprennent à s'émanciper de l'homophobie de leur « communauté culturelle ». Mais d'autres subjectivités possibles qui ne se conforment

---

<sup>74</sup> La question de la classe n'a pas été abordée dans l'analyse médiatique, puisque celle-ci n'était pas significative dans les textes eux-mêmes. Elle est toutefois implicite dans le point de vue des auteurs, presque exclusivement des hommes blancs de classe moyenne. Un survol global de ces magazines, notamment les nombreuses publicités et suggestions de produits et services commerciaux onéreux, pointe en outre vers un lectorat de classe moyenne et bourgeoise. La « trousse médias » du *Fugues* est particulièrement évocatrice par l'accent placé sur le « style de vie » de ses lecteurs : « Pourquoi nos lecteurs sont pour vous une “bonne affaire” ? Le lecteur moyen de *Fugues* a, à peu près, l'âge moyen des Canadiens (39 au lieu de 44 ans), mais il a un style de vie “beaucoup plus jeune”. Ancrés dans la vie socio-culturelle québécoise, les lecteurs de *Fugues* cultivent sans complexe les plaisirs de la vie. Ce sont des 25-50 actifs qui n'ont pas d'obligations familiales. Ils ont la liberté de dépenser leur argent et leur temps ailleurs, pour le plaisir, leur apparence et leur confort, dans les sorties et les loisirs, les arts et la culture, les repas dans les restaurants, les escapades et les voyages, de même que sur les beaux objets et les produits de luxe, dans la rénovation de leur maison. [...] Ils résident très majoritairement dans les régions métropolitaines et aiment se gâter. » (*Fugues*, 2011 : 6) En d'autres mots, le sujet désirable des médias gais est un sujet de classe : un citoyen/consommateur néolibéral, respectable et assimilable (Duggan, 2003). Il est donc indéniable que la classe est impliquée dans cette normativité, considérant le lectorat ciblé par le contenu rédactionnel et publicitaire. Ceci est d'ailleurs un trait partagé par d'autres magazines gais : dans son analyse d'un échantillon de numéros du *Avocate* parus entre 1967 et 1993, portant son attention sur le placement publicitaire et le contenu éditorial, Sender (2001) montre que ce magazine est passé d'un accent mis sur les droits des gais à Los Angeles (1967-74), à une période (1975-80) où la consommation et un « style de vie » gai ont pris davantage d'espace. Entre 1981 et 1989, les enjeux liés au VIH-SIDA ont eu pour effet d'accroître la couverture politique, mais la période 1990-92 a vu émerger un tournant vers le divertissement, les célébrités et la consommation (voir aussi Sender, 2003 et Johnson, 2008).

pas avec ces normes performatives sont marginalisées. Certains comme objets, réduits à des caractéristiques corporelles et sexuelles sur les couvertures. D'autres comme abjects qui ne sont même pas pris en considération, entre autres les personnes de minorités sexuelles « épanouies » dans les pays du Sud, mais surtout la personne immigrante de minorités sexuelles qui demeure dans le placard en contexte post-migratoire : à travers son effacement, elle apparaît comme un abject, ayant échoué dans sa libération via la migration.

Le patron d'abjection qui ressort de ce deuxième volet d'analyse des représentations médiatiques contribue, comme les couvertures, à la construction de frontières de l'identité gaie normative au Québec. Corporellement définie sur les couvertures, c'est son articulation à une certaine forme d'altérité ethnique qui est maintenant définie. Cette altérité ethnique n'est toutefois pas toujours l'objet d'une racisation. En effet, la performance d'une « bonne intégration » – c'est-à-dire « sortir du placard » dans le cas des personnes immigrantes de sexualités non normatives et accepter l'homosexualité dans le cas des personnes immigrantes hétérosexuelles – permet d'être inclus dans les frontières de la québecité promue par les magazines gais : la différence ethnique apparaît alors comme une simple différence culturelle, voire comme un enrichissement collectif. Le défaut d'intégration, pour une personne immigrante de sexualité non normative comme pour une personne immigrante hétérosexuelle, entraîne par contre une racisation : l'incapacité à sortir de placard et l'homophobie apparaissent alors comme des traits culturels ataviques de tout un groupe ethnique, sur lesquels il est nécessaire d'intervenir afin de protéger « nos droits ».

Alors que les couvertures construisent une corporalité gaie désirable, principalement blanche, mais possiblement « latino », si sensuelle, les textes analysés construisent le parcours « vraisemblable » d'une identité gaie immigrante. Ce parcours est essentiellement réduit à une opposition et transition linéaire et téléologique, entre un ailleurs homophobe et un ici libéré, où la spatialité de l'ailleurs est de surcroît temporellement inscrite dans une

prémodernité, devenant ainsi un espace anachronique (McClintock, 1995). Cette opération de cartographie temporelle n'est pas spécifique aux discours des médias gais ni à l'époque contemporaine : il s'agit plutôt d'une caractéristique de la modernité européenne, particulièrement dans le cadre du colonialisme :

The power of anachronistic space is that it guaranteed *difference* within the Enlightenment idea of *universality*. Through the progress narrative and the trope of anachronistic space, Europeans could retain belief in the idea of a *universal* mankind (represented in and managed by Europe), while at the same time retaining the idea of *difference* and hierarchy. Social difference, in other words, was projected into the axis of time and thereby naturalised: certain groups and peoples were represented as somehow lagging some centuries behind the whites. Colonised people do not inhabit history proper but exist in a permanently anterior time within the geographic space of the modern empire as anachronistic humans, atavistic, bereft of language and history – the living embodiment of the archaic. (McClintock, 1995 : 19-20; italiques dans l'original)

Par la représentation très largement positive de la « société d'accueil » et la compréhension universaliste des droits des minorités sexuelles, les médias gais québécois épousent cette vision : l'universalité de l'homosexualité – basée sur la conception hégémonique occidentale de l'homosexuel « hors du placard » – est conjuguée à une hiérarchisation de la différence comprise comme un retard temporel. Les pays du Sud et les « communautés culturelles » habitent, dans cette vision, une temporalité pré-moderne, pré-Stonewall, où l'homosexualité est sous l'emprise d'une homophobie atavique, archaïque.

La linéarité migratoire n'est par ailleurs pas spécifique à la migration Sud-Nord : elle caractérise plutôt tout un pan de la conception de la sortie du placard, associé à la migration de milieux conservateurs à des milieux libéraux, habituellement signifiés dans l'opposition entre espaces ruraux et urbains (Weston, 1995; Cant, 1997). L'étude critique de cette linéarité rural-urbain révèle une similitude frappante avec le récit Sud-Nord construit dans les médias gais québécois :

Most of the individual migrations described in these studies are unidirectional—'one way', from the country to the city, with no returns,

detours or subsequent moves—suggesting a ‘one-off’ escape from rural constraints to the freedom and affirmation of the queer urban community. And since these studies assert that the desire for freedom of sexuality figures prominently in the decision to move, this uni-directional rural-to-urban movement intimates a once-and-for-all emergence from the rural ‘closet’, and the assumption of an already-fully-formed and fixed urban queer identity. It is not only that the urban permits the possibility of ‘being’ queer, and migration facilitates those opportunities for self-discovery. Rather, in suggesting that symbolic rural–urban contrasts are central to coming out and configure gayness, it seems that physical movement of the body and change in identity is simultaneously accomplished, achieved in one act of relocation. (Gorman-Murray, 2007 : 109)

La linéarité des migrations sexuelles a été largement remise en cause dans la littérature critique (Fortier, 2001; Knopp, 2004; Gorman-Murray, 2007; Lewis, 2012), en mettant de l’avant le caractère processuel, continu et multidirectionnel de ces migrations; l’analyse du parcours d’hommes immigrants de sexualités non normatives, tel qu’elle sera développée dans les chapitres suivants, montre les limites de ce récit dominant. L’analyse des médias gais québécois montre toutefois que ces derniers demeurent ancrés dans un modèle strictement linéaire et téléologique qui ne peut visiblement aboutir que par l’émergence du sujet gai immigrant dans une identité et un espace gais déjà-là, qu’il n’a qu’à « apprendre » à porter et habiter. Le sujet gai immigrant « valide », épargné par l’abjectivation, est néanmoins sujet d’une violence épistémique le forçant dans ce récit dominant de sa libération par la migration. Une telle opération discursive doit être mise en lien avec le « script de sauvetage » présent dans le traitement des femmes dans les colonies, notamment en Inde (Spivak, 1994). Selon Spivak, la criminalisation britannique de l’immolation pratiquée par certaines veuves hindoues correspond au script de « l’homme blanc sauvant les femmes brunes des hommes bruns », qui fixe femmes brunes dans la passivité et hommes bruns dans la dangerosité. Rao (2010) montre comment le traitement médiatique et politique de l’exécution de deux jeunes hommes, présumés homosexuels par des militants occidentaux, en Iran en 2005, met en discours un script similaire selon lequel les « *brown gays* » doivent être sauvés des « *brown homophobes* » par l’intervention des pays occidentaux. Ce script n’est toutefois pas articulé seulement en direction des pays

musulmans, comme le montre Bracke (2012) dans le contexte néerlandais : le « *Brown gay* » doit être sauvé plus généralement de sa culture et le « *White gay* » doit lui aussi être sauvé, car ses acquis seraient menacés par les immigrants présumés homophobes. Or, de l'époque coloniale à l'époque postcoloniale, ce script de sauvetage met en scène les mêmes types de figures : les unes actives, l'homme blanc, bon, et l'homme de couleur, menaçant; les autres passives, les femmes de couleur et les personnes de couleur de sexualités non normatives, dont l'expérience ne parvient qu'à travers le filtre d'hommes blancs et de quelques rares femmes blanches.

Certes, l'analyse montre que l'objectivation sexuelle de corps racisés, observée par exemple par Han (2008) pour les Asiatiques dans deux magazines gays états-uniens est absente des textes publiés dans les magazines gays québécois, bien qu'elle soit présente sur les couvertures. Néanmoins, le parcours de l'identité gaie immigrante tel qu'il est construit dans les médias gays québécois, en reconnaissant une *certaine* subjectivité à *certaines* immigrants, nécessite une performance lourde de conséquences. En campant une stricte opposition entre les « communautés culturelles » homophobes et les « communautés LGBT » de la « société d'accueil », ce parcours nécessite en effet une « désidentification » (Butler, 1993). Le sujet gai immigrant, interpellé dans ces textes doit en effet rejeter son identification ethnique, s'en désidentifier, un processus que Butler définit ainsi :

[...] it may be that certain identification and affiliations are made, certain sympathetic connections amplified, precisely in order to institute a *disidentification* with a position that seems to saturated with injury or aggression, one that might, as a consequence, be occupiable only through imagining the loss of viable identity altogether. (Butler, 1993 : 100)

En construisant les pays d'origine, ainsi que les « communautés culturelles » comme des lieux saturés de blessure et d'agression homophobe, dont l'occupation nécessiterait la perte – ou l'impossible réalisation – d'une identité gaie viable, en valorisant l'articulation sympathique de l'identité gaie normative et de la québecité, les médias gays incitent les personnes immigrantes de minorités sexuelles à se désidentifier de leurs origines. Sans cette désidentification, qui implique l'abjection de l'altérité ethnique par l'immigrant lui-

même, c'est ce dernier qui se retrouve abjectivé par le regard dominant d'hommes blancs québécois (et de quelques femmes) : en effet l'identification ethnique impliquant, dans le récit dominant, une acceptation au moins partielle du placard, espace fondamentalement indésirable, elle s'avère être une subjectivité échouée, donc abjecte. Or, la désidentification qui, dans la perspective de Butler, est une dimension du processus d'identification que le sujet met en actes et en mots, est ici en quelque sorte contrainte par un pouvoir extérieur au sujet, par ce regard d'hommes gais blancs qui présument la nécessité de cette désidentification, quelle que soit les réalités vécues par les immigrants eux-mêmes.

Le rapport de pouvoir sous-jacent dans la construction de ce récit hégémonique de libération par la migration *et* la désidentification est toutefois rendu invisible par le cadrage. En effet, la relégation du cadre des « préjugés, exclusion et racisme dans les milieux LGBT » aux marges de cet enjeu, rarement discuté et généralement mentionné superficiellement en fin de texte, ainsi que le traitement de la différence en termes « culturels » opère une évasion à la fois de la couleur et du pouvoir, qui rendent la racisation et le racisme apparemment inexistant :

If the sharp edge of color evasion resides in its repression or denial of the differences that race makes in people's lives, power evasion is a permutation of that repression: rather than complete non acknowledgment of any kind of difference, power evasion involves a selective attention to difference, allowing into conscious scrutiny—even conscious embrace—those differences that make the speaker feel good but continuing to evade by means of partial description, euphemism, and self-contradiction those that make the speaker feel bad. The latter, as I have shown, involved the naming of inequality, power imbalance, hatred, or fear. As with color evasion, one senses in some of these narratives a desire to overcome interracial hostility behind the impulse toward power-blindness. The outcome of this attempt, however, was frequently a lack of attention to the areas of power imbalance that in fact generate hostility, social distance, and “bad feelings” in general. (Frankenberg, 1993 : 156-157)

Les inégalités de pouvoir productrices de différenciation raciale sont ainsi occultées – ce qui permet de maintenir le privilège blanc d'être non marqué, non nommé, privilège détenu par la presque totalité des auteurs des textes analysés –, mais un certain degré de différence

« culturelle », réduite à « des attitudes et des habitudes qui ne sont pas forcément identiques aux nôtres » (Boullé et Lafontaine, 2008 : 70) est discutée favorablement, comme une richesse parmi des gais qui « s’ouvrent à la différence » (Boullé et Lafontaine, 2008 : 72) par les voyages et l’immigration. En outre, tel qu’il sera discuté plus précisément dans l’autre volet de l’analyse des médias gais, au chapitre sept, le traitement de la différence en termes culturels participe activement aux processus de racisation : en opérant ces différenciations culturelles, comme l’homophobie, explicitement ou implicitement hiérarchisées, c’est une racisation de groupes sociaux qui est (re)produite, ceux-ci étant réduits à ces traits culturels et leurs membres étant présumés porteurs de tels traits.

La blanchité non marquée et non nommée, n’est toutefois ni vide ni informe : sans être dite, elle est omniprésente comme norme implicite définissant le « Nous » (ainsi que ce qui est « notre », « nos » et « nôtres »). En tant que norme, la blanchité sous-jacente dans les médias gais québécois s’inscrit dans une conception duale de la race, de la culture et de l’identité (Frankenberg, 1993). Positivement ou négativement, les « Autres », non blancs, sont jugés à l’aune de cette norme : tantôt moins tolérants, tantôt plus festifs, tantôt homophobes, tantôt exotiques et érotiques...

L’analyse critique du discours n’est toutefois que partielle, puisqu’elle ne prend pas en considération la production des magazines et aborde peu leur réception. Il n’est donc pas possible de conclure, pour le contexte québécois, que les hommes de couleur de minorités sexuelles se sentent effectivement objectivés ou abjectivés, conclusion mise de l’avant aux États-Unis (Mercer et Julien, 1988; Perez, 2005; Teunis, 2007; Han, 2008) et au Canada (Gosine, 2008; Moldes, 2009), bien que les réactions des participants suggèrent un tel effet<sup>75</sup>. Néanmoins, il est possible de postuler que les magazines gais québécois sont de

---

<sup>75</sup> Rappelons par ailleurs que quelques textes analysés, faisant mention de la problématique du racisme dans les milieux gais, comportent de brèves citations déplorant les représentations médiatiques. Par ailleurs, dans son mémoire déposé à la Commission de consultation sur les pratiques d’accommodements raisonnables reliées aux différences culturelles, la Coalition Multimundo (Wong *et al.*, 2007 : 6) relève aussi cette problématique et souligne le caractère « offensants » et « simplistes » de ces représentations « qui nous réduisent à devenir de simples objets sexuels exotiques »

puissants médiums culturels par l'entremise desquels s'exercent l'objectivation et l'abjectivation ethnosexuelle. De plus, cette analyse permet de mieux comprendre la constitution discursive d'une subjectivité gaie désirable dans le contexte québécois et de frontières symboliques au sein des milieux gais québécois.

## **5 – Entre hétéro- et homonormativités : les espaces complexes où sont (re)formées des subjectivités ethnosexuelles**

En une décennie d'articles publiés dans les magazines gais québécois sur les réfugiés et immigrants gais<sup>76</sup>, un récit se dégage donc comme seul parcours migratoire et sexuel *apparemment* possible : d'un pays d'origine essentiellement homophobe où la personne est confinée dans un obscur et total placard imposé aussi bien par l'État que par la famille et diverses institutions sociales, à une « société d'accueil » à l'avant-garde de l'égalité sexuelle moderne, hormis au sein des « communautés culturelles » qui tendraient à préserver leurs croyances homophobes traditionnelles apportées dans leurs bagages. En d'autres mots, l'immigration devrait fonctionner comme catalyseur de la sortie du placard, seule issue désirable et valable du parcours d'un gai. Ce récit strictement téléologique et linéaire n'est toutefois pas spécifique aux médias analysés. On le retrouve aussi dans les médias généralistes, où quelques rares articles portent sur cet enjeu de l'immigration et de l'homosexualité. Dans un article récent sur le statut des personnes homosexuelles dans les minorités noires au Québec, paru dans l'un des principaux quotidiens québécois, le journaliste reproduisait ce récit dans lequel la problématique du racisme dans les milieux LGBT est rapidement abordée en une phrase et reléguée à l'arrière-plan, tandis que l'homophobie dans les pays d'origine et dans les « communautés culturelles » est mise de l'avant et abondamment discutée. On y affirme, à l'image de ce qu'on a observé dans les magazines gais, qu'à « Montréal, la communauté afro-caribéenne est encore très conservatrice. Craignant de perdre leur seul soutien (la famille, les églises), beaucoup d'immigrants noirs, venus pour vivre leur “différence”, finissent par renoncer à leur coming out » (Laurence, 2012 : A18).

---

<sup>76</sup> La formule « réfugiés et immigrants gais », au masculin, est utilisée ici afin de refléter la réalité des représentations analysées : hormis quelques rares exceptions, les personnes dont il a été question dans les magazines gais québécois sont des hommes et une identité gaie leur est assignée.

Certes, ce récit de libération sexuelle par la migration, de déchirement vécu entre des « communautés » ethniques et sexuelles présumées, n'a pas été inventé par ces médias. Comme discuté précédemment, les premiers écrits scientifiques portant sur l'intersection de l'homosexualité et de la race/ethnicité, à la fin des années 1980 et au début des années 1990, mettaient précisément en saillance cette représentation : on expliquait que les personnes homosexuelles des « communautés ethniques » étaient souvent confrontées à un choix déchirant entre s'intégrer à leur « communauté ethnique », où les traditions culturelles véhiculent des attitudes homophobes, ou à la « communauté gaie », où le racisme est présent, comme dans la « société d'accueil ». Une des premières études sur les jeunes gais et lesbiennes en contexte multiculturel se conclut ainsi : « The ethnic youngster, particularly from a visible minority, has a foot in each culture without feeling a complete sense of belonging in either. » (Tremble, Schneider et Appathurai, 1989 : 264) Cette division entre des « cultures » différentes, dans les premières recherches, est appréhendée de façon très rigide : « Ethnic<sup>77</sup> gay men and lesbians need to live within three rigidly defined and strongly independent communities : the gay male and lesbian community, the ethnic community, and the society at large. » (Morales, 1990 : 219) Il en résulte, d'après ces premiers travaux, que le processus de développement de l'identité sexuelle et son issue, la sortie du placard, sont entravés par ces obstacles générés par l'intersection de l'ethnicité et de l'homosexualité. Le récit présent dans les médias correspond donc à un modèle explicatif construit dans les milieux scientifiques.

Or, plus de vingt années se sont écoulées depuis ces premières recherches sur l'interaction de l'homosexualité et de la différenciation ethnique. Pourquoi le récit mis en relief par des chercheurs à cette époque, qui correspondait par ailleurs au récit téléologique de développement identitaire homosexuel en vigueur dans les recherches en psychologie sociale (Cass, 1979; Coleman, 1982; Troiden, 1989), demeure-t-il le seul récit

---

<sup>77</sup> Notons que dans cette citation, comme dans la précédente, l'attribut ethnique n'est assigné qu'au minoritaire, faisant fi de l'ethnicité du majoritaire. Ceci s'inscrit dans le privilège de la blancheur : cette dernière, normative, n'est en effet pas marquée en termes ethniques ou raciaux, elle est invisible, ce qui a pour effet de neutraliser tout impact de l'ethnicité sur son existence (Frankenberg, 1993).

apparemment valable pour expliquer le parcours d'immigrants homosexuels et bisexuels? Pourquoi la « sortie du placard » demeure-t-elle la seule et nécessaire issue de ce parcours? Pourquoi les « communautés » demeurent-elles présumées, comme si elles étaient déjà là, rigides et indépendantes, pour reprendre les mots de Morales? Voilà des interrogations importantes, considérant les travaux critiques discutés précédemment, qui remettent précisément en question cette rigidité (voir notamment Manalansan, 2003; Cantu, 2009; Decena, 2009). L'indésirabilité du placard, ainsi que l'homogénéité et le statisme des « communautés » constituent des présomptions fortes de ces premiers travaux et des représentations médiatiques actuelles.

Ce chapitre est consacré à un premier aspect qui émerge des entrevues menées auprès de migrants homosexuels et bisexuels : les espaces et temps multiples dans lesquels sont (re)formées leurs subjectivités. Questionnés sur leur parcours pré- et post-migratoire, ces hommes ont exprimé des attentes, des espoirs, des déceptions et des satisfactions. Ils ont fait part de difficultés significatives dans leur cheminement, aussi bien dans le ou les pays où ils ont vécu avant d'émigrer au Québec, qu'après leur immigration ici. Ils ont verbalisé des obstacles dans leurs interactions avec les amis, la famille, les collègues, les partenaires, les connaissances, les voisins, en personne ou sur Internet. S'il est vrai que l'intersection des différences sexuelles et ethniques, entre autres, s'avère problématique, leur façon de comprendre leur sexualité, notamment en ce qui concerne la sortie du placard, et de leurs « appartenances » ne se conforment toutefois pas au récit dominant, mis à part quelques exceptions très significatives.

Cette recherche avait débuté en pensant la problématique dans ce cadre des « communautés » et de la sortie du placard, mais lors des premières entrevues, il est rapidement apparu que ce cadre était inadéquat pour analyser le parcours migratoire et sexuel de la majorité des participants : le « pays d'origine » n'est pas une totalité essentiellement homophobe; la « société d'accueil » n'est pas un paradis libérateur. Surtout, ils ne cherchent pas une « intégration » dans une « communauté » prédéfinie, ethnique ou gaie. Leurs sentiments d'appartenance et d'identification sont plutôt dirigés vers des

groupes et réseaux relativement mobiles : une partie de la famille avec qui les liens sont maintenus, d'autres liens familiaux repensés et reformés, des amitiés significatives nouées à un moment ou un autre de leur parcours, des relations amoureuses ou affectives plus ou moins durables, mais déterminantes. Leurs subjectivités ne sont pas disloquées entre deux (ou trois) « communautés » rigides, mais plutôt (re)formées entre des normativités multiples et intersectionnelles, qui inhibent ou habilitent certaines possibilités d'être.

## **5.1 – Référent à l'ailleurs et au passé : hétéronormativité, homophobie et autres entraves aux aspirations du soi**

Il est devenu commun de référer sur un mode négatif aux pays non occidentaux relativement aux sexualités (pensons certes à l'homophobie présumée largement répandue dans les pays arabo-musulmans, mais aussi aux viols conjugaux, aux mariages forcés, à la polygamie, l'excision, etc., des pratiques dont des cas fortement médiatisés sont généralisés à des populations entières). Amérique latine, Caraïbes, Afrique subsaharienne, Afrique du Nord, Moyen-Orient, Asie du Sud, Asie du Sud-est, Extrême-Orient ou Europe de l'Est, toutes ces régions sont apparemment devenues les actuels bastions d'un conservatisme sexuel au détriment des personnes homosexuelles et des femmes, tant hétérosexuelles qu'homosexuelles : à quelques exceptions près, il ne semble pas être possible d'y *vivre* une sexualité non normative, sans « longer les murs », sans se cacher. Discrimination, rejet familial, violences, harcèlement, clandestinité, viols, meurtres, exécutions, la liste est longue des méfaits auxquels s'exposeraient les personnes homosexuelles qui oseraient vivre leur orientation sexuelle. Dans de nombreuses publications, médiatiques, humanitaires, militantes, les exemples se multiplient de personnes dont les droits sexuels ne seraient pas respectés par leurs concitoyens, voire par leur État. Un simple regard superficiel porté sur la carte des « Droits des lesbiennes et des gays dans le monde » (Figure 10) produite annuellement par l'*International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* suggère une telle division géographique de l'homophobie : si le vert, signifiant divers



Figure 10 : Carte des droits des lesbiennes et des gays dans le monde

degrés de reconnaissance légale, s'étend en Amérique latine, il demeure largement absent des continents africain et asiatique. Devant un tel portrait où l'homophobie semble généralisée dans tous les secteurs de ces régions, il devient « logique » d'associer le désir de *vivre* sa sexualité non normative à l'émigration. Comment une personne homosexuelle ressentirait-elle en effet une appartenance à un pays qui la rejette sans recours possibles, à moins d'être elle-même victime d'une « homophobie intériorisée » qui l'empêcherait de voir la nécessité présumée de *dire* son homosexualité?

À première vue, lorsqu'il est question de liberté amoureuse et sexuelle, les témoignages des participants se recourent : à l'exception de quatre participants ayant quitté leur pays d'origine avec leurs parents, donc encore enfants ou jeunes adolescents, les expériences pré-migratoires sont associées à une *insatisfaction* fortement significative à

l'égard de l'espace de liberté dont ils bénéficiaient, comme le montrent les citations suivantes :

Well, when I was in India, I used to have a thought that I would migrate to Canada because, that's my only way to live freely as a gay man. I was out to my family in India, I was out to a lot of my friends, but still, it's not socially very open, so it was very difficult to meet people for instance. I mean, I've had a lot, like tons of sex, a different thing, but I think if you want to have anything more than sex, it's very difficult, because most of the people still live in the closet or, like they all get mired, like at one point of life, so... I thought like the only way to escape that would be to leave to a country where it's more accepted and... there is a lot of established gay life, where I can meet a lot of people, make friends, a love friend, a boyfriend, a partner, whatever, so that's why I left. (Ravanan, Inde, 29 ans)

Et j'avais, à la fin comme, de ma vie en Syrie, une fois j'ai commencé à travailler, d'avoir quelques relations... pas beaucoup, et à l'âge de 28 ans, comme, je suis parti à Marseille, en France... et là, là-bas, j'étais vraiment... loin des influences de la culture, de la société, j'avais vraiment une liberté complète pour... pour réfléchir, pour voir... mes priorités, ce que j'aime dans la vie. Et puis, ça m'a pris un an et demi avant que je me sorte de mon placard. On peut dire. Bien sûr c'était un chemin très difficile pour moi, il fallait enlever beaucoup de ce qu'on appelle de l'homophobie... eh, intériorisée, qui était venue avec l'éducation, ma culture. (Sam, Syrie, 35 ans)

Bon, il y avait plein de situations, discriminations, de violence. Même dix ans après le retour de la démocratie. On pouvait être arrêté par la police parce que les règlements de la police pouvaient toujours, permettre d'arrêter quelqu'un sous prétexte d'acte indécent sur la voie publique ou, trouble à l'ordre normal ou peu importe. Bref, même si l'homosexualité n'a jamais été pénalisée en Argentine, comme ça a été le cas ici au Canada, où des gens ont été emprisonnés. Mais de facto il y a eu, toujours, la discrimination et puis il y a eu aussi, beaucoup de méconnaissance et de préjugés, donc je l'ai vécu en tant que citoyen, je l'ai vécu dans ma famille, avec des amis. Et puis, ça a été dur. Ça a été très, très dur. (Ricardo, Argentine, 37 ans)

Donc, comment ça s'est passé mon expérience homosexuelle au Gabon? C'est quand même, on est quand même en Afrique. On sait, la culture africaine déjà, a une idée très négative de l'homosexualité. Ajoutez à cela la religion chrétienne, l'islam, les traditions africaines, la famille, donc on imagine le poids qu'a sur lui un homosexuel quand il découvre son homosexualité à l'adolescence. Donc c'est un lourd poids, très, très difficile

à porter. Pour moi ça a été très difficile, comme pour les autres. Tout jeune adolescent, je croyais être un extra-terrestre, je n'avais aucun modèle, je voyais, je croyais que j'étais seul sur la terre, sur la planète. Donc ça a été difficile. (Seal, Cameroun, 41 ans)

Une forme de libération sexuelle semble accompagner leur parcours migratoire et dans certains cas, il s'agit même du principal motif d'émigration. Ces quatre participants, originaires d'Amérique latine, d'Afrique subsaharienne, du Moyen-Orient et d'Asie du Sud convergent dans leur vécu d'oppression ressentie quant aux possibilités d'expression de leur différence sexuelle : rester là-bas aurait impliqué de ne pas pouvoir *vivre* librement et hors du placard des relations amoureuses dépassant la seule satisfaction sexuelle.

Or cette convergence qui s'exprime dans la « difficulté » du vécu homosexuel dans le pays d'origine, exprimée par ces quatre hommes, est elle-même révélatrice de dimensions multiples qui seront développées dans la suite. On observe ainsi, dans les propos de Sam et Seal, une intériorisation du langage dominant quant à « l'homophobie intériorisée [...] venue avec l'éducation, ma culture » et à « la culture africaine [qui] a une idée très négative de l'homosexualité ». Alors que Sam a pu intérioriser ce type de discours culturaliste par sa psychothérapie, Seal recourt plutôt à ce type de discours lorsqu'il parle de son militantisme. On voit aussi que la famille ne constitue pas nécessairement un milieu d'oppression : elle est certes un « poids » pour Seal, mais Ravanan était « out » avec sa famille. Pour ce dernier, c'est davantage la possibilité d'être partie prenante d'une « established gay life », associée aux pays occidentaux, qui révèle la limitation de son espace de liberté en Inde : on voit ici l'influence d'un statut de classe moyenne, il se dit indépendant de sa famille, dimension moins influente dans le parcours de Seal qui, comme on le verra plus loin, a davantage été influencé par la spiritualité. Au-delà de son vécu personnel, Ricardo exprime quant à lui son insatisfaction en des termes plus politiques, mettant de l'avant la persistance de discrimination de fait en Argentine, qui la distingue du Canada associé, plus tard, à la reconnaissance légale de l'homosexualité. En d'autres mots, l'insatisfaction commune à l'égard du pays d'origine revêt des motifs multiples, qui engendrent des espoirs différents et elle s'exprime en des termes distincts.

Sur les plans amoureux et sexuels, le « là-bas » constitue ainsi un référent négatif. Aussi bien à l'école que dans la famille, « l'homosexualité toujours était tabou là-bas » (Jose Maria, Argentine, 44 ans), personne n'en parlait et ceux qui réussissaient à la *vivre* devaient le faire de façon relativement clandestine :

Puis moi je me suis fait ami de ses amis et c'est comme ça que j'ai commencé à fréquenter le milieu. C'est sûr que là-bas c'est caché, la discothèque à l'époque, y avait pas d'affiche, c'est pas comme s'il y avait le Sky<sup>78</sup> qui avait son nom. Là-bas c'était un local underground, pas de mots qui disaient que c'était une affaire gaie. (Alex, El Salvador, 29 ans)

Dans un contexte social peu ouvert aux sexualités non normatives, pris entre des milieux de vie où il est souvent nécessaire de se conformer à des attentes à l'égard des relations interpersonnelles et d'autres milieux de vie plus ouverts, mais constitués dans une certaine clandestinité, la connaissance d'un ailleurs perçu comme étant plus libre rend très attrayant l'émigration. Il convient toutefois d'aller au-delà de cette apparente oppression sexuelle pré-migratoire et d'explorer deux éléments émergents d'importance capitale. Premièrement, bien que le processus de cette recherche lui-même mette en saillance l'homosexualité ou la bisexualité des participants, cette orientation sexuelle ne définit pas l'entièreté de ce que sont ces sujets et n'explique pas complètement pourquoi ils ont choisi d'émigrer. Deuxièmement, pour mieux comprendre la marginalisation vécue dans le pays d'origine, il est opportun de dissocier deux phénomènes : l'homophobie et l'hétéronormativité.

### **5.1.1 – Les motifs multiples d'une émigration non linéaire**

Deux des participants sont venus au Canada à titre de réfugiés pour motif de persécution liée à leur orientation sexuelle. Juan et Carlos, tous deux Mexicains, narrent leurs expériences de vie là-bas comme étant marquées par l'homophobie de leur famille, du voisinage et de la société en général, principale raison de leur émigration. Carlos, dont un frère a déjà « dit que c'est mieux d'avoir un frère mort qu'un frère gai » relate ainsi le contexte familial et social dans lequel il a grandi :

---

<sup>78</sup> Nom d'un des principaux clubs gays du Village gai de Montréal.

Carlos : [...] Vraiment c'est fou là-bas. C'est vraiment la loi du plus fort. Et j'étais vraiment tanné de me battre. À chaque jour, à chaque jour. Entendre des commentaires désobligeants à propos de l'homosexualité. Tout ça, vraiment...

O.R. : Est-ce que c'était des commentaires adressés à toi ou en général...

Carlos : En général, savoir que... les gens sont pas ouverts, vraiment... Tu te tiens avec des amis... même... J'avais des amis qui, très respectueux, mais même là, toujours les blagues, toujours les, c'est comme ça, qui blessent. Il n'y a aucune personne qui dit « Ah, c'est bien l'homosexualité... » Personne, personne, personne. Dans ma famille, le pire, c'était... c'est ça le pire pour mon père. Alors c'est pour ça, j'ai grandi, je suis un monstre... Je veux pas être ce que ma famille ils détestent... parce que, mes frères étaient très homophobes aussi.

O.R. : Et c'était récurrent qu'ils faisaient des remarques homopho...

Carlos : Pas à moi, pas à moi, mais en général, c'était... disons si on a un voisin, toujours « Ah... lui... » Un jour, il a même frappé le voisin, parce que justement il était gai. (Carlos, Mexique, 39 ans)

Juan, qui a été contraint à divorcer de sa femme lorsqu'elle a été informée de son homosexualité, a dû par la suite quitter son poste de professeur d'université et s'ouvrir un petit commerce pour subvenir à ses besoins, a quant à lui vécu le meurtre de son amoureux :

Bien, on s'est aimé énormément, énormément. Je travaillais dans un marché public. [...] En même temps, mon ami il avait un prêtre très important, très haut placé. Catholique évidemment. Toujours la même histoire, il était gai. Alors tout d'un coup j'ai commencé à recevoir des appels. J'étais pas toujours là, mais au début, chaque fois que je recevais dans le répondeur ces appels, je tremblais. Après, je me disais ça doit être des blagues, et cetera. Je l'ai rapporté à mon ami et lui il a dit « Ah laisse tomber ». Et un jour, la police est venue me chercher, j'étais là. Ils voulaient m'accuser. Moi j'étais démonté, j'ai dit quoi. Ma souffrance était immense. J'ai été obligé d'aller reconnaître le cadavre, à la morgue. C'était très douloureux, j'ai presque perdu la tête. J'ai failli perdre la tête. La douleur était trop. (Juan, Mexique, 50 ans)

Intimidé par la police, Juan a fini par entamer des procédures pour être accepté à titre de réfugié au Canada. Pour sa part, Carlos avait appris par une amie installée à Montréal que le

Canada accepte les homosexuels comme réfugiés et avait été enchanté par la description qu'elle lui avait faite de Montréal : « On se parlait au téléphone et elle me disait “Ah, tu sais ici tu serais très heureux. J'ai vu dans un parc<sup>79</sup>, c'est juste pour les gais.” “C'est pas vrai!” “Mais oui, c'est juste pour les gais. Je les vois, ils se tiennent par la main et personne ne dit rien.” » Pour Juan et Carlos, la persécution vécue au Mexique motive l'émigration et met donc en relief la libération ressentie après leur installation ici, « un nuage » pour Juan et une « expérience géniale » pour Carlos. Au premier abord, leur récit se conforme au récit dominant de libération sexuelle grâce à l'émigration : d'un là-bas marqué par l'oppression, à un ici marqué par l'émancipation. Mais qu'en est-il des autres participants, qui ont émigré à titre de travailleurs qualifiés, d'enfants parrainés et d'étudiants internationaux? Une analyse de type moniste (Bilge et Roy, 2010) – isolant les axes de différenciation sociale comme s'ils n'avaient aucun impact les uns sur les autres et si un seul constituait le seul élément significatif du parcours d'une personne – se limiterait à la prise en considération de leur statut sexuellement minoritaire et, conformément aux discours dominants, seule la stigmatisation de leur sexualité non normative serait avancée comme facteur expliquant leur émigration : par conséquent, leur pays d'origine serait essentiellement dépeint comme homophobe.

Or une première analyse intersectionnelle ouvre la voie à une compréhension plus détaillée des motifs d'émigration. En effet, le parcours de ces sujets n'est pas circonscrit que par leurs aspirations amoureuses et sexuelles, qui peuvent même en être relativement absentes, notamment pour Elias (Liban, 27 ans) et Aladin (Cameroun, 40 ans). Pour Elias, émigrer, « ça a pas rapport avec l'homosexualité. J'avais, j'avais depuis toujours, je voulais quitter donc... j'avais comme un rêve juste de partir dans l'Occident, n'importe où. » Aladin, comme d'autres, met quant à lui l'accent sur la carrière :

Le plus important pour moi, c'était, au départ, une carrière. Et à ça, créer une famille, avec le temps, c'est beaucoup plus important créer une famille. Oui. Donc... c'est au Cameroun, généralement, on évolue en voyant qu'est-ce que

---

<sup>79</sup> L'amie de Carlos lui parlait du parc Lafontaine, un parc situé à proximité du Village gai de Montréal et fréquenté comme lieu de dragage et de loisirs par les personnes homosexuelles.

je deviens. D'abord tu vas à l'école, à peu près, dans la religion où je suis né, les gens sont animistes, les gens sont polygames et ça crée un environnement de défi. Oui. Donc les enfants de différentes femmes habituellement se mettent au défi. Ça fait que, on compétitionne beaucoup. C'est pour ça que c'est très scolarisé. Et dans... ça va également avec une carrière plus tard, qu'est-ce qu'on devient et tout? Eh... ce qui m'a amené c'était plus... comme... j'aime beaucoup la liberté. C'était... pas trop comme le domaine sexuel. C'était la liberté, être capable de défendre mon droit, quand c'est possible, quand je le sens bafoué.

Ces thèmes de la liberté – au sens large et non pas strictement signifiée en termes sexuels – et des ambitions professionnelles (ou scolaires), de la mobilité sociale, s'avèrent récurrents et particulièrement importants dans le récit de plusieurs participants. En ce sens, leur récit n'est pas tant un récit de libération qu'un récit de mobilité sociale désirée, dont la liberté sexuelle n'est qu'une composante parmi d'autres. La classe sociale et le genre s'y articulent à la sexualité pour générer un choix d'émigration plus complexe. En effet, ce sont les participants issus des classes moyennes, urbaines et scolarisées, et d'apparence plus masculine, qui tendent davantage à mettre en valeur ce désir de liberté et mobilité sociale et pour qui la liberté sexuelle apparaît secondaire. À l'opposé, les participants issus de milieux plus pauvres et ceux qui, dans leur adolescence, ont été stigmatisés à cause d'une apparence ou de comportements jugés « efféminés » tendent plutôt à mettre l'accent sur le désir de liberté sexuelle comme motif d'émigration. Pour les premiers, le désir de libération sexuelle est mitigé par la possibilité de passer inaperçu dans leur pays d'origine, en raison de leur apparence de genre codée comme masculine, donc présumée hétérosexuelle, et la relative indépendance que leur scolarisation et niveau d'emploi leur accorde par rapport à la famille. Dans une certaine mesure, leur pays d'origine leur accordait déjà une liberté de *vivre* leur sexualité non normative, sans nécessairement avoir à la *dire*. Les seconds ne bénéficient toutefois pas, ou moindrement, de ces avantages : ils sont codés comme étant homosexuels, car non conformes aux attentes de genre ou parce qu'ils l'ont eux-mêmes dit, et leur situation socioéconomique limite les possibilités de se distancer des attentes familiales. Par conséquent, le désir de libération sexuelle par l'émigration est davantage significatif, ce qu'ont aussi constaté Asencio et Acosta (2009) dans leur étude auprès de

migrants LGBT portoricains. On voit donc ici comment le contenu normatif d'axes de différenciation sociale est formé dans une imbrication : sexualité, classe et genre interagissent dans la production de positions sociales normatives ou indésirables.

Seal est l'un des participants stigmatisés dans son adolescence pour son apparence de genre non conforme : « En grandissant, déjà à 6 ans, 8 ans, 10 ans, 12 ans, tu constates que tu es différent, tu constates que t'es pas comme les autres, surtout si tu es légèrement efféminé. [...] Moi, certains peut-être m'interpellaient "Tu mange comme une fille", des trucs comme ça, des petits mots comme ça, qui me blessaient quand j'étais adolescent. » Felipe (Mexique, 36 ans), relate des problèmes similaires à l'adolescence :

Comme je te disais au début, ma famille savait toujours que j'étais différent, parce que j'étais quelqu'un pas comme mes autres frères. Mes autres frères, ils jouaient au soccer, ils tombaient par terre, ils jouaient comme les autres enfants. Mais pas moi, moi j'étais comme plus, plus réservé, plus délicat. Moi je joue pas ça, je joue pas soccer, j'aime pas ça. J'étais différent. J'étais comme efféminé aussi, plus délicat... Et... en grandissant, mais ma famille ils savaient parce qu'ils se parlaient entre eux, ceux plus grands, mes parents ils parlaient sur moi "Carlos il est différent." À l'école... une fois ils ont, ils ont dit à ma mère qu'ils voulaient lui parler de moi parce que il avait des garçons qui étaient méchants envers moi à cause de ma façon d'agir, comme j'étais, je ne faisais pas exprès. J'étais comme ça, naturel.

Ainsi, la sexualité n'explique pas à elle seule la volonté d'émigrer. C'est plutôt son imbrication avec d'autres axes de normativités sociales, notamment le genre et la classe, qui rend possible, voire nécessaire, l'émigration, comme l'exprime Taudra (Indonésie, 33 ans) qui a émigré avec son conjoint :

Because it is not possible for a gay couple to live together in my country. Yes, there are some people that live together, but they say they are just friends. It's a secret. But for us it is definitely not possible because I do have my family, my mother, in the same city and he also has his family, his parents in Indonesia, so... it is, it is not possible, it means that I cannot leave my home, I cannot leave my mother, and he cannot leave his parents just to stay in another home. [...] Also, not only to live together with him, but also we wanted to have more opportunities of working here, better life in staying here in Canada.

Même pour des sujets dont la sexualité n'a pas été un motif d'émigration, par exemple Khiem (Vietnam, 29 ans) venu au Québec pour faire un postdoctorat, Omar (Pakistan, 26 ans) venu poursuivre ses études à la fin de l'adolescence et Tyrone (Éthiopie, 35 ans) arrivé au début de l'adolescence avec ses parents, elle demeure imbriquée à d'autres enjeux dans les raisons de ne pas retourner. Pour Tyrone, dont l'ensemble de la famille rapprochée est retourné en Éthiopie, le retour n'a jamais été envisageable : « comme j'ai toujours su que j'étais gai, [...] je me suis jamais demandé est-ce que j'y retourne, est-ce que j'y retourne pas? C'était toujours clair [...] que... moi je retournerai pas en Afrique. » Tyrone rejoint ici le récit des migrants portoricains étudiés par Asencio et Acosta (2009), pour qui la sexualité est un puissant facteur de non-retour : ayant connu une autre façon de comprendre et vivre leur sexualité et en appréciant l'expérience, le retour est impossible, car il impliquerait un reniement. Mais pour Omar et Khiem, comme pour d'autres participants, l'hésitation face à l'idée d'un retour ou le rejet de cette idée implique aussi des questions économiques, par exemple se considérer trop scolarisé pour avoir un emploi à la hauteur de ses attentes dans le pays d'origine, ainsi que des questions sociales : « The city changed so much since my childhood. It's not that I don't relate to it but it's... when I go back, it feels so much foreign. I mean, I go there every summer, but still there's an element of... it's different. In a way, I don't feel I live there. » (Omar, Pakistan, 26 ans)

On peut de surcroît postuler une autre implication du genre : les participants, tous des hommes, bénéficiaient probablement d'une plus grande mobilité sociale du fait d'être des hommes, qui peut avoir facilité l'émigration. Bien qu'il ne soit pas possible dans le cadre de cette recherche d'avancer une telle conclusion, puisqu'aucune entrevue n'a été réalisée avec des femmes, il est toutefois pertinent de faire le lien avec d'autres recherches portant sur les femmes migrantes ou incluant plus largement les dynamiques de genre dans l'étude des migrations (Pedraza, 1991; Pessar, 1999) et d'étendre aux sujets de cette recherche le questionnement suivant : « Gender relations in family and community help determine how the opportunities and limits of broader political and economic forces translate into different migration patterns. » (Hondagneu-Sotelo, 1994 : 8) Que ce soit dans l'opportunité de voyager, d'aller poursuivre des études au Maroc, en France, en Ukraine ou

au Québec et d'aller travailler en Australie, aux Émirats Arabes Unis, en Grande-Bretagne, en France, à Singapour, au Gabon, on peut se demander si des femmes homosexuelles et bisexuelles auraient bénéficié d'une telle mobilité. Les travaux de Katie Acosta (2008) sur le parcours de migrantes lesbiennes latinas suggèrent précisément un tel effet du genre en contexte pré-migratoire : « Prior to migrating, and due in part to the patriarchal structures of many Latin American countries, these lesbians were dependent on their parents for economic support, housing, and other indispensable resources. » (Acosta, 2008 : 648)

La saillance de la sexualité doit être davantage relativisée, compte tenu de la possibilité bien réelle, pour certains, de *vivre* des expériences homosexuelles pré-migratoires, ce qui vient briser la linéarité du parcours de libération par l'émigration. La situation vécue au Québec est certes décrite par tous comme étant *plus* libre, mais ceci ne signifie pas que la situation vécue précédemment était totalement opprimée. C'est cette première dichotomie, *soit* l'oppression, *soit* la libération, qui doit être déconstruite puisqu'elle ne représente pas les réalités vécues. Plusieurs des participants ont en effet connu au moins un début d'expériences homosexuelles dans leur pays d'origine et certains ont même pu s'y constituer des réseaux d'amitiés.

Bon, bien regarde, j'étais au Salvador et je savais déjà que j'étais gai. Je le savais depuis que j'étais enfant, sauf que, c'est la pression sociale, dans mon pays c'est très macho. C'est très important de garder l'homosexualité cachée. Ça, c'était en 98, puis... c'est ça, j'avais ma petite vie gaie, il y avait des clubs gais. Mais c'est toujours caché. Si... j'avais des amis, j'ai eu des chums aussi. (Alex, El Salvador, 29 ans)

C'était toujours de fil en aiguille. Tu vas chez un ami qui connaît un autre, qui te dit tiens, je vais te présenter quelqu'un et puis, voilà. C'est comme ça que tu rencontres. S'il y a une chimie qui se passe, voilà une éventuelle relation peut commencer. Ou parfois, au Gabon, on organisait des petites fêtes à domicile. On invitait 15, 20 personnes. Oui, de très, très belles fêtes. On se retrouvait à 15, 20 homosexuels. J'ai fait des fêtes chez moi aussi. Ah oui! Où il y avait plus de 30 ou 40 gais retrouvés. Les voisins, dit donc, ils ont vu des vertes et des pas mûres avec moi. J'ai été assez avant-gardiste de ce côté. Donc, oui, en Afrique dès que tu connais un ou deux gais, avec ça tu peux arriver à retrouver la toile. (Seal, Cameroun, 41 ans)

O.R. : Puis justement, au Liban, tu me disais que c'est à partir de 20 ans que t'as commencé à avoir une vie gaie. Dans quelles circonstances t'as été amené à, à vivre cette vie gaie?

Elias : Eh... parce que j'avais eu des expériences, moins... jeune, vers 16, 17 ans, puis... Il faut dire, pourquoi j'ai décidé comme ça, tout de suite, j'en ai parlé avec... avec la personne, puis, la personne avec qui j'ai eu les premiers contacts. Puis lui il m'a avoué que lui il sortait avec des gars. Alors c'est comme ça que je me suis amené là-dedans.

O.R. : C'est comme ça que t'as connu les endroits... où allaient les hommes gais à Beyrouth?

Elias : Non, j'ai commencé sur Internet. Eh... j'avais peur de ce genre d'endroit. Tout ça. Jusqu'à maintenant, ça me fait peur... (Elias, Liban, 27 ans)

D'autres n'ont pas eu ces occasions de nouer des relations homosexuelles pré-migratoires significatives, pour diverses raisons : incompréhension de ce qu'ils ressentaient, incapacité à initier des contacts – notamment à cause d'un contexte social et familial plus strict – et l'absence d'espaces connus où ils auraient pu initier ces contacts. Pour ces derniers, l'émigration a effectivement pour effet d'ouvrir la porte à l'expression de sentiments et à la constitution de liens sociaux qu'ils ne pensaient pas possibles dans leur contexte pré-migratoire. Deux trajectoires distinctes se dessinent donc : d'une part ceux qui ont eu des expériences homosexuelles pré-migratoires, qui ont réussi à « retrouver la toile », pour reprendre les mots de Seal, et d'autre part, ceux qui n'ont pas connu de telles expériences. Ce constat vient déstabiliser la construction discursive des pays non occidentaux comme étant essentiellement homophobes, qui résulte d'une généralisation abusive : comme dans les pays occidentaux, la possibilité ou l'impossibilité de *vivre* des expériences homosexuelles n'est pas le résultat d'une « culture nationale » qui les préviendrait, mais sont plutôt modulées par des positionnements sociaux, à l'intersection, particulièrement, de la classe, de la religion, du genre et de l'âge.

On observe ainsi le contraste entre le parcours d'Alex et Juanito, tous deux Salvadoriens et installés au Québec depuis 9 ans, d'âge similaire (29 ans et 27 ans) et de scolarité similaire (équivalent du secondaire 5). Comme l'indique la précédente citation

d'Alex, celui-ci a connu une « vie gaie » au Salvador, ce qui n'a pas été le cas de Juanito, dont les premières expériences ont eu lieu ici. Or, Alex a grandi dans un milieu de classe moyenne, avec une bonne à la maison, car ses parents travaillaient tous deux, alors que Juanito a été éduqué par ses grands-parents dans un milieu plus pauvre et rural. Un contraste aussi révélateur existe dans le parcours de trois Camerounais : Seal (41 ans), Aladin (40 ans) et Steeves (31 ans). Seal est le seul des trois qui a vécu une vie gaie « avant-gardiste » au Cameroun, alors qu'Aladin (bisexuel) « ne pratiquait pas ça » avant de venir ici, malgré ses fantasmes, et que Steeves n'a pas pu aller plus loin que « touche pipi » avec un ami et une brève relation amoureuse à l'internat, pendant l'adolescence. Une telle différence de parcours montre bien qu'une « culture nationale », en outre présumée homogène, n'explique pas comment l'homosexualité ou la bisexualité peut ou ne peut pas être vécue. Ces trois sujets sont tous très scolarisés (deuxième cycle universitaire) et ont grandi dans des milieux scolarisés, de classe moyenne et urbaine. Comme le montrera le chapitre 7, la religion a vraisemblablement joué un rôle important dans leurs parcours contrastés, leurs compréhensions d'eux-mêmes en tant qu'homosexuels ou bisexuel étant influencées pour l'un par la découverte du bouddhisme, pour les deux autres par un héritage animiste et chrétien.

Une représentation plus complexe émerge donc d'un premier niveau d'analyse intersectionnelle, appliqué aux motifs et conditions d'émigration. L'orientation sexuelle et les aspirations amoureuses ne constituent qu'une partie de la problématique, dont la signification dans le parcours des réfugiés est certes fondamentale, mais qui peut être beaucoup moins importante dans le cas des autres personnes immigrantes. Il s'avèrerait trompeur de présumer une causalité simple entre l'oppression sexuelle homophobe et l'émigration : plusieurs dynamiques sociales et familiales interagissent l'une avec l'autre, produisent une position sociale complexe, désirable ou indésirable, et induisent des aspirations de mobilité sociale davantage que de « libération ». C'est dans l'imbrication de

ces dynamiques sociales que l'émigration devient possible, désirée et que la décision d'émigrer est prise.

Loin d'être un vaste placard dont l'oppression finirait par engendrer un désir de libération sexuelle ne pouvant être réalisé que par l'émigration, le pays d'origine et ses conditions de vie se révèlent plus complexes. La seule sexualité est insuffisante pour comprendre pourquoi Seal a fini par choisir l'immigration au Canada, alors que d'autres membres de sa « toile » gaie au Cameroun et au Gabon y sont demeurés, comme pour Alex au Salvador. Seraient-ils les seuls, dans leur réseau amical, à s'être « libérés », les autres demeurant victimes d'une « homophobie intériorisée » leur empêchant de voir les promesses de la libération? Ce sont plutôt d'autres dimensions de leurs expériences sociales, articulées à leur sexualité non normative, qui alimentent leurs réflexions et aspirations vers l'émigration, perçue comme un moyen d'améliorer leurs conditions de vie, certes sur le plan sexuel et amoureux, mais aussi, et peut-être surtout, sur le plan socioéconomique.

### **5.1.2 – Tout n'est pas de l'homophobie : appréhender l'hétéronormativité là-bas**

Lorsqu'ils font référence au là-bas, à leurs expériences pré-migratoires, les participants expriment tous des critiques à l'égard des normes sociales et familiales qui limitent les possibilités de subjectivités homosexuelles ou bisexuelles, quelle que soit la région d'origine. Ceci étant, un saut épistémique considérable serait nécessaire, et injustifié, pour transformer cette critique des normes sexuelles en un constat d'une homophobie généralisée. La section précédente a montré que la possibilité ou l'impossibilité de ces subjectivités sont modulées par divers axes de différenciation sociale, et non pas par une « culture nationale » homogène : l'hostilité à l'égard de sexualités non normatives n'est donc pas généralisée et il existe des espaces sociaux où davantage de liberté est vécue. Une autre distinction s'impose toutefois, qui permettra de mieux comprendre les dynamiques

sous-jacentes, c'est-à-dire différencier ce qui relève bien de discours et attitudes homophobes et ce qui relève plutôt de l'hétéronormativité ou de l'hétérosexisme.

Cette distinction est aujourd'hui opérée lorsqu'il est question des attitudes à l'égard des sexualités non normatives dans les pays occidentaux. Par exemple, dans son étude minutieuse sur le *fag discourse* – l'usage de l'épithète *fag* par les jeunes adolescents – dans une école secondaire californienne, Pascoe (2007) montre effectivement que, bien qu'une homophobie soit parfois présente dans l'usage de cette épithète, il s'agit souvent plus d'un lexique, dépourvu d'intentionnalité homophobe, par lequel une masculinité hétérosexuelle est construite et valorisée dans des rituels d'interactions entre jeunes hommes. Ceux-ci se renvoient donc l'épithète *fag*, sans pour autant présumer que le sujet-objet *est* homosexuel et sans chercher à dénigrer l'homosexualité, mais simplement pour affirmer leur propre masculinité et hétérosexualité « réussie ». Pascoe parle ainsi de l'épithète *fag* comme d'une position abjecte, hors de la masculinité et dont la réitération construit la masculinité :

The fag extends beyond a static sexual identity attached to a gay boy. Few boys are permanently identified as fags; most move in and out of fag positions. Looking at fag as a discourse in addition to a static identity reveals that the term can be invested with different meanings in different social spaces. *Fag* may be used as a weapon with which to temporarily assert one's masculinity by denying it to others. Thus the fag becomes a symbol around which contests of masculinity takes place. (Pascoe, 2007 : 81-82)

Cette distinction entre homophobie et hétéronormativité permet donc de mieux comprendre des pratiques qui, à première vue, seraient codées simplement comme homophobes. Pourquoi alors ne parler que d'homophobie lorsqu'il est question des pays non occidentaux et des personnes de minorités ethniques dans les pays occidentaux? En limitant là aussi l'homophobie aux instances précises d'attitudes et discours qui visent à dénigrer, blesser et stigmatiser<sup>80</sup> – aussi bien symboliquement que physiquement – les

---

<sup>80</sup> Herek (2004) propose pour sa part que le concept d'homophobie soit remplacé par trois autres concepts qui permettraient de mieux comprendre les dynamiques variées que sous-tend l'usage commun du terme homophobie : le *stigmat sexuel* qui réfère au savoir commun voulant que les actes et désirs homosexuels soient inférieurs et mauvais, l'*hétérosexisme*, c'est-à-dire le système social plus large dans lequel ce stigmat est rationalisé, et le *préjugé sexuel* qui réfère aux attitudes négatives à l'égard des sexualités non normatives.

personnes homosexuelles ou présumées homosexuelles, ne serait-il pas possible de mieux comprendre l'ambiguïté du rapport au pays d'origine qui est présente dans plusieurs récits? Pourquoi ne pas porter attention à des dynamiques hétéronormatives par lesquelles, là-bas aussi, l'homosexuel est construit comme figure abjecte (Butler, 1993), exclu des représentations désirables et valables, non pas par haine, mais par un besoin, généralement implicite, d'affirmer sa propre conformité à un ordre social dans lequel sont présumés le binarisme et la complémentarité des sexes (homme/femme) et des genres (masculin/féminin), et leur hétérosexualité?

Questionnés sur les réactions à leur égard ou à l'égard de l'homosexualité en général dans leur pays d'origine, certains participants parlent explicitement de stigmatisation et préjugés homophobes, comme le montre la conversation suivante :

Ricardo : Avec mes frères aussi, et pourtant mes frères, quand j'étais petit, ils étaient vraiment sous l'influence de mon père, ils étaient très homophobes. Ils se moquaient beaucoup de moi, et puis, ils étaient méchants avec moi. Ils étaient méchants. Ben un peu comme le frère de C.R.A.Z.Y. [rires] un peu le même genre. Tu vois. Parce que le père joue un rôle très important, surtout sur les jeunes enfants straights.

O.R. : Il donne le modèle...

Ricardo : Exactement. Donc... et puis je, quand j'étais petit, surtout quand j'étais enfant, pour moi ça a été peut-être la période la plus difficile de ma vie. Parce que j'étais gai, enfin j'étais différent à l'époque, tout simplement. J'avais même pas de désirs, sexuels, mais j'aimais pas jouer au foot, je sais pas. J'étais différent. Et donc là, j'étais très, très, très agressé. J'étais battu par mes camarades d'école. Insulté, ça, c'est sûr, tout le temps.

O.R. : Et comment tu réagissais dans ces temps-là?

Ricardo : Ben j'essayais de me défendre comme je pouvais. Mais... qu'est-ce que tu veux que je fasse, aller à la maitresse et dire « Écoutez, ils disent que je suis pédé. » Je... pour moi c'était pas possible, c'était comme me dénoncer

---

Dans la suite de cette thèse, l'usage du concept d'hétéronormativité sera privilégié pour référer à la structuration discursive et matérielle du social instaurant l'hétérosexualité comme norme. Quant à l'homophobie, elle sera utilisée pour désigner seulement les actes (discursifs et physiques) de stigmatisation de personnes ayant une sexualité non normative, avérée ou présumée.

moi-même et je voulais surtout pas que ça se sache. Par contre, un moment donné, j'étais en troisième, en fait j'avais 8 ans, un moment donné il y avait une sorte de gang, d'enfants, qui étaient mes ennemis, ils me détestaient. Ils me battaient, constamment. Ils disaient « Pédé, pédé! » Parce que j'aimais pas jouer au foot, je détestais. [...] Mes frères, ils allaient à la même école, ils voyaient qu'on me battait, puis ils disaient rien parce qu'ils ne voulaient pas être le frère du pédé. (Ricardo, Argentine, 37 ans)

Bien que Ricardo réfère à ces comportements comme de l'homophobie – et il y avait visiblement une claire intention de le blesser dans la façon dont il était traité par des camarades de classe – l'influence sous-jacente de l'hétéronormativité ne peut être niée. Ricardo n'était pas stigmatisé et violenté simplement, car présumé homosexuel, mais plutôt à cause de sa non-conformité avec les normes de genre, c'est-à-dire, pour un garçon, désirer jouer au foot. Dans son cas, être un garçon n'aimant pas le foot, faisait de lui une figure abjecte, une figure de masculinité ratée qui devait être stigmatisée pour que les autres garçons affirment leur propre masculinité, à l'image des adolescents observés par Pascoe (2007) parmi lesquels différents comportements (proximité physique, émotivité, intérêt pour la danse, etc.) étaient signe d'une masculinité ratée. Fam (Cuba, 38 ans), qui n'a pas osé vivre, avec d'autres hommes, ses désirs bisexuels à Cuba, tient des propos similaires : ce n'est pas tant l'homophobie qu'il relève – il se souvient avoir entendu des propos homophobes lors de services religieux –, mais la vision « cubaine » de l'homosexuel comme une « folle », un homme efféminé, figure dans laquelle il ne pouvait pas se reconnaître. Cette interaction du genre et de la sexualité n'est pas spécifique à l'Amérique latine d'où viennent ces deux participants, comme Tomas (Mexique, 33 ans) qui se souvient des expressions de dégoût sur le visage de son père lorsqu'ils avaient assisté en famille à une représentation de *La Cage aux folles*; elle est plutôt présente dans plusieurs témoignages, y compris dans le suivant :

In Malaysia, you know, it's not like... I would not say it's not open, like, they are very open but at the same time they are very close minded. So there's two way, the thing is, if you're very flamboyant, if you're very sissy, you know, you, really gay, people accept you. But if you look straight but you're gay, people don't accept that. So it's very difficult, very, very difficult. Either you be gay and you behave like a sissy, like a girl, and

people will be like, oh, people will like you, whatever. But if they know you're gay and don't look, they won't even... you know. (Ramsay, Malaisie, 37 ans)

La non-conformité sexuelle *et* de genre s'articulent dans cette stigmatisation, pour produire tantôt un rejet apparemment complet, comme pour Ricardo, tantôt un rejet familial, mais aussi un espace d'acceptation sociale que vit Ramsay.

Le concept d'homophobie est donc insuffisant pour expliquer les situations vécues ou les risques pressentis dans le pays d'origine. La violence et la stigmatisation qui y ont été vécues résultent certes, dans certains cas, d'une haine et d'un dégoût explicites à l'égard de l'homosexualité, mais il est souvent possible d'y déceler un inconfort et une incompréhension qui relèvent davantage de l'hétéronormativité et de la nécessité, dans la construction de cet ordre normatif, de figures abjectes dont l'opposition valide les sujets « réussis ». Lorsque Ricardo se faisait traiter de pédé et violenter parce qu'il n'aimait pas jouer au foot et lorsque Ramsay était dénigré par son père et ses frères parce qu'il n'était pas musclé et sportif et jouait avec sa cousine, il y avait construction de figures de masculinité valides et abjectes : c'est l'inadéquation entre le sexe et l'apparence ou le comportement de genre qui plaçait Ricardo et Ramsay dans la catégorie d'abjects, hors de l'ordre hétéronormatif, l'orientation homosexuelle présumée, du fait de cette inadéquation, venant accroître l'inconfort des proches. Le contenu de cette hétéronormativité est, en outre, influencé par son interaction avec la classe, comme l'explique Ravanan (Inde, 29 ans) :

But the middle-class is the only place where like, you know, they, they're too conscious about the social norms and regulations... They think a million times about, "Ok if I do this, what the rest of society will think about me?" Unfortunately this is like the biggest crowd. So that's the reason why most of the gay guys who are from like middle-class families, they can't accept themselves, because their family have... like "OK, if I do this, my family has these expectations, I will break them." And then the next thing will be "Ok, it's not just my family. How my family threat... it's not only how I'll be threaten by my family, it's about the rest of society will think about... like my family?" It's kind of like social oppression, like people will talk about it, so that I don't want to do it. That kind of a thing. So... as a result of this, this

middle-class often ends up... being conservative, or at least pretending to be conservative.

Dans le contexte de Ravanan, dans l'Inde urbaine de classe moyenne, la recherche de statut social implique une plus grande normativité en termes de comportements sociaux, y compris les comportements sexuels et ces normes peuvent être plus influentes que l'homophobie, comme le montre la réaction à long terme de sa mère et de sa grand-mère :

My grand-mother was, initially more... they were really conservative, she's like in her seventies or eighties now, she's very conservative and she could not accept it for a long time. But I think after I moved to Canada, so now, when I talk... I think their only concern was they didn't want me to be alone. It's not that they were against homosexuality. It's just that they didn't want me to live alone all of my life. So... after moving to Canada, when I explained them, like, it's even legal to marry a guy here, I think even my grand-mother once asked "Ok, if you can marry a guy, why don't you marry a guy there?"

Il n'est pas question ici de tracer un patron qui serait valide pour l'ensemble des participants – il n'y en a pas –, mais il importe d'appréhender l'influence de la classe dans le poids des normes. Le récit d'Omar (Pakistan, 26 ans) concorde avec ce que Ravanan explique : bien que les parents d'Omar ne soient pas les plus fortunés de leur milieu et aient connu une mobilité sociale descendante, Omar ne cache pas ses origines bourgeoises à Lahore, un de ses grands-oncles ayant été ministre, un autre juge à la Cour suprême et certains de ses oncles ayant fait des études doctorales dans des universités prestigieuses. Comme le montre l'extrait suivant, l'adolescence d'Omar est caractérisée par une relative liberté d'expression qui indique une application plus souple de normes hétérosexuelles dans son contexte bourgeois :

Literally, my friend and I would watch the *cliché*, the Bette Midler movies, and then would sing songs from... and then let's design gowns and stuff like that. So I mean, a really gay, really gay childhood. You know what I mean, so in that way, I'm very fortunate that I had that so I never got to feel, like I didn't had to hide... I didn't feel like a loner, I didn't feel like so on the outside. (Omar, Pakistan, 26 ans)

Roberto (Venezuela, 40 ans) a quant à lui grandi dans un bidonville de Caracas, où, très jeune, il se faisait chahuté, car il n'était « pas le petit gars là, en bois carré qui, qui est vraiment viril et que sa sueur sent la virilité ». Face à la persistance de ces rumeurs hétérosexistes et ne voulant pas vivre une double vie, il a décidé, à 12 ans, de dire son homosexualité à sa famille. Ceci a été accueilli avec une acceptation, relative et progressive, de la part de sa mère et de son père, mais une franche hostilité de ses frères qui y voyaient un déshonneur pour eux. Dans ce milieu caractérisé par la pauvreté, on constate donc que les parents font preuve d'une tolérance à l'égard de leur fils ayant une apparence de genre et une orientation sexuelle non normatives, qui contraste avec l'hostilité de ses frères qui y voient une entrave à leur propre mobilité sociale et probablement une remise en cause de leurs propres masculinité et hétérosexualité.

Par ailleurs, cette hétéronormativité n'est pas statique. Comme le constate Khiem et Ramsay, les attitudes à l'égard des sexualités non normatives changent dans leur pays d'origine. Lors de conversations avec ses ami(e)s au Vietnam, Khiem apprend qu'il semble y avoir plus d'ouverture, notamment parmi les plus jeunes, ce que Ramsay constate pour sa part lors de séjours, remarquant même l'existence de lieux de rencontre. Bien que ces changements ne soient pas suffisants pour leur faire considérer un retour, ils ont néanmoins pour effet d'améliorer leurs perceptions, ce qui vient d'autant plus contrer la linéarité du récit d'émancipation : l'oppressant placard que constituerait le pays d'origine, point de départ de ce récit, n'était pas total et n'est pas plus fixe.

Cette hétéronormativité s'exprime par ailleurs de façons souvent plus subtiles que le dénigrement et la violence explicitement homophobes. Elle prend notamment la forme d'une invisibilisation des sexualités non normatives. Pour plusieurs participants, l'adolescence a été accompagnée d'une absence quasi complète de références, d'informations, de modèles qui les auraient aidés à comprendre ce qu'ils ressentaient. Taudra (Indonésie, 33 ans) n'a commencé à comprendre que lorsqu'il a vu la poitrine dévêtue de Buck Rogers à la télévision, alors que Steeves (Cameroun, 31 ans) se souvient clairement d'une scène de *Melrose Place* dans laquelle les personnages Matt et Rob

échangeaient un baiser<sup>81</sup>, scène entraperçue alors qu'il passait dans le salon familial. Carlos (Mexique, 39 ans) se rappelle quant à lui avoir lu les livres de ses frères sur l'adolescence et les changements hormonaux, qui l'avaient mené à croire que « ça va revenir à la normale un moment donné », tandis que Ricardo (Argentine, 37 ans) a lu les livres sur la sexualité que contenait la bibliothèque paternelle, notamment le rapport Masters & Johnson, plutôt négatif à l'égard de l'homosexualité. Plus généralement, certains déplorent l'absence d'éducation sexuelle ou une éducation sexuelle conservatrice.

Au-delà de la non-représentation, il y a aussi les attentes hétéronormatives, particulièrement dans le milieu familial : notamment des pressions significatives à l'endroit du mariage hétérosexuel qui peuvent persister après leur émigration.

Papa m'avait parlé, j'avais 18 ans, donc il y a 11 ans, sur ça. Il m'avait dit si j'aime les hommes, il n'y a pas de problème, mais l'homme doit être avec une femme. Donc, c'est ça, c'est un peu contradictoire. (Zazou, Liban, 29 ans)

C'est normal... c'est le contexte. On a grandi dedans et c'est comme ça. Un homme c'est fait pour une femme. Un homme c'est pour avoir des enfants. Pour eux, un homme, ça baise pas un homme. [...] Ils peuvent pas comprendre... c'est... c'est une perspective. Un homme nait, son père le marie à une femme, il faut créer, il faut des petits-enfants et c'est beau. C'est ça le chemin d'un homme. L'inverse, dévier de ce chemin là, c'est... ça n'existe pas. (Steeves, Cameroun, 31 ans)

O.R. : Votre mariage avec votre femme au Mexique, est-ce qu'il y avait des pressions pour que vous vous mariiez?

Juan : Bien oui, c'était social. C'est un pays où la classe sociale, le niveau économique est très important. La richesse. Je n'avais ni la beauté, ni la richesse, ni le gros nom de famille impressionnant. Pas l'argent pour coucher avec les gars, qui demandent toujours de l'argent. J'étais tanné aussi de ça. J'étais tranquille avec une femme, et j'ai toujours aimé les gars. Mais ça me

---

<sup>81</sup> Paradoxalement, alors que Steeves se souvient d'avoir vu un baiser échangé entre ces deux personnages, la scène du baiser, filmée, a été coupée et n'a jamais été diffusée dans son intégralité. Dans l'épisode *Till death do us part*, on ne voit que les deux hommes se serrer la main, s'approcher l'un de l'autre et, au moment où ils échangeaient un baiser, la caméra montre plutôt un autre personnage qui assiste à la scène de sa fenêtre et se montre surpris. Steeves n'a donc pu qu'imaginer le baiser, qui a toutefois profondément marqué son esprit.

préoccupait, parce que coucher avec une femme ce n'est pas agréable. Pas agréable. Mais je n'ai pas eu d'enfants. (Juan, Mexique, 50 ans)

Elle [sa mère] me dire ça au début « Alex, je veux avoir une petite fille, cheveux blonds, yeux bleus. » En voulant dire, marie-toi avec une Canadienne. (Alex, El Salvador, 29 ans)

J'ai eu un appel de ma mère, [...] elle m'a dit « Voilà, t'as un ami qui va se fiancer avec une fille. » Et tout, et un moment donné, j'ai dit, « J'ai vu la fille du patron, où je travaille, elle te salue. » Et tout. Et là elle a proposé que je sorte avec elle. La fille elle a 17 ans et moi j'ai 34 ans. Là j'ai vraiment, j'étais sur mes nerfs et j'ai raccroché, surtout qu'elle s'est moquée un peu... du fait que j'étais sérieux. OK, ça fait des années, elle ne comprend pas. (Sam, Syrie, 35 ans)

Mon père... il a arrêté de me demander « Ah est-ce que tu as une petite surprise pour moi là-bas? Est-ce que t'as un enfant? Un petit-fils canadien. » Pendant des années il m'a posé la question... en plus, il a déjà appelé ici, une amie avait répondu au téléphone. Ah! Il avait la paix. « Ah, il est avec une fille! » (Carlos, Mexique, 39 ans)

Considérer comme de l'homophobie ces attentes hétéronormatives serait inapproprié. Qu'il s'agisse d'une incapacité à concevoir la possibilité d'une relation conjugale homosexuelle, comme l'expliquent Zazou et Steeves, ou d'une compréhension de la conjugalité hétérosexuelle comme un gage incontournable de succès social – accru dans la période post-migratoire par le prestige visiblement associé aux petits-enfants nés au Canada – il n'y a pas dans ces extraits une intention homophobe, mais plutôt, là aussi, une abjectivation de l'homosexualité dans un ordre hétéronormatif. En ce sens, et bien que ces attentes sociales et familiales soient, dans certains cas, un des motifs qui poussent le sujet à émigrer, elles ne valident pas la thèse des pays non occidentaux comme étant essentiellement homophobes. Au plus, ces témoignages indiquent une valorisation, parfois exacerbée et relativement stricte, de l'hétérosexualité et des rôles de genre, qui ont pour effet de disqualifier l'homosexualité et engendrent, ultimement, un contexte social et familial favorable à l'expression d'attitudes explicitement homophobes.

Les réelles violences homophobes dont sont victimes plusieurs personnes de minorités sexuelles dans ces pays, comme celles vécues et racontées par certains participants ne sont pas niées. Il est indiscutable que plusieurs ont vécu un stigmatisme important, pouvant conduire à des violences, du fait d'avoir une sexualité non normative, avérée ou présumée. Certains des participants expriment même clairement cette préoccupation à l'égard d'une homophobie qui semble totale :

L'homophobie est quasiment aussi forte dans tous les pays, noirs j'allais dire, que ce soit africains ou caribéens, c'est très présent. La famille est très hostile à l'homosexualité. Y a des familles qui disent qu'ils préfèrent que leur enfant meure de je ne sais trop quoi plutôt que de savoir que leur enfant est homosexuel. (Seal, Cameroun, 41 ans)

La distinction opérée entre homophobie et hétéronormativité permet plutôt de relativiser la portée et la généralisation de cette externalisation de l'homophobie (Puar, 2007; Haritaworn et al. 2008; Haritaworn, 2010; Kosnick, 2011) qui devient une caractéristique totalisante des pays non occidentaux et de leurs diasporas, tout en étant dissociée des « valeurs » de la « société d'accueil ». Même dans des pays où il *semble* y avoir un rejet complet des sexualités non normatives, il y est tout de même possible d'y *vivre* des expériences homosexuelles et des relations amicales et affectives significatives. L'homogénéisation de ces pays et continents, qui s'inscrit dans la tradition pornotrope européenne (McClintock, 1995), réduit à néant la complexité de ces sociétés. Le contenu de ce regard pornotrope est toutefois inversé, puisque la lubricité d'autrefois est apparemment devenue un conservatisme sexuel atavique : alors qu'on condamnait (ou valorisait) les possibilités de sexualité entre hommes dans les colonies, on condamne aujourd'hui leur présumée répression totale. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la culture locale (et totale) qui serait à l'origine de cette dynamique, indépendamment de tout autre facteur interne ou externe.

Or, comme le montrent plusieurs auteurs (Altman, 2001; Alexander, 2005; Boellstorff, 2005; Hoad, 2007; Massad, 2007; Decena, 2011), les sexualités postcoloniales ne sont pas plus fixes et homogènes que les sexualités dans les pays occidentaux, et les

normes qui les balisent sont aussi mobiles et multipolaires. Bien que l'appropriation postcoloniale du conservatisme sexuel colonial, par les nouvelles élites locales (Narayan, 1997; Gopinath, 2005) qui en font une caractéristique essentielle de la culture, contribue assurément à limiter l'expression de sexualités non normatives, il s'agit là précisément d'une construction discursive, donc sujette à d'imparfaites répétitions (Butler, 1993). Par ailleurs, ces normes sont aussi influencées par les dynamiques inégales de la globalisation (Altman, 2001; Boellstorff, 2005) ainsi que par des dynamiques néo-orientalistes (Hoad, 2007; Massad, 2007) : la circulation, voire l'imposition, de modèles sexuels occidentaux contribue à la transformation épistémique des sexualités locales, dans laquelle les modèles locaux et globaux s'imbriquent pour produire de nouvelles subjectivités sexuelles.

En différenciant l'hétéronormativité du stigmatisme assigné à l'homosexualité, on constate que les pays d'origine sont ainsi traversés de dynamiques complexes, dans lesquelles plusieurs axes de différenciation sociale, et de normativité, sont imbriqués, produisant certes des formes d'exclusion homophobe, mais aussi des formes d'acceptation et des espaces de liberté. De plus, cette distinction permet de déstabiliser le point de départ du récit de libération construit dans les magazines gays : le pays d'origine n'est pas ce gigantesque placard duquel il est nécessaire d'émigrer pour être libre. Bien que les participants aient tous émigré, ils l'ont fait pour des motifs très variés et la représentation de leur pays d'origine comme un placard constitue une violence épistémique à l'égard de la multiplicité des possibles. Le point de départ n'étant pas essentiellement homophobe, dès lors, la linéarité présumée de ce récit est remise en question. Comme l'affirme Manalansan (2003), la migration de personnes homosexuelles n'est pas à un simple passage de la tradition à la modernité.

## **5.2 – Référencer à l'ici et au maintenant : les attentes (in)satisfaites à l'égard d'une libération (in)attendue**

Si la référence au là-bas n'est pas aussi négative qu'elle semble au premier abord, qu'en est-il de la référence à l'ici, soit le point d'arrivée du récit migratoire? Dans le récit

type, l'ici constitue cet espace libérateur où l'homosexuel apprend à sortir du placard, à s'accepter en tant que gai, ce malgré l'homophobie de sa « communauté culturelle » et, dans une moindre mesure, le racisme de la « communauté gaie ». Ce déchirement entre deux communautés homogènes et rigides, entre deux allégeances, apparaît-il dans le récit des participants? Leur « libération » est-elle définie par ce déchirement? L'enjeu de la libération, y compris sexuelle, est certes présent dans plusieurs témoignages. Mais la libération ne se limite pas à la sexualité et cette dernière n'est pas fortement significative dans tous les témoignages; par conséquent, il apparaît d'emblée que l'ici comme espace de libération sexuelle risque d'être mitigé par d'autres attentes et d'autres défis. En ce sens, il est donc possible de parler d'attentes (in)satisfaites à l'égard d'une libération (in)attendue. Non pas comme une téléologie passant de l'insatisfaction à la satisfaction, de l'inattendu à l'attendu : plutôt comme un entre-deux instable où satisfaction et insatisfaction s'articulent au quotidien, où la « liberté » prend des formes inattendues, comme elle peut ne pas se réaliser dans les attentes pré-migratoires.

Pour certains participants, comme Fam (Cuba, 38 ans) et Aladin (Cameroun, 40 ans), tous deux bisexuels, ce n'est qu'après l'immigration qu'ils ont senti la possibilité de laisser libre cours à leurs désirs homosexuels. Alors qu'il était encore à Cuba, Fam n'avait de relations amoureuses et sexuelles qu'avec des femmes et ne ressentait pas le besoin d'agir sur ses fantasmes homosexuels. Arrivé ici, et déçu par ses premières relations amoureuses avec des femmes, il a décidé de « laisser parler [s]on cœur », explorant ses désirs homosexuels, afin de savoir, d'avoir son opinion par lui-même, au-delà de ce que les autres disent. Il affirme par contre qu'avec le recul, il ne sait pas s'il l'a fait, car il le voulait réellement ou, car il était faible après sept mois sans relation amoureuse. Aladin, pour sa part, n'a expérimenté le sexe entre hommes qu'après avoir découvert, par hasard, l'existence du Village gai et d'espaces virtuels de drague :

Bon, c'est, c'est à partir de là que j'ai vu le site de Priape, oui, donc, une pique la... cette année-là j'ai eu beaucoup de sexe. Cette année-là... pas un million de personnes, mais c'était quand même beaucoup. Mmm... bien j'avais une personne avec qui j'avais régulièrement le sexe pff, hebdomadaire... comme de façon hebdomadaire. (Aladin, Cameroun, 40 ans)

En un sens, il serait possible ici de parler de libération sexuelle : on postulerait qu'ils « refoulaient » leurs désirs homosexuels dans leur pays d'origine et que le contexte plus « ouvert » de la « société d'accueil » leur a permis cette libération. Or, ce n'est pas réellement ainsi qu'ils l'expriment. Bien que Fam estime que ces expériences lui ont permis de sortir du « cadre hétéro », il y est constamment repoussé lors de ses interactions avec des hommes gais québécois, qui lui reprochent d'être un homosexuel refoulé et ne reconnaissent pas la validité de sa bisexualité : « le cadre est soit hétéro, soit homo, même les homosexuels n'en sortent pas ». De façon similaire, Aladin se fait reprocher par un ami gai d'être « pogné dans ses pensées africaines ». Aladin et Fam considèrent par ailleurs tous deux que la part homosexuelle de leurs désirs ne peut être que limitée au domaine de la sexualité; pour eux, une relation amoureuse n'est possible qu'avec une femme. Certes, l'un comme l'autre a connu une transformation post-migratoire de leur compréhension d'eux-mêmes, de leur sexualité. Mais est-ce pour autant une « libération »?

Pour d'autres, ce passage du là-bas à l'ici implique des possibilités d'expression des désirs homosexuels beaucoup plus vastes et satisfaisantes que ce qu'ils avaient connu précédemment. Pour Bahram (Iran, 27 ans) cette liberté est sans équivoque : « Je me sens très libre. Je ne dois pas... avoir de masque. Je peux montrer moi-même, comment je suis. » Plusieurs participants expriment ce contraste dans des termes similaires :

Mais ici... c'est bien, tu es, tu es libre. Tu fais ce que tu veux, tu peux avoir un chum, tu peux te marier. (Zazou, Liban, 29 ans)

It's totally liberated here... (Ravanan, Inde, 29 ans)

Donc ça m'a pris un an avant de découvrir... disons la liberté. (Erdem, Turquie, 37 ans)

Pour moi ça c'est... voilà, je suis libre. (Juanito, El Salvador, 27 ans)

[...] je me sentais beaucoup plus libre, beaucoup plus sûr de moi-même. (Ricardo, Argentine, 37 ans)

Bien, la liberté, la liberté bien sûr. Et la joie, ah, j'ai cette chance, cette liberté qu'il y ait des lieux comme ça où je peux venir et être moi. La liberté, la joie, c'est vrai. (Seal, Cameroun, 41 ans)

Sortir dans les discothèques gaies [en Argentine] tu te fais pitcher des tomates. C'était très, très différent. Donc ici c'était comme wow. Oui, je vais rester ici, c'est cool, c'est tranquille, c'est relaxe. (Jose Maria, Argentine, 44 ans)

In Japan there was some sort of a Village kind of place at that time. More underground. People don't walk, you know. They just look, a bit fast and go to clubs and bars. So it's kind of dark. But here, you know, even during daytime you can walk. That's great. (Kenshin, Japon, 38 ans)

Comme le montrent ces extraits, de participants qui se pensent tous gais ou homosexuels, on pourrait aisément conclure à cette libération sexuelle post-migratoire : la majorité des participants concorde pour dire qu'ici, au Québec, il y a davantage de liberté en termes de possibilités relationnelles homosexuelles. Mais pour plusieurs, ultimement, la libération s'est prouvée nettement amoindrie non pas par un conflit entre deux communautés d'appartenance, mais par un positionnement à la croisée de normativités multiples.

### **5.2.1 – Interactions ethniques post-migratoires : (r)établir des liens ou les couper**

Interrogés sur leurs interactions avec d'autres personnes de minorités ethniques au Québec, les participants font état de situations très diversifiées, dans lesquelles la sexualité est un élément significatif. Qu'il s'agisse de relations avec des membres de la famille eux aussi installés au Québec, de relations de voisinage ou de relations de travail, les participants se retrouvent dans des contextes où des normes ethnosexuelles entrent en conflit avec leur compréhension d'eux-mêmes, ce qui a un impact sur le ressenti de libération post-migratoire et sur leur niveau de satisfaction à l'égard de leurs attentes.

Les cours de francisation et les séances d'informations sur l'adaptation au marché du travail et les valeurs québécoises, offertes par le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles sont une des premières occasions où ce type de conflit émerge. Bahram (Iran, 27 ans), qui insiste à plusieurs reprises pendant l'entrevue pour distinguer les Perses des Arabes, affirmant que les seconds sont culturellement moins « flexibles » et plus homophobes, relate ainsi ce type de cours :

J'ai participé dans un cours, qui s'appelle Adaptation et intégration dans la culture québécoise. [...] C'était moi avec les Arabes, d'Algérie, Tunisie, Maroc... quelques Français. J'étais le seul Iranien. Ils ont parlé à quelque section de l'homophobie et des gais. Je me souviens de... la madame a dit que, ici au Québec, les gais ils sont pareils que les autres, il faut les respecter : « J'ai des amis gais, ils sont très gentils. » Elle a parlé pour les Arabes plutôt, je pense, OK, ils pensent que « C'est quoi ça? C'est inacceptable. » Comme ça, direct. Ils ne sont pas flexibles. Elle a parlé à eux que, vous devez l'accepter. Faites attention, vous devez accepter ici.

Juan (Mexique, 50 ans) se souvient d'un Colombien, « nouveau chrétien » qui réitérait fréquemment dans le cours de francisation que « les gais sont pas normals, qu'on avait choisi la mauvaise voie. Que Dieu, toujours ce putain de Dieu, qu'on était malade, des violeurs, des personnes dangereuses, des criminels ». Felipe (Mexique, 36 ans) raconte pour sa part un incident dans ce même type de cours :

Felipe : Et ce cours-là s'appelait... Société et réalités québécoises, quelque chose comme ça. On parlait pendant une semaine de tout ce qui se passe ici au Québec [...]. Il y avait un monsieur, je crois qu'il était Roumain, ou Grec, quelque chose comme ça, qui a fait un commentaire très homophobe. Parce que dans ce cours-là, ils parlaient des homosexuels, de la vie gaie à Montréal. Je trouvais excellent, oui, parce que ça fait partie de la vie, ici, de la ville. [...] Et lui a fait un commentaire très homophobe, mais c'était pas envers moi directement. C'est tout. Mais à part ça, non.

O.R. : Et c'était quoi ce commentaire?

Felipe : Eh... qu'il était pas d'accord, qu'il a... que les hommes pouvaient, avaient le droit de se marier [...]. C'est ça, comment c'était possible d'avoir, on parlait de la semaine de la fierté gaie, une semaine, c'était beaucoup, comment c'était possible d'avoir ça.

Il ne s'agit toutefois pas d'une situation conflictuelle généralisée, comme le montre le témoignage de Felipe lui-même qui se rappelle par ailleurs, dans le cours de francisation, d'un ami mexicain qui y sortait sans gêne sa trousse de maquillage, pour se mettre du mascara et du rouge à lèvres, sans que personne dans la classe ne réagisse. Un contraste très significatif émerge entre la perspective de Bahram, qui attribue une culture homophobe inflexible aux Arabes, et celle de Felipe, qui ne relève qu'un incident isolé, individuel,

contraste qui ouvre la voie à une remise en question de la représentation des « communautés culturelles » comme étant plus homophobes.

En effet, rares sont les participants qui parlent des autres personnes de minorités ethniques comme faisant partie de « communautés », bien que cette vision soit présente. Par exemple, Bassem (Liban, 47 ans) explique ainsi pourquoi il n'est « pas vraiment intégré dans la communauté libanaise » :

[...] premièrement, ça ne m'intéresse pas, deuxièmement parce que je sais que ce n'est pas quelque chose de nouveau pour moi, je connais la mentalité. Et des fois elle a évolué plus au Liban qu'ici et je ne trouve pas ça très enrichissant. [...] souvent, les Libanais d'ici sont encore avec leurs vieilles idées, et sont peut-être encore plus homophobes qu'au Liban. C'est assez inquiétant. Ça ne m'intéresse pas.

Jeong (Corée du Sud, 29 ans) parle lui aussi de « l'homophobie dans les communautés ethnoculturelles », qui l'incite à s'impliquer pour contrer les préjugés, tandis qu'Alex (El Salvador, 29 ans) explique ainsi l'incompréhension initiale de sa famille installée ici : « ils sont comme restés dans leur communauté. Donc c'était plus, il y avait encore la mentalité du Salvador, très fermée, puis c'est avec le temps qu'ils ont commencé à comprendre, finalement, que, tout, c'est pas une maladie, c'est pas quelque chose de mauvais. » Steeves (Cameroun, 31 ans) affirme la présence de cette homophobie, mais la nuance par la transition dans un pays européen : « oui, effectivement, un Noir qui voit un autre Noir, effectivement, je dirais qu'il serait effectivement plus, plus dur. Ils, surtout quand ils viennent directement, quand ils n'ont pas transité par l'Europe, la France. Quand ils viennent directement de l'Afrique, oui, parce qu'ils sont frais... »

Ces quelques témoignages suggèrent qu'il y a des « communautés » dans lesquelles des normes sexuelles conservatrices sont reproduites, ce qui laisserait croire en cette dichotomie entre deux communautés rigides et fixes. Or, ce sont parmi les rares occurrences, dans les témoignages, de ce discours des « communautés »<sup>82</sup>. Ceci n'exclut

---

<sup>82</sup> Qui plus est, dans le cas de Jeong et Bassem, parmi les premiers participants, leurs propos peuvent être considérés comme ayant été orientés par la question du chercheur. Tel que précisé précédemment, cette

certes pas l'expérience faite d'exclusion et de stigmatisation sur la base de la différence sexuelle, sue ou présumée. Seal (Cameroun, 41 ans), qui anime des ateliers de démystification de l'homosexualité dans des écoles secondaires, a eu à faire face à des jugements homophobes, « mais ça peut être un ou deux sur vingt ». Ces attitudes homophobes s'expriment par ailleurs en divers endroits, y compris dans le Village gai de Montréal, comme le relate Taudra (Indonésie, 33 ans) :

I was kissing a guy in Beaudry station. It was not a minute but it was ten minutes so you can imagine. So you can imagine we were kissing nearby metro station doors so any people can see us there. [...] I heard there were some people make comments. From good ones to bad ones. [...] They were spoken in French and also in Spanish. [...] And for the Spanish, I noticed it because she made kind of comments like this “Yew!” Maybe because she is not from Canada, or maybe she's from Montréal, maybe she is from somewhere in American latin.

Deux participants font de plus état de paroles clairement homophobes en milieu de travail, exprimées par des personnes de minorités ethniques.

O.R. : Et au travail, avec les personnes qui sont aussi immigrantes, les relations ça se passe comment?

Jose Maria : Oh, mais, quand un Pakistanais te dit que si lui avait le droit de te tuer parce que tu es contre nature, ça fait une drôle d'ambiance. (Jose Maria, Argentine, 44 ans)

O.R. : What about your work relationships?

Kenshin: Work is, being gay or being... Work relation is usually good, but, I think only one guy, I think, lonely type guy. I work as a food hall seller. [...] And many are immigrants, even in the offices. Few are born in Canada. One guy, actually, was born in Vancouver, from Japanese parents. Him, yeah, just often, like, I can go to human rights commission for those kind of comments.

O.R. : Could you describe those comments?

---

recherche a débuté en ayant pour perspective celle développée dans les premières recherches, qui postulaient l'existence et l'importance des ces communautés, et les questions étaient cadrées par ce lexique des communautés. Très rapidement, les questions ont été reformulées, pour éviter ce postulat des communautés déjà là, et très peu de participants ont parlé de communautés, qu'elles soient ethnique ou gaie.

Kenshin: I just remember, like one time, I was having lunch, and accidentally he took my plate so I tell him it was my plate. You know what he said? “Oh, I might get HIV!” And he grew up in Canada, in Vancouver! And he credited from university. I was astonished. Excuse me! And when he talks about gay people, he calls them my friends. “Oh they must be your friends!” Those kind of things. (Kenshin, Japon, 38 ans)

Ces incidents engendrent certes une prudence dans les interactions, c’est-à-dire que des liens seront établis, tandis que d’autres seront coupés, avec des personnes de minorités ethniques, en fonction du degré d’ouverture connu ou présumé. Par exemple, Elias (Liban, 27 ans) ne cache pas qu’il « présume que tout le monde est homophobe jusqu’à preuve du contraire. Et des fois on peut être surpris, on peut être surpris de gens... » Ceci a pour conséquence de limiter le degré de proximité dans ses relations avec d’autres personnes de minorités ethniques. Steeves (Cameroun, 31 ans) a quant à lui perdu son meilleur ami, qui a lui aussi émigré au Québec, car ce dernier ne veut plus lui parler « tant qu’il ne change pas ».

Deux lignes d’analyse doivent être développées. D’une part, tel que précisé, rares sont les participants à avoir fait référence à « leur communauté ethnique ». Plus précisément, leur récit ne s’inscrit pas dans un paradigme qui postule que les immigrants, à leur arrivée ici, cherchent nécessairement une « intégration » dans une « communauté ». Ils ont assurément le désir de lier des relations amicales et amoureuses, dans certains cas avec d’autres personnes de la même origine, souvent car ils présument que ce sera plus facile, qu’ils pourront mieux se comprendre, phénomène observé dans d’autres contextes (voir notamment Manalansan (2003) parmi les migrants gais philippins à New York et Cantú (2009), parmi les migrants gais mexicains en Californie), mais ils ne font pas sens de ces relations en termes de communauté. Rien, dans leurs récits, ne permet de représenter leur parcours post-migratoire comme en étant un de déchirement entre deux communautés d’appartenance déjà là, rigides et homogènes, dans lesquelles ils voudraient s’intégrer, mais desquelles ils sont exclus, tantôt à cause de leur ethnicité, tantôt à cause de leur sexualité.

De plus, bien qu’ils indiquent une présence de préjugés et stigmatisation homophobes parmi les minorités ethniques, cette homophobie doit elle-même être analysée

dans une perspective intersectionnelle. Certains participants expliquent ces croyances et attitudes par la « culture », notamment Charles (Liban, 47 ans) qui parle du « bagage culturel libanais » et Alex (El Salvador, 29 ans) qui parle de la « mentalité du pays d'origine ». Il convient toutefois de dépasser ce premier registre explicatif, de type culturaliste, et de porter attention à certains axes de différenciation sociale qui contribuent à ces croyances et attitudes homophobes ou plus largement hétéronormatives.

Le récit d'Erdem (Turquie, 37 ans) est particulièrement révélateur. Erdem est l'un des rares participants qui expriment un besoin, à son arrivée ici, de fréquenter les milieux ethniques montréalais, plus précisément turcs :

Erdem : Et deuxième chose, c'était, ce que j'ai trouvé difficile, ça a été... comme c'est une ville multiethnique ici, j'ai pris la chance de rencontrer d'autres ethnies, d'autres...

O.R. : D'autres immigrants.

Erdem : En croyant que c'est peut-être plus solidaire, ou peut-être on se comprend mieux. Mais en fait c'était pas, j'ai quelques déceptions, même au sein des gens Turcs, qui sont ici. J'étais exclu par certain nombre de personnes, alors que je m'attendais à ce que ce soit solidaire, mais c'était pas le cas.

L'exclusion ressentie par Erdem lors de ses tentatives de s'intégrer aux milieux turcs montréalais ne s'explique pas par l'homophobie. Selon ses impressions de ces liens relationnels échoués, ce serait plutôt la langue, le milieu d'origine et le niveau d'éducation qui auraient fait obstacle. Erdem pense ainsi que son français « de France » et ses études universitaires auraient suscité une jalousie, chez des immigrants turcs arrivés ici sans parler le français, et un manque d'affinités. De surcroît, il vient d'un milieu rural, mais ne s'identifie pas à cette partie des milieux turcs montréalais eux aussi d'origine rurale; au contraire, il s'identifie davantage à une Turquie urbaine et jeune, mais n'a pas réussi à établir des liens avec ceux-ci : « Ils sont beaucoup plus minoritaires, une sorte de minorité dans la minorité. J'ai essayé de rentrer dans ce camp, ça n'a pas fonctionné, j'ai pas... »

D'autres axes de différenciation sont aussi importants à prendre en considération. L'influence de l'âge et du genre, ce dernier axe ayant plus d'une dimension, émerge des expériences familiales de Réginald (Haïti, 42 ans), Adrian (Pérou, 26 ans), Jeong (29 ans) et Tyrone (Éthiopie, 35 ans), tous quatre arrivés au Canada encore enfants et vivant une proximité géographique avec leur famille (moins dans le cas de Jeong dont les parents sont en Alberta et de Tyrone dont la famille est répartie en Éthiopie). D'une part, ils font tous part d'un niveau d'acceptation supérieur et plus aisé avec leurs frères et sœurs qu'avec leurs parents, ce qui concorde avec le témoignage d'Alex (El Salvador, 29 ans) qui précise que ses cousins et cousines qui ont grandi ici sont tous à l'aise avec son homosexualité. Ainsi, au sein même des « communautés culturelles », les attitudes à l'égard de l'homosexualité varient considérablement en fonction des générations, les plus jeunes se révélant plus ouverts que les plus âgés. Ce constat ne déroge pas des données recueillies dans l'ensemble de la population canadienne lors d'enquêtes statistiques (Andersen et Fetner, 2008) qui montrent une acceptation accrue de l'homosexualité dans les plus jeunes générations.

D'autre part, le genre est ici aussi un élément important. Une première dimension est visible dans le témoignage de Jeong, fils aîné, qui a dû faire face aux attentes hétéronormatives de sa famille, attentes renforcées par l'implication forte de ses parents dans les milieux associatifs et religieux coréens à Calgary : pour ses parents, avoir un fils homosexuel qui ne transmettrait pas le nom de famille était difficilement compréhensible. Cette imbrication de l'hétéronormativité et de l'homophobie est aussi visible dans le témoignage de Réginald, lorsqu'il raconte l'exclusion vécue par deux cousins gais, stigmatisés par la famille avec des commentaires entendus tels que celui-ci : « Regarde ça, il brise le cœur de sa mère. Un beau gars comme ça, pédé... » Comme pour les pays d'origine, la distinction entre hétéronormativité et stigmatisme sexuel semble fondamentale ici : le malaise et l'incompréhension des parents s'expliquent davantage par les attentes hétéronormées à l'égard des enfants masculins, c'est-à-dire la transmission du patrimoine familial par une union hétérosexuelle et la procréation. Il n'est certes pas possible d'écarter l'influence d'un stigmatisme lié à une sexualité non normative, mais celui-ci n'apparaît pas comme élément prédominant.

Une seconde dimension du genre s'exprime dans les récits de Tyrone et Adrian, dont les sœurs ont eu plus de facilité à accepter leur homosexualité, au contraire des frères pour qui cette différence a été plus ardue à comprendre. Cette différenciation de genre dans la perception des sexualités non normatives traverse plusieurs témoignages, que ce soit dans les relations familiales, rapprochées et distantes, ou amicales. Plusieurs participants témoignent en effet d'une plus grande facilité à exprimer leur différence auprès de femmes (sœurs, mère, cousines, amies). Ce patron relationnel différent, impliquant davantage d'ouverture avec les femmes pour plusieurs participants – bien que d'autres participants n'éprouvent pas de distances dans leurs relations avec des hommes – ramène à la distinction opérée entre l'hétéronormativité et l'homophobie. En effet, cette différence s'explique par le processus de construction de la masculinité hégémonique (Connell, 2005 [1995]) qui requiert, pour plusieurs, la dissociation de l'homosexualité afin de prouver sa propre masculinité et hétérosexualité. Dans un tel contexte, la connaissance de l'homosexualité d'un ami ou d'un frère peut être perçue comme une menace, risquant d'associer publiquement la personne à cette sexualité non normative.

Un incident rapporté par Steeves (Cameroun, 31 ans) est par ailleurs très significatif en termes de rapports de classe :

Une vieille *date* que j'ai eue, avec qui on est allé boire un coup... mercredi, dans le Village, justement. En partant, on se fait un bisou sur la bouche. Là devant l'entrée, Ste-Catherine, le Archambault, je sais pas quoi. Il y a toujours plein de Noirs bizarres là qui fument je sais pas quoi. « Allez faire ça ailleurs, putain. Allez faire ça ailleurs, pas ici. » [...] J'ai dit, oui, effectivement, un Noir qui voit un autre Noir, effectivement, je dirais qu'ils seraient effectivement plus, plus dur.

Hors de son contexte, cet incident laisse croire, simplement, à un cas d'homophobie dans la « communauté noire ». Mais une analyse plus poussée s'avère nécessaire. L'entrée dont il est fait mention ici est l'entrée du métro Berri-UQAM à l'intersection des rues Sainte-Catherine et Berri, lieu notoire du trafic de drogues, où plusieurs jeunes vendeurs, y compris certains Noirs, sont régulièrement présents. Ainsi, bien que des croyances homophobes et hétéronormatives présentes au sein des minorités noires puissent être,

partiellement, à l'origine du dégoût exprimé, il ne faut pas occulter que les jeunes Noirs en question sont aussi des jeunes en situation de précarité et d'exclusion socioéconomique, vivant une marginalité qui a une influence certaine sur leurs attitudes face à cette expression publique d'affection entre deux hommes. Une explication culturaliste, « c'est dans leur culture », constituerait une profonde méprise de l'incident relaté par Steeves, non seulement par sa présomption d'une culture noire homogène essentiellement homophobe, mais aussi par son occultation de dynamiques sociales imbriquées sous-jacentes à cette réaction : notamment le genre et la classe.

On constate ainsi que les interactions ethniques post-migratoires ne sont pas caractérisées par une intégration dans une « communauté culturelle » entravée par une reproduction mécanique de croyances homophobes. À leur arrivée ici, les participants, à quelques exceptions près, ne cherchent pas une telle « intégration » dans une « communauté » : ils cherchent plutôt à se constituer un réseau d'interconnaissance, parfois sur la base d'une origine ethnique ou nationale similaire, plus souvent sur la base d'intérêts et d'affinités qui dépassent l'ethnicité et la nation. Ils (r)établissent des liens, notamment avec des membres de la famille ou des amis d'enfance, indépendamment de l'appartenance à une « communauté ». Ici aussi, le récit type mis en valeur dans les médias gais est remis en question. En effet, un premier aspect du vécu post-migratoire, c'est-à-dire le confinement contraint dans un placard instauré par les « communautés culturelles », malgré la libération qui serait souhaitée, apparaît comme une généralisation abusive. Bien que des croyances et attitudes hétéronormatives et homophobes soient effectivement présentes, celles-ci ne s'expliquent pas par les « traditions culturelles » et ne sont pas généralisées : elles s'expliquent plutôt par divers facteurs socioéconomiques.

De surcroît, puisque l'expression d'attentes hétéronormatives et de stigmatisme homophobe dans les minorités ethniques au Québec ne s'explique pas par des traditions culturelles omnipotentes et totalisantes, de grandes variations sont observées, aussi bien dans le temps que dans l'espace. Ces attentes et stigmates ne sont pas fixes : elles sont

modifiées dans le temps, au fil de leurs imparfaites répétitions dans des contextes marqués par l'imbrication de multiples axes de différenciation sociale. Elles ne sont pas homogènes : des contradictions y émergent dans certaines situations, ouvrant la voie à des subjectivités ethnosexuelles non normatives. Ainsi, au-delà du sentiment de libération ressenti par de nombreux participants, libération mitigée par des espaces de liberté dans leur pays d'origine, et face à la frustration ressentie par certains devant la persistance de stigmatisation de leur sexualité par d'autres personnes de minorités ethniques, il serait faux de conclure à une libération bloquée par l'homophobie des « communautés culturelles ». Au fil de leurs interactions avec d'autres significatifs de minorités ethniques, interactions parfois rendues difficiles par la sexualité non normative, mais aussi parfois dépourvues de cette difficulté, les participants témoignent d'une capacité à (r)établir des liens et à en créer de nouveaux.

### **5.2.2 – Interactions homosexuelles post-migratoires : l'écueil de l'homonormativité et de l'exotisme érotisé**

*It is still true, alas, that to be an American Negro male is also to be a kind of walking phallic symbol: which means that one pays, in one's own personality, for the sexual insecurity of others.*  
Baldwin, 1961 : 172

Si les interactions ethniques post-migratoires se révèlent nettement moins caractérisées par une exclusion homophobe uniforme au sein de « communautés culturelles », qu'en est-il des interactions homosexuelles? Tel qu'abordé dans le chapitre 2, nombre de recherches postcoloniales et d'écrits par des personnes *queer* racisés pointent vers la problématique de l'exotisme érotisé, la fétichisation de corps racisés dans des milieux gais majoritairement blancs. Ces recherches mettent de l'avant la présence d'un racisme sexualisé qui limite les possibilités relationnelles pour les personnes de minorités ethniques dans les milieux gais. D'autres recherches, issues de la critique *queer*, théorisent quant à elles la problématique de l'homonormativité et de l'homonationalisme, c'est-à-dire

comment diverses normes, notamment un nationalisme sexuel, émergent dans les milieux gais, ayant pour effet de produire des positions abjectes hors de cette norme du bon sujet gai national. Or, l'analyse des médias gais québécois a montré que ces problématiques sont systématiquement reléguées à l'arrière-plan, lorsqu'elles ne sont pas complètement ignorées.

Ceci n'est assurément pas spécifique au contexte québécois : dans leur étude sur le racisme et les relations raciales au sein de la « communauté LGBTQ » de Toronto, Giwa et Greensmith, 2012) montrent bien que, tant en personne que sur Internet, le racisme existe dans les milieux LGBTQ de Toronto, notamment sous la forme d'une hiérarchisation de sexualités racisées, et cet enjeu est très rarement pris en considération. S'appuyant sur le récit d'un des sept travailleurs sociaux queer de couleur avec lesquels ils se sont entretenus, Giwa et Greensmith expliquent en partie cette situation par la structuration historique de cette « communauté » :

[...] the voices that have dominated LGBTQ activism, past and present, have been White. In their effort to address social inequality (i.e., heterosexism and homophobia) and enact social change, the LGBTQ community became homogenized. A false sense of cohesion was fostered when resulting social and political struggles ignored the oppression that continued to occur within this space. (Giwa et Greensmith, 2012: 163)

Ceci pointe vers l'importance de tenir compte du caractère construit, et politique, de ladite « communauté », tant à Montréal qu'à Toronto. La cohésion qui semble prise pour acquise dans l'énonciation de la « communauté LGBT » doit être questionnée, puisque cette énonciation s'inscrit dans un rapport de pouvoir qui est influencé, entre autres, par les inégalités ethniques et la racisation.

Dans cette section, ces problématiques seront mises en relief et apparaîtront comme étant tout sauf de seconde importance. En effet, pour les participants, les interactions homosexuelles, en dépit de la libération ressentie et vécue, sont loin d'être paisibles : elles sont plutôt compliquées par l'interaction de normes sexuelles, de genre, de classe, nationales, ethniques et raciales. Pour plusieurs, la liberté nouvelle vécue à leur arrivée a

rapidement laissé place à des déceptions et insatisfactions, ainsi qu'à une exclusion vécue en raison de leur différence ethnique. Cette problématique de la différenciation ethnique et raciale dans les interactions en milieux gais montréalais s'exprime notamment dans le rapport très ambivalent qu'entretient la majorité des participants – 23 d'entre eux ont formulé diverses critiques – à l'égard de l'espace gai qu'est le Village à Montréal. Lieu réputé pour sa concentration géographique de commerces et institutions des minorités sexuelles, principalement sur la rue Sainte-Catherine, entre les rues Amherst et Papineau, « aller au Village » s'impose presque comme un passage obligé. Découvert par hasard, introduit par des amis, ou annoncé par un Australien rencontré au hasard d'une sortie dans un bar lors d'une escale à Bangkok, le Village constitue un repère géographique et social important. Pour Khiem (Vietnam, 29 ans), qui y a été introduit par une amie qui voulait simplement l'amener au restaurant sans savoir qu'il était gai, le Village est un espace très apprécié, non pas pour draguer, mais simplement pour y prendre des marches, parmi des personnes similaires. Pour Charles (Liban, 47 ans), aller au Village lui permet d'effectuer un retour, de faire un lien avec une partie de lui-même, dans un environnement tolérant où deux hommes peuvent se tenir par la main. Cette liberté d'expression est sans conteste un attrait majeur, que ce soit d'y tenir un copain par la main, d'y « regarder des hommes sans être regardé de travers » (Sam, Syrie, 35 ans), d'y « voir deux gars masculins se tenir la main, s'embrasser » (Alex, El Salvador, 29 ans), d'y passer sans se faire dire des bêtises (Jose Maria, Argentine, 44 ans) ou plus généralement « se sentir quelque part à l'aise » (Bassem, Liban, 47 ans). De plus, c'est un endroit privilégié par plusieurs pour sortir avec des amis, pour s'amuser, rigoler : « je pense que personne veut venir dans Ville St-Laurent pour sortir ou avoir du fun [rires] alors c'est moi qui se trouve à aller là-bas, en ville. » (Elias, Liban, 27 ans)

Cette appréciation initiale de l'ouverture à l'égard d'expressions d'homosocialité dans le Village n'est toutefois pas sans problèmes. D'une part, elle peut être accompagnée d'un malaise initial. Kenshin (Japon, 38 ans) affirme ainsi avoir trouvé étrange de voir tant d'hommes, « all male, male, male ». Alex (El Salvador, 29 ans), qui était habitué à vivre

son homosexualité dans une relative clandestinité va plus loin que l'étonnement de Kenshin :

Arrivant à Montréal, ça... le Village, au début, même si je savais que j'aimais les hommes, mais moi je me sentais très, très inconfortable quand j'étais au Village, je marchais au Village, j'étais pas capable, je me sentais pas à l'aise dans ce niveau là. Peut-être j'étais trop habitué à me cacher, que le Village, trop ouvert, ça m'a fait peur un peu.

Ce malaise devant l'ouverture et l'expression explicite d'intimité homosexuelle dans des lieux publics n'est pas spécifique à Alex. Roberto (Venezuela, 40 ans), qui a beaucoup apprécié les opportunités d'y sortir et d'y faire la fête et de ne pas y être confiné dans une dichotomie *top/bottom* qu'il avait connue au Venezuela, nuance toutefois son appréciation :

[...] il y a quelque chose que, encore là c'est culturel, tu sais, ici les gens se rencontrent dans un bar, ils s'embrassent et ils commencent à baiser avant d'arriver... Tu sais, ils se mettent dans un coin et s'embrassent. Et moi, culturellement, ça fonctionne pas comme ça. Puis, ça, ça m'a toujours retenu, ça je l'ai jamais fait. Ou si je l'ai fait, je l'ai pas fait longtemps. Du fait de, je rencontre quelqu'un dans un bar et non, touche moi pas. Si tu veux on sort d'ici et on va, on se met à l'intimité, puis on passe à l'acte. Mais en public tu me touches pas.

À travers le témoignage de Roberto, on constate que les interactions homosexuelles dans le Village impliquent l'apprentissage de codes d'interactions : non habitués par ces lieux et rituels d'interactions, par ces façons d'aborder et de répondre à quelqu'un qui les aborde, plusieurs participants en sont venus à se distancer de cet espace d'interactions physiques, pour privilégier les espaces virtuels, tels que les sites Internet de rencontre et de clavardage.

Mais au-delà du malaise ressenti, il y a aussi des expériences vécues de discrimination et de fétichisation dans ces espaces gais qui contribuent significativement à en aliéner les hommes racisés, problématique depuis longtemps mise en relief, comme dans la citation de James Baldwin mise en épigraphe, qui met en relief la réduction de l'homme noir à la taille de son sexe. Les instances d'actes ou de paroles pouvant être considérées comme de la discrimination raciste, dans les lieux non virtuels de socialisation gais, ne seraient pas fréquentes. Sam (Liban, 35 ans) raconte néanmoins un tel incident :

Je viens d'être victime de discrimination du fait que je parlais l'arabe au téléphone au Starbucks village. Le gars m'a interrompu pour me dire que je le dérangeais. Enfin je lui ai dit que c'était un lieu public alors il a essayé de me faire comparer à d'autres qui ne parlaient pas!!! Et qu'il riait de moi parce que je suis imbécile!! Finalement je lui ai dit que c'était une sorte de discrimination alors en se tournant pour quitter il a dit « oui discrimination » à voix très basse.

Que cet incident concerne un « Arabe », à qui ont essayé d'imposer le silence dans un café du Village ne serait pas anodin. Les rares incidents racistes et xénophobes relatés par les participants concernent en effet exclusivement des Arabes ou des musulmans. Jeong (Corée du Sud, 29 ans) se souvient avoir été dérangé par un graffiti dans les toilettes d'un commerce du Village, qui se lisait ainsi : « Tous les musulmans doivent retourner. » Ricardo (Argentine, 37 ans) a quant à lui été profondément blessé lorsque, dans un groupe de discussion pour hommes gais, dont les participants étaient presque tous des Québécois, ces derniers tenaient des propos anti-immigrants, notamment lorsque l'un d'eux a déclaré, sans que le modérateur n'intervienne : « Ah, les musulmanes, quand je les vois dans la rue, je leur arracherais leur voile! Je suis plus capable et puis c'est l'invasion. » Ceci rejoint la virulence de propos qu'Omar (Pakistan, 26 ans) reçoit sur les sites Internet de clavardage gai, tels que : « I've had questions as innocent as "Do you force your mom to wear the hijab?" [...] Also, I hear certain things, about religious practices [...] I get comments like, you people are filthy, terrorist, you should all die. [...] But, people will whitewash anything else, except for Islam. »

Bien que ces incidents soient apparemment peu fréquents, un patron ne s'en dégage pas moins : l'intolérance à l'égard de la différence ethnique dans les milieux gais québécois est nettement plus exacerbée à l'égard des personnes perçues comme étant « arabes » ou « musulmanes ». Selon Bahram (Iran, 27 ans), qui n'a pas vécu de telles situations, mais qui, lui-même, ne répond pas lorsqu'un Arabe lui envoie un message, les gais auraient raison de rejeter les contacts avec des personnes du Moyen-Orient :

Si quelqu'un n'aime pas ça... il a raison. On en peut pas dire « Eh, pourquoi? C'est discrimination! » Non, c'est pas discrimination. Il a raison. Pourquoi? Parce que l'imagination de cette région dans le monde c'est la pire. C'est les

gens avec les barbes qui tuent, qui... qui ne boient pas d'alcool, c'est de la folie. [...] Un jeune Québécois... 20 ans, regarde RDI, les nouvelles. En Iran ils ont attaqué... Il change de chaîne, mais ici, il a dans sa tête. Et quand je dis Iran, il a raison s'il fait quelque changement.

L'explication de Bahram<sup>83</sup>, à savoir que les informations sur le Moyen-Orient sont toujours négatives, occulte toutefois un élément potentiellement significatif : la présupposition très récurrente, dans les médias gais et les médias généralistes, voulant que les pays musulmans soient les bastions actuels du conservatisme sexuel, notamment quant aux droits des minorités sexuelles. Les représentations des pays du Sud, notamment des pays musulmans, comme étant fondamentalement homophobes, comme dans les médias gais, et la mise en saillance de l'immigration musulmane comme menace à « notre égalité », discutée au chapitre 7, encourage de telles attitudes dans l'expérience interactionnelle des immigrants de ces régions, eux-mêmes présumés homophobes ou victimes d'homophobie. Ceci concorde d'ailleurs avec les nombreuses analyses de l'homonationalisme en Europe où l'Autre musulman est présumé homophobe, notamment aux Pays-Bas et en Allemagne (Shannahan, 2010; Haritaworn et Petzen, 2011; Jivraj et de Jong, 2011; Kosnick, 2011; Bracke, 2012; El-Tayeb, 2012).

De tels commentaires virulents ne sont pas fréquents aussi bien dans les espaces virtuels que non virtuels, mais la fétichisation du corps racisé y est par contre bien présente et ne concerne pas que les Arabes ou musulmans. Cette situation, où la sexualité s'articule l'ethnicité et la race peut être analysée comme un champ au sein duquel les personnes bénéficient ou pâtissent d'un capital sexuel ou érotique (Greene, 2008), évalué sur la base de traits physiques (taille, couleur de la peau, etc.), de présentations affectives (efféminé, viril, etc.) et de styles socioculturels érotisés (par exemple le *down-low* parmi les hommes de couleur). Dans le contexte québécois, ce sont les Latinos qui bénéficient d'un capital

---

<sup>83</sup> En distinguant les Perses (et lui-même) des immigrants « arabes », distinction très forte dans le récit de Bahram, on dénote une volonté de s'inscrire dans une catégorie de « bon immigrant », qu'il dit « culturellement flexible ». Il est intéressant de faire le parallèle avec un cas analysé par Decena (2011), où un participant recourt à une catégorisation similaire des Dominicains new-yorkais, répartis entre ceux qui sont « plus respectueux » et ceux qui sont « presque sauvages ». Informée par une hiérarchie racisante sous-jacente, cette catégorisation permet à l'immigrant de se positionner comme un bon sujet, aussi bien dans le cas documenté par Decena que dans le cas de Bahram.

sexuel plus avantageux. Ricardo (Argentine, 37 ans), Alex (El Salvador, 29 ans), Juanito (El Salvador, 27 ans), Roberto (Venezuela, 40 ans) et Carlos (Mexique, 39 ans) concordent sur la « valeur » qu'ils ont dans les milieux gais. Ricardo parle de « fantasmes » ethniques dans lesquels les Latinos sont associés à « macho, *cachondo*, fiesta et cocotiers ». Cette association des Latinos avec la sensualité, l'attente de « se faire chouchouter » (Alex) par un homme « chaud au lit » (Juanito) est récurrente, aussi bien en personne que dans les espaces virtuels, mais elle peut être instrumentalisée, comme le montre cet extrait :

Y a des gens qui trouvent ça excitant. Que la couleur leur excite, la différence les excite beaucoup, beaucoup. Et c'est à cause de ça que... qu'ils sont avec toi. Puis ça, en même temps, quelqu'un qui vient à moi et qui dit « J'aime beaucoup les Latinos, j'ai toujours été avec les Latinos. » C'est vraiment la phrase pour savoir que non, ça m'intéresse pas. Tu sais. Eh... c'est ce qu'on appelle les *Latin queens*, ceux qui aiment vraiment les Latinos, c'est vraiment le genre de personne avec... bon ça me dérange pas de batifoler un petit peu, mais non, je serais pas nécessairement... je chercherais pas nécessairement une relation avec cette personne-là. (Roberto, Venezuela, 40 ans)

Ainsi, être Latino, stéréotypé comme sensuel, constitue une position bénéfique, dont il est possible de profiter, pour « batifoler un petit peu », mais lorsque vient le temps de nouer une relation plus sérieuse, cette position peut se révéler un obstacle, lorsqu'ils ne se révèlent pas à la hauteur des attentes ethnosexuelles.

Pour les autres, Noirs, Arabes, Asiatiques et Sud-asiatiques, le capital sexuel est davantage circonstanciel. Les participants noirs concordent dans leur constat de fétichisation : « Maintenant, des stéréotypes, sur la race noire par exemple, oui. Donc, comme croire par exemple que les Noirs sont tous membrés, je ne sais pas, comme des chevaux. Oui, c'est un stéréotype qui est largement véhiculé, le fantasme du Noir aussi. [...] Donc abordé un autre comme un objet sexuel, pas une personne. » (Seal, Cameroun, 41 ans) Mais alors que les participants Latinos n'expriment qu'un minime malaise à l'égard de la fétichisation dont ils sont l'objet, tel n'est pas le cas des Noirs, pour qui cette position ethnosexuelle se révèle plus ambiguë. Pour Réginald, elle est associée à des problèmes d'estime de soi :

Réginald : Puis y a d'autres trucs aussi, ce côté aussi exotico-machin, tu sais quand t'entends un gars qui dit « Ah! J'ai jamais couché avec un Noir. » Ben oui. « Ah! C'est tellement... » Pour moi, c'est tellement...

O.R. : Tous les stéréotypes...

Réginald : Oui, les stéréotypes. Bon, un Noir ça a une grosse queue. Tout ce que j'ai pu entendre par rapport à ça, c'est assez... c'est assez dégoûtant. [...] La question de la couleur a toujours été présente, dans le mesure où... « Est-ce qu'il sort avec moi pour ce que je suis ou il sort avec moi parce que je suis noir? » [...] Souvent les Noirs sont cantonnés encore une fois à des stéréotypes. Des stéréotypes physiques, il y a une construction du beau nègre... Je comprends, moi aussi j'aime [rires]... mais... Et par exemple, dans, dans les films pornos... c'est très rare d'avoir des Noirs bottoms. C'est rarissime. Donc on est encore dans le stéréotype du Noir avec un bras de bébé entre les jambes et qui... pff! S'en prend au beau petit cul blanc [rires]. Excuse-moi. Sérieusement, je trouve qu'on est encore dans certains stéréotypes et... On a encore à s'approprier... un amour propre, un amour de soi, une estime de soi qui n'est pas évidente quand tu es Noir et gai. Retrouver ta beauté... construire ça... sans le regard de l'autre.

Mais Steeves (Cameroun, 31 ans), qui trouve dommage ces stéréotypes sur les hommes Noirs y voit aussi un avantage : « Ben je suis charmé, je suis charmé. Observez, amusez-vous. Surtout quand je suis accompagné. Je me sens valorisé. Parce qu'un Noir se faire valoriser, c'est très dur. Un Blanc qui valorise un Noir, c'est très rare. » Pour l'homme noir, ce capital sexuel est donc ambigu : ils sont « valorisés » par ce stéréotype voulant qu'ils soient « bien membrés » et « tops », mais ses effets sont potentiellement très négatifs comme l'explique Réginald qui en vient à penser que le Noir n'est considéré que bon pour baiser.

Cette ambigüité du capital sexuel est aussi présente chez les participants asiatiques, bien qu'ils soient stéréotypés à l'inverse des Noirs :

It's not popular, especially Asian men. It's not popular, like not on top of the list. [...] Yes I heard people say they don't like Asians because they had bad experiences with Asians. I think yeah it could be racist. I mean there are different categories of Asians. [...] And I don't like people saying like « Oh Asians all have a good skin » or else. This I think it's racist. (Kenshin, Japon, 38 ans)

Jeong (Corée du Sud, 29 ans) et Khiem (Vietnam, 29 ans) font le même constat : les Asiatiques sont souvent mis dans une boîte, stéréotypés comme « soumis », et cette position n'est pas celle qui est la plus recherchée dans les milieux gais. Pour les Asiatiques, l'âge et le genre interagissent fortement avec la sexualité et la racisation : « j'étais un peu comme, *fetichized*, un peu, c'était seulement les hommes blancs vieux, comme 50-60 ans qui allaient être attirés par moi. » (Jeong, Corée du Sud, 29 ans) Mais alors que Jeong minimise ce stéréotype dans le contexte montréalais, qu'il compare favorablement au milieu gai albertain qu'il a connu plus jeune, Khiem considère qu'il est très présent et qu'un jeune Asiatique qui n'est pas « bien foutu » a peu de chance de trouver un partenaire amoureux ici, hormis un homme blanc plus âgé.

Quant aux Arabes et Sud-Asiatiques, leur capital sexuel semble plus flou, influencé à la fois par une méconnaissance (particulièrement dans le cas des Sud-Asiatiques, peu nombreux) et par des stéréotypes qui les relèguent eux aussi à un objet sexuel, présumé « macho » (Sam, Syrie, 35 ans) ou « *aggressive top* » :

Yeah, there's that, there's the whole issue of body image, self-confidence all that stuff. And some body issue are related to the ethnicity, or whatever. [...] I guess you could say with more exposure to... with more Muslim or like people with Middle Eastern or South Asian heritage, I think that's... they're certainly becoming more visible in the Village, which is a positive outcome. I mean, I think, of course it's sort of very mediated through... The presentation of Muslim men images is very mediated through sort of like exoticized lens. I mean... What was it... I think it's... the number one selling DVD from Stallion was like Arabesque, which is a completely, it's hot, it's a gay porn, but it's a completely fetichized... (Omar, Pakistan, 26 ans)

Ces hommes sont donc pris entre la curiosité culinaire pour les currys ou les taboulés et les représentations d'*Arabesque*, un film pornographique gai du studio Raging Stallion mettant en scène tous les clichés orientalisants. Du désert au hammam, en passant par le souk et le palais du Sheikh, les « power-tops of tremendous strength », « genuine hairy Middle Eastern stud », « hairy Saharan studs », exercent leur « dark meat » surdimensionné dans un temps et un espace associé au passé :

A long time ago, in a far away place.... beneath the shimmering sun of the hot Sahara was a land of fire and flame--a romantic world of forgotten dreams that harken back to a bygone age where men ruled the desert from horseback and found sexual pleasure in their violent lusts and desires. The powerful drumbeat of the Arabian heart drove men into each other's arms, a co-mingling of sweat and passion that filled deep-rooted needs, the result of a lonely existence surrounded by sand and palm.<sup>84</sup>

Film récompensé de plusieurs prix, il a visiblement, comme d'autres films pornographiques gais mobilisant des stéréotypes sur les Noirs, Asiatiques Latinos et Arabes, influencé comment les hommes gais blancs perçoivent les hommes de couleur. Dans le cas des hommes perçus comme « Arabes » ou « musulmans », ces stéréotypes pornographiques s'imbriquent aux images contemporaines associant ces régions au terrorisme et au conservatisme sexuel (Cervulle et Rees-Roberts, 2010), comme l'indique le témoignage d'Omar cité plus haut, et s'alimentent d'une longue tradition littéraire pornotrope portant sur la sexualité fantasmée des « Arabes », comme le montre cet extrait du livre homoérotique *Teleny*, qui aurait été écrit par Oscar Wilde et ses amis :

À l'encontre de nous, ils [les Arabes] savent par une longue pratique prolonger le plaisir pendant un temps illimité. Leurs instruments ne sont pas énormes, mais ils se gonflent en de majestueuses proportions. Ils s'habituent à rehausser leur propre plaisir par la satisfaction donnée aux autres. Ils ne vous inondent pas d'un torrent de sperme, ils vous en humectent seulement de quelques gouttes épaisses qui vous brûlent comme du feu. Combien leur peau est douce et luisante! Quelle lave ardente bouillonne dans leurs veines! Ce ne sont pas des hommes, ce sont des lions, ils rugissent dans la jouissance. (Wilde, 2011 [1893] : 217-218)

Fait intéressant, plusieurs participants relativisent l'importance de ces stéréotypes ethnosexuels et refusent d'y voir une forme de racisme. Ils tendent plutôt à l'expliquer comme une « simple préférence », une « histoire de goût » ou des blagues. Or, même s'il s'agissait de préférences sexuelles, il n'en demeure pas moins que celle-ci repose sur l'attribution de caractéristiques sexuelles à tous les hommes d'un groupe racisé, ce qui constitue effectivement une racisation et sexualisation qui objectifient les personnes : la

---

<sup>84</sup> Extrait de la description du film. En ligne, <<http://www.arabesquethemovie.com/home.htm>>, consulté le 4 juin 2012.

multiplicité des positions, pratiques et apparences sexuelles et de genre reconnue aux « Blancs » est niée aux autres groupes racisés. Aladin (Cameroun, 40 ans) suggère de plus que cette attitude est influencée par de « mauvaises expériences » vécues précédemment. Or, un Blanc ne rejeterait pas toute interaction sexuelle avec d'autres Blancs à cause d'une mauvaise expérience avec un Blanc. Alors pourquoi une mauvaise expérience avec un Noir devrait rejaillir sur tous les autres Noirs?

L'objectivation et l'abjection des corps racisés analysée sur les couvertures des magazines gais, mais absente des articles sont donc bien présentes dans les interactions dans les milieux gais québécois. Une analyse en termes de capital érotique ou sexuel, que les personnes utilisent, est adéquate, mais insuffisante. Certains participants, notamment Latinos, utilisent ce capital lors d'interactions sociosexuelles, tandis que d'autres en tirent une valorisation d'eux-mêmes dans un contexte social où un corps tel le leur n'est habituellement pas valorisé. Cette dernière ambivalence, éprouver une valorisation de voir désiré un corps stéréotypé associé au sien, a été discutée par Kobena Mercer et Isaac Julien : « [...] black readers may appropriate pleasures by reading against the grain, overturning signs of 'otherness' into signifiers of identity. » (Mercer et Julien, 1988 : 135) Cette agentivité interprétative de la personne racisée face à la racisation de son corps et de son sexe ne doit pas être négligée. Mais en deçà de la notion de capital, il semble important de saisir cette dynamique à la lumière des travaux de Foucault et Butler. Le « signe d'altérité » qu'est le corps noir dans le texte de Mercer et Julien, c'est un corps objectivé, c'est-à-dire à qui est niée la possibilité de se définir lui-même : le corps de l'homme noir, et d'autres hommes racisés, est construit dans la tradition pornotrope où le regard est celui de l'homme blanc. S'il y a une dialectique productive entre les représentations et leur répétition dans les interactions, l'objectivation et l'abjection ont néanmoins une emprise forte, informant les attentes (ou absence d'attentes dans le cas de corps abjectivés) du partenaire à l'égard de ces corps racisés et de la personne elle aussi racisée, d'autant plus que le rapport de pouvoir entre le gai blanc désirant (ou ne désirant pas) le corps racisé et la personne racisée est un rapport inégal.

La distanciation des espaces d'interactions gais s'explique aussi par l'homonormativité – interprétée par Duggan (2003) comme une culture gaie privatisée et dépolitisée, axée sur la domesticité et le consumérisme – qui y est vécue et qui alimente un sentiment d'aliénation. À l'égard du Village, apprécié dans un premier temps, nombre de participants adressent de vives critiques. Sam (Syrie, 35 ans), qui apprécie sortir avec sa gang au Sky, va toutefois de plus en plus dans des lieux hors du Village parce que lui et ses amis, « on en a marre là. Même genre, même monde, c'est trop ghetto et tout ». Jose Maria (Argentine, 44 ans) fait un constat similaire : « Parce que... c'est toujours la même chose, les gens... Quand tu passes deux ans sans y aller, et après deux ans tu vois les mêmes personnes, en train de faire les mêmes choses, habillées de la même façon. Dire les mêmes choses. Tu dis, "Oh my God, y se passe pas grand-chose ici." » Ainsi, le Village est associé par plusieurs à un « ghetto », lui-même ghettoïsé par préférences : « t'as les ours, les branchés, les motards, les... donc c'est tellement fragmenté que, et puis il y a pas beaucoup de lesbiennes. C'est vraiment gai, gai, gai. » (Ricardo, Argentine, 37 ans) Sans nécessairement être inconfortables dans cet espace, les interactions y sont perçues comme étant trop superficielles, trop axées sur le sexe, où tous sont incités à se « laisser aller dans le... dans le courant » (Juanito, El Salvador, 27 ans) d'un consumérisme conformiste :

Ça c'est pas une vie. Après qu'est-ce qui nous reste, après que sera terminé tout le plaisir. Quand on se sera fait beaucoup d'argent, quand on aura beaucoup voyagé. La vie d'un homme ne peut pas être réduite à faire beaucoup d'argent, sortir en boîte, acheter les meilleures voitures, les meilleurs habits... voyager. Non!

De plus, pour ces hommes racisés, l'homonormativité se fait ressentir dans l'inévitable non-concordance avec les canons de beauté, qui engendrent, notamment chez Khiem (Vietnam, 29 ans), Omar (Pakistan, 26 ans) et Réginald (Haïti, 42 ans), un problème d'image corporelle, un sentiment d'être inadéquat, devant des référents et modèles qui ne sont que blancs, jeunes, musclés et imberbes. Ce soin accordé à l'image corporelle dans les milieux gais, à la croisée du genre, de la classe, de l'âge et de la sexualité, introduit un conflit entre ce qu'ils sont, leurs aspirations et les impératifs du milieu :

Omar: But yeah... I'd say my dating life was better when I was like going to the gym. [laughs] When I was not in academia, and spending 4-5 years in the gym, my dating life was a lot better. When I went to the academia, and stopped going to the gym, my dating life pretty much went down the drain. There you go.

O.R. : You moved from the gym to the library...

Omar: There you go, right? And then nobody was interested.

Comme le lui avait dit une amie : « You can have abs or you can have books. But you can't have both. » Ceci rejoint la superficialité des interactions dans les milieux gais ressentie par plusieurs : l'intellect et la culture n'y sont pas des atouts et les liens qui y sont établis se révèlent souvent brefs, non concluants, insatisfaisants.

On constate donc, de nouveau, que le récit type de libération par la migration ne correspond pas à la réalité vécue par les participants. Ici, c'est la dimension « gaie » de leur parcours qui contraste avec la libération mise en valeur dans les magazines. La relégation du racisme à un problème secondaire, observée dans les magazines, discordes avec l'importance de ce problème dans le récit des participants. Loin d'être un obstacle mineur, il s'agit plutôt d'une caractéristique très importante de leur parcours, aussi bien lors d'interactions en personne que sur Internet. La socialisation gaie au Québec, et l'ouverture attendue par plusieurs, ont été source de moult insatisfactions, à commencer par l'objectivation et l'abjection racisantes qu'ils y vivent. L'homonormativité des espaces de socialisation gaie s'est pour sa part avérée une source de déceptions et de distanciation, au profit d'autres espaces d'interaction.

Face à cette insatisfaction à l'égard du Village et de ses rituels d'interactions, et devant les stéréotypes dont ils sont souvent l'objet dans les espaces virtuels, il en découle des difficultés relationnelles importantes lors d'interactions homosexuelles post-migratoires. Mais ici aussi, comme pour les interactions avec d'autres personnes de minorités ethniques, analyser cette insatisfaction comme une non-intégration dans une « communauté », celle-ci gaie, serait inadéquat. En effet, bien que ces hommes ne soient

pas ou peu « intégrés » à cette dite « communauté », ils n'en réussissent pas moins à (r)établir des liens amicaux, affectifs, sexuels et amoureux significatifs avec des personnes de différents milieux et avec lesquels ils partagent des affinités et intérêts. Que ce soit par l'entremise du travail, d'études, d'une implication sociale ou grâce à un ami qui leur présente un autre ami, ils parviennent à se constituer un réseau d'interconnaissance, dans lequel les hommes gais ou bisexuels ont une présence variable.

### **5.3 – Une (re)formation de subjectivités à la croisée de normativités multiples et mobiles**

Ni « communautés culturelles », ni « communauté gaie ». Comme le dit Omar (Pakistan, 26 ans) : « I mean, my community is my... people I become friend with, I guess. » Lorsque Seal (Cameroun, 41 ans) parle de ses expériences homosexuelles au Cameroun et au Gabon, il parle d'une toile : « Une fois que tu rencontres deux, trois, après, tu vois, la toile d'araignée est tissée ». Ces deux extraits, aussi brefs soient-ils sont fondamentaux, car ils aident à mieux comprendre comment ces migrants homosexuels et bisexuels comprennent leurs interactions post-migratoires et comment ils manœuvrent le processus de (re)formation de subjectivités modulé par leur migration.

Quelques rares participants réfèrent à des « communautés » et au conflit entre « communautés » ethniques et gaie. Mais, fait intéressant, ceux-ci sont presque tous impliqués dans l'une ou l'autre des associations formées par des personnes immigrantes et réfugiées de minorités sexuelles à Montréal, notamment Arc-en-ciel d'Afrique et Helem. Ceci pointe vers une possible mise en forme « communautaire » des expériences individuelles, c'est-à-dire que, ces associations étant appelées à prendre parole publiquement pour « raconter » le parcours des immigrants homosexuels et défendre leurs droits, elles participent à la construction de ce récit linéaire et téléologique constaté dans les médias gais, qui rejaillit sur leurs membres. Cette situation se manifeste dans les récits de Bassem (Liban, 47 ans), Jeong (Corée du Sud, 29 ans) et Seal (Cameroun, 41 ans), à certains moments de l'entretien, notamment lorsqu'ils parlent de leur implication dans ces

associations. Leur récit tend alors à se conformer à la dichotomie entre un là-bas homophobe et un ici libre, ainsi qu'à la représentation des « communautés culturelles » comme étant plus homophobes. Seal met ainsi l'accent sur le sort des homosexuels en Afrique : « c'est difficile d'être homosexuel, [...] on peut aller en prison, [...] on peut se faire battre dans la rue, agressé. Y a des gens qui ont été agressés, poignardés, physiquement. » Leur usage du lexique des communautés peut aussi être vu comme un effet de leur implication, les incitant à utiliser les catégories des discours publics afin d'être reconnus comme interlocuteurs, dans les médias gais, mais aussi dans les institutions gouvernementales où certains récits sont construits comme représentatifs de l'ensemble d'une population. Il est particulièrement révélateur que leur récit d'interactions post-migratoires, à d'autres moments de l'entrevue, ne corresponde pas aux schémas d'intégration dans des communautés rigides et distinctes. En cela, ils démontrent donc une « éloquence dans les récits respectifs », comme on le constate aussi dans l'analyse des discours publics et activistes sur la sexualité parmi les Noirs aux États-Unis, notamment en ce qui concerne le VIH-SIDA et les hommes noirs (Ferguson, 2010).

Mais pourquoi serait-ce une toile là-bas, avec ses fibres plus ou moins rapprochées, qui se croisent, s'attachent et se détachent, alors que ce serait des communautés rigides, isolées et fermées sur elles ici? L'image de la toile d'araignée que Seal utilise ne se limite pas aux interactions clandestines au Cameroun, c'est le cas aussi des témoignages sur l'ici, qui présentent une toile d'interrelations humaines, un réseau d'interconnaissance où la similitude d'intérêts et d'expériences prime sur la similitude ethnique et sexuelle.

Certains avaient déjà des amis ici avant de venir, soit comme Bahram (Iran, 27 ans) qui a connu quelques Québécois via Internet, qui l'ont renseigné sur la situation ici et l'ont encouragé à immigrer, ou comme Fam (Cuba, 38 ans) qui avait connu un couple de Québécois en voyage à Cuba, qui lui ont trouvé un travail et un logement avant même qu'il arrive ici, ou encore comme Zazou (Liban, 29 ans) qui avait un ami d'enfance ayant immigré ici avant lui, chez qui il a habité quelque temps. Pour ces personnes, l'existence d'amitiés transnationales pré-migratoires a permis de faciliter leur processus migratoire, en

offrant un point d'appui lors de l'arrivée ici. Ce constat concorde avec les travaux de Cantú (2009) sur les migrants gais mexicains en Californie qui a montré le rôle important joué par ce réseau de soutien, qu'il s'agisse d'offrir de l'hébergement, de trouver un emploi, ou d'un soutien plus général. D'autres comme Ramsay (Malaisie, 37 ans) ne connaissaient personne ici avant d'immigrer, mais ont rapidement su établir des relations :

I met my best [...] through a friend. So it's a true friend, real friend. We had sex... two times, after that we became very, very best friends. Until now we are really good friends. He's my brother, like he helped me with everything... And, and through him I met a lot of people, like you know, through him, all my friends now I met through him. Through him. We are like a very, same kind of interest like us, cooking, you know, wine, eating, music. You know. That's it. We hang out a lot, we go to the house, they come, we always have exchange of suppers, like that. And that's it.

Ce type de réseautage, où une première amitié débouche sur d'autres amitiés, solidarisées par des intérêts communs, est caractéristique de nombreux récits. Celui de Ramsay se distingue toutefois par une position de classe privilégiée. Le « we » auquel il fait référence, son cercle d'amis, n'est pas uni par la similitude ethnique, ni même sexuelle, ni par une « scène gaie » dont il se dissocie d'ailleurs : il est plutôt uni par des référents de domesticité bourgeoise (le vin, les soupers, cuisiner les uns pour les autres), s'inscrivant ainsi dans une tendance homonormative où la « culture gaie », du moins au sein des classes moyennes et supérieures, se trouve réduite au consumérisme et à la sphère privée (Duggan, 2003).

La proximité ethnique et sexuelle a certes un impact, mais cet impact peut aussi bien être positif que négatif. Elias (Liban, 27 ans) et Zazou (Liban, 29 ans) ont ainsi plus d'amis libanais que d'amis québécois, le premier se sentant « plus proche » des Libanais et le second ayant « peu en commun avec les Québécois » fréquentés. Néanmoins, ni l'un ni l'autre n'affirme chercher à socialiser spécifiquement dans les milieux libanais de Montréal, n'y voyant pas l'intérêt et disant connaître d'emblée ce qu'est ce milieu. Ravanan (Inde, 29 ans) et Steeves (Cameroun, 31) ont quant à eux principalement des amis qui sont aussi immigrants, non pas car ils ne veulent pas socialiser avec des Québécois, mais plutôt, car ils ont plus de facilité à communiquer avec d'autres immigrants ayant vécu un parcours

similaire et, car ils ressentent un manque de curiosité chez les Québécois. Certains privilégient les liens avec d'autres personnes homosexuelles, ressentant que la communication et la compréhension sont plus difficiles avec une personne hétérosexuelle, tandis que d'autres, comme Ramsay, sont à l'aise aussi bien avec des personnes hétérosexuelles qu'homosexuelles, ce qui est aussi vrai de Seal, mais pour ce dernier c'est la spiritualité bouddhiste et l'activisme qui se révèlent des éléments de réseautage.

Le genre a lui aussi un impact significatif dans la constitution de ces réseaux d'interconnaissance. En effet, pour plusieurs participants, les interactions avec des hommes hétérosexuels sont plus ardues et parfois évitées. À l'opposé, les interactions avec les femmes hétérosexuelles sont plus faciles. En somme, il n'est pas possible de représenter les interactions sociales post-migratoires comme étant contraintes entre une « communauté culturelle » homophobe et une « communauté gaie » raciste. Le conflit qui est ressenti et affecte leur (re)formation de subjectivité est plutôt un conflit entre des normativités multiples et contradictoires, entre des normes de genre et de sexualité (re)produites parmi les minorités ethniques, des normes de genre, de sexualité et d'ethnicité (re)produites dans les minorités sexuelles, et de nombreuses autres normes présentes dans l'un ou l'autre des milieux fréquentés par ces hommes, qu'il s'agisse de la classe, de l'âge, de l'apparence corporelle, de la religion ou d'un autre axe de différenciation sociale. Opposer deux communautés, c'est réduire la complexité et l'hétérogénéité de ces populations; c'est aussi nier les connexions possibles.

Ceci amène à questionner la pertinence même du concept de « communauté », tel qu'il est omniprésent tant dans les discours médiatiques, que militants, gouvernementaux et scientifiques. La vision rigide et fermée des communautés, présente dans les premiers écrits (Morales, 1990), demeure prédominante dans le contexte québécois. L'analyse des médias gais montre un recours très fréquent à ce lexique, qui informe par ailleurs la construction des populations immigrantes par le gouvernement du Québec depuis de nombreuses années : les immigrants y sont classés en « communautés culturelles », comme si celles-ci

constituaient des données empiriques observables où s'intègre tout nouvel arrivant, comme si leur « culture » en constituait l'élément fédérateur central.

Considérant le caractère hétéroclite (Hillery, 1963) et confus (Stacey, 1969) du concept de « communauté<sup>85</sup> », l'existence et surtout la portée de « communautés culturelles » et d'une « communauté gaie » apparaissent incertaines. On pourrait admettre que des dynamiques de communalisation soient présentes parmi les personnes de minorités ethniques et sexuelles au Québec, dynamiques auxquelles certaines personnes de ces minorités participent plus ou moins activement, y compris parmi les participants. Par exemple, ceux qui témoignent de leur implication communautaire, notamment auprès d'autres personnes immigrantes et réfugiées de minorités sexuelles, s'inscrivent dans une telle dynamique sociale : on constate un sentiment d'appartenir à une « communauté », celle des immigrants et réfugiés LGBT, et une orientation mutuelle de leurs actions afin de s'aider les uns les autres à surmonter les obstacles liés au parcours migratoire. On y retrouve la solidarité et la signification (Clark, 1973), ainsi que des institutions (Etzioni, 1995), sous forme d'associations. Ceci concorde donc avec la posture de Collins (2010), pour qui les communautés sont un puissant catalyseur d'action politique, mais aussi le concept autour duquel les personnes organisent et expérimentent les inégalités sociales.

Mais ce constat doit-il nécessairement s'étendre à une appréhension *a priori* du parcours d'hommes immigrants homosexuels et bisexuels comme étant déchiré entre ces diverses communautés d'appartenance? Comme le montre l'analyse des récits des participants, une telle extension de l'idéaltype serait abusive. Sans aller jusqu'à rejeter

---

<sup>85</sup> Bien que ce concept soit l'une des idées fondatrices de la sociologie, sous la forme de communauté chez Tönnies (1944 [1887]), de communalisation chez Weber (1995 [1956]) ou de solidarité mécanique chez Durkheim (1967 [1897]), son usage demeure sujet à moult débats, entre ceux qui suggèrent son abandon (Stacey, 1969; Young, 1986), ceux qui tentent de le définir (Clark, 1973; Etzioni, 1995) et ceux qui défendent son ambiguïté (Plant, 1978; Collins, 2010). Pour l'analyse, l'idéaltype de communauté, ou plutôt de communalisation – en ce sens qu'il s'agit non pas d'une donnée empirique observable, mais plutôt d'une forme processuelle de relation sociale – repose sur la similitude et la cohésion entre ses membres unis par des liens socionormatifs et sur une orientation mutuelle de leurs actions. Suivant Clark (1973), il est possible de dire qu'une communauté repose sur la solidarité (*we-feeling*), c'est-à-dire un sentiment d'appartenance au groupe, et la signification (*role-feeling*), c'est-à-dire le sentiment d'avoir une place significative dans le groupe.

catégoriquement son usage, il doit être sérieusement limité. Comme le précise Young (1986), l'idéal de communauté repose sur une métaphysique de la présence et une logique de l'identité : il y est présumé que les sujets sont présents à eux-mêmes et aux autres, qu'il y a une identité totale possible. Dans son usage courant, tel qu'observé dans les médias gais, « communauté » minimise toute différence *en* les sujets eux-mêmes et *entre* les sujets. De plus, les relations sociales y sont appréhendées comme étant immédiates, hors du temps et de l'espace. Or, la prise en compte du temps (pré- et post-migratoire) et des espaces multiples d'interactions (le là-bas et l'ici hétérogènes) montrent que l'idée de communauté, tant ethnique que gaie, devrait être étirée considérablement et abusivement pour signifier des interactions significatives des participants.

Le partage, la compréhension et la réciprocité mutuels sont certes possibles, mais pas dans la complétude que présume l'idéal de communauté, car les personnes se transcendent toujours. Le regard de l'autre, si proche soit-il, est toujours une objectivation et l'autre n'a jamais la même perspective :

Sharing, moreover, is fragile. The other person may at the next moment understand my words differently from the way I meant them, or carry my actions to consequences I do not intend. The same difference that makes sharing between us possible also makes misunderstanding, rejection, withdrawal, and conflict always possible conditions of social being. (Young : 1986 : 10-11)

Young affirme de plus que cet idéal de communauté est inconciliable avec l'existence urbaine : « In such encountering people are [...] externally related, they experience each other as other, different, from different groups, histories, professions, cultures, which they do not understand. » (Young, 1986 : 21) On peut donc affirmer que l'usage du concept de communauté, tel qu'il s'observe dans certains textes scientifiques sur les personnes immigrantes et réfugiées de minorités sexuelles et dans le vocabulaire médiatique et politique est une construction qui déforme la complexité des réalités vécues. Il s'agit d'une violence épistémique.

Plutôt que de parler d'individus en développement identitaire pris entre deux « communautés », il semble plus approprié de parler d'un processus de (re)formation de subjectivités ethnosexuelles à la croisée de normes multiples et mobiles. S'inscrivant dans une perspective foucauldienne, Bacchetta (2009) suggère le terme de « co-formations » pour signifier :

la dynamique par laquelle des pouvoirs (qui peuvent être visibles ou non, comme le genre, la sexualité, le racisme, les rapports sociaux de classe, la colonialité, etc.), effectuent des microcirculations, se forment de manière indissociable, se transforment syncrétiquement et opèrent de concert pour produire tous les sujets, les conditions matérielles, les conduites et les objets existants. (Bacchetta, 2009 : 5)

Dans cette perspective, les normes sociales, multiples et mobiles, ne sont pas des axes isolés, mais sont co-formées. Les sujets sont quant à eux à la fois effets du pouvoir et agents du pouvoir. Ce qui émerge du récit des participants, c'est une (re)formation de subjectivités, en misant ici sur l'ambiguïté sémantique du préfixe « re- » discutée plus tôt<sup>86</sup>, qui signifie aussi bien la répétition que le retour et la modification.

À tous les moments de leur parcours migratoire, ces hommes sont simultanément confrontés à des positions de sujets prescrites ou relégués à des positions d'objets ou d'abjects. Il y a, entre autres, abjectivation de l'homosexualité parmi certaines personnes de minorités ethniques, pour qui toute sexualité non normative est une impossibilité. Mais il y a aussi, parmi d'autres personnes, une prescription d'une certaine forme de subjectivité homosexuelle, efféminée par exemple, informée par d'autres vecteurs de pouvoir, comme le genre. De plus, certaines caractéristiques, comme la génération et la classe, modulent la forme et la force de ces prescriptions. Lorsqu'Alex (El Salvador, 29 ans) raconte ses relations avec ses oncles et tantes, cousins et cousines installés ici, deux éléments très significatifs émergent. D'une part, la génération module la forme de ces normes, en ce sens que les cousins et cousines sont beaucoup plus à l'aise avec son homosexualité que ses oncles et tantes. D'autre part, la classe module la force de ces normes, puisque la

---

<sup>86</sup> Voir la note 17 de la page 54.

prescription d'une sexualité normative a pratiquement disparu de ces relations depuis qu'il a atteint un statut socioéconomique enviable. Ceci rejoint le témoignage d'autres participants, qui font état d'une diminution significative des pressions hétéronormatives à partir du moment où leur situation financière leur accorde une indépendance de la famille, voire les place dans une situation dans laquelle ils aident financièrement leur famille.

Ces normes, contradictoires et mobiles au sein des minorités ethniques, existent aussi au sein des milieux gais où l'abjection et l'objectivation raciales sont très fortes et où les rapports de genre et de classe modulent les positions de sujets valorisés. Toutes les positions n'y sont pas considérées comme d'égale valeur : à la croisée de la sexualité, du genre, de l'âge et de l'ethnicité, le jeune Asiatique gai « soumis » occupe certes une position objet valorisée par certains, mais elle est aussi une position abjecte pour d'autres et le jeune homme asiatique viril incarne quant à lui une position « improbable », elle aussi abjecte. Qui plus est, dans le contexte de précarité qu'engendre la migration, il peut être impossible ou difficile de disposer des bénéfices de la classe moyenne aisée pour s'inscrire dans les prescriptions d'un « paraître » gai très normé en termes de classe qu'on voit émerger dans le récit de certains participants de classe moyenne et fortement scolarisés, tels que Ramsay et Ravanan. Ainsi, la position du « bon » gai, homonormative, s'impose certes aux immigrants, peut être désirée, mais elle peut aussi leur être inaccessible.

Face à ces positions sociales normées par des axes de différenciation sociale devant être compris comme co-formés, les participants ne sont toutefois pas déterminés, puisque le sujet-effet-du-pouvoir en est aussi l'agent. C'est ici que la (re)formation de ces positions s'opère. Au fil de leurs interactions, pré- et post-migratoires, avec d'autres personnes de minorités ethniques et/ou sexuelles, les participants performant ces positions, une performativité qui n'est jamais parfaite et qui tend donc vers la répétition de la position normée, mais aussi vers sa modification. Lorsque Bahram (Iran, 27 ans) se dissocie des « Arabes » culturellement inflexibles, il tente de reproduire la position d'un bon gai ethnique, qui se dissocie d'une homophobie racisée et se désidentifie d'une « mauvaise » ethnicité : il performe ainsi sa propre flexibilité, sa volonté d'intégration et sa différence

non menaçante. Lorsque l'un ou l'autre des participants, de façon plus ou moins tacite ou explicite, montre sa sexualité non normative à un proche parent, il n'y a certes pas nécessairement une forte contestation de la position abjecte, stigmatisée, ni revendication ouverte d'une subjectivité gaie, mais il y a toutefois introduction d'une modification par le simple fait de ne pas se conformer, entièrement, aux normes.

L'articulation de la perspective intersectionnelle de Collins et de la perspective poststructuraliste de Butler semble particulièrement féconde pour appréhender cette (re)formation de subjectivités ethnosexuelles. Certes, peu d'attention a été accordée aux domaines structurels et disciplinaires du pouvoir dans le modèle de Collins, puisque ceux-ci auraient nécessité un autre type d'analyse, plus axé sur les politiques et leurs applications, sur le traitement reçu par ces hommes immigrants lorsqu'ils recourent aux services publics. Notons toutefois que ces deux domaines agissent assurément sur le processus de (re)formation de subjectivité, notamment par les politiques migratoires et les démarches d'immigration elles-mêmes. Les cas de Juan (Mexique, 50 ans) et Carlos (Mexique, 39 ans) sont ici particulièrement parlants. Bien que les lois canadiennes relatives au statut de réfugié reconnaissent, structurellement, depuis le début des années 1990 le réfugié homosexuel comme une catégorie légitime de réfugié, le processus par lequel doit passer tout requérant est très complexe et a des effets disciplinaires certains. Ainsi, Juan a été sexuellement abusé par un conseiller en immigration qui l'a contraint à avoir des échanges sexuels :

Je suis arrivé. Il était conseiller en immigration. Je devais rédiger, en anglais. Je ne pouvais pas écrire en anglais ni en français, j'écrivais très mal. Pas pour un document sérieux pour l'immigration. Je lui dis mon histoire, tout ça, mon ami a été assassiné, pour présenter à la Commission de l'immigration. Tout à coup je me retourne et il était là avec le pénis en érection sorti. Il me dit : « Ah sais-tu, tu dois me sucer pour que je puisse dire au Tribunal que tu es vraiment homosexuel. Et si tu ne veux pas me sucer, je connais la police. » Alors toutes les fois qu'il le voulait je devais le sucer, sans condom. Après il m'a obligé à m'enculer. [...] Alors le gars m'a fait beaucoup de mal. Psychologiquement beaucoup de mal.

Pour sa part, Carlos ayant un dossier peu convaincant, car il n'avait pas été victime de persécution au Mexique, a vu son genre être manié par son avocat qui a exigé qu'il performe une apparence corporelle qui attesterait son homosexualité, en adoptant un paraître efféminé afin de convaincre la juge :

Carlos : Ah, aussi, l'avocat il m'a demandé de, de me déguiser. Parce que, pour moi, non... Il dit « Bien écoute, je veux que... que tu fasses des manières. »

O.R. : Que tu sois flamboyant, efféminé.

Carlos : Oui, mais c'est, c'est... les gais c'est pas comme ça. Oui, mais... c'est pas, je sais pas c'est pas la majorité. Il dit « Oui, oui, mais il faut que tu fasses ce que je veux. » [rires] OK. « Je veux que tu rentres et que personne ait un doute que tu es gai. Que ça se voit. » OK. Je suis allé chez le coiffeur avec un ami et j'ai dit « Écoute, c'est ici qu'on va. » [rires] Il m'a fait les... tout rasé, il m'a fait les sourcils, il m'a coupé les cheveux, il m'a fait des mèches. J'ai mis des lunettes... j'ai emprunté à un ami qui était... flamboyant [rires]. J'ai aussi rasé les jambes. On m'avait dit il faut aller bien habillé là-bas. En complet. Mais bon, je suis allé chez Zara acheter un collier, avec un pantalon... un capri, en sandales, la sacoche [rires]. Je pensais à me percer les... mais j'avais les oreilles comme ça après... parce que c'était juste...

O.R. : Une pince.

Carlos : Oui, une pince. [rires]

La catégorie du réfugié homosexuel est donc certes légitime, mais elle est rigoureusement scrutée et définie, notamment en raison de normes et préjugés persistants sur le « paraître » gai, nécessitant, dans le cas de Carlos, un travestissement de soi puisque son apparence masculine aurait, selon son avocat, nui à sa crédibilité.

Un autre exemple de pouvoir structurel et disciplinaire affectant le processus de (re)formation de subjectivité est celui de Ricardo (Argentine, 37 ans). Ricardo était en couple au moment de son émigration, qui correspondait à un projet commun, mais les couples de même sexe n'étaient pas encore reconnus dans les lois canadiennes sur l'immigration et chacun a dû faire une demande séparée, comme personne célibataire. Cette situation a engendré deux processus d'immigration temporellement séparés, donc une

séparation physique pendant plusieurs mois. Réunis ici, tous deux ont dû faire face à une déqualification professionnelle et une précarité en raison de la non-reconnaissance de leurs diplômes, exemple de pouvoirs structurel (les lois et règles qui encadrent la reconnaissance effectuée par les autorités publiques et corporations professionnelles) et disciplinaire (l'application concrète de ces lois et règles), provoquant finalement une rupture :

Mais finalement tu te retrouves dans des situations, qu'on n'avait jamais imaginées. La dépression, l'isolement. Le manque de, de perspectives, je ne sais pas. Les premiers hivers qu'on a passés ensemble, ça a été très dur. Donc toute la frustration qu'on peut avoir, c'est le partenaire qui souffre avant tout. Et comme beaucoup de couples d'immigrants, on n'a pas résisté à ça.

Ce sont toutefois davantage les domaines hégémoniques et interpersonnels auxquels une attention a été portée, en montrant que diverses normes sont imbriquées aussi bien dans les représentations et les discours, que dans les interactions quotidiennes, et affectent ce processus de (re)formation de subjectivité. Mais ces normes ne sont pas des réalités objectives déjà-là, indépendantes et fixes, que ces hommes subissent : la (re)formation de subjectivité est en fait performativité et performance intersectionnelles. Elle est performativité, car elle comporte une part de (re)formation, au sens de répétition imparfaite, inconsciente de normes préexistantes. Elle est par contre aussi performance, car elle comporte une part d'agentivité, une capacité contrainte d'action et de réaction face aux normes qui peuvent être contestées, rejetées, (re)formées, au sens de modifiées<sup>87</sup>. Et elle est fondamentalement intersectionnelle puisque ces hommes ne sont jamais que soit gais, soit ethniques, ils sont des sujets à la fois sexuels et ethniques/racisés, l'un et l'autre étant imbriqués à d'autres axes de différenciation sociale. Cet enchevêtrement est une caractéristique fondamentale du processus de (re)formation de leur subjectivité, confrontée, aussi bien dans les discours que les institutions et interactions sociales, à des positions assignées d'objets et d'abjects ethnosexuels.

---

<sup>87</sup> Sur cette tension entre répétition et modification, voir la discussion de la note 24 à la page 85.

## **6 – Le placard déconstruit d’hommes migrants : repenser la dualité *in* ou *out* à la lumière du tacite**

*Que tous ceux et toutes celles qui n’ont pas fait leur sortie du placard paient une taxe proportionnelle à leur degré de clandestinité sur la même base que les Pollueurs-Payeurs.*  
(Boullé, 2008c : 12)

Une première dichotomie associée au parcours des immigrants homosexuels et bisexuels a été déconstruite, celle entre le là-bas présumé essentiellement homophobe et l’ici présumé libre, dichotomie qui se répercute dans la représentation des « communautés culturelles » comme étant plus homophobes que la « société d’accueil ». Ces « communautés », ethniques et sexuelles, ont elles-mêmes été remises en cause et leur importance fortement relativisée quant au parcours des participants à cette recherche. Une première téléologie a elle aussi été déconstruite, celle présumant le récit de libération linéaire avec pour seule issue la sortie du placard dont la migration constitue le catalyseur : cette téléologie linéaire ne représente aucunement la complexité et la mobilité du processus de (re)formation de subjectivités ethnosexuelles en contexte migratoire. Dans un cas comme dans l’autre, le récit des immigrants homosexuels et bisexuels est nettement plus nuancé que ce que laissent entendre les représentations médiatiques dominantes : au-delà de l’homophobie vécue dans le pays d’origine, il y a surtout une hétéronormativité qui ne se limite pas au « pays d’origine » ni à la « communauté culturelle », et qui est imbriquée dans d’autres formes de rapports sociaux, notamment de race/ethnicité. Cette imbrication de normes, (re)produites dans les institutions, discours et interactions, engendre des positions de sujets, objets et abjects ethnosexuels que ces hommes manœuvrent continuellement au long d’un processus de (re)formation de subjectivité sans issue universelle.

Dans le présent chapitre, l’attention sera portée sur une autre dichotomie et une autre téléologie dominantes. Tel qu’il a été discuté précédemment dans l’analyse médiatique, le vécu homosexuel est représenté dans une dichotomie stricte entre le *in* et le *out*, l’intérieur et l’extérieur d’un placard : un immigrant gai doit nécessairement sortir du

placard, car ne pas le faire impliquerait de céder aux pressions homophobes de sa « communauté culturelle ». Bien qu'il soit possible d'envisager, dans cette représentation dominante, un espace transitionnel, entre le *in* et le *out*, tout espace de jonction (*hyphenated*) où *in* et *out* s'articulent stratégiquement (Fisher, 2003) est impensable. Il en va de même de tout espace « tacite » (Decena, 2008), où *in* et *out* se confondent révélant une ambigüité entre *dire* sa sexualité non normative et la *vivre*. L'intérieur et l'extérieur du placard constituent ainsi deux pôles strictement dichotomiques d'une même téléologie, la « sortie du placard » ou *coming out*, qui n'admet d'espace intermédiaire que s'il est transitionnel.

La citation en exergue, tirée d'un article du magazine *Fugues*, exprime bien la force de cette métaphore : ne pas faire sa « sortie du placard », c'est « polluer » l'espace public gai par la clandestinité. Bien que cet article soit satirique – l'auteur y propose des « accommodements raisonnables » pour les gais sur un ton humoristique – l'idée même de comparer une sexualité « clandestine » avec la pollution est très fortement significative. Le caractère indésirable, nuisible et répréhensible de la pollution est ainsi accolé aux personnes homosexuelles qui ne veulent pas ou ne peuvent pas dire leur sexualité non normatif. Leur existence est ainsi considérée comme tout aussi indésirable, nuisible et répréhensible, bref abjecte, et on y propose de leur faire « payer » cette attitude. Considérant que la possibilité de ne pas *vouloir* faire sa « sortie du placard » n'est pas considérée dans les articles, la portée de la citation en exergue ne doit pas être sous-estimée. L'auteur n'a certes pas l'intention réelle de faire payer, mais il abjective néanmoins bien réellement toute personne demeurant dans le placard.

La figuration géographique de cette dichotomie, les pays non occidentaux constituant un gigantesque placard dont il serait nécessaire de sortir, par la migration, pour être un sujet homosexuel épanoui et libre, a été infirmée au chapitre précédent. Même dans les pays où l'homosexualité est criminalisée, il existe des possibilités de *vivre* une sexualité non normative, bien que sous des formes différentes d'une homosexualité publiquement affichée, tel qu'elle est valorisée dans les pays occidentaux. Mais qu'advient-il de cette

dichotomie lorsque les participants parlent d’eux-mêmes et de leur sexualité non normative? Recourent-ils à la métaphore du « placard »? Si oui, comment la comprennent-ils? Comme un espace fixe duquel on n’est qu’opprimé à l’intérieur ou libéré à l’extérieur? Si la « sortie du placard » est significative pour eux, l’est-elle comme un instant libérateur ou comme un processus continu? Et comment cette « sortie du placard », quelle que soit sa forme, s’articule-t-elle au processus migratoire, à la racisation, aux relations familiales post-migratoires?

## **6.1 – Une porte ouverte ou des parois translucides : vivre le placard comme un espace de liberté (et de sécurité) contextuelle**

La métaphore du placard est devenue une figure quasi incontournable pour parler d’homosexualité depuis les années 1960. Que ce soit pour parler des « homosexuels » avant cette ère de « libération gaie », pour parler des jeunes homosexuels ou pour parler des homosexuels hors-Occident – comme l’illustre le titre du documentaire *Dangerous Living : Coming out in the Developing World* (Scagliotti, 2003), suggérant que le « monde en développement » est un immense placard – il s’agit du terme qui, apparemment, ferait sens de ce que sont les homosexuels pré-libération. Aujourd’hui, les textes de sensibilisation à l’égard de la sortie du placard sont massivement marqués par cette conception (Chirrey, 2012) : ceux qui demeurent dans le placard sont considérés dysfonctionnels et il n’est aucunement envisagé que des personnes vivent leur sexualité de façon non essentielle. Il est intéressant pour la suite de l’analyse de noter que, parmi les sept scripts observés par Chirrey dans les documents analysés, on retrouve le caractère « bon » du *coming out*, devant être motivé par un souci d’honnêteté et exprimé par la parole (la possibilité de dire son homosexualité sous une forme non verbale, voire non linguistique n’apparaît pas possible).

Or, comme l’explique George Chauncey, l’idée du placard n’existait simplement pas avant les années 1960 : « Indeed, the gay life of many men was so full and wide-ranging that by the 1930s they used another – but more expansive – spatial metaphor to

describe it : not the gay closet, but the *gay world*. » (Chauncey, 1994 : 7) Ces hommes ne se voyaient donc pas « sortir du placard », mais plutôt « sortir dans le monde gai ». S'il est possible, comme le suggère Chauncey, d'utiliser le « placard » comme une catégorie analytique *a posteriori*, pour saisir la relative invisibilité circonstancielle de ces hommes, elle doit néanmoins être utilisée soigneusement et précisément. Cette nécessaire précision ne s'applique pas qu'à l'étude dans un contexte transhistorique, tel qu'étudié par Chauncey, mais aussi dans un contexte transculturel, qui caractérise cette recherche.

Si les *fairies, fags, normal men, trades, wolves, husbands* et *punks* du New York de la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle ne concevaient pas leur existence comme étant dans un placard, alors qu'elle est la signification de ce terme pour des personnes qui, à l'époque contemporaine, viennent d'un autre contexte social? Font-ils nécessairement l'expérience d'un espace de confinement, clos par des murs et une porte opaque, sombre et oppressant, duquel il faudrait sortir pour vivre « librement » sa sexualité? L'existence même de ces murs et de cette porte est contestable, de même que leur solidité et opacité s'ils existent. La fixité du placard est elle aussi discutable. En somme, l'idée même du « placard » est remise en question et il est utile de penser une autre métaphore plus adéquate, particulièrement si on l'appréhende dans une perspective intersectionnelle où la sexualité est bien plus que sexualité : elle est aussi race/ethnicité, classe, genre, âge, corporalité, religion... toutes des dimensions des rapports sociaux qui viennent complexifier comment une personne comprend, vit et dit sa sexualité.

Un des principaux enjeux sous-jacents à la métaphore du placard est celui de la visibilité, de se rendre visible aux autres :

Before Stonewall (let alone before World War II), it is often said, gay people lived in a closet that kept them isolated, invisible, and vulnerable to anti-gay ideology. While it is hard to imagine that closet as anything other than a prison, we often blame people in the past for not having had the courage to break out of it (as if a powerful system were not at work to keep them in), or we condescendingly assume they had internalized the prevalent hatred of homosexuality and thought they deserved to be there. Even at our most charitable, we often imagine that people in the closet kept their gayness

hidden not only from hostile straight people but from other gay people as well, and, possibly, even from themselves. (Chauncey, 1994 : 6)

Comme le relève Chauncey, cette visibilité ne dépend pas que de la volonté individuelle, d'où la limite du blâme du manque de courage; elle dépend aussi de la société, d'un système de pensée hétéronormatif qui contraint les visibilités possibles. De plus, ce système de pensée n'est pas universel, il est modulé par d'autres axes de différenciation sociale, avec pour effet que les possibilités varient en fonction du contexte : ainsi, pour les jeunes migrants italiens célibataires dont Chauncey rapporte les récits, il y avait bien plus de liberté sexuelle que pour les migrants juifs venus en famille ou les Anglo-saxons protestants de la bourgeoisie new-yorkaise. L'articulation du privé et du public, pour les uns et les autres, n'est pas la même, et l'organisation de ces espaces diffère aussi.

### **6.1.1 – Un placard contre soi : quand l'hétéronormativité contraint la visibilité des sexualités non normatives**

Quelle que soit la métaphore utilisée pour signifier l'enjeu de la visibilité des sexualités non normatives, deux dynamiques doivent être observées : l'une, sociale et familiale, qui contraint les possibles de cette visibilité, et l'autre, agentive, par laquelle le sujet se rend lui-même plus ou moins visible. Dans cette section, la première dynamique, soit la contrainte sociale, une contrainte hétéronormative sera abordée. Dans le chapitre précédent, le concept d'homophobie s'est révélé insuffisant pour expliquer l'exclusion et la stigmatisation vécue par les personnes ayant une sexualité non normative, aussi bien dans les pays non occidentaux qu'au sein des minorités ethniques et racisées des pays occidentaux et dans la « société d'accueil » elle-même. L'externalisation de l'homophobie, cette dernière étant associée aux pays du « Sud », aux pays « en voie de développement » et à leurs diasporas dans les pays d'immigration d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord masque en effet un processus bien plus vaste et fondamental, l'hétéronormativité, à l'œuvre dans ces sociétés comme dans les sociétés occidentales.

À l'image de l'homophobie, l'hétéronormativité n'est toutefois pas une totalité qui opprime tous les sujets. Comme le montre Butler (1990 et 1993), elle est plutôt un

processus social complexe, contradictoire et imparfait, générateur d'objets et d'abjects – dont le genre et la sexualité sont inintelligibles –, mais ces derniers disposent néanmoins d'une part d'agentivité leur permettant de se constituer en sujets malgré les contraintes normatives. C'est de surcroît un processus social qui est imbriqué à d'autres formes de normativités, de genre, de classe, d'âge, de religion, de racisation et d'ethnicité, entre autres, qui modulent la forme et la force de cette hétéronormativité. Ainsi, il n'y a pas Une expérience homosexuelle « africaine » ou « arabe », pas plus qu'il n'y a Une expérience homosexuelle nord-américaine ou québécoise. Dans ce contexte, l'expérience du « placard », s'il y a une telle expérience, n'est pas plus univoque et universelle.

Peu de participants ont parlé d'eux-mêmes d'un « placard », que ce soit en référence à leur vécu pré-migratoire ou post-migratoire, mais Juan et Tomas, tous deux Mexicains, l'ont fait. Leurs récits montrent comment cette expérience est contradictoire au sein d'un même pays. Ils demeurent l'un et l'autre dans le placard, mais ce placard est de nature très différente :

Jamais ça n'a été dit comme ça parce que j'étais, comment on dit, lâche, je n'avais pas le courage. Mais par contre mon garde-robe était transparent, translucide, en vitre. Plein de mes amis étaient gais, je gardais plein d'efféminés autour de moi. Tous les amis que j'avais le savaient. Alors c'était très transparent, mais ma famille était très homophobe. [...] Ah bien oui, au Mexique, tout la société le sait. Une fois j'ai apparu, deux ou trois fois j'ai apparu dans la première page des journaux, pour la marche, la marche gaie. [...] J'ai fait un film porno. [...] Donc tout le monde savait que j'étais un pédé. C'était connu, bien connu. (Juan, Mexique, 50 ans)

J'étais et je suis toujours plus ou moins dans le placard. Alors, il y a très peu de monde qui sait. Mes parents ne le savent pas. Ma famille proche en général ne le sait pas. Et j'imagine que je réussis assez bien à le garder comme ça. Je n'ai eu aucune expérience négative vraiment directement visée contre moi. Il y a eu les commentaires de mon père surtout qui sont assez homophobes et qui m'empêchent de lui dire ouvertement que je suis homosexuel. [...] je sais qu'il y a de la discrimination, que ce n'est pas nécessairement facile. C'est pour ça que je ne suis pas sorti du placard, je ne peux pas faire face à ça. Donc je ne le dis pas. [...] Peut-être que je ferai comme j'ai fait jusqu'ici, rester dans le placard. Vivre avec elle [sa copine] en vivant une petite vie secrète à côté. (Tomas, Mexique, 33 ans)

Le placard translucide de Juan est davantage symbolique et réside dans le fait de ne pas avoir *explicitement dit* son homosexualité. Au-delà de ce silence verbal, qu'il associe lui-même à la lâcheté – constat intéressant considérant ce que Chauncey affirme dans la citation au début du chapitre, c'est-à-dire que le placard est souvent utilisé pour blâmer les homosexuels avant les années 1960 pour ne pas avoir eu le « courage » de dire leur homosexualité – il est difficile de qualifier son expérience avec le concept de placard. Quelqu'un qui ne cherche pas à dissimuler son homosexualité *vécue*, prend part à des événements publics et y prend parole, est cité dans des médias et participe à un film pornographique gai, peut-il réellement être considéré comme étant « dans le placard »? C'est là une distinction fondamentale pour la suite de ce chapitre, entre *dire* et *vivre* son homosexualité et ce qui en découle, c'est-à-dire la validité même de la métaphore du placard.

À l'opposé, le placard de Tomas est rigoureusement opaque et hermétique, au point qu'il envisage de vivre une « double vie », officiellement hétérosexuelle avec sa copine, tout en ayant des relations secrètes avec des « *fuckfriends* ». Tomas compartimente les deux facettes de sa sexualité, se qualifiant à certains moments comme « homosexuel » et à d'autres moments comme « bisexuel », une compartimentation avec laquelle il n'est manifestement pas confortable. Lui dont l'adolescence a été marquée par des fantasmes davantage orientés vers les hommes, qui s'est joint à l'équipe de natation pour voir des hommes nus, ayant « fait des choses, un peu cachées, dans l'école » avec l'un des membres de l'équipe et qui a eu un ami « délicat » à l'école secondaire qui se faisait traiter de *maricón* et qui a « été comme poussé vers le stéréotype d'homosexuel au Mexique et sans qu'il ait nécessairement eu son mot à dire », considère aujourd'hui qu'il reste dans le placard à cause de l'attitude de ses proches. Ce placard, c'est celui d'un système hétéronormatif qui, pour Tomas, a contraint presque à néant tout possible sexuel satisfaisant, son souhait apparent de conjuguer les deux facettes de sa sexualité étant inconciliable avec le contexte social dans lequel il a vécu et qui l'habite à ce jour.

Alors que Juan *vit* ouvertement son homosexualité, sans pour autant la *dire* explicitement, Tomas ne la *vit* que très secrètement, dans des espaces confinés tels les saunas, et conçoit difficilement de la *dire*. Juan s'était marié par convenance sociale, a divorcé et se considère homosexuel; Tomas envisage de se marier avec une femme, par amour, et se considère bisexuel. Pour le premier, aussi bien les expériences pré-migratoires que post-migratoires ne correspondent pas à un placard. Pour le second, les deux temps de son parcours correspondent effectivement à un cloisonnement persistant des deux dimensions de sa sexualité. Tomas n'est pas le seul à avoir vécu ce cloisonnement plus ou moins strict. Zazou (Liban, 29 ans), raconte ainsi son expérience homosexuelle au Liban, qui persiste aujourd'hui :

Comment j'ai vécu, écoute, tout ça, on vit, comme je t'ai dit... caché. Donc mes parents n'ont jamais su. J'ai eu plusieurs copains... mais ils ont jamais su. Ils le savent au fait, mais... j'ai su récemment qu'ils le savent. Parce que j'ai raconté à ma sœur et mon frère, mais ils n'en parlent pas. C'est ça... parce que je pense que c'est de la culture de ne pas en parler. Donc tu es resté, *hidden under the closet*. Mais oui, mais c'est pas facile... on, on ment tout le temps. Avec qui on est sorti, avec qui on est venu... C'est pas évident, si tu veux vivre avec quelqu'un... c'est compliqué. Mais il faut du temps. Je connais beaucoup de gens, qui vivent là-bas, qui s'en foutent carrément. Moi j'ai pas atteint ce stade.

« *Hidden under the closet*. » Par ce glissement de langue, changeant l'expression « *hidden in the closet* » par « *hidden under the closet* », Zazou invite sans le vouloir à un questionnement de la nature du placard. Comme Tomas, Zazou pointe vers l'attitude sociale hostile à l'égard des sexualités non normatives et de leur visibilité publique. Il y a donc bien un confinement de ces sexualités, imposé par la société et la famille, mais, quelle est la configuration de ce confinement? La métaphore très évocatrice du placard suggère un puissant confinement, duquel l'ouverture de la porte et la sortie est le seul moyen de vivre son homosexualité. Mais le « dessous » du placard référé par Zazou suggère tout autrement. Sous le placard, pour rester dans la métaphore du bâtiment, il y a un étage inférieur. Or, l'étage inférieur prend des formes et dimensions très variées. Il peut certes être sous terrain et sombre, dépourvu de fenêtres et peu éclairé, mais peut aussi bien être hors du sol,

disposant de fenêtres, ses habitants étant alors plus ou moins visibles de l'extérieur, visibilité modulée notamment par l'éclairage intérieur. L'étage est d'une superficie variable, y permettant plus ou moins de possibles interactionnels entre ses habitants. De plus, cet étage inférieur communique avec les autres étages, de façon plus ou moins directe et accessible. Plus fondamentalement, cet étage est précisément *inférieur*, ce qui signifie une position moindre dans une hiérarchie des possibles sexuels dans un contexte donné. Au-delà de la métaphore du bâtiment, ce qui importe dans cette remise en question du placard, dans sa dimension imposée, c'est la nécessité de mieux comprendre les multiples configurations possibles de « confinement » des sexualités non normatives, bien plus vastes que la réclusion signifiée par le placard.

Tout en étant « dans le placard », Zazou et même Tomas ont pu vivre des expériences homosexuelles pré- et post-migratoires, malgré une dissimulation variablement effective. Ils n'étaient donc pas socialement confinés dans un placard, mais plutôt relégués dans un espace inférieur et ne devant pas être visible, un espace abject. Briser la stricte rigidité du placard permet en outre de mieux analyser comment la sexualité est imbriquée à d'autres axes de différenciation sociale dans ce processus de confinement. Par exemple, alors qu'il avait dix-huit ans, Alex (El Salvador, 29 ans) avait décidé de parler de ses désirs homosexuels avec son père, puisqu'il ressentait alors une profonde affection pour un ami, sentiment qui le troublait. Son père avait strictement clos la discussion en affirmant le caractère inacceptable de cette situation, disant craindre que son fils devienne travesti dans la rue. Après son immigration ici, habitant chez une tante et un oncle, Alex a de nouveau vécu ce confinement, lors d'un incident marquant qu'il raconte en détail :

Alex : Après ça quand j'ai commencé à travailler, là c'est devenu un peu plus douce, pour le travail, je donnais un peu plus d'argent aussi. Mais, non... Ouais, par rapport à mon homosexualité je pouvais pas amener des gars à la maison, parce que y avait les enfants. Puis, une fois c'est arrivé avec une autre tante, dans le même contexte de la famille. Je vais te raconter ça. J'avais rencontré un gars, puis là, chez moi, chez nous, il y a tellement d'enfants, à l'époque ils avaient dix ans, huit ans, neuf ans. Puis le gars était efféminé, tu sais, puis moi c'était une journée l'été, il y avait une piscine dans le patio. Moi j'amène mon ami, j'étais fier, ah, je pouvais présenter

mon chum, présenter quelqu'un à ma famille. Mais il était un peu efféminé. Et là, dès qu'il est entré, j'ai vu la malaise dans, dans leurs yeux. Ils étaient pas à l'aise du tout. Ils ont rien dit et après ça, deux journées par après ils m'ont envoyé un email et ont dit « Alex s'il te plait, ne ramène plus de gars, ne ramène plus de gars à la maison, car ça va donner une mauvaise influence à mes enfants. On t'aime, on te comprend, mais amène pas ça chez nous. »

O.R. : Tu disais que le gars était efféminé. Est-ce que c'est d'après toi le fait qu'il était efféminé qui a mis mal à l'aise?

Alex : Ouais, ouais, parce que... c'était, tu sais les enfants, ils étaient petits, ils absorbent plus rapidement. Ouais, ça, ça a mis tellement mal à l'aise ma famille, même moi... c'est à cause de ça d'ailleurs que je me suis éloigné complètement. À cette époque-là, j'étais plus indépendant, je vivais en appartement, j'étais tout seul, je travaillais, je me sentais plus indépendant. Je me suis éloigné de ma famille pendant 2 ans à cause de ça. Ouais. Parce qu'ils, ils sont venus me chercher, tu sais, dans le sens que... c'est, ils te critiquent ça, mais moi je peux pas accepter ça. Puis là ils m'ont rassuré « Oui, toi c'est correct, on t'aime, mais en même temps, ça les autres efféminés... »

La relégation vécue par Alex ne s'explique pas que par son homosexualité, celle-ci étant acceptée par sa famille installée au Québec. Les deux instances de relégation indiquent plutôt que c'est l'association de l'homosexualité avec la non-conformité de genre, la crainte du travestissement et la « mauvaise influence » de l'efféminement, qui incite la famille à reléguer Alex dans cet espace abject. Qui plus est, le statut économique se révèle être un puissant facteur modulant la force de ce confinement : pour Alex la liberté s'est considérablement accrue lorsque d'inférieur économiquement, il a monté les échelons pour acquérir une indépendance financière à l'égard de son oncle et de sa tante.

Un élément central dans cette dynamique de relégation à une position inférieure tendant vers l'invisibilité est la présence d'une « ombre paternelle ». Lorsqu'ils sont questionnés sur leurs relations avec la famille immédiate (père, mère, frères et sœurs), plusieurs participants font état d'une relation trouble et conflictuelle avec leur père, qui affecte significativement leur capacité à *dire* et *vivre* leur homosexualité. Ramsay et Steeves associent ainsi tous deux leur père à une figure dominante : le premier parle de son père comme d'un « manly man » qui instaure les frontières de ce que doit être un homme,

tandis que le second parle de son père, militaire, comme étant autoritaire et lui laissant peu d'espace d'émancipation. C'est la mort du père, dans leur cas, qui amorce une modification dans la façon d'être, mais de façon très différente :

[...] yes that's it, my father passed away when I was very young, so he... I won't say it's a good thing, but he passed away so, when he passed away... Then my brother married. I got freedom. My sister got married and she left. I was myself with my mother and my sister, my younger sister and my younger brother, in the house. So I had more freedom. (Ramsay, Malaisie, 37 ans)

Mon père est décédé en 2009... C'était... sa mort a été le point de départ de ce qui a suivi. Coming out, etc. Première réaction, c'est fini, il sera plus là... (Steeves, Cameroun, 31 ans)

Alors que pour Ramsay, la mort du père implique une plus grande liberté en général, pour Steeves, elle implique plutôt la liberté de *dire* son homosexualité à sa famille, sans craindre la réaction autoritaire du père. La résolution de cette relation conflictuelle ne passe toutefois pas nécessairement par la tragédie. Alors que Carlos hésitait à dire son homosexualité à sa famille, car il craignait la réaction négative de son père, ce dernier a plutôt réagi de façon positive, bien que tardivement, en lui affirmant son amour quelle que soit son orientation sexuelle. D'autres, comme Erdem, préfèrent garder leur sexualité invisible auprès de leur père, car « c'est pas quelqu'un qui pourrait accepter ce genre de chose. »

La force de l'ombre paternelle peut agir de façon très incapacitante, maintenant la personne dans une invisibilité presque totale. Tel est le cas d'Alex qui, pendant longtemps, a été hanté par la voix de son père après ses relations sexuelles avec d'autres hommes. À ces occasions, il entendait toujours, dans sa tête, son père dire que ce n'est pas correct et se sentait par conséquent coupable, se promettant de ne plus le faire. C'est avec la distance géographique entre lui et son père, ainsi qu'une retraite spirituelle, qu'Alex dit avoir par la suite réussi à se dégager de cette voix qui l'habitait et l'empêchait non seulement de *dire* son homosexualité, mais aussi de la *vivre* sereinement.

La relégation de l'homosexualité dans un espace de visibilité restreinte s'opère aussi au-delà de la famille immédiate. Réginald, qui lui aussi parle du placard, mentionne deux occasions lors desquelles il en est venu à devoir rendre invisible son homosexualité :

Au Garage... ça c'était, c'était très drôle parce que, le Garage, je sais pas si tu connais, donc l'entrée était, tu rentrais dans le fond d'une cour, il y avait, puis il y avait les taxis qui étaient stationnés devant. Donc quand je sortais de là, je demandais à mes amis d'aller voir s'il y avait des taxis... eh... parce que si... pour m'assurer que s'il y avait un taxi haïtien, je puisse... me cacher pour pas...

Puis une autre chose qui s'est produite dans, dans ma petite bande d'Antillais, qui a fait que j'ai arrêté de me tenir avec ces gens-là... Un jour, il y avait une fête et il y avait des gens de Boston et New York qui étaient là. Des gars haïtiens. Le lendemain, c'est mon autre coming out raté [rires]. Le lendemain... ma mère m'appelle pour me dire que ma cousine de New York avait appelé une de mes cousines à Montréal pour lui dire que paraît-il, on m'aurait vu dans une soirée homosexuelle [rires].

Ces deux instances de camouflage de l'homosexualité hors de la vue des Autres montrent bien le fonctionnement ambigu de sa dimension socialement contrainte. En effet, personne, dans les milieux haïtiens et dans sa famille élargie, n'y force explicitement et directement Réginald à dissimuler ses sorties et interactions homosexuelles. Pourtant, la pression hétéronormative ressentie dans ces deux milieux contraint Réginald à occuper un espace de visibilité restreinte.

La complexité du confinement de l'homosexualité émerge de ces entrevues. Loin d'un espace clos et sombre de réclusion, le placard, les participants font état d'un processus par lequel la sexualité non normative, en général ou la leur en particulier, est reléguée à une position inférieure et sa visibilité sociale et familiale restreinte. La métaphore du placard, aussi évocatrice soit-elle, ne rend pas compte des situations multiples et fluides qui dépassent la dichotomie rigide entre l'extérieur et l'intérieur du placard, entre l'opacité et la transparence de ses cloisons. L'idée de parois transparentes, évoquée par Juan, demeure ancrée dans une rigidité spatiale propre au placard : les personnes y seraient confinées, bien

que visibles, alors que le récit des participants en est un de mobilité. Bien que cette mobilité soit contrainte et puisse être reléguée à un degré inférieur de visibilité sociale et familiale, elle s'accommode difficilement des murs et de la limitation spatiale du placard.

Dans sa dimension socialement contrainte, le « placard » correspond donc davantage à une limitation hétéronormative de la visibilité consentie aux possibles sexualités non normatives. Le chapitre précédent a montré comment l'hétéronormativité contraint les possibilités de (re)formation de subjectivités ethnosexuelles, par la normalisation de certaines formes d'être et l'abjection d'autres formes. Une autre dimension de l'hétéronormativité est montrée ici, c'est-à-dire comment, en plus de limiter les possibles, elle en limite la visibilité, ce qui n'implique toutefois pas nécessairement la réclusion dans un espace fixe qu'est le placard. L'abject étant cet être relégué aux marges du possible et du dicible (Butler, 1993), il ne cesse toutefois d'exister socialement, d'où cette tension productrice autour de sa visibilité.

### **6.1.2 – Un placard pour soi : quand la migration incite une articulation complexe du privé et du public**

Le statut ambigu de la visibilité contrainte des sexualités non normatives nécessite un questionnement supplémentaire : quel rôle la migration joue-t-elle dans ce processus social et familial? En l'absence d'un espace clairement délimité et rigide qui permettrait de déterminer et départager qui est *in* et qui est *out*, comment peut-on comprendre la relation de sujets ethnosexuels avec leur visibilité sociale et familiale? Comment la migration et les ré-articulations familiales et sociales qu'elle implique affectent-elles cette relation? Comment ces sujets vivent-ils cette tension entre la visibilité et l'invisibilité et comment se positionnent-ils quant aux avantages et désavantages de l'une et de l'autre?

Pour mieux comprendre cette tension, il est nécessaire de l'articuler à la distinction entre le privé et le public. Au cœur de la prééminence du placard et de sa sortie dans les milieux gais contemporains, on retrouve l'idée que la sexualité est publique et ne doit pas, par conséquent, être reléguée au domaine privé : puisque l'hétéronormativité est une norme

publique, alors les sexualités non normatives doivent se faire voir et entendre dans l'espace public pour revendiquer et affirmer leur légitimité. Rester « dans le placard » équivaut, dans cette logique, à consentir à sa propre invisibilité et à se conformer, au moins en apparence, à l'hétéronormativité publiquement valorisée. La dichotomie entre *in* et *out* est donc intimement associée à une dichotomie entre le privé et le public. Être un sujet homosexuel hors du placard, c'est être un sujet homosexuel qui s'affiche publiquement tel; ne pas s'afficher, c'est être « dans le placard ».

Or, cette dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur du placard vient d'être déconstruite : le processus par lequel les sexualités non normatives sont à la fois visibles et invisibles s'avère nettement plus complexe et présente une multiplicité de situations mobiles dans lesquelles une personne est *à la fois* visible *et* invisible, ce qui montre les limites de la métaphore du placard. Si cette dichotomie est inappropriée pour signifier le parcours des participants, alors la dichotomie entre le privé et le public devrait elle aussi être questionnée. À cet égard, la migration a un impact majeur sur la délimitation de l'espace privé et par conséquent sur l'articulation de la sexualité et du privé. C'est par une distanciation familiale, géographique et/ou émotionnelle que certains participants parviennent à élargir l'espace privé dont ils peuvent bénéficier, leur offrant ainsi une opportunité de réduire les pressions hétéronormatives. Khiem (Vietnam, 29 ans), qui n'a vécu son homosexualité qu'après son émigration et qui considère qu'un retour éventuel au Vietnam impliquerait de rester dans le placard, apprécie cette distance géographique : tout en conservant des liens affectifs profonds avec sa famille et en aidant financièrement ses parents et sa sœur, sa vie privée ici n'est plus assujettie au même degré de pressions pour qu'il se marie et il explore davantage ses désirs affectifs et sexuels. La distance a pour effet qu'il ne ressent que peu le besoin de rendre cette partie de sa vie visible auprès de sa famille; elle a aussi pour effet, dans son cas, de rendre plus aisée cette mise en visibilité auprès d'amis d'enfance au Vietnam, avec qui la relation est maintenant plus proche. Pour Khiem, la migration a donc eu un double effet sur sa compréhension de sa sexualité : d'une part lui allouant un espace privé pour la vivre sans avoir à être visible auprès de sa famille,

d'autre part reconfigurant la proximité affective, géographiquement distante, pour ressentir le besoin et la possibilité de rendre son homosexualité publique auprès d'amis.

Khiem n'est pas une exception parmi les participants. La limitation intentionnelle de la visibilité familiale de l'homosexualité ou de la bisexualité à un espace privé construit grâce à la distance géographique caractérise le parcours d'autres participants. Omar (Pakistan, 26 ans) ne juge pas pertinent de « sortir du placard » avec ses parents, car ces derniers sont au Pakistan et exercent très peu de pressions hétéronormatives puisqu'il est le plus jeune de la famille, situation partagée par Bahram (Iran, 27 ans), pour qui « on ne parle pas de choses personnelles. On ne parle pas “Pourquoi tu n'as pas de girlfriend? Pourquoi tu ne te maries pas?” [...] On n'a jamais parlé, en Iran, avec d'autres personnes de ma famille, de ce thème là. » L'expérience de Tyrone (Éthiopie, 35 ans) évoque une configuration similaire du privé, mais en deux temps. D'abord, le retour de sa mère en Éthiopie lui a permis de bénéficier d'un espace privé malgré la cohabitation avec ses frères et sœur demeurés avec lui à Montréal : sans agir pour rendre visible son homosexualité auprès de ces derniers, sa vie amoureuse n'était pas questionnée et il pouvait même amener des copains à la maison sans que rien ne soit dit. Malgré un espace privé partagé avec ses frères et sœur, sa sexualité non normative pouvait être visible, mais il ne ressentait pas le besoin de la dire. Ensuite, le retour en Éthiopie de ses frères et sœur, a introduit une distance géographique, puis affective significative :

Ça a pas vraiment changé [la relation avec ses frères et sœurs], mais il y a beaucoup d'autres facteurs qui entrent en ligne de compte. La distance a fait énormément pour nous distancer parce qu'on se voit assez rarement. On se parle de plus en plus rarement. La vie devient de plus en plus occupée. Ils ont des enfants, ils sont mariés, ils ont leurs propres problèmes. Garder le contact malgré tout ça, honnêtement je pourrais pas dire que c'est l'homosexualité. C'est plus un concours de circonstances. C'est vrai qu'on s'est un peu éloignés.

Resté seul à Montréal, Tyrone voit ainsi son espace privé considérablement élargi et, bien qu'il en soit venu à *dire* son homosexualité à ses frères et sœur, cette partie de sa vie demeure invisible à sa mère, malgré la très grande proximité affective ressentie avec cette

dernière. La distance est précisément un des arguments invoqués par Tyrone au fil des ans pour maintenir cette invisibilité. Le rapport qui se dégage ici entre la distance géographique et/ou affective et la visibilité converge avec l'analyse du parcours de personnes migrantes libanaises homosexuelles réalisée par Chbat (2011) : l'éloignement géographique permet d'éloigner aussi le sujet de discussion et de jugement qu'est la sexualité non normative, ce qui est facilité par un détachement affectif pré-migratoire (voir aussi Manalansan, 2003 et Decena, 2011).

La distanciation géographique et affective n'est toutefois pas le seul facteur qui influence cette visibilité ou invisibilité publique de l'homosexualité auprès de la famille. Ramsay (Malaisie, 37 ans), comme Khiem, Omar et Bahram, considère que sa sexualité, qu'il a pourtant décidé de ne plus cacher depuis son arrivée ici, n'a pas à être abordée compte tenu de la distance géographique. Ce qui a modifié son rapport à cette invisibilité est une autre dimension de la distanciation, celle-ci économique :

I, I, my thinking of being gay as changed so much throughout the years. Like, when I came year, especially where I came from Malaysia, I was very, very closeted, in the closet. I didn't want people to know, to find out about me. At work, everything. But as I grow older, and I say... I will say like, my income increases. This helps me a lot, like I have a good job, I earn my own money, I have my own place, I own... why should I be shy. Nobody is supporting me, nobody depends on me. But again, I'm not like the big flamboyant gay, I'm very like straight looking, I do a lot of straight activities and... There's nothing wrong being flamboyant gay, but, you know, every individual has their own way of being. So for myself, I was very scared. But now, I open, I say to myself, why should I be? (Ramsay, Malaisie, 37 ans)

En plus de la possibilité pour lui de « passer » comme hétérosexuel, donc que son homosexualité ne soit pas présumée par les autres grâce à sa conformité de genre, l'indépendance financière par rapport à sa famille lui permet de se distancer du jugement d'autrui et de *vivre* son homosexualité sans pour autant chercher à la rendre visible. Steeves (Cameroun, 31 ans) considère lui aussi que sa sexualité est privée, dans son cas avec sa famille élargie au sein de laquelle certains l'ont su à son insu. Sa compréhension de cet

espace privé mettant sa vie amoureuse à l'abri des jugements a aussi été influencée par sa situation financière :

O.R. : Puis avec ta famille élargie, oncles, tantes, cousins, cousines... Est-ce que c'est un sujet qui a déjà été abordé?

Steeves : Non, mais dans... tout ce tumulte-là, j'ai découvert qu'il y en a beaucoup qui le savaient. Je ne sais pas comment, mais je me rends compte qu'il y en a qui le savent. Je me dis, tant mieux s'il y en a qui le savent, le bouche à oreille déjà, la nouvelle est partie, tant mieux...

O.R. : Et comment tu as su qu'ils le savaient. C'est eux qui t'ont contacté?

Steeves : Bien, un cousin qui dit « Ah on a entendu ça on a entendu ci... » « Ah ouais, untel a dit ça. » « Pourquoi l'autre a dit... » Bien écoute... j'ai dit ouais c'est vrai, et alors. « Ouah, OK... » C'est ça.

O.R. : Puis tu n'as pas eu de réactions négatives.

Steeves : Bien non parce que bon, personne ne ferait une réaction négative parce que... disons... la famille élargie aura plus besoin de moi que moi d'eux. Je travaille, j'ai du fric. S'ils sont dans la merde, ils peuvent m'appeler. Donc ils peuvent pas me faire chier car ils savent que s'ils sont dans la merde, ils peuvent m'appeler au secours un jour ou l'autre. Ils sont pas d'accord, ils peuvent dire ce qu'ils veulent, mais bon, je leur donne pas l'occasion... Quand je suis là-bas je, je suis vraiment un caractère difficile, donc je laisse pas quelqu'un me dire n'importe quoi.

On constate donc que l'inversement de la dépendance économique, analysée par Cantú (2009) parmi des hommes gais mexicains en Californie, joue un rôle important dans la compréhension que ces sujets ont de leur sexualité non normative en contexte familial. Alors qu'une situation de dépendance à l'égard de la famille implique un regard intrusif et normatif sur le comportement sociosexuel, l'indépendance leur offre un espace privé dans lequel il est possible de vivre leur homosexualité sans avoir à la dire et sans qu'aucune question ne soit posée.

Par ailleurs, Sam (Syrie, 35 ans) explique cette situation non seulement par la distance, mais aussi par l'apprentissage de l'individualisme :

[...] ici on garde une distance vraiment, ça reflète un peu le, le, je vais utiliser le terme d'égoïsme, mais dans le sens positif. Où la limite, la séparation sont un peu plus grandes que chez, que chez nous ou en Europe ou ailleurs. Et là, maintenant, quelqu'un qui se met sur le, le... sur la marche devant, derrière moi, automatiquement je prends mes distances. Et puis après [rires]. C'est ça. Bien sûr, ça aussi ça m'a aidé à m'assumer plus, parce que, je me sens, ça a joué quelque part dans mon inconscient, je sais pas, je me sens pas redevable aux autres. De me comporter d'une façon, d'adopter une sexualité particulier. Parce que là, vraiment... le sens physique avec... le, l'autre personne, mon intimité s'est agrandie ici et là, comme ça, ça m'a aidé à m'assumer, plus, à me détacher un peu des sentiments de culpabilité envers moi, des autres. Comme quoi, OK, bon c'est votre problème, si je suis gai. Alors que avant, oh, c'est moi le problème, c'est moi coupable. Ça m'a vraiment aidé, non seulement d'être accepté ici en tant que gai, mais aussi le contexte social, ce qui vient autour, les habitudes, les coutumes, ça m'a aidé aussi un peu à jouer sur ce point.

Dans son cas, la construction de cet espace privé, individualiste, a permis de rendre visible son homosexualité auprès de sa famille et dans son cercle d'amis, afin d'avoir des rapports plus proches. Alors que pour certains, l'espace privé permet de *vivre* sans *dire* leur homosexualité, d'autres y trouvent plutôt une force pour la *dire*, considérant que leur vie intime peut être discutée et visible, mais ne peut être jugée par les autres, y compris par leur famille.

Cette articulation complexe du privé et du public présente toutefois des problématiques différentes pour ceux dont la famille est géographiquement proche. Tel est le cas de Jose Maria (Argentine, 44 ans) dont la mère et le frère avaient émigré au Québec avant lui. Ayant rendu visible son homosexualité auprès de ceux-ci alors qu'il était adolescent, il a dû composer, à son arrivée ici, avec la non-acceptation et condamnation de sa mère :

Ben j'ai dit, bien, parce que tu me condamnes, ton église me condamne et tu m'envoies quelqu'un de ton église. Ça n'a pas de bon sens! Donc là, je deviens, je l'ai envoyé chier, j'ai coupé tous les ponts avec ma mère. Je lui ai dit qu'elle ne m'appelle pas parce que je voulais pas savoir rien. Chaque fois qu'elle se mêle de ma vie, ça finit mal. Une fois, j'ai dit non. Je te donne une chance pour m'approcher et tu me repousses. Donc j'ai dit non, ça marche pas.

On constate ici l'une des difficultés qui émergent de la visibilité souhaitée par lui-même : le brouillement du public et du privé et l'intrusion des proches dans l'intimité. La proximité géographique, dans le cas de Jose Maria, a impliqué une distanciation affective, puisque l'espace privé qui lui permettait de vivre sa sexualité non normative était envahi par les condamnations de sa mère, et ce malgré son indépendance économique.

L'expérience de Jeong (Corée du Sud, 29 ans) est elle aussi marquée par la proximité géographique, puisqu'il a émigré au Canada très jeune avec sa famille. Son articulation du privé et du public a été compliquée par les attentes hétéronormatives de ses parents : quitter le foyer familial, sans être marié, impliquait la mise en visibilité de son homosexualité, la « sortie du placard ». À l'image de Taudra (Indonésie, 33 ans) qui ne pouvait quitter le domicile familial hormis pour se marier ou émigrer, Jeong rompait avec l'invisibilité en déménageant et ouvrait inéluctablement la voie à une ré-articulation du privé et du public : en acquérant un espace privé, hors du foyer familial, sans répondre aux attentes hétéronormatives, il devait rendre son homosexualité visible et publique, car un tel choix de vie n'avait pas de sens dans la perspective de ses parents et éveillait les soupçons dans leur milieu.

La dimension agentive du « placard » et l'ambiguïté du processus de visibilisation de l'homosexualité émergent pleinement du récit d'Elias (Liban, 27 ans). À son arrivée ici, il s'est installé chez des membres de sa famille qui y habitaient déjà, parce que c'était attendu : vouloir habiter seul, par lui-même, alors qu'il avait de la famille prête à l'accueillir n'avait pas de sens, y compris pour lui-même. Il apprécie grandement ce « noyau » familial dont il bénéficie ici et malgré les appréhensions, il en est venu à rendre son homosexualité visible auprès de ses sœurs, mais elles n'en parlent plus, ce qu'il préfère. Au-delà de ses sœurs, Elias ne voit pas pourquoi il agirait pour « ouvrir des portes qui me causent aucun problème jusqu'à maintenant ». Pour lui, il est satisfaisant de limiter cette partie de lui-même à un espace privé peu visible même pour sa famille, n'étant visible qu'avec ses connaissances homosexuelles, et il n'envisage pas une réelle « sortie du

placard » : « Non, c'est pas important, du coup que je peux le faire avec quelqu'un d'autre. »

En outre, l'articulation complexe de la sexualité et de sa visibilité publique ne s'observe pas qu'en lien avec la famille et le pays d'origine, elle s'observe aussi dans les interactions post-migratoires. Pour Khiem (Vietnam, 29 ans), une frontière nette entre le privé et le public existe aussi au travail : il ne se considère pas proche, affectivement, de ses collègues et sa vie privée ne les concerne donc pas, il pense qu'il y est considéré asexuel. Cette situation, où son homosexualité est soigneusement préservée du regard public, ne doit pas être interprétée comme un confinement imposé dans un placard : elle résulte au contraire de son intention à ne pas partager sa vie privée, y compris affective et sexuelle, avec des personnes qui ne lui sont pas proches. Cette posture n'est pas particulière à Khiem. Zazou (Liban, 29 ans) ne voit pas l'intérêt de parler de son homosexualité avec ses connaissances hétérosexuelles ici, puisque sa vie privée ne les regarde pas et il n'entrevoit pas le jour où il leur présenterait un copain. Fam (Cuba, 38 ans) affirme ne pas rendre visible sa bisexualité, au travail, mais aussi dans les milieux gays, car lorsqu'il le fait, il est généralement considéré comme un homosexuel refoulé. Il en va de même de Tomas (Mexique, 33 ans) qui sait que certains de ses collègues sont homosexuels, mais considère que sa bisexualité est un « non-sujet » au travail. Par contre, pour Fam, cette dissimulation implique un inconfort, car une partie de lui voudrait être transparente.

Au-delà de la contrainte familiale et sociale engendrée par la matrice hétéronormative, on observe donc que la visibilité et l'invisibilité de la sexualité non normative s'expliquent aussi par l'agentivité de ces sujets ethnosexuels : selon le contexte, ils choisissent, de façon plus ou moins consciente, de moduler leur visibilité en fonction du contexte. En ce sens, le « placard », ou plutôt l'espace mobile d'invisibilité est une protection, privée, face à des contraintes publiques, mais est aussi une autre façon de concevoir sa sexualité : tantôt comme un élément du soi qui n'a pas sa place dans l'espace

public, tantôt comme un élément qui est inévitablement rendu public par la configuration même de cet espace, tantôt comme un élément qui est publiquement vécu, mais non dit.

Cette agentivité n'est toutefois pas inscrite dans une spatialité rigide, dans ou hors du placard : elle est plutôt dans un espace ambigu, à la frontière mobile du privé et du public, où cette sexualité est vécue, sans nécessairement être dite. La distance ou la proximité géographique et affective par rapport à la famille, reconfigurée par l'émigration, ainsi que la dépendance ou l'indépendance économique par rapport à cette même famille, s'avèrent très influentes en transformant profondément cette frontière du privé et du public. Plutôt que de voir une réclusion « choisie » par intériorisation de l'oppression, il apparaît plus pertinent de signifier ce processus de visibilité par une dynamique complexe où diverses matrices de pouvoir s'imbriquent dans la (re)configuration de la frontière du public et du privé et de la place que les sujets assignent à leur sexualité sur cette frontière.

### **6.1.3 – Repenser le placard à l'intersection de l'ethnicité : « homophobie intériorisée » ou autre façon de comprendre la sexualité humaine?**

La position de relative visibilité partagée par plusieurs participants, notamment à l'égard de la famille, mais aussi à l'égard de certains amis et dans le milieu de travail, pourrait être associée à une homophobie intériorisée. C'est du moins une interprétation fréquemment entendue à l'égard des personnes qui demeurent « dans le placard » et qui est plus ou moins implicite dans les échelles de développement identitaires utilisées en psychologie sociale (Cass, 1979; Coleman, 1982; Troiden, 1989) pour schématiser le développement identitaire gai. Puisque la sortie du placard est présumée être la seule issue de ce processus téléologique et que le placard lui-même est conçu comme un espace rigide de réclusion forcée, la personne qui y demeure est associée à un développement identitaire inachevé ou échoué, du fait d'une intériorisation de l'homophobie.

Une telle interprétation serait toutefois faire violence à la compréhension de soi exprimée par les sujets en question. Pour mieux comprendre la critique de cette

interprétation, il est nécessaire d'analyser trois présupposés sous-jacents à la vision négative et téléologique du placard :

The closet, as the primary cultural canon of mainstream gay and lesbian politics, is a spatial metaphor, yet there is insufficient consideration of how that figurative space presupposes specific material conditions. The closet metaphor spatially and temporally suggests access to *privacy* not collectively experienced by all sexual minorities. The privacy this metaphor takes for granted requires specific economic, cultural, and familial circumstances. Likewise, the “coming out” metaphor suggests a kind of *mobility* not universally available. These canonized metaphors for gay and lesbian experience crystallize homosexual identity within a tradition of possessive individualism. Coming out promises liberation and celebrates a species of individualism in the form of self-determination. Conceptually and materially, that freedom and self-determination are premised on the *property* of whiteness. The closet narrativizes gay and lesbian identity in a manner that violently excludes or includes the subjects it names according to their access to specific kinds of privacy, property, and mobility. (Perez, 2005 : 177-178; nos italiques)

Vie privée, mobilité et propriété, ainsi que blanchité, qui sera abordée plus loin. Le « placard », contraint ou choisi, implique en effet l'accès à un espace strictement privé dans lequel le sujet n'est pas l'objet ou l'abject des regards d'autrui. Mais les participants font état d'un rapport au privé et au public qui n'est pas dichotomique : ces deux espaces sont plutôt imbriqués. Dans certaines conditions matérielles, par exemple le *barrio* de Caracas où Roberto (Venezuela, 40 ans) habitait, il n'y avait pas de placard : dès son plus jeune âge, il a été identifié comme *maricón* et les rumeurs ont circulé à son égard, jusqu'au sein de la famille, l'incitant à dire sa sexualité très jeune. Alex (El Salvador, 29 ans) qui avait eu des échanges sexuels à un jeune âge avec un garçon plus âgé du quartier, était par la suite l'abject de ses pairs, incertain de l'existence d'une frontière qui préservait son homosexualité du regard de son père. Zazou et Elias ont quant à eux vu leur espace privé envahi par leurs frères et sœurs, via l'historique de navigation de l'ordinateur au domicile familial ou le journal intime lu à son insu, alors que l'espace privé de Bassem, qu'il partageait avec un copain, a été rompu lors d'une visite de son frère qui a alors « deviné » son homosexualité et l'a rapportée à leur mère. Alors qu'il croyait dans l'intimité de sa

chambre à coucher, où il avait dissimulé des livres et magazines sur l'homosexualité, à 16 ans, Réginald a vu cette intimité transgressée lorsque sa mère a décidé, sans le lui dire, de réaménager sa chambre, découvrant ainsi les livres et magazines. Pour leur part, Jeong et Taudra, compte tenu des attentes familiales à l'égard du mariage, ne pouvaient pas disposer d'un espace privé, hors du foyer familial, tout en disposant d'un « placard » : l'acquisition de cet espace privé a nécessité la « sortie du placard » pour Jeong et l'émigration pour Taudra.

Ceci permet de revoir la prééminence du placard comme structure d'oppression des gais et comme caractéristique fondamentale de leur vie sociale (Sedgwick, 1990). Sedgwick décrit ainsi les conséquences épistémiques de la « sortie du placard » : « it can bring about the revelation of a powerful unknowing *as* unknowing, not as a vacuum or as the blank it can pretend to be but as a weighty and occupied and consequential epistemological space » (Sedgwick, 1990 : 77) Dire son homosexualité, selon Sedgwick, est donc la décision d'occuper cet espace épistémique, un espace de savoir sur la sexualité, qui n'est pas vide, mais qui est plutôt une inconnance fondée sur un régime de savoir et de vérité plus large. Or, cette compréhension résulte de l'occultation, entre autres, de la différenciation raciale :

The claustrophilia lurking in this method – that is, the fascination with the closet as the primary epistemological device defining sexual modernity – results in a sort of racial claustrophobia, the tendency to bind both intragender desire and modernity within a small but deep closet containing elite European men maneuvering to find a way out. (Ross, 2005 : 171)

Comme s'interroge Ross, qu'implique la « sortie du placard », la mise en visibilité de sa sexualité non normative, dans un contexte social où une normativité raciale marque déjà ces personnes comme anormales, donc visibles et indésirables? L'espace privé d'inconnance mis de l'avant par Sedgwick est-il universel ou n'est-il pas plutôt modulé par des matrices de pouvoirs, au-delà de la seule hétéronormativité? L'analyse montre en effet que cet espace privé n'est pas universel.

Le placard présume aussi la propriété, notamment la propriété de soi, l'auto-détermination. Or, le sujet ethnosexuel n'est pas que sujet : il est aussi objet et abject. La visibilité relative vécue par les participants ne résulte pas simplement d'un choix individuel et autonome, mais s'inscrit plutôt dans un processus complexe où les contraintes sociales et familiales ont pour effet de limiter les possibles sexuels et leur visibilité. En outre, comme le précise Perez, cette propriété est celle de la blancheur : elle découle d'un statut racial privilégié (Frankenberg, 1993) qui habilite la personne, permet une autodétermination. Or, des personnes racisées, de par cette racisation, sont déjà moins propriétaires d'elles-mêmes; elles sont rendues objets – dépourvues d'agentivité – ou abjects – forcloses du champ des possibles – dans des rapports de pouvoir inégaux qui ne peuvent être réduits à l'axe de la sexualité. Ces personnes sont nommées et assignées à une position sociale racisée qui est elle-même genrée et sexualisée – à l'exemple des femmes noires dont la position intersectionnelle a été abondamment étudiée par les féministes afro-américaines (Collins, 2000 [1990]; hooks, 1992; Hancock, 2004; Jordan-Zachery, 2009) –, position qui vient complexifier ce présupposé de propriété individuelle au cœur de la « sortie du placard ». L'homme racisé ayant des relations sexuelles et/ou amoureuses avec d'autres hommes n'est certes pas dépourvu d'agentivité, mais celle-ci est toutefois contrainte par une assignation, notamment raciale, qui limite son auto-détermination.

Finalement, le placard, ou plutôt sa sortie, présume une mobilité sociale. Certes, les participants étant des migrants, ils ont pu profiter à un moment ou à un autre d'une mobilité impossible pour d'autres. En ce sens, ils sont privilégiés : l'émigration, du moins pour ceux qui sont venus sans leurs parents, a rendu possible une distanciation géographique et parfois affective et émotive du milieu familial leur allouant cet espace privé dans lequel ils ont pu profiter d'une propriété accrue à l'égard de leur visibilité. Cette mobilité est toutefois limitée par les besoins et solidarités post-migratoires. En effet, que ce soit pour être hébergé, partager un logement, trouver un emploi ou préserver des liens familiaux significatifs, certains participants voient leur mobilité sociosexuelle contrainte : pour ces derniers, rendre leur homosexualité visible au sens d'une « sortie du placard », risquerait de provoquer une rupture ou distanciation familiale inconciliable avec leurs besoins post-

migratoires, comme Aladin, Elias, ainsi qu'Alex, dans les premiers temps après son immigration.

L'examen attentif de ces trois présupposés amène questionner davantage la spatialité du placard dans une perspective intersectionnelle. Perez (2005) montre bien que le placard repose sur une position sociale particulière, celle de l'homme blanc de classe moyenne, qui bénéficie de ces trois présupposés. Mais pour l'homme migrant racisé qui fait face aux multiples défis de l'immigration, notamment la déqualification professionnelle, l'expérience du placard est nettement plus complexe et ambiguë. Lorsque la visibilité de l'homosexualité ou de la bisexualité en contexte migratoire est analysée en tenant compte des autres axes de différenciation sociale qui lui sont imbriqués, alors la linéarité et l'issue téléologique apparaissent pour ce qu'elles sont : une construction symbolique et normative qui limite la compréhension de leur parcours.

Par ailleurs, ce processus de visibilité n'est pas que sexuel : pour ces sujets, l'attente normative de la « sortie du placard » est conjuguée au potentiel d'être repoussé dans un autre « placard », ou plutôt dans un espace d'hypervisibilité, celui du folklore et des stéréotypes ethniques. C'est ainsi qu'Omar (Pakistan, 26 ans), relégué à répétition à une position abjecte de « musulman » par d'autres hommes gais, évite maintenant de parler de certains sujets controversés lors d'interactions avec des hommes gais québécois, notamment la religion. Roberto (Venezuela, 40 ans) fait preuve d'une grande circonspection lors d'interactions dans les milieux gais québécois, pour ne pas être réduit à son origine :

Puis parfois ici, je me sens un peu différent. Du fait que... comment dire, tu sais, je rentre dans un endroit puis c'est plein de Québécois et avant de parler, je vais vraiment m'assurer de savoir ce que je vais dire, pour, pour que le fait que ce soit fondé ou non ça tombe pas sur le fait que je suis différent, mon origine est différente. Je vais vraiment faire attention. C'est quelque chose que je fais souvent. Juste de m'assurer du fondement de ce que je vais dire. Pour que ça tombe pas sur mon origine. Parce que, il y a une seule fois, y a un gars qui m'a dit "Si t'es pas content, retourne chez vous." Puis, jusqu'à aujourd'hui, ça fait des années de ça, jusqu'à aujourd'hui, je me pose la question si ce qu'il a voulu dire, "retourne chez vous", c'est retourne

dans ta maison ou dans ton pays. [rires] Je sais pas, ça me tracasse encore, c'est, OK, qu'est-ce qu'il a voulu dire? [rires]

Cette même circonspection est visible chez Fam (Cuba, 38 ans) qui tait sa bisexualité dans les milieux gais québécois, car elle y est considérée comme illégitime, produite par des traditions culturelles dont il n'arriverait pas à se départir. Après sa mauvaise expérience dans un groupe de discussion pour hommes gais, où des propos xénophobes avaient été tenus et non contestés, Ricardo (Argentine, 37 ans) a changé sa façon de voir et d'interagir dans les milieux gais : « Donc après cette expérience là, je me suis bâti un système de défense un peu différent. Je comprends qu'on est toujours minoritaire pour quelqu'un d'autre. » Leur visibilité ethnique, et les stéréotypes qui leur sont assignés, ne font que complexifier la mise en visibilité de leur sexualité non normative : que ce soit pour ne pas accroître leur marginalisation, pour ne pas compromettre des liens de solidarité et d'affect significatifs, ou tout simplement, car ce n'est pas important, ces hommes limitent la visibilité de leur sexualité, à la frontière du privé et du public.

Faisant l'expérience d'une imbrication d'axes de différenciation sociale, ces sujets font aussi l'expérience d'un processus de visibilisation complexe pour lequel la métaphore du placard est inadéquate. Loin d'une simple réclusion spatiale subie du fait de l'hétéronormativité et de l'homophobie sociales et familiales, et loin d'un isolement du fait d'une homophobie intériorisée, il est davantage question de situation mobile et d'interactions où la visibilité – comme l'invisibilité et l'hypervisibilité – est à la fois contrainte, consentie et choisie, désirée et indésirée, désirable et indésirable. Entre l'intérieur invisible et l'extérieur visible, une panoplie de situations sont vécues, lors desquelles l'homosexualité est *vécue*, mais non *dite*, tacite. Omar (Pakistan, 26 ans) – qui ne comprend pas sa sexualité selon la dichotomie soit dans, soit hors du placard – explique bien cette ambiguïté en se remémorant son enfance et adolescence au Pakistan déjà abordée plus haut :

Literally, my friend and I would watch the *cliché*, the Bette Midler movies, and then would sing songs from... and then let's design gowns and stuff like that. So I mean, a really gay, really gay childhood. You know what I mean, so in that way, I'm very fortunate that I had that so I never got to feel, like I didn't had to hide... I didn't feel like a loner, I didn't feel like so on the outside. Which I think a lot of people do. I didn't had to hide who I was to my friend. I, we didn't talk about boys, but I didn't have to hide anything else. I think that's important, because it's one thing to hide the fact that you have a crush on someone, but it's another thing to have to hide a lot of things that give you off as gay. Yeah, that was an element of it. I was very fortunate, like...

À l'image du parcours migratoire/sexuel dont la figuration spatiale, linéaire, entre un là-bas oppressif et un ici émancipé, s'avère réductrice, la figuration spatiale de la visibilité de l'homosexualité ne permet pas de saisir l'amplitude des réalités subjectives vécues, *à la fois* visibles *et* invisibles. Le postulat d'un espace obscur et oppressant duquel il faille sortir afin d'*être* homosexuel réduit le sujet à sa seule sexualité et occulte toute autre dimension de son existence. De surcroît, ce postulat normalise un être homosexuel, publiquement visible et dit, et abjective toute autre forme d'être. Déjà abjects ou objets, notamment à cause d'une racisation, ces « autres » personnes de sexualités non normatives, se voient donc davantage marginalisées, reléguées à un espace complexe d'indicibilité, d'inintelligibilité. La citation d'Omar permet toutefois d'aborder la distinction fondamentale entre *vivre* et *dire* son homosexualité, puisque, tel qu'avancé par Omar, il est possible de la vivre sans la cacher.

## **6.2 – Entre *devoir la dire* et *vouloir la vivre*, le pouvoir de sujets tacites**

Le placard n'étant pas cet espace rigide de réclusion, qu'advient-il de sa sortie, autre versant de la « libération gaie »? S'il n'y a pas quatre cloisons et une porte à ouvrir, qu'est-ce qu'implique de « dire » son homosexualité ou sa bisexualité? Faire sa « sortie du placard » est devenu une catégorie de sens commun. Lorsqu'il est question d'homosexualité dans les discours publics, notamment médiatiques, c'est souvent pour relater la « sortie du placard » d'une personnalité, tantôt artistique (Leduc, 2000), tantôt

politique (Boulanger, 2000), plus rarement sportive comme le joueur de football David Testo (Béland, 2011). Il est attendu qu'une personne homosexuelle fasse sa « sortie du placard », moment présumé de sa libération, tel un reclus sortant de son cageot. Ne pas en sortir est apparemment un non-sens. Le dossier « Par ici la sortie » de l'hebdomadaire *Voir* en août 2000, où le ministre André Boisclair disait publiquement son homosexualité, introduit l'enjeu en campant cette opposition : « [...] la moitié des gais et lesbiennes cachent encore leur orientation sexuelle [...]. Voir a interviewé des hommes et des femmes [...] qui ont bien voulu parler publiquement de leur coming out. » (Boulanger, 2000) C'est donc, apparemment, soit caché, soit public.

La sortie du placard présume toutefois une position sociale qui n'est pas accessible à tous et elle présume aussi une façon particulière de comprendre sa sexualité, c'est-à-dire comme une facette dominante de l'identité sociale, devant être publiquement affirmée. Il est donc nécessaire d'analyser comment des hommes migrants expriment leur sexualité non normative, eux qui ne bénéficient pas nécessairement du même niveau de vie privée, de propriété et de mobilité qu'un homme gai blanc de classe moyenne, et pour qui la sexualité revêt un sens différent, à la croisée de normes divergentes et possiblement conflictuelles. Quelle est leur capacité d'action, leur agentivité, dans ce vaste espace entre une sexualité non normative vécue et dite, communément considérée comme « libérée », et une sexualité non normative non vécue et non dite? Bref, comment ces hommes s'approprient-ils l'ambiguïté de cet espace « tacite » où la sexualité est vécue sans être dite, sans pour autant être cachée? Y a-t-il un pouvoir entre le refus du « devoir la dire » et le désir du « vouloir la vivre »?

### **6.2.1 – La vivre sans la dire**

Le récit téléologique de libération gaie présume que pour être un homme gai libéré, épanoui, il est nécessaire de *dire* son orientation sexuelle, à la famille, aux amis, aux collègues, etc., bref qu'il ne faut plus la dissimuler, mais plutôt la revendiquer fièrement. Est-il donc possible de *vivre* sa sexualité non normative de façon satisfaisante, sans pour autant la *dire*? Ne pas la dire revient-il à la dissimuler? Existe-t-il plutôt un entre-deux,

entre ne pas la dire et la cacher, mentir? Le récit de Khiem (Vietnam, 29 ans) est très évocateur quant à cet espace ambigu. Khiem a quitté le Vietnam il y a plusieurs années pour poursuivre ses études universitaires, d'abord en France, puis à Montréal; il se trouve loin, géographiquement, de sa famille, tout en se considérant très proche d'elle affectivement. Par ailleurs, il est le fils aîné, ce qui implique une forte pression pour qu'il se marie, condition pour que sa sœur se marie ensuite. La distance géographique a pour effet qu'il vit ici son homosexualité et n'a pas à la dire à ses parents, ceux-ci n'ayant accès à sa vie quotidienne et intime que par ce qu'il décide de leur dire : comme l'avait constaté Chbat (2011) dans le cas de personnes homosexuelles migrantes d'origine libanaise, l'éloignement géographique réduit en effet l'étendue du regard familial sur la vie privée de la personne. Lorsque Khiem parle de cette situation avec ses amis vietnamiens gais nés ici, ces derniers jugent qu'il ment à ses parents et lui reprochent son attitude; lorsqu'il en parle à ses amis au Vietnam, à qui il en est venu à dire son homosexualité, ces dernières l'encouragent à la dire à sa famille. Mais lorsqu'il parle de cette situation à son ami au Vietnam, qui n'est pas gai, mais qui est lui aussi fils aîné, ce dernier comprend sa situation et considère qu'il est préférable pour Khiem de ne pas la dire à ses parents.

Dans sa compréhension de sa situation, Khiem dresse explicitement une frontière entre « ne pas la dire » et « mentir ». Il récuse ainsi l'interprétation de ses amis vietnamiens gais d'ici et affirme que faire son « *coming out* » serait un acte individualiste inconciliable avec sa position de fils aîné dans une cellule familiale forte. Ce qu'il espère est donc simplement de faire comprendre à ses parents qu'il ne veut pas se marier – permettant ainsi à sa sœur de se marier –, sans pour autant leur dire explicitement qu'il est homosexuel, non pas parce qu'il craint une réaction négative – au contraire il estime que ses parents sont suffisamment fiers de lui, compte tenu de son parcours universitaire en France et au Québec, pour être capables d'accepter cette situation –, mais parce qu'il ne voit pas l'intérêt de dire cette facette de lui-même à ses parents. On retrouve ici la problématique de la propriété : par son succès académique, porteur d'une position de classe privilégiée, et garant de la fierté parentale, Khiem aspire à la propriété de soi, non pas pour faire sa « sortie du placard » avec ses parents, mais pour restreindre les pressions hétéronormatives

et préserver un espace privé. Khiem a ouvert la voie à cette compréhension tacite de son homosexualité en osant la « dire » à sa sœur. Mais ici, l'énonciation est elle-même implicite : il a limité la verbalisation à affirmer qu'il n'a pas l'intention de se marier. À son avis, ce rejet du mariage serait un indice suffisant pour qu'elle comprenne qu'il est homosexuel, pensée dans laquelle il est encouragé, car elle a répondu que leurs parents comprendraient d'ici quelques années. Il y a toutefois lieu de se questionner sur l'objet de cette compréhension : est-ce l'homosexualité qui sera comprise ou est-ce simplement le choix de ne pas se marier, compréhension pouvant être facilitée par la distance et son statut de classe? Pour Khiem, cet objet n'est toutefois pas capital du moment qu'il peut vivre sa vie ici.

Cette compréhension de sa sexualité, qui implique de la *vivre* sans la *dire*, n'est toutefois pas sans tension. Khiem admet qu'il n'est pas fier d'être dans une telle posture où il risque de blesser ses parents s'ils venaient à savoir, ce qui ne l'empêche toutefois pas de vivre son homosexualité ici, de fréquenter les milieux gais, notamment le Village et de s'y sentir confortable. Du récit de Khiem, dans lequel la structure familiale se révèle être une dimension majeure de sa compréhension de sa sexualité non normative, il émerge donc une tension forte entre les attentes familiales, la compréhension de soi et l'expression verbale d'une sexualité non normative. La tension ne vient toutefois pas seulement d'un conflit intérieur entre vivre ses désirs et risquer de blesser ses parents; elle vient aussi du modèle dominant dans le contexte post-migratoire. À l'image de Khiem, Elias (Liban, 27 ans) n'a pas dit son homosexualité à ses parents et ne l'a dite qu'aux personnes gaies dans son réseau d'interconnaissance, mais il vit son homosexualité ici. Par contre, alors qu'il apprécie ce cloisonnement de son réseau d'interconnaissance – être ouvertement gai avec ses amis gais, ne pas l'être avec ses amis hétérosexuels – et n'éprouve pas de malaise, c'est plutôt la pression des pairs qui l'incite à se questionner, comme le font les amis gais de Khiem. Voyant des jeunes gais ici qui disent ouvertement leur homosexualité, il se demande s'il serait préférable de « [s]ortir du placard entièrement ou de mener comme ça une vie correcte, sans... sans le dire, sans rien. » Il réalise de plus la difficulté d'avoir une relation de couple ici dans sa situation :

Je commence à penser sérieusement que tant que je suis dans le placard, j'aurai moins de chance de faire un couple. Les hommes qui sont sortis du placard exigent cela, même si le plus souvent, ils ne l'avouent pas. C'est un ami québécois qui m'a ouvert les yeux sur la réalité et je pense qu'il a raison peut-être... Un autre copain que j'ai fréquenté m'a glissé un mot dans cette direction sans être aussi catégorique. Sauf bien sûr si je trouve quelqu'un qui est dans la même situation et que ça dérange pas de rester dans le placard.

Cette pression à se conformer à un modèle dichotomique homonormatif entre être *soit* à l'intérieur du placard, *soit* à l'extérieur s'exerce de diverses façons. Il est ainsi intéressant de constater l'inconfort de Zazou (Liban, 29 ans) à l'égard de la section montréalaise d'Helem, association de personnes homosexuelles et bisexuelles d'origine libanaise et d'autres pays arabes :

O.R. : Et ici, il existe Helem, je sais pas si...

Zazou : Ouais, ouais, ouais, bien sûr. Ouais, je fais, je suis membre de Helem.

O.R. : Est-ce que tu participes aux activités?

Zazou : Eh... participer aux activités, non. Aller aux soirées, oui. Eh... pourquoi je participe pas aux activités, sincèrement, j'ai pas le temps, j'ai pas la patience de... Ça prend beaucoup d'engagement et, donc, parfois, chacun a son opinion. Et non, non. Je veux pas être vraiment activiste, ça me tente pas. Tu sais eux ils ont cette attitude « Ah on est gais et fiers de l'être. » Moi, j'aime pas dire ça. Comme je t'ai dit, j'aime pas marcher sur les rues, annoncer ça, wow. Donc...

O.R. : Tout l'aspect devoir être visible...

Zazou : Ouais, par exemple, ils ont fait partie, ils voulaient qu'on fasse partie, marcher dans le *gay pride*. Moi, j'aime pas. Ça ne me dit pas. Donc, c'est pas que j'ai peur, mais je pense pas que je suis ce type de personne, donc...

Zazou, qui n'a pas un « look gai », selon ses mots, n'est pas présumé homosexuel dans ses interactions et préfère ne pas se rendre visible. C'est ainsi que son homosexualité n'est dite qu'à peu de personnes et n'a jamais été dite à ses parents, ce qu'il ne vit pas de façon problématique : l'important dans sa relation avec ses parents est d'être « en bons termes ».

Mais comme Elias et Khiem, il n'en fréquente pas moins les milieux gais et vit son homosexualité, sans qu'elle ne soit un sujet de discussion et d'identification. Par contre, bien que l'homosexualité de Zazou ne soit pas un sujet de discussion familiale, elle constitue un savoir tacite partagé et consenti : il sait que ses sœurs l'avaient sué alors qu'il était adolescent et en avaient parlé à ses parents. Hormis une brève discussion initiée par son père, le sujet n'a plus jamais été abordé. Il faut souligner que, dans leurs récits respectifs, cette situation s'avère plus conflictuelle, affectivement, pour Khiem, différence qui pourrait s'expliquer par leurs positions familiales différentes : Elias et Zazou ne sont en effet pas sujets à la pression vécue par Khiem en tant qu'aîné de sa fratrie. De plus, Khiem est situé dans une famille où la filiation patrilinéaire est manifestement très significative, ce qui concorde avec plusieurs recherches effectuées sur les familles vietnamiennes (Hirschman et Loi, 1996; Knodel *et al.*, 2000; Hirschman et Minh, 2002). À l'opposé, les familles de Zazou et Elias sont toutes deux urbaines, de classe moyenne, chrétiennes, scolarisées et européennes : en ce sens, les impératifs de filiation et transmission familiales sont moins présents et offrir ainsi un plus large espace d'accommodements d'une sexualité non normative, vécue discrètement, sans être discutée.

Omar (Pakistan, 26 ans) se trouve dans une situation similaire, mais lui n'hésite pas à « montrer » son homosexualité à sa famille : avec ses parents, qui ne sont pas « *pushy* » sur le mariage, il ne considère pas important d'en parler, mais lorsqu'ils viennent ici, il leur présente ses amis gais comme si de rien n'était. Pour lui, il n'est pas nécessaire de la *dire* à tous, hors du cercle amical :

Omar: But, when it comes to be in or outside of the closet, for me... I don't know... I don't want to date someone who's in the closet... I don't want to date someone whom... I can't introduce to my friends. That's like, the basic, right? If you don't want to introduce me to your grand-mother, I don't care. Like, you know what I mean. Yeah... like, I don't know... I haven't had any issue introducing my gay friends to my parents. Whenever they come here, they always meet my friends, just like the others. So that's not so much the case. I don't know. In the closet, out of the closet. I'd guess I'm more or less out of the closet. But I don't really... like in way... I'm kind of prude when it comes to sexuality, in the sense that... with other gay, with possible partners, I'm not a prude, because then it's like attraction for all kinds of fetishism...

whatever, but like... with my straight friends, who know that I'm gay... I don't say that I've had sex with this person, with this other. With my gay friends, we talk about it. I don't know... certain things, like... even my female friends, I don't talk about who I've had sex with. You know, it just sort of like... Like, my friends ask "What kind of boy you like?" I'm like... I don't know how to ask that, but with my gay friends, we're just "Oh, check that one out!" [laughs] So yeah, it's...

O.R. : But at the same time, you don't hide it?

Omar : No...

Pour Omar qui, dès son adolescence, a pu vivre « librement » des activités non conformes en termes d'attentes de genre, qui auraient pu amener certaines personnes à le coder comme homosexuel, *dire* son homosexualité à ses parents n'est tout simplement pas significatif, mais il ne la cache pas. Or, il partage avec Zazou et Elias une position de classe privilégiée et de fils benjamin réduisant les pressions familiales à l'égard du mariage. Sans dire explicitement son homosexualité, il n'hésite toutefois pas à la montrer par l'entremise de son réseau d'amis. Ceci complexifie donc l'idée d'une sexualité « tacite » en ouvrant la porte à diverses tactiques, plus ou moins conscientes, par lesquelles le sujet vit ouvertement sa sexualité non normative, sans la dire verbalement.

L'expérience pré-migratoire de Felipe (Mexique, 36 ans) exprime une dynamique familiale où l'homosexualité est un savoir tacite partagé, plus saillant que dans le récit de Zazou. Pour Felipe, son comportement « différent » de ses frères, plus délicat et moins sportif, avait pour effet que sa « famille a toujours su », présumant que sa non-conformité aux attentes hétéronormatives permettait à sa famille de le catégoriser comme homosexuel, contrairement à Zazou dont la conformité de genre le protège des soupçons. Dès l'âge de quinze ou seize ans, il commençait à avoir des amis gais, sortait avec eux dans des lieux clandestins et avait eu un copain qu'il avait présenté à sa famille comme un « ami ». C'est cet ami qui, par jalousie à l'égard du nouveau copain de Felipe, avait révélé aux frères de ce dernier la vraie nature de leur relation lors d'un souper d'anniversaire. Craintif face à ses frères avec qui il n'avait jamais discuté de son homosexualité, Felipe avait toutefois été rapidement rassuré : « [T]'inquiète pas. [...] On sait tout, on connaît tout. On connaît, on

sait qui es tu. C'est pas grave. » Ce sont ensuite ses frères qui ont rendu explicite ce savoir avec leurs père et mère, suscitant dans les deux cas des réactions positives. Mais, malgré cette verbalisation non voulue – qui montre l'ambivalence du rapport de pouvoir dans un espace tacite, dont la rupture peut être forcée –, la vie amoureuse post-migratoire de Felipe demeure aujourd'hui une dimension peu discutée, même avec sa mère. L'occurrence vécue et non désirée de « sortie du placard », lors de laquelle sa sexualité non normative a été mise à l'avant-scène, n'a pas eu pour effet un surgissement de Felipe dans un espace où sa sexualité était publique. Elle a plutôt confirmé son statut de sujet tacite (Decena, 2009) : sa sexualité est certes sue, puisque vécue ouvertement et momentanément verbalisée, mais elle est dorénavant non dite. De plus, la distanciation géographique a réduit l'espace public dans lequel sa sexualité était sue et potentiellement scrutée. Cette situation est aussi caractéristique du récit de Ramsay (Malaisie, 37 ans) qui l'a dit ouvertement à ses sœur et frères, de lui-même, ce sujet n'étant toutefois plus abordé par la suite. Déjà lorsqu'il était plus jeune, sa mère et sa sœur ne disaient rien devant son attitude « *sissy* » que lui reprochaient son père et ses frères. Aujourd'hui, lorsqu'il parle avec elles et ses frères, ils ne discutent pas de sa vie privée, ce qui ne l'incommoder nullement : il s'estime heureux ainsi, considérant n'avoir rien à expliquer et ne souhaitant pas imposer ça aux autres. Il le vit, simplement.

Avec Alex (El Salvador, 29 ans) et ses parents, notamment la relation avec son père, on constate une autre tactique, celle-ci corporelle, par laquelle le savoir tacite est partagé, sans être verbalisé. Devant la fermeture opérée par son père lorsqu'Alex lui avait admis aimer un ami, à dix-huit ans, il a choisi de ne pas revenir sur le sujet depuis. Malgré tout, il est parvenu à vivre une vie homosexuelle ici, après s'être libéré de la voix de son père qui le hantait. Lors d'un séjour au Salvador, il s'est permis lui aussi de *montrer* son homosexualité à son père, sans la *dire*, afin de le rassurer :

Alex : Quand je suis allé la dernière fois, je me suis épilé les... [Alex montre ses sourcils], je voulais vraiment qu'on, « Check là, je suis rendu ça. Je dépends pas de vous là. Puis check. » Je voulais dire à mon père, check. Donc voilà, maintenant on se parle, mais pas ce sujet. Mon père, quand je suis allé au Salvador, je voulais montrer à mon père, je suis pas rendu un

efféminé, j'ai réussi ma vie, dans le sens que j'ai pas, j'ai pas été... j'ai pas été travesti comme lui il me l'a prédit si je continuais à être gai. Mais je me suis épilé les sourcils très fins juste pour lui, tu sais juste pour lui voir, donner un petit *hint* que je suis gai, mais que j'ai encore le sens de moi-même.

O.R. : Et est-ce que tu avais fait autre chose à ton apparence physique pour que... [rires]

Alex : Non, non, juste simplement le fait... pour... je sais pas, c'est pas pour me venger, mais juste pour lui faire savoir que... Puis, mais je remarque, c'est sûr qu'ils le savent. C'est sûr qu'ils vont pas l'accepter, ils vont pas dire « [Alex] c'est correct. » Mais ils l'ont fait à sa façon, tu sais il, des fois il vaut mieux fermer les yeux.

On observe ici qu'Alex ne s'inscrit pas dans la dichotomie entre dire sa sexualité et la cacher. Au contraire, il l'a « montrée » à son père par voie détournée et ce savoir partagé, mais non verbalisé, lui apparaît suffisant, tout comme l'acceptation implicite de ses parents. Il présume que son père a compris la signification de cette performance corporelle articulée à une mobilité sociale ascendante et qu'il accepte, silencieusement, la sexualité non normative de son fils.

Cette attitude suggère la présence d'attentes différentes à l'égard de l'acceptation parentale par rapport à la conception dominante de la sortie du placard, qui présume la désirabilité d'une acceptation pleine et verbalisée de la sexualité non normative. Le récit d'Alex est similaire à l'expérience de Jeong (Corée du Sud, 29 ans) qui quant à lui a explicitement *dit* son homosexualité à ses parents et a longtemps attendu leur acceptation, mais a fini par changer d'attitude en réduisant ses attentes :

Alors depuis les dernières deux ans, j'ai décidé de reculer un peu et essayer de voir la vie à leurs côtés. J'ai essayé d'être plus empathique de leur expérience comme immigrants, comme des parents coréens avec des rêves pour leurs enfants. J'ai décidé de ne juste pas parler avec eux de mon sexualité ou des choses comme ça. [...] Et oui, j'ai essayé d'être plus patient et d'essayer comme d'avoir du bon temps avec eux quand je suis avec eux. Et ils sont vieux aussi, mon père a comme 65-66 ans, ma mère est presque 60 aussi. Heureusement ils sont dans un moment de leur vie où ils sont confortables. [...] Et je veux essayer d'établir une relation positive avec eux. Je pense que dans les prochaines quelques années, ça va. Je sais pas qu'est-

ce qui va arriver, mais ça doit arriver qu'ils rencontrent mon copain, je ne sais pas quand, je ne sais pas comment on va parler de ça, mais. Maintenant, j'essaie d'être plus patient.

La structure familiale vient ici jouer un rôle similaire à ce qui avait émergé du récit de Khiem, mais de façon différente : ici, le rapport intergénérationnel n'a pas limité la verbalisation de l'homosexualité, désirée par Jeong; il a plutôt agi comme repoussoir ultérieur d'un savoir explicité dans un espace de discrétion, par respect et déférence à l'égard des épreuves vécues et de la situation des parents âgés. Ici, la « piété filiale », élément structurant des relations familiales coréennes (Park et Cho, 1995; Sung, 1998), s'avère déterminante, incitant Jeong à se positionner dans un espace où ses attentes à l'égard de l'acceptation parentale de sa sexualité non normative sont déplacées d'une acceptation verbalisée souhaitée à l'acceptation implicite obtenue.

Ce caractère sous-entendu de la sexualité, que partagent plusieurs participants, ne doit pas être assimilé à un refoulement de l'homosexualité, ni à une homophobie intériorisée. Au contraire, ce qui est non exprimé de manière explicite peut très bien être vécu et montré : il s'agit plutôt d'un arrangement dans lequel une partie ferme les yeux, consent dans le silence, et l'autre partie accepte une discrétion et une acceptation silencieuse. Les années que Tyrone a passées avec ses frères et sœur après le retour en Éthiopie de sa mère témoignent bien de cette acceptation silencieuse :

Tyrone : Et on était juste entre nous. Et j'avais des copains, j'avais des chums, j'avais même des amis gays qui venaient à la maison. Ils voyaient, ils savaient, j'imagine qu'ils savaient ce qui se passait. On sortait, à quatre heures du matin on arrivait, ils posaient pas de question...

O.R. : Mais toi tu cherchais pas vraiment à dissimuler?

Tyrone : Non, pas avec mes frères et sœur. Mais par contre, j'avais pas fait de *coming out* en tant que tel. Donc elle qui a vu tous mes amis, dont certains étaient très évidents.

Plusieurs participants ont, au moins pendant un certain temps, adopté une telle attitude avec leurs proches, préférant ne pas compromettre les liens affectifs et ne voyant pas la pertinence de parler de cette facette de leur vie avec leurs parents.

Le savoir tacite quant à la sexualité non normative se révèle donc plus complexe qu'une simple opposition entre dit et non-dit. Aladin (Cameroun, 40 ans) représente un extrême où le tacite devient tel que la sexualité non dite, mais vécue, n'est peut-être pas sue : elle est vraisemblablement dans un espace où la pudeur lui astreint une indétermination dans le milieu familial où toute forme de sexualité n'est pas montrée. Dire sa sexualité à quiconque, particulièrement à sa famille, n'est résolument pas significatif pour lui. Questionné sur la possibilité qu'il dise sa bisexualité dans sa famille, il a réagi vivement :

O.R. : Puis, ici en Amérique du Nord, chez les homosexuels, il y a toute une dimension de dire son homosexualité à sa famille. Pour toi, est-ce que c'est quelque chose que tu as déjà dit, le fait d'être attiré par des hommes?

Aladin : Bien non! Bien... on parle pas à ce niveau, on parlera jamais de choses pareilles. Bien non!

O.R. : C'est quelque chose qui pour toi n'est pas... n'est tout simplement pas pertinent de parler de ça avec ta famille?

Aladin : Pff... entre nous en quoi ça avance ma cause? [rires] Non, mais sérieux, je veux dire, si je leur dis, pourquoi?

O.R. : Bien, pour qu'ils le sachent, pour... en même temps, pour nous ici... Bon encore là, étant donné que pour toi c'est pas exclusivement, c'est peut-être moins important. Probablement. Pour un homme gai ici au Québec, le fait d'être sincère, de ne pas se cacher, de ne pas dissimuler d'être, d'être en couple avec un homme, des choses comme ça.

Aladin : Pas besoin. Non, pas besoin. Pourquoi le dire? Non, on n'a pas besoin de le dire. De toute façon, je ne parlerais pas d'une chose pareille à ma mère. Elle tomberait en syncope. Elle irait consulter tous les médiums du village [rires]. Elle va m'appeler, elle va m'exorciser. Elle va dire « Wow! » Perdre un enfant, un enfant, c'est mauvais. Un enfant gai. Et elle va dire « C'est quoi ça gai? » Non. Ça passe pas des choses pareilles.

[...]

O.R. : Et c'est la même chose avec tes frères et sœurs, ce n'est pas quelque chose qui...

Aladin : Non. Eh! Je vais pas dire une chose pareille... [...] Tu peux être comme je suis, le faire sans que ce soit les affaires de tout le monde.

Cet extrait montre certes que la normativité sexuelle de son milieu d'origine – marqué par une pudeur générale quant à la sexualité et une inintelligibilité de l'homosexualité – affecte sa compréhension de sa sexualité comme étant strictement privée : il présume que sa mère ne comprendrait pas et réagirait très négativement et exclut donc de la dire, entre autres parce qu'il ne veut pas « tuer » sa mère. Il faut toutefois aller au-delà de ce premier niveau d'analyse, qui suggérerait une homophobie intériorisée. En effet, ce secret attaché à la sexualité n'est pas spécifique à l'attraction à l'égard de personnes du même sexe, puisqu'Aladin explique ailleurs cette attitude par le silence généralisé sur la sexualité : adolescent, jamais la sexualité de son père, polygame, ni de sa mère et des autres épouses de son père n'a été un sujet de discussion. L'intimité affective et sexuelle, quelle que soit son orientation, est ainsi un sujet « tabou », soumis à un impératif de pudeur, qu'on constate aussi dans le témoignage d'Omar (Pakistan, 26 ans) : « I don't know what to say when people ask me how do you deal with sexuality, being in the closet, the family. I don't know coz, sexual... human sexuality it just doesn't come up, whether it's gay or straight. Sexuality just doesn't come up in Pakistan. So... »

Cette nuance est cruciale pour bien comprendre le fondement du tacite dans une perspective transculturelle, c'est-à-dire que ce qui semble être de la dissimulation liée à une homophobie intériorisée peut simplement être un silence contextuel sur une partie de l'expérience humaine associée à une intimité dont on ne parle pas. On a déjà précisé qu'Omar présente ses amis gais à ses parents lorsque ces derniers viennent le visiter : l'orientation sexuelle n'est pas dite, mais elle n'est pas cachée. Aladin affirme quant à lui que s'il en venait à amener un copain, qu'il présenterait comme ami, en visite chez ses parents au Cameroun, ils partageraient sans problème la même chambre, le même lit, « [m]ais si on veut faire quelque chose pendant qu'on dort, t'as pas besoin de le dire à tout le monde. J'ai jamais vu mon père embrasser ma mère. De toute façon, un gars, une fille qui s'embrassent ça fait problème. Donc, on va rester tranquille, contenir, on va pas faire ça. » La pudeur quant à la sexualité génère donc, dans ces deux cas, un espace variable où

la sexualité non normative est montrée sans être dite : Omar n'a jamais changé ses manières d'être, ni dissimulé ses amis, qui pouvaient suggérer son homosexualité, mais Aladin cloisonne plutôt cet espace, opération rendue possible par la pudeur, ainsi que par l'existence de copines auxquelles il peut faire référence, pour ne pas que la dimension homosexuelle de ses désirs et relations soit présumée.

L'aspect partagé du savoir tacite est plus présent dans le récit d'autres participants, comme on l'a vu précédemment avec Tyrone et ses frères et sœur. Elias (Liban, 27 ans), qui habite avec l'une de ses sœurs, sait qu'elles le savent – elles ont découvert son orientation sexuelle via l'historique de navigation de l'ordinateur parental. Jamais Elias n'a dit franchement à l'une d'elles qu'il est gai, et bien qu'elles lui aient occasionnellement posé des questions, sa vie amoureuse n'est toutefois pas un sujet de discussion habituel :

Elias : Non, ouais, ben avec, avec la sœur avec qui je reste, on discute des fois, mais... elle me demande si je sors avec quelqu'un. Mais on parle pas vraiment de rencontres et d'Internet et...

O.R. : Et est-ce que tu lui as déjà présenté quelqu'un avec qui tu étais?

Elias : Oui. Eh... oui et puis même... des... un ami à moi que, enfin, on sort pas ensemble. Oui, ça me dérange pas de lui présenter des gens. On sort des fois dans le Village même. Surtout maintenant quand ils ferment la route.

Sans être *dit*, sans être discuté – Elias ne voit pas ses sœurs comme des confidentes et n'aime pas parler de sa vie personnelle avec elles – il ne leur cache pas son orientation sexuelle pour autant et l'une d'elles sort même avec lui et ses amis dans le Village : c'est donc par la banalisation d'un lieu de sortie homosexuelle, le Village, que la sexualité non normative d'Elias est vécue et montrée avec une de ses sœurs. Pour Sam (Syrie, 35 ans), montrer son homosexualité, y compris dans les milieux arabes à Montréal, repose notamment par le port d'une boucle d'oreille, qu'il juge comme un indice puisqu'il est « le seul Syrien dans la trentaine qui porte une boucle d'oreille ». Il s'agit d'un signe – il a même décidé de se faire percer l'autre oreille – par lequel il ose montrer implicitement à ceux qui observent les « détails », qu'il ne se conforme pas aux attentes hétéronormatives et est donc homosexuel, sans avoir à verbaliser systématiquement sa sexualité.

Ce silence, consenti par certains – et l’incertaine acceptation qui l’accompagne –, n’est toutefois pas un arrangement qui convient à tous. Carlos (Mexique, 39 ans), qui l’a dit à sa sœur, mais pas à sa mère – il pense toutefois que sa mère s’en doute –, déplore le fait de ne pas pouvoir parler de sa vie personnelle avec sa mère et ressent un éloignement affectif qu’il préférerait ne pas vivre :

O.R. : Donc les contacts avec ta famille, tu disais que tu les soutiens financièrement, donc tu gardes contact avec eux-mêmes aujourd'hui?

Carlos : Oui...

O.R. : Donc j’imagine que ta vie personnelle tu n’en parles pas.

Carlos : Oui, c’est ça. C’est triste parce que finalement... ils me connaissent pas. Je sais que, je sais que si je parle à ma mère... je pense que... elle soupçonne, si elle le sait pas, elle le ressent. [...] Mais... mais dans ce côté, c’est pas... finalement, des fois je trouve long de parler avec eux... parce que je sais plus quoi dire. Pour mes problèmes, je peux pas le dire. C’est avec ma sœur, ma mère comprend pas pourquoi avec ma sœur je parle beaucoup, mais quand je parle chez mes parents [...] c’est, c’est toujours ma mère qui parle. Alors c’est « Le travail, ça va? » « Ça va. »

O.R. : Donc ça c’est quelque chose que tu trouves triste de pas pouvoir...

Carlos : Oui, oui...

O.R. : ... parler de ta vie personnelle avec ta famille?

Carlos : Oui, oui. J’ai déjà... j’aimerais parler à ma mère... et... vraiment j’ose pas, mais c’est juste parce que je suis pas brave [rires]. Mais je sais qu’elle va dire « Il n’y a pas de problème. »

L’espace du sujet « tacite » n’est donc pas une solution simple à l’ambiguïté entre *vivre* et *dire*, entre *dire* et *non-dire*. Alors que pour certains c’est un arrangement qui va de soi, car la sexualité est privée même avec la famille proche, pour d’autres c’est un silence contraint qui suscite une distanciation affective non consentie. De plus, l’accessibilité du tacite est modulée par divers facteurs, à commencer par la proximité géographique, la structure familiale, l’éducation sexuelle et la configuration même de la frontière mobile et ambiguë du privé et du public. Il est intéressant de noter que ceux parmi les participants qui

s'éloignent le plus du tacite et expriment une position similaire à la vision dominante rendant impérative la sortie du placard, ce sont précisément ceux qui ont immigré au Canada avec leurs parents alors qu'ils étaient encore enfants ou adolescents.

Les raisons de ne pas verbaliser sa sexualité non normative sont multiples. Un premier élément intéressant est la proximité maternelle. Contrairement à l'ombre paternelle, qui avait un rôle inhibiteur, le rôle de la proximité maternelle est plutôt ambigu, à la fois facilitateur et inhibiteur. C'est ainsi que Ramsay (Malaisie, 37 ans) et Tyrone (Éthiopie, 35 ans), qui mettent tous deux en saillance cette grande proximité – Tyrone parle même d'une relation fusionnelle – taisent leur homosexualité afin de ne pas heurter les sentiments de leur mère. Pour Ramsay, ce silence s'applique à la famille élargie, les oncles et tantes, dont il anticipe les réactions négatives :

It's not their business. Because I know what kind of people they are, even if we are close with me. They are going to... I mean it's not for me... It's going to affect my mother, you know, they'll go... Me I can take anything, I don't care. I don't go them to go after my family coz the family... they'll say stupid things, my mother she's older. So I don't want to... It's not their business anyway. If they find out, they can find out, but... It's not their business. And I'm far away so...

La distinction opérée par Tyrone entre ceux qui peuvent le savoir et ceux qui ne doivent pas le savoir indique l'importance de la génération, l'ayant dit à plusieurs de ses cousins, mais pas à ses oncles et tantes, pour qu'ils ne soient pas obligés de mentir devant sa mère. Étonnamment pour lui, « c'est un secret qui est... Sans que moi, j'ai jamais fait de *coming out* en... demandant à qui que ce soit de garder le secret. Mais par contre, c'est une réaction naturelle. Tout le monde garde le secret... » On voit ici l'influence de la génération, en ce sens que, tant Tyrone que ses cousins, s'entendent implicitement pour taire sa sexualité non normative auprès des aînés de la famille, phénomène qui s'explique par le statut des aînés et le respect qui leur est dû dans plusieurs sociétés africaines (Oppong, 2006). Alors que Ramsay n'envisage pas de dire son homosexualité à sa mère, Tyrone, qui a grandi ici, a toujours jonglé avec l'intérêt ressenti de le lui dire, mais a toujours reporté le moment, au début, car il voulait être d'abord indépendant, ensuite car une grande distance géographique

s'était introduite entre eux qui réduisait considérablement les contacts et maintenant, car sa mère est âgée et que, comme Jeong (Corée du Sud, 29 ans), il privilégie le lien affectif à la sortie du placard : « Maintenant, on s'est beaucoup rapprochés, c'est quelqu'un que j'adore, qui est en fin de vie, qui quand même, qui... qui vieillit. Et j'ai pas envie de manquer, j'ai envie d'être plus présent... depuis plusieurs années maintenant je suis plus présent. » Dans le récit de Ramsay, statut de classe, distance géographique et déférence à l'égard des aînés s'articulent donc pour motiver ou inhiber la verbalisation de la sexualité non normative.

Le récit de Sam (Syrie, 35 ans), qui en est venu à dire explicitement sa sexualité à sa mère, indique par contre comment la verbalisation du savoir avec une personne proche ne rompt pas nécessairement le caractère tacite de ce savoir :

O.R. : Et le fait qu'il y ait une partie de ta famille à qui tu ne le dis pas, ou tu ne peux pas le dire, est-ce que pour toi c'est une frustration, est-ce que tu aimerais pouvoir le dire? Ou est-ce que ce n'est pas... significatif de parler de ça avec eux?

Sam : En fait... frustrant ou pas frustrant, bien sûr ça vient de moi, si jamais j'ai envie de le dire ou pas pour telle ou telle raison. Mais aussi si jamais il y a des questions. [...] En fait, il y en a un qui pose beaucoup de questions et là j'ai envie de dealer avec un peu, « Excuse, comme... taisez-vous. » Puis, les autres... il y en a qui posent pas de questions, posent pas de question, des remarques aussi, mais... ça m'intéresse pas de leur dire. D'autres oui. Vraiment ça dépend de la proximité, mais, je peux dire que ça pose... un peu de frustration, un peu de frustration. Aussi du fait que... je suis quelqu'un qui... reste honnête avec les gens. J'aime beaucoup avoir un rapport plus proche et... ça me frustre que j'arrive pas à... C'est aussi à cause de ma mère parce qu'elle ne veut pas que les autres le sachent. C'est comme pour elle, elle n'arrive pas à les regarder dans les yeux si jamais... ils le savent. Parce que de toute façon, il y aura des préjugés, son éducation sera remise en cause...

Ici, le pouvoir que Sam avait de dire ou de ne pas dire son homosexualité à sa mère s'est transformé, après qu'il l'ait dite, en un pouvoir de cette dernière sur les suites de cette verbalisation : son souhait d'être « honnête » avec des personnes proches, comme il l'a été avec elle, est ainsi contré par le souhait de sa mère voulant préserver les apparences. Un rapport de pouvoir asymétrique s'est instauré, au moins pendant un temps, Sam étant

astreint par sa mère à demeurer sujet tacite avec le reste de sa famille, afin de ne pas lui faire honte. Il s'agit précisément de l'autre sens du verbe *sujetar* en espagnol que Decena (2011) exploite dans son concept du sujet tacite : mettre quelque chose dans une autre chose, afin qu'elle ne tombe pas, qu'elle ne soit pas désordonnée. Pour paraphraser Decena, Sam et son homosexualité sont ainsi *sujeto* car ils sont retenus par sa mère qui veut les retenir de « tomber », de produire le désordre dans la famille. Le pouvoir bien réel du sujet tacite est donc indissociable du pouvoir des autres, un pouvoir de rompre le tacite, comme l'a vécu Felipe, mais aussi un pouvoir de contraindre au silence, comme l'a vécu Sam.

Relevons par ailleurs un parallèle intéressant entre les récits d'Alex (El Salvador, 29 ans) et Tyrone (Éthiopie, 35 ans). On a déjà discuté précédemment de la relégation à l'invisibilité qui avait été imposée par la famille d'Alex après qu'il ait amené un ami efféminé chez une tante, en présence de ses jeunes cousins. Cette invisibilité avait été justifiée par la mauvaise influence qu'une telle personne, non conforme aux normes de genre, aurait sur les enfants. La même logique a aussi affecté le parcours de Tyrone, mais dans son cas, c'est lui-même qui s'est astreint, non pas à l'invisibilité, car il ne se cachait pas, mais au silence, avec son plus jeune frère : Tyrone a volontairement retardé le moment de dire son homosexualité à son plus jeune frère, afin de ne pas troubler le développement de sa masculinité. Dans ce cas, Tyrone vient de lui-même conforter la construction d'une masculinité potentiellement hégémonique (Connel, 2005[1995]) : il opte pour la subordination discursive de sa propre sexualité, pensant que celle-ci compromettrait la masculinité et l'hétérosexualité de son jeune frère. Le genre et l'âge des interlocuteurs, ainsi que les relations (inter)générationnelles avec l'intéressé interagissent ainsi avec la sexualité non normative dans l'adoption d'un savoir tacite plus ou moins étendu et partagé.

Dans le récit des participants au sujet de la visibilité de leur sexualité non normative, on ne retrouve pas l'expression d'une aliénation de leur famille et de leur « communauté culturelle » qui seraient homophobes et empêcheraient de faire une « sortie du placard », comme l'affirment les magazines gays. En fait, il n'y a pas, tel que montré au

chapitre précédent, une volonté exprimée de s'intégrer à une telle « communauté culturelle ». Comme le processus de (re)formation de subjectivités ethnosexuelles, l'énonciation plus ou moins tacite de leur sexualité prend plutôt forme au fil d'interactions avec des personnes significatives et de distanciations de personnes qui se révèlent non significatives, bref, dans des réseaux d'interconnaissance et groupes d'appartenance variés et hétérogènes. Cette énonciation, qui est tout aussi corporelle, gestuelle, comportementale que verbale, tantôt implicite, tantôt explicite, est rendue possible ou inhibée par différents facteurs, notamment la structure familiale et les relations intergénérationnelles.

La *vivre* sans la *dire*, impossible dans l'épistémologie dominante du placard, est donc une réalité dans le parcours des participants. Statut ambigu, incertain et mobile, à la fois contraint et choisi, vécu dans une matrice de pouvoir imbriquée, cette sexualité tacite (Decena, 2009) ou « secret de polichinelle », *open secret* (Ross, 2005) implique un vécu de visibilisation plutôt que de dissimulation, qui fait écho à leur visibilisation en tant qu'hommes racisés dans les milieux gais, vécu où une subjectivité n'est ni tout à fait visible, ni tout à fait invisible, compte tenu de la complexité issue d'une position sociale intersectionnelle, irréductible à la seule sexualité. S'il y a deux pôles extrêmes, de totales visibilité et invisibilité de la sexualité, on retrouve entre les deux un vaste continuum de possibles qui ne se conforment pas aux positions hégémoniques de sujet gai normatif et désirable, hors du placard, et qui (re)forment les frontières de cette subjectivité en performant leurs désirs à partir de positions considérées de la perspective dominante comme abjectes ou intermédiaires.

### **6.2.2 – La dire... à sa façon**

Tel que discuté dans les sections précédentes, il y a plusieurs façons de vivre l'invisibilité et il y a, surtout, plusieurs façons de la vivre sans dire sa différence, sans qu'il soit question d'homophobie intériorisée. Du point de vue d'une politique identitaire gaie, telle qu'elle s'est affirmée dans les pays occidentaux depuis les années 1960, une telle posture d'invisibilité du sujet est nécessairement contre-productive, puisque seule l'affirmation publique de l'homosexualité est considérée comme une tactique valable pour

revendiquer l'égalité juridique et sociale au profit des minorités sexuelles. Faire autrement, ce serait consentir à son assujettissement, renoncer à son agentivité<sup>88</sup>. Or, la vision dominante du placard et de la sortie du placard est fondée sur des présomptions (vie privée, propriété et mobilité) dont tous ne bénéficient pas et l'expérience de visibilisation est par conséquent plus complexe. Entre l'invisibilité contrainte et la visibilité « librement » choisie, une multitude d'expériences de sexualités non normatives est possible.

Cette remise en cause du placard et la mise de l'avant du vaste espace tacite qu'il est nécessaire d'analyser ne sous-entendent pas que le « dire » n'est significatif que pour les personnes qui partagent cette vie privée, la propriété et la mobilité. C'est plutôt une autre multitude de possibles qui en émerge, cette fois quant aux façons de la dire. La formule « Je suis gai », en laquelle sont condensés les trois présupposés de la sortie du placard<sup>89</sup>, aussi limpide soit-elle, n'est pas la seule façon de dire sa sexualité non normative. Il faut donc porter l'attention sur ce qui pousse certaines personnes, dans certains contextes, à dire, à certaines personnes, leur sexualité non normative. Plus important, il faut aussi porter attention sur la manière de la dire et comment cette manière est informée par l'imbrication d'axes de différenciation sociale qui affecte comment ces hommes en viennent à cette verbalisation.

Certains des participants ont fait une « sortie du placard » au sens dominant du terme, en particulier ceux qui ont grandi ici. Il a déjà été expliqué comment le contexte familial de Jeong (Corée du Sud, 29 ans) résultait en une nécessaire sortie du placard avec ses parents au moment où il a décidé de quitter le domicile familial sans se marier. Arrivé

---

<sup>88</sup> Il est à noter que cette conception de l'agentivité réduit cette dernière à la capacité d'émancipation progressiste dans un cadre humaniste (Bilge, 2010b) : l'agentivité du sujet opprimé, qu'il s'agisse de la femme voilée ou du gai « dans le placard » ne prendrait la forme que d'une libération sous forme de « dévoilement », du visage ou de la sexualité. Or il importe ici de comprendre l'agentivité comme capacité d'action de sujets, à la fois contraints et habilités par les matrices de pouvoir qui les constituent, une action pouvant aussi bien être progressiste que conservatrice.

<sup>89</sup> Par cette énonciation devenue classique, le sujet « je » affirme sa propriété de lui-même, sa capacité d'auto-détermination de sa sexualité. L'impératif de cette énonciation présume qu'il y a une vie privée ayant pour effet que ce n'est pas déjà su, avant même d'être énoncé. Finalement, l'acte énonciatif incarne lui-même la mobilité de ce sujet, ayant la possibilité de se mouvoir discursivement et matériellement hors du « placard » socialement imposé.

très jeune au Canada, Jeong a été éduqué dans le système scolaire canadien et a grandi dans un mélange de cultures coréenne et canadienne. Sa façon de comprendre son homosexualité, malgré la pression hétéronormative ressentie, est très influencée par la vision dominante, avec une configuration assez stricte autour du placard et de sa sortie. Le moment venu, à 21-22 ans, c'est donc la formule « Je suis gai » qui s'est imposée comme moyen de verbalisation :

[...] je suis déménagé de leur maison avant que je suis sorti du placard. Parce que je ne savais pas leur réaction, et j'avais dû être réaliste. Il y avait une possibilité qu'ils pouvaient comme, me rejeter. J'ai dû comme préparer pour ça. Donc j'ai déménagé et j'ai travaillé à temps plein pour ça. Et je me souviens que la première fois que je suis sorti du placard, que j'ai dit que j'étais gai, c'était à mon père. On était dans la cuisine et j'ai dit, « You know, il y a quelque chose que je veux dire, c'est très difficile, je suis gai. » Sa réaction au début était très dure, très difficile. Il a dit tu peux changer, tu peux changer. Il a dit quelques phrases très difficiles. [...] Mais avant que je sois parti, il m'a dit, en même temps, tu es mon fils et je t'aime quand même. [...] Et je suis sorti du placard avec ma mère quelques semaines après. Elle a dit presque la même chose. C'était très difficile pour eux.

Adrian (Pérou, 26 ans) qui est lui aussi arrivé au Canada en bas âge et a grandi dans un mélange de cultures péruvienne et québécoise, partage un récit similaire et au même âge :

Mes parents, je leur ai appris les deux en même temps. J'avais prévu le coup, je m'étais dit, après le travail je vais les inviter à prendre un café, comme ça. À la fin ils m'ont reconduit à mon appart. Ils étaient sur le point de partir, et je leur ai dit, « Non, ne partez pas. » Là ils ont dit « Qu'est-ce qu'il y a, tu veux nous annoncer quelque chose? » C'est là que je leur ai dit. Mon père a mis ses mains sur son visage, ma mère s'est mise à pleurer toutes les larmes de son corps. Là évidemment, les questions classiques. J'avais commencé à m'habituer, j'avais presque un protocole dans ma tête. « Est-ce que tu es sûr? As-tu essayé avec une fille? Tu es encore jeune. Est-ce qu'on a fait quelque chose qu'on n'aurait pas dû faire? » Toutes ces questions-là.

Ce processus classique de sortie du placard se retrouve aussi chez Réginald (Haïti, 42 ans), bien que de façon plus chaotique. Une première tentative vers la fin de l'adolescence, dite de façon tout aussi directe à sa mère, a été avortée par son frère aîné qui a répliqué, pour rassurer leur mère, en disant que Réginald ne disait cela que pour énerver leur mère. Cette première tentative avait été précédée de l'incident, décrit plus tôt, des livres et magazines

sur l'homosexualité dissimulés sous le lit et découverts par sa mère, qu'il avait justifié en prétextant un travail scolaire. C'est à 27 ans qu'il a clairement verbalisé son homosexualité à sa mère :

Ça a été fait assez violemment d'ailleurs. Je suis arrivé un jour chez ma mère, je m'engueulais toujours avec elle. On s'aime beaucoup, mais on s'engueule, on s'engueule tout, souvent. Et à cette époque-là... là, je lui dis « Tu sais un tel, un tel qui est venu à la maison, c'est pas juste mon ami, c'est mon chum. » Et je suis parti. J'ai garroché ça et je suis parti. Je l'ai pas appelée pendant une semaine. Puis là elle me rappelle, et elle me sort, elle est très forte sur la culpabilisation, sur... une bonne judéo-chrétienne, qu'est-ce qu'elle m'a sorti... Ah oui, elle a dit « Des choses que j'ai ratées pendant la vie, celle-là est... celle-là est terrible. »

Cette façon directe de dire son homosexualité n'est toutefois pas spécifique à ceux qui ont grandi dans la société canadienne ou québécoise. En effet, d'autres participants en sont venus à dire aussi clairement leur homosexualité, avant ou après l'émigration. Jose Maria (Argentine, 44 ans) et Roberto (Venezuela, 40 ans) ont tous deux dit explicitement leur homosexualité devant tous les membres de leur famille, lors de soupers familiaux à l'adolescence.

Suivre une psychothérapie apparaît comme un facteur ayant une influence significative sur ce processus de verbalisation. Steeves (Cameroun, 31 ans) et Sam (Syrie, 35 ans) ont tous deux suivi une telle thérapie en lien avec leur sexualité et tous deux en sont venus, à terme, à dire leur homosexualité, mais de façons très différentes. Steeves a adopté une approche directe, lors d'un souper de Noël en famille, ressentant le besoin de rompre radicalement avec le patron qui s'était installé, mais provoquant ainsi une rupture des relations pendant un certain temps. Sam y est plutôt allé d'indices subtils pour ouvrir la voie avec sa mère :

C'est vraiment, il fallait la préparer, j'aurais pas pu lui dire comme ça, d'un seul bloc. Et... quand elle est venue ici, j'ai commencé, petit à petit. Un moment donné, je lui ai traduit la chanson d'Aznavour, je sais plus comment

elle s'appelle, elle parle d'homosexualité<sup>90</sup>, ouais, puis elle était choquée « Oh mon Dieu, pourquoi il parle comme ça? » Elle l'écoutait avant, mais elle comprend le français, mais elle cherchait pas vraiment à traduire tout. Et, petit à petit, la première année, quand elle est venue je lui ai présenté mes amis, le couple gai que je connaissais [...] Et puis un moment donné elle a déclenché une crise comme quoi elle a peur pour moi, elle ne veut pas me perdre et tout. [...] Puis petit à petit, petit à petit. Puis, la [...] deuxième fois c'était avec ma tante, sa sœur, et puis là je leur ai fait visiter le Village. Et là j'ai corrigé un peu, « Regardez là les gais... » Elles voyaient les clochards pleins de piercings. « Les deux monsieurs bien habillés qui se tiennent par la main. » « Ah oui, c'est vrai! » Elles cherchaient les préjugés, et puis bon, c'est comme juste le genre de conversation pour la sortir un peu du courant, du champ magnétique de, puis [...]

Cette première phase de sensibilisation implicite auprès de sa mère, puis d'une tante, par des indices qu'il souhaitait être suffisamment clairs pour qu'elles comprennent, a permis de réduire les interrogations sur sa vie amoureuse, mais a toutefois été remise en cause par un regain de pressions hétéronormatives de la part de sa mère. La suggestion voulant qu'il fréquente la fille de son patron a eu pour effet de provoquer un conflit sérieux et l'implication d'une tante et d'un oncle mis au courant par sa mère :

Et là ça a pris vraiment cinq minutes, qu'elle parle de n'importe quoi, avant qu'elle me pose la question. Parce qu'elle s'en doutait et j'ai dit « À ton avis, c'est quoi le plus difficile, à un fils ou une fille d'annoncer à ses parents? » Elle a dit « Tu aimes les hommes? » J'aurais pu dire, OK, j'ai un problème sexuel, je peux pas me marier, n'importe quoi, mais au fond d'elle, elle le savait... Eh... et puis elle m'a demandé si c'est guérissable. Là tout de suite je lui ai dit, c'est pas une maladie. [...] C'est comme ça, après elle a arrêté, elle m'a dit « Excuse-moi, je vais raccrocher. » Et... ça a duré comme un mois et demi, j'appelais et ça répondait pas. Je recevais des appels de ma tante, de mon oncle comme quoi « Il faut que tu nies, que tu nies, tu dis que tu es asexuel, que tu cherches ni des filles ni des hommes. » Et là j'ai continué à être ferme et tranquille, cool avec eux. Et un moment donné c'est elle qui a repris la conversation. Petit à petit elle a pu surmonter tout ça. Et puis je l'ai

---

<sup>90</sup> La chanson à laquelle Sam fait référence est « Comme ils disent », dans laquelle un homme fait un numéro de travesti dans une boîte de nuit et chante son amour pour un jeune homme :

« Je pense à mes amours sans joie/Si dérisoires/À ce garçon beau comme un dieu/Qui sans rien faire à mis le feu/À ma mémoire/Ma bouche n'osera jamais/Lui avouer mon doux secret/Mon tendre drame/,Car l'objet de tous mes tourments/Passe le plus clair de son temps/Au lit des femmes.

Nul n'a le droit en vérité/De me blâmer, de me juger/Et je précise/Que c'est bien la nature qui/Est seule responsable si/Je suis un homme, oh!/Comme ils disent. »

vue l'été dernier, la première fois, comme j'ai fait une visite. Elle avait des questions à me poser, beaucoup de choses et puis... je pense que c'est, maintenant, c'est mieux.

Ces deux exemples montrent deux façons de dire motivées par un cheminement en psychothérapie, mais qui prennent une direction différente et qui peuvent être mises en parallèle avec le récit de Carlos (Mexique, 39 ans) dont l'acceptation de son homosexualité et sa verbalisation par la formule « Je suis homosexuel », avec sa sœur et quelques amis, ont été déclenchées par sa participation dans un atelier sur l'érotisme et l'identité sexuelle pour hommes homosexuels et transsexuels. C'est à ce moment qu'une sexologue l'avait incité à oser s'ouvrir aux autres, quelle que soit son orientation sexuelle.

Il est possible de voir dans ces trois parcours de visibilité une forme de colonisation épistémique des sexualités non normatives (Massad, 2007), qui rejoint le parcours de Ricardo (Argentine, 37 ans). Sans suivre de thérapie ni participer à un atelier, ce dernier raconte ainsi sa « sortie officielle » avec sa mère :

[...] ça a été quand même assez tranquille, et voulu de ma part. C'est-à-dire qu'un moment donné, un jour on est allé se promener un petit peu dans un parc, et puis j'ai senti... En fait parce que moi j'avais beaucoup lu sur la question et j'avais lu beaucoup d'articles et de bouquins sur la question du coming out et on conseillait justement que, il faut pas faire sa sortie du placard au milieu, au milieu d'une dispute, dans un contexte de tension, pour faire mal, blesser. Je me disais, il faut trouver le bon moment, j'ai trouvé le moment super tranquille, on était dans un parc, tranquilles. Puis j'ai mis tout ça dans le contexte, en fait y avait comme une sorte de... il y a avait plein de choses qu'on était en train de régler et j'ai dit, parmi tout ça, ben, je veux qu'on parle de ma sexualité parce que c'est un sujet dont on a jamais parlé. Elle a dit « Ah oui, pourquoi? » Alors j'ai vraiment... bon, je lui ai dit que j'étais gai, elle le savait déjà, mais enfin. Pour elle ça n'a pas été « Ah! mon fils est gai. » Mais de parler justement... des autres, justement. La réaction des autres, ce qu'elle pensait, comment les autres allaient réagir, s'il fallait que j'en parle à tout le monde, ou pas. Enfin, bref, c'était plutôt ça. Ça s'est très bien passé. Elle est venue deux fois ici à Montréal, elle a connu même le Québécois avec qui je sortais à l'époque. On a fait le tour de la Gaspésie ensemble.

La colonisation épistémique dont il est question est celle qui vient à imposer le modèle nord-américain du « coming out » comme seule issue du « développement identitaire »

homosexuel. Le fait qu'à l'exception de Jose Maria et Roberto, seuls les participants ayant immigré au Canada en bas âge et ceux ayant vécu l'influence d'une thérapie ou de la littérature psychologique qui promeut cette issue n'est pas anodin. En effet, parmi tous les autres participants, la verbalisation de l'homosexualité ou de la bisexualité est un processus beaucoup moins saillant, plus ambigu et limité à certaines circonstances et connaissances.

Cette colonisation s'observe aussi dans les récits d'Elias (Liban, 27 ans) et de Taudra (Indonésie, 33 ans). À l'image d'Elias qui ressent la pression des pairs pour sortir du placard, Taudra a récemment dit son homosexualité à sa mère, alors qu'au moment de l'entrevue il n'envisageait pas de la dire. Ce qui a suscité ce changement est l'encouragement de son nouveau copain. C'est donc lors d'une conversation téléphonique que Taudra a décidé de faire une « sortie du placard » avec sa mère qui a « bien réagi ». Une dimension tacite demeure toutefois présente, avec ses frères, sœurs, cousins et cousines avec qui il ne le verbalise pas, mais à qui il ne cache plus son orientation sexuelle en mettant dorénavant des photos de son « ami spécial » sur son profil Facebook.

La citation de Ricardo ci-dessus, comme celle de Sam plus haut indiquent un élément important dans le choix de dire son homosexualité : l'impact que cette énonciation a sur le réseau social de la personne à qui elle est adressée. En effet, tant la mère de Ricardo que celle de Sam ont comme première réaction de s'inquiéter de ce que les « autres » penseraient, appréhension que l'on retrouve dans le récit de quelques autres participants, notamment Jeong. Pour mieux comprendre cette appréhension, il est utile de revenir à la critique que Khiem adresse au « coming out » : un geste qu'il juge individualiste, centré sur l'affect du principal intéressé et peu préoccupé de son impact sur les autres. Or, dans sa théorisation du sujet tacite, Decena (2011) situe justement le « sujet » dans son réseau de relations sociales, dans une « formation sociale » dont il ne compromet pas l'ordre en demeurant tacite. C'est cette formation sociale, la famille élargie de Sam et de Ricardo, le milieu coréen dans lequel vivent les parents de Jeong, qui sont pressentis comme menacés, invitant la retenue, au moins partielle, du savoir tacite.

La proximité maternelle joue aussi un rôle qui peut se révéler facilitateur dans la volonté de verbaliser sa sexualité non normative. Charles (Liban, 47 ans), Sam (Syrie, 35 ans), Ricardo (Argentine, 37 ans) et Taudra (Indonésie, 33 ans) mettent tous de l'avant la proximité affective avec leur mère : dans les quatre cas, la verbalisation de l'homosexualité s'est soldée de façon positive, accroissant même la proximité ressentie, et ce malgré des périodes possibles de tensions importantes comme Sam en a vécues. Fam (Cuba, 38 ans) qui tait sa bisexualité, met lui aussi de l'avant la très grande proximité affective avec sa mère, « un repère, une référence » et affirme qu'elle serait la première personne avec qui il verbaliserait sa bisexualité, s'il en venait à vouloir la dire. Ce rôle potentiel de la mère, comme un point d'appui facilitant l'acceptation et invitant la verbalisation de la sexualité non normative s'étend par ailleurs aux sœurs, ce qui montre un lien entre d'une part, la sexualité de soi et d'autre part, le genre et l'âge au sein de la fratrie. En effet, certains participants, parmi ceux qui ont verbalisé leur homosexualité et qui ont des frères et sœurs, l'ont dit d'abord à leurs sœurs, comme pour Tyrone (Éthiopie, 35 ans) dont c'est la sœur qui a sollicité ce savoir avant son retour en Éthiopie :

Tyrone : C'est elle qui m'a assis, qui m'a posé la question : « Est-ce que tu es gai? » Et je, j'ai répondu oui. Et après ça...

O.R. : Tu avais quel âge à ce moment-là?

Tyrone : Eh... début vingtaine j'imagine... c'était... 21 ans... 22 ans, quelque chose comme ça. Et ça s'est poursuivi comme ça. Mes frères, non, c'est moi qui les ai assis, qui, qui leur ai dit ça.

Plus généralement, ce sont souvent les sœurs qui acceptent mieux cette situation et avec qui la relation est plus aisée. Seal (Cameroun, 41 ans) qui a verbalisé son homosexualité avec son frère et ses deux sœurs par courriel conserve une excellente relation avec sa sœur cadette, tandis que la relation s'est distancée avec son frère et sa sœur aînée. Bassem (Liban, 47 ans) a quant à lui une très bonne relation avec sa belle-mère et sa demi-sœur, tandis que la relation est plus distante avec son frère, à l'image de Carlos (Mexique, 39 ans) dont la sœur a fini par l'accepter et confronte maintenant l'hostilité de leurs frères. Tel est

aussi le cas de Zazou (Liban, 29 ans) dont la sœur et une tante maternelle ont bien réagi. Au contraire, Adrian (Pérou, 26 ans) a vécu une distanciation avec son frère après l'avoir dit :

Oui, ce qu'il y a eu, c'est que, autant j'étais très proche de mon frère, autant avec le recul je me dis, c'est pas que ça nous a éloignés, mais il y a une petite distance qui s'est installée à la suite de ce que je lui ai dit. C'est comme si peut-être on avait perdu un point en commun peut-être.

Il est possible d'interpréter la situation vécue par Seal comme un signe de rupture avec une conception hiérarchique des relations au sein de la fratrie. La distanciation avec sa sœur et son frère aînés – distance que l'on observe aussi dans le récit d'autres participants – serait ainsi l'effet de l'énonciation de ce savoir, interprétée par les aînés comme une rupture à l'égard du devoir de respect aux aînés et de protection due au cadet qui sont à la base de la piété filiale importante dans plusieurs sociétés africaines (Oppong, 2006). L'âge et la génération ne sont toutefois pas les seules dimensions affectant les relations au sein de la fratrie, puisque le genre est lui aussi significatif, à l'image de l'ombre paternelle. L'inconfort, voire la distance générée dans la relation fraternelle par l'énonciation de la sexualité non normative s'explique non pas par ce qui serait une peur irrationnelle des hommes à l'égard de l'homosexualité – thèse peu étayée scientifiquement (Herek, 2004) –, mais plutôt par la remise en cause de la masculinité hégémonique que représente la divulgation de l'homosexualité (Connell, 2005 [1995]; Pascoe, 2007). Dans une pensée hétéronormative, à la base du stigmatisme et des préjugés sexuels (Herek, 2004), la construction de la masculinité requiert en effet la distanciation de l'homosexualité, perçue comme une menace dont la proximité questionnerait la masculinité du frère – et par association son hétérosexualité. Il est intéressant ici de rappeler comment les frères de Steeves catégorisent son homosexualité comme un « péché », alors même qu'ils occultent cette caractéristique au sujet de l'enfant hors mariage de l'un d'eux, la première pouvant remettre en question leurs masculinité et hétérosexualité, ce qui n'est pas le cas du second.

Cette influence de l'âge et du genre au sein de la fratrie n'est toutefois pas universelle et est elle aussi influencée par d'autres éléments. L'excellente et très franche relation que Réginald (Haïti, 42 ans) dit vivre avec son frère est intéressante. Il est possible

que leur situation familiale post-migratoire, monoparentale, ait eu pour effet de moduler cette influence du genre. Réginald et son frère ont en effet été éduqués par leur mère, en l'absence du père demeuré en Haïti et n'ayant pas gardé de liens. Dans le récit de Réginald, l'absence du père est un élément significatif qui a affecté son parcours et ses relations interpersonnelles, notamment la relation avec son frère :

[...] mon frère c'est un homme dont, duquel je suis très, très proche. C'est un de mes bons amis aujourd'hui. Ça n'a pas toujours été le cas, on s'est beaucoup détestés longtemps. En plus, il ressemble parfaitement à mon père, en plus beau... dans ma tête aussi, déjà que je me trouvais pas tellement beau... ma maladie mentale à moi. Et [...] un moment, on s'est assis [...] et il y a eu, une de nos premières conversations sur ce qu'on vivait, comment on se situait dans la famille... Puis... donc à partir de ce moment là on a commencé vraiment à se parler des vraies choses. Et encore aujourd'hui, on se parle encore des vraies choses. C'est pas toujours évident. Mais... on a une complicité...

Même parmi ceux qui décident de verbaliser leur sexualité non normative, avec leur famille ou dans d'autres milieux de vie, cette verbalisation se fait souvent de façon plus subtile que la déclaration « Je suis gai ». Ici aussi, plusieurs modalités de verbalisation sont observables, deux étant plus fréquentes. Plusieurs participants ne disent pas directement, mais si la question leur est posée, ils n'hésiteront pas à la dire, comme l'explique ici Ravanan (Inde, 29 ans) :

O.R. : Ok, and, when you are, when you decide to be open about your sexual orientation, do you wait sometime before you tell.

Ravanan: Ok, to be frank, I never came out to anybody, verbally out, like, unless otherwise other gays. Like, I don't remember a single time I had to go tell "OK, I'm gay." But I think most of the time, ok, more implicit... Some of my colleagues may not even know, I assume they know. But usually, ok, I have them in my Facebook so... the profile says... Ok, there are places where they could guess I'm gay, but I don't know how many of them know. So I never bothered to... It's not that I don't want to be found out, but I don't want to go and tell someone and say like "I'm gay."

O.R. : So for you it's not something you have to say to people?

Ravanan: Yes, if they get it, if someone asks me, I don't mind telling. I accept that, I'm very comfortable with that. But I don't want to go and tell out of nowhere. Because usually, like, the kind of work I do, we don't even talk about our personal lives a lot. So I think it makes sense.

Cette attitude, dans laquelle le savoir est communiqué seulement s'il est sollicité, est partagée par Bahram (Iran, 27 ans), Ramsay (Malaisie, 37 ans), Omar (Pakistan, 26 ans), Juanito (El Salvador, 27 ans) et Roberto (Venezuela, 40 ans), ce dernier l'affirmant clairement : « mon orientation je n'avais pas à la dire, je ne la dis pas, je la vis tout simplement et si on pose la question, moi ça me gêne pas de le dire. »

L'autre modalité de verbalisation a lieu lors de discussions quotidiennes, notamment en milieu de travail, comme le montrent ces extraits :

Hum, ma stratégie, si je peux m'exprimer ainsi, c'est le dire en parlant, en racontant la vie. Le dire de façon naturelle, comme si je parlais de tout et de rien. « Ah tiens, j'ai vu un mec hier qui m'a fait la cour. Il était mignon, mais bon, je suis pas trop sûr, mais bon, on verra! » Donc dans une discussion ça va transparaitre. Je veux pas dire « Au fait, il faut que je te dise quelque chose de très sérieux, vraiment j'ai toujours... » Non, il a des moments où je disais ça, voilà, la grande déclaration. [...] Donc ça se fait de façon naturelle (Seal, Cameroun, 41 ans)

Donc au début quand je rencontre des personnes, je n'ai pas de difficultés à dire que je suis gai. C'est pas comme « Ah bonjour, je m'appelle Jeong et je suis gai. » You know. Mais c'est juste quand tu parles avec quelqu'un et tu dis « Ah mon copain... » ou des choses comme ça. Ça va sortir parce que tu dis des choses du quotidien de ta vie, des choses dans ta vie que tu fais. Je suis très à l'aise avec ça. (Jeong, Corée du Sud, 29 ans)

O.R. : Comment tu décrirais tes relations de travail avec tes collègues?

Adrian : Elles sont très bonnes. La plupart le savent. Pas parce que je leur apprends, mais parce que dans une conversation, un moment, par exemple je vais dire « Non je n'ai pas de blonde, mais un chum. » Je le glisse comme ça. Anodinement dans la conversation. J'aime mieux ça que de dire « Ah en passant je suis gai », la grosse révélation. Il y a beaucoup de gais aussi au travail je pense aussi, c'est beaucoup des gens dans la vingtaine. Donc c'est un milieu je pense pas mal ouvert à ça. (Adrian, Pérou, 26 ans)

Ces deux modalités de verbalisation, au-delà de la « grosse révélation », incitent à questionner la centralité de cette dernière dans le récit de libération gaie. Du fait de cette centralité, discordante par rapport aux expériences d'hommes immigrants, plusieurs autres façons de dire sont rendues invisibles et ainsi suggérer que ces hommes immigrants sont « dans le placard », alors qu'ils occupent plutôt un espace tacite, ambigu, dans lequel il est possible de dire sa sexualité non normative à certains, mais où il peut ne pas être souhaitable de la dire à tous, ni de la dire directement.

Le savoir tacite n'est donc pas accepté par tous : pour certains participants, *vivre* leur sexualité non normative n'est pas suffisant et il est nécessaire de la *dire*, au moins à certaines personnes. En ce sens, ces participants s'inscrivent dans ce que Sedgwick (1990) a qualifié d'épistémologie du salut, c'est-à-dire la sortie du placard comme énonciation libératrice d'un savoir sociosexuel. Il est intéressant de noter qu'une des principales motivations pour dire son homosexualité, telle qu'exprimée par certains participants, est l'intégrité personnelle, l'honnêteté, qui constitue la « bonne » motivation valorisée dans de nombreux textes de sensibilisation à l'égard du « *coming out* » (Chirrey, 2012). Ceux parmi les participants qui ont effectué ce qui serait qualifié de « sortie du placard » l'ont fait de façon relativement conforme aux scripts documentés par Chirrey, notamment qu'elle doit être planifiée, par étapes et dite.

Mais cette similitude entre la « sortie du placard » de quelques participants et la conception dominante de cette sortie ne doit pas occulter l'amplitude du continuum de visibilité analysé jusqu'ici. Si certains ont ressenti le besoin à un certain moment de dire leur sexualité non normative à leurs proches, d'autres ne ressentent pas ce besoin et ne pensent pas qu'énoncer une telle chose soit souhaitable. Surtout, il est crucial de ne pas présumer un développement téléologique, c'est-à-dire que ceux qui ne l'ont pas dit finiront par atteindre un stade de développement où ils comprendront qu'ils doivent dire leur homosexualité. Entre « vouloir la vivre » et « devoir la dire », il y a un vaste espace de

possibles qui doit être reconnu, mais aussi de violence épistémique qui ne doit pas être occultée.

### **6.3 – La colonisation du *vivre* et du *dire* homosexuel**

La notion de « sortie du placard » et son référent spatial, le placard, s'avèrent insatisfaisants pour signifier le parcours des hommes immigrants ayant participé à cette étude. Fondamentalement, la fixité spatiale sous-entendue dans le placard et les présupposés de sa sortie, notamment la mobilité et la propriété, ainsi que l'instantanéité implicite dans la notion de sortie ne peuvent signifier les espaces et temps tacites qui caractérisent leurs parcours. Loin d'être un apprentissage, « apprendre à s'affirmer comme gais » (Boullé, 2000b : 54), comme s'il y avait une expérience et une position gais, universelles, que tous devraient éventuellement apprendre à occuper, ces parcours sont plutôt des (re)formations constantes de positions de sujets et un processus de visibilité contextuelle. Loin d'une dichotomie entre l'oppression silencieuse du placard et la fière liberté d'une sexualité exprimée dans l'espace public, il est davantage question d'un continuum de visibilité sexuelle, processus à la fois contraint et agentif, influencé par des normes plurielles.

Or, cette multiplicité de parcours n'existe pas dans les représentations médiatiques de l'homosexualité et est peu valorisée dans les lieux de socialisation gaie du contexte post-migratoire. Comme le montre la pression ressentie par Elias et Taudra, ou encore la non-légitimité de la bisexualité de Fam, être homosexuel au Québec aujourd'hui implique soit de « devoir », à terme, sortir du placard ou d'être considéré comme victime d'une homophobie intériorisée « culturellement » imposée. Cet impératif de la sortie du placard et d'un certain « vivre gai » homonormatif dans les représentations et interactions, ses présupposés que sont un espace privé, la mobilité et la propriété, et leur inadéquation par rapport au récit des participants invitent donc une reconceptualisation du placard.

Fisher (2003) propose de voir le placard comme un espace « trait d'union », *hyphenated*, un espace de mobilité entre le centre et la périphérie, permettant aux personnes

de sexualités non normatives de négocier les identités rigides qui leur sont assignées. Ce placard serait un espace d'hybridation, de dialogue entre les normes du « centre » qui fait d'eux des autres sexuels et la périphérie vers laquelle ils sont repoussés. Se positionner dans ce placard permettrait aux personnes de mettre en œuvre des tactiques de pouvoir afin de contrer les normes du centre, ce qui ne serait pas possible si elles étaient exclues dans la périphérie. Bien que cette conceptualisation du placard permette de briser la dichotomie entre le visible et l'invisible, elle demeure toutefois ancrée dans les présupposés précités, notamment la mobilité, comme l'illustre la citation suivante :

Rather than being *looked at*, we are on the *lookout*. Instead of being fixed to a visible location, we discreetly move between seen and unseen locations. As skillful tacticians, we do not *stay* or remain *fixed* in the closet. Rather, it is our perpetual *unfixed* and *fluid* movement in and out of closet doors that offers us a certain currency in the social world that is not equally available to those who are settled in a marked place. (Fisher, 2003 : 190; italiques dans l'original)

La rupture de la dichotomie visible/invisible, *out/in*, n'est toutefois qu'une étape vers une meilleure compréhension du parcours d'hommes immigrants homosexuels et bisexuels. Par sa notion de tacite, d'un savoir présumé, mais non déclaré, Decena (2009; voir aussi Ross, 2005) permet de sortir de la spatialité du placard et de ses présomptions. Le sujet tacite est à la fois le sujet de l'homosexualité, au sens linguistique, qui n'est donc pas énoncé, car présumé, et le sujet homosexuel lui-même qui est aussi tacite, puisque sa sexualité non normative n'est pas énoncée. Mais ce statut tacite n'implique pas un placard, puisque ce sujet *vit* son homosexualité, ne cherche pas nécessairement à la cacher à ses proches, bien qu'il ne la *dise* pas. Il est important ici de comprendre que le tacite n'implique pas une incapacité à dire son homosexualité, mais plutôt une compréhension de sa sexualité qui relativise l'importance de la dire :

[...] such attitudes express instead a strong sense that it is impossible not to know something so obvious among those who know you well enough. In such a context, to announce one's attraction by "coming out" would not necessarily indicate a progress in sexual identity, and it would not necessarily change one's identity from closeted to liberated as conceptualized in the dominant closet narrative. (Ross, 2005 : 180)

Puisqu'il y a présomption de savoir partagé, alors dire devient superflu. Lorsque certains participants disent que leur mère ou leur sœur « le savent », lorsqu'Alex s'épile les sourcils pour « montrer » son homosexualité à son père, ces sujets opèrent une distinction fondamentale entre *vivre* et *dire* leur sexualité. Pour certains, énoncer leur sexualité à leurs proches ne représenterait pas nécessairement une libération, puisqu'ils ne ressentent pas cette situation comme une oppression. Pour eux, il peut ne pas être important d'énoncer leur sexualité, car ils présument que leurs proches « le savent déjà », ou ne voient pas la pertinence de dire une telle chose.

S'il y a certes dans le tacite un risque de complicité avec un ordre hétéronormatif – ne pas dire son homosexualité ne risque-t-il pas de passer sous silence l'hétéronormativité dominante – il faut toutefois situer ce tacite dans son contexte, c'est-à-dire un contexte de relations sociales qui sont elles-mêmes toujours complices : « The tacit subject not only holds a person or topic from “falling” by bringing shame on those it concerns; the tacit subject holds the social formation as a whole from falling, moving, getting disordered. » (Decena, 2011 : 21) Ceux parmi les participants qui préfèrent ne pas parler de leur sexualité avec leurs proches, ou qui sont astreints au silence comme Sam, le font généralement pour préserver leurs relations avec ces derniers, pour ne pas « désordonner » leur compréhension d'eux-mêmes et la compréhension qu'a l'autre de leur enfant ou frère. Lorsque la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur du placard est ainsi dépassée, lorsque la spatialité du placard est questionnée, alors les relations sociales et les normes sexuelles apparaissent dans leurs dimensions relationnelle et mobile.

Pourquoi donc cette déconnexion entre la fixité de la représentation dominante de l'expérience du placard et l'ambiguë visibilité du tacite observée parmi les participants? C'est fondamentalement la présomption d'une position sociale blanche de classe moyenne (Perez, 2005; Ross, 2005; Riggs, 2010; Decena, 2011). La blancheur est une position sociale privilégiée, une perspective à partir de laquelle des sujets se voient et voient les autres, mais surtout un site où sont élaborées des pratiques et identités culturelles généralement non marquées et non nommées et normalisées (Frankenberg, 2001). Pour les hommes gais

blancs de classe moyenne ce privilège implique que seule leur sexualité est mise de l'avant comme caractéristique non normative de leur être, potentiellement abjectivée. Bénéficiant généralement des présomptions que sont l'espace privé, la mobilité et la propriété, la fixité du placard et la téléologie de sa sortie représentent leur réalité vécue, alors que pour les hommes racisés de sexualités non normatives, pour ne prendre en exemple que ces deux axes de différenciation sociale, les effets persistants de processus de racisation, tant dans leurs dimensions discursive que matérielle, demeure de puissants vecteurs d'inégalités complexes. Pour ces derniers, faisant l'expérience de processus d'objectivation et d'abjection imbriqués, la fixité et la linéarité de l'expérience du placard peuvent être une incohérence épistémique.

Il faut toutefois reconnaître que certains participants emploient le registre discursif du placard, ce qui nécessite une analyse plus approfondie. Le constat d'une adhésion plus forte à l'égard du récit téléologique par les participants ayant immigré au Canada en bas âge et ayant donc été éduqués dans le contexte culturel canadien (Jeong) ou québécois (Réginald, Adrian, Tyrone), suggère que le contexte éducatif doit être pris en compte : il influe sur la compréhension de soi-même, en tant qu'homme ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes, et sur les possibilités et le contenu de positions de sujets. Au cours de leur adolescence, ces participants ont été exposés aux modèles dominants d'ici, que ce soit dans la littérature-conseil (Chirrey, 2012), dans la culture populaire ou plus généralement lors de leurs interactions.

Par ailleurs, l'influence de la mondialisation ne doit pas être négligée, notamment en ce qui concerne les *ethnoscapes*, *technoscapes* et *médiascapes* (Appadurai, 1996). En effet, la circulation transnationale de personnes, les *ethnoscapes*, influe sur les significations sexuelles (Altman, 2001; Cantú, 2002) : les voyages dans des pays occidentaux effectués soi-même, comme Zazou (Liban, 29 ans) et Sam (Syrie, 35 ans) ou par des amis, la migration préalable d'amis (Carlos, Mexique, 39 ans) ou de parents (Jose Maria, Argentine, 44 ans), expose ces personnes à d'autres modèles et d'autres subjectivités sexuelles. Par ailleurs, cette première influence est elle-même facilitée par les

*technoscapes*, c'est-à-dire les technologies de communication par lesquelles ces modèles et possibles sont exprimés. Quant aux *médiascapes*, on les observe à travers l'exposition à des représentations culturelles de l'homosexualité qui peut fortement influencer la compréhension de soi-même et de sa sexualité, que ce soit à travers la vision d'une relation homosexuelle dans Melrose Place (Steeves, Cameroun, 31 ans), la lecture du rapport de Master & Johnson ou encore les reportages médiatiques sur l'admission d'un réfugié gai au Canada (Ricardo, Argentine, 37 ans).

À ces contextes d'interpénétration de normes sexuelles potentiellement divergentes – qui ne consistent pas en une transition linéaire de la tradition à la modernité comme le précise Manalansan (2003) –, inscrites dans les dynamiques inégalitaires et polymorphes de la mondialisation, il faut incorporer une forme de colonisation épistémique (Massad, 2007). Dans sa critique acerbe d'une « Internationale gaie », Massad postule que les organisations humanitaires gaies opèrent une violence épistémique sur les sexualités dans les pays arabes : le caractère polymorphe de ces dernières serait ainsi disqualifié au profit d'une épistémologie sexuelle moderniste et occidentale instaurant une stricte dichotomie entre l'hétérosexualité et l'homosexualité. Les sujets sexuels arabes seraient donc « ré-orientés » vers cette épistémologie, leur sexualité serait colonisée, comme l'avait été la sexualité des indigènes au temps du colonialisme. Cette interprétation, précédemment discutée et relativisée, qui repose sur une vision unipolaire du pouvoir dans laquelle les sujets sexuels arabes semblent totalement dépourvus de toute agentivité face aux discours de cette « Internationale gaie » et aux discours « en retour » des islamistes. Il ne faut toutefois pas y voir un rejet entier d'une dynamique de colonisation épistémique des sexualités que la critique de l'homonationalisme a démontrée (Haritaworn et Petzen, 2011; Jivraj et de Jong, 2011; Kosnick, 2011; Bracke, 2012; El-Tayeb, 2012).

À cet effet, il importe de ne pas négliger l'effet des représentations médiatiques très homogènes. En reléguant à l'abject toute forme d'être homosexuel qui distingue le *vivre* du *dire*, qui rejette la dichotomie entre le *in* et le *out* et dont la sexualité se situe sur une frontière ambiguë et mobile entre le privé et le public, ces représentations médiatiques

participent assurément d'une colonisation des possibles sexuels. Cette colonisation opère d'une part lorsque ces sujets ethnosexuels lisent ces magazines, ce qui n'est toutefois pas un facteur significatif dans le cas des participants, puisque très peu d'entre eux lisent attentivement les magazines gais québécois. D'autre part, cette colonisation opère aussi par l'intermédiaire du lectorat des magazines, en majorité des hommes blancs de classe moyenne comme en fait foi le matériel promotionnel (Fugues, 2011)<sup>91</sup>. Ces lecteurs sont en effet exposés à cette vision homogène de l'homosexualité, notamment celle des immigrants médiatiquement construite dans une téléologie de libération migratoire. Bien que ces magazines ne soient pas le seul médium de « culture gaie » et que ces lecteurs soient exposés à d'autres modèles, en d'autres contextes, entre autres interactionnels, en personne ou virtuels, il n'en demeure pas moins que les représentations médiatiques constituent un puissant vecteur de colonisation épistémique des sexualités non normatives : à terme, les interactions de ces lecteurs avec des immigrants peuvent être influencées par ces représentations. La récurrence et l'importance de critiques, dans le récit des participants, à l'égard de stéréotypes racisants et d'attentes sociosexuelles informées par ces stéréotypes lors de leurs interactions avec d'autres hommes gais, permet précisément de postuler une telle influence.

De plus, le militantisme participe lui aussi de cette colonisation sexuelle. Il n'est pas anodin que certains des participants qui adhèrent le plus au discours du placard et de sa sortie sont précisément ceux qui sont dans une dynamique militante, et que ceci s'exprime particulièrement au moment où ils parlent de leur engagement social. La nécessité de s'exprimer dans les termes du récit dominant (Riggs, 2010) pour être entendu, pour ne pas être réduit au silence (Haritaworn *et al.*, 2008; Shannahan, 2010; Jivraj et de Jong, 2011), peut inciter ces militants à modifier leurs discours et adopter, du moins de façon

---

<sup>91</sup> Tel que détaillé au chapitre 3, le lectorat du magazine Fugues – il n'y a pas d'informations sur le lectorat des autres magazines – est composé à 77,3% d'hommes et 41,1% de ces lecteurs ont un revenu de ménage supérieur à 75 000\$ par année (Fugues, 2011). L'origine ethnique ou nationale n'est pas précisée, mais les langues parlées suggèrent une faible proportion de personnes allophones, 0,5% des lecteurs parlant une langue autre que le français, l'anglais, l'espagnol, l'italien, l'arabe, le chinois [sic], le portugais, le grec ou l'allemand (Fugues, 2012).

instrumentale, le discours dominant. Ceci est d'ailleurs suggéré par le fait que le récit d'expériences migratoires et sexuelles de ces personnes divergent du discours dominant qu'ils emploient lorsqu'ils parlent de leur engagement. Par ailleurs, le témoignage de Zazou (Liban, 29 ans), qui justifie sa distanciation du groupe Helem par la centralité du *coming out* dans leurs activités et discours, est très révélateur, comme le malaise d'autres participants à l'égard d'associations formées par des homosexuels immigrants. Dans son analyse des stratégies politiques d'Helem au Liban, Chahine (2008) montre bien comment l'adoption d'une stratégie de visibilité, aussi réfléchie soit-elle, a pour effet de dissuader la participation de personnes qui ne souhaitent pas rendre visible leur sexualité non normative. Ces organismes doivent ainsi négocier une frontière problématique entre un modèle dominant d'homosexualité « à l'occidentale » et des modèles locaux : l'adoption de la première et d'une stratégie de « sortie du placard » collective et individuelle, risque la colonisation des significations sexuelles et l'abjectivation de ceux qui ne veulent pas s'y conformer.

L'expérience et l'expression d'une épistémologie sexuelle ne résultent donc pas d'un simple processus unipolaire de colonisation, étant aussi informées par des dynamiques locales et globales de mondialisation. Une violence épistémique peut toutefois être à l'œuvre, par divers moyens, avec pour effet de modifier les significations sexuelles, notamment par l'abjectivation d'autres façons de vivre sa sexualité, tant dans les représentations que dans les interactions quotidiennes. Cette violence, homonormative, s'exerce particulièrement dans l'imposition d'une épistémologie du placard qui fait fi de l'intersectionnalité des axes de différenciation sociale, des matrices de pouvoir. Le développement de cette épistémologie, principalement dans le cadre du mouvement de libération gaie après les émeutes du Stonewall Inn en 1969, historiquement et socialement située, invite pourtant à la prudence dans son application transhistorique et transculturelle. Pour Chauncey (1994) le placard a une utilité conceptuelle transhistorique s'il est utilisé soigneusement. Tout en partant avec ce concept qui informe la compréhension

contemporaine des sexualités non normatives, à l'image du concept d'homosexualité (Halperin, 2000) il apparaît toutefois essentiel, au vu des résultats, d'en questionner la pertinence réelle.

Soit *in*, soit *out*; soit opprimé, soit libre; soit privé, soit public; soit invisible, soit visible. Ces dichotomies informent la conception dominante du placard et de sa sortie, une métaphore à consonance spatiale et rigide, qui présument un espace privé, une mobilité et la propriété. Or, comme le montre le récit des participants, cette rigide spatialité est inadéquate. C'est plutôt un processus complexe de visibilité et invisibilité de la sexualité qui est à l'œuvre, dans lequel des normes multiples, notamment hétéronormatives, sont (re)produites, contraignant l'agentivité des sujets par diverses dynamiques d'objectivation et d'abjection. Mais au-delà de cette contrainte, on assiste aussi à une habilitation des sujets, une agentivité par laquelle ils (re)produisent ces normes et les possibles sexuels. Dans un continuum de visibilité, il y a certes des extrêmes d'émancipation et d'oppression sexuelle, mais on retrouve aussi un vaste champ de possibles qui adoptent une attitude variablement tacite à l'égard de la sexualité, faisant de cette dernière une caractéristique du soi qui est à la fois *in* et *out*, privée et publique, invisible et visible, dans laquelle oppression et libération ne sont jamais totales compte tenu de l'imbrication des matrices de pouvoir. Et surtout, dans laquelle il est possible de *vivre* sa sexualité non normative sans nécessairement la *dire*.

## **7 – Du placard au sanctuaire : (im)possibilité du religieux à l’intersection de la sexualité et de l’ethnicité**

Tout au long des chapitres précédents, le récit téléologique de sortie du placard et la spatialité de ce même placard se sont révélés insatisfaisants pour signifier le parcours d’hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d’autres hommes. D’une part, la linéarité de la sortie et la nécessité de cette même sortie occultent le vaste espace gris et tacite entre l’intérieur et l’extérieur du placard : présumer que tous doivent à terme sortir de ce placard est en soi un processus de colonisation des sexualités « autres », qui passe notamment par l’abjection de ces autres sexualités entre hommes qui ne souhaitent pas ou peu se rendre visibles dans l’espace public. D’autre part, la spatialité rigide de ce placard, lieu cloisonné de réclusion, ne rend pas compte de la mobilité et l’ambiguïté de cet espace de visibilité : s’il y a bien une contrainte sociale hétéronormative à l’invisibilité, cette dernière n’est que rarement totale et quelle que soit la force de la contrainte, elle est conjuguée à une agentivité, certes limitée, par laquelle les sujets se rendent visibles ou invisibles dans certains contextes, avec certaines personnes, à certains moments.

La remise en question de cette téléologie moderne de l’homosexualité implique aussi la remise en cause d’un lexique des « communautés », omniprésent dans les discussions, aussi bien médiatiques, que militantes et scientifiques, sur les immigrants homosexuels. Le postulat du déchirement entre trois « communautés » – la communauté ethnique, la communauté gaie et la « société d’accueil » – construit ces trois groupes en des entités homogènes, fixes et rigides, dans lesquelles l’homosexuel immigrant ne peut parfaitement s’intégrer en raison de normes contradictoires et conflictuelles. Or, si cet *a priori* des « communautés » est remis en cause, car il s’agit bien d’un *a priori* qui informe le processus de recherche, un portrait très différent est obtenu. Comme il a été vu à travers le processus de (re)formation de subjectivités ethnosexuelles, la volonté de s’intégrer à une communauté est peut-être davantage une construction scientifique et de sens commun qu’une réalité sociologique. Rares sont en effet les participants qui s’expriment à travers un

tel lexique des « communautés » : ce qui émerge plutôt de leur récit est un processus de socialisation post-migratoire qui implique une (re)composition de liens affectifs, aussi bien familiaux qu'amicaux, dans lesquels la similitude ethnique, nationale ou sexuelle peut ne pas être saillante, au profit d'une similitude d'intérêts et de parcours. En ce sens, les participants ne sont donc pas les victimes de communautés fermées dans lesquelles ils sont les objets ou sujets ethniques et sexuels, mais des acteurs de leurs liens sociaux dans un champ de possibles ethnosexuels.

Dans une telle perspective, il convient de s'interroger sur le contenu de ce champ des possibles ethnosexuels au Québec, plus particulièrement quant à la religion. Il s'agit là d'un élément important qui a émergé du terrain, aussi bien sur le plan des représentations médiatiques que du récit des participants : l'importance de cet axe de différenciation sociale n'avait pas été prévue. Dans les discours publics, religion et homosexualité forment rarement un duo amical : lorsqu'il est question de droits des minorités sexuelles, les religieux se présentent souvent comme les défenseurs autoproclamés de la moralité occidentale ou apparaissent comme les principaux opposants à la liberté sexuelle. Lorsque la religion et l'homosexualité font l'objet d'une couverture médiatique, c'est généralement pour prendre position dans ce qui semble être une dichotomie stricte entre des subjectivités religieuses et sexuelles. Même dans les discours scientifiques, un tel duo est rarement analysé sans que le conflit, voire la haine, ne soit présumés (Wilcox, 2007; Rodriguez, 2010). Des théologies gaie et lesbienne et *queer* ont pourtant été développées par des auteurs qui s'affirment *à la fois* comme homosexuels *et* croyants et proposent des lectures alternatives de textes religieux (Ménard, 1980; Boyarin, 1993; Stuart, 2003; Loughlin, 2007). Plus récemment, il y a eu quelques recherches ethnographiques sur des personnes de minorités sexuelles qui sont aussi religieuses et négocient cette intersection dans leur vie quotidienne (Buisson-Fenet, 2004; Moon, 2004; Minwalla *et al.*, 2005; Yip, 2005; Schnoor, 2006; Gross, 2007; Kubicek *et al.*, 2009; Barton, 2010; Gross and Yip, 2010; Shannahan, 2010; Levy, 2011). Mais on voit encore une abondance d'analyses qui ne tiennent compte de la religion que comme un facteur explicatif de l'homophobie.

Qu'en est-il donc dans le cas du Québec, une société marquée par son passé catholique interprété comme une « Grande noirceur », dont la fin coïncide avec la « libération gaie »? Les minorités sexuelles québécoises, plus précisément leurs médias conçoivent-ils la possibilité de cette articulation et par conséquent la possibilité de sujets *à la fois* religieux *et* de sexualités non normatives? Quelle est la place du religieux dans le parcours d'hommes immigrants ayant des relations amoureuses et/ou sexuelles avec d'autres hommes? Ce sont là deux problématiques qui seront abordées dans le présent chapitre, premièrement à travers une analyse des représentations médiatiques de la laïcité et du religieux lorsque celles-ci sont associées à l'immigration, et deuxièmement en portant l'attention sur la relation que les participants entretiennent avec le religieux, sa présence dans leur parcours et son absence dans l'espace public québécois.

## **7.1 – Un homonationalisme laïque : l'abjection de la religion des autres**

L'analyse des représentations de la différenciation ethnique et raciale dans les médias gais québécois a permis de constater comment les personnes de couleur y sont relativement peu représentées, souvent de façon stéréotypée, et que leur parcours n'y apparaît qu'à travers la médiation du regard de journalistes et chroniqueurs blancs : ce parcours en est un où la migration joue nécessairement le rôle de catalyseur de la libération, contrainte par l'homophobie du pays d'origine et restreinte par l'homophobie de la « communauté culturelle ». En un sens, ces médias n'accordent le statut de sujet qu'à ceux parmi les immigrants de minorités sexuelles qui se désidentifient de leur « communauté culturelle » et adoptent l'épistémologie sexuelle dominante. Les autres personnes sont reléguées au statut d'objet, désirable pour leur corps racisé, mais dont la subjectivité compte peu, ou d'abject, dont l'existence même est écartée. Ces processus discursifs de subjectivation, objectivation et abjection ne sont toutefois pas uniques aux personnes immigrantes et de couleur : ces médias constituent au contraire un espace de représentation particulièrement propice à la construction de frontières homonormatives, qui affectent aussi

bien les femmes, les personnes handicapées, les pauvres, les personnes religieuses, que les personnes de couleur, qu'elles soient immigrantes, nées ici, et encore plus lorsqu'elles sont autochtones, et d'autres personnes qui ne partagent pas la position de privilège de l'homme (gai) blanc francophone de classe moyenne.

Lors de la collecte de données concernant les représentations de la différenciation ethnosexuelle, il a été constaté, à partir de 2007, l'apparition de textes ne portant pas à proprement parler sur la différenciation ethnique et raciale au sein des minorités sexuelles québécoises, mais plutôt sur la différenciation ethnique et raciale au sein de la société québécoise. Cette différenciation n'était toutefois pas explicite comme la précédente, mais plutôt implicite, c'est-à-dire que le religieux y servait de proxy : ce n'était pas l'immigration, de façon générale, ni la différenciation ethnique de la population québécoise, qui posait apparemment problème, mais plutôt la religiosité présumée des nouveaux arrivants. Cette religiosité, associée presque systématiquement aux immigrants, était présentée comme une menace aux acquis réalisés par les gais et lesbiennes au Québec depuis la Révolution tranquille. Considérant l'importance du religieux qui émergeait du récit des participants, il est donc apparu important de porter un regard analytique sur ces textes.

Comme précisé en introduction, ces textes ne sont toutefois pas exceptionnels. Ils s'inscrivent dans un débat social plus large, celui de ladite « crise des accommodements raisonnables », qui a vu déferler un torrent d'écrits polémiques et médiatiques, campant souvent une opposition entre « Nous », les Québécois, et « Eux », les immigrants, principalement les musulmans et les juifs (Bilge, 2010a; Mahrouse, 2010), une opposition qui elle-même n'est pas spécifique au Québec (Scott, 2007; Razack, 2008). Dans cette opposition, c'est ce que Scott (2009) a nommé le « sexualisme » qui sert d'étalon pour instaurer et promouvoir une « bonne » subjectivité citoyenne : une subjectivité et citoyenneté séculière, fondée sur le présupposé voulant que le sécularisme, et la laïcité, soient les vecteurs de l'égalité des genres et des libertés sexuelles.

Il convient donc d'interroger les textes publiés dans les médias gais québécois, ainsi que les deux mémoires rédigés par des organisations gaies, dans lesquels une telle opposition est là aussi campée. Comment représentent-ils l'enjeu dont il est question, c'est-à-dire les « accommodements raisonnables »? Comment cadrent-ils cet enjeu? Quels acteurs ont droit de parole, ont droit de visibilité et de désirabilité? Comment les minorités ethniques et religieuses du Québec sont-elles représentées, notamment par rapport à l'égalité juridique acquise par les minorités sexuelles? Comment toute cette question est-elle articulée à une compréhension plus globale de la société québécoise, dans son historicité marquée par une « Grande noirceur » qui habite encore les esprits?

### **7.1.1 – Hors du placard... dans la modernité**

Le type de textes analysés est d'emblée révélateur des orientations polémiques du cadrage de l'enjeu. Alors que le corpus portant sur la différenciation ethnique dans les milieux gais comportait une variété de textes (articles, brèves, portraits, entrevues, éditoriaux, nouvelles, etc.), le présent corpus est nettement plus homogène. Parmi les 31 textes médiatiques analysés, on retrouve ainsi 17 éditoriaux ou chroniques, 6 lettres de lecteurs, 5 nouvelles brèves, deux longs résumés de mémoires, une entrevue, ce à quoi il faut ajouter les deux mémoires eux-mêmes, présentés par deux organismes LGBT lors de la Commission Bouchard-Taylor. Le genre de la presque totalité de ces textes implique donc nécessairement un engagement polémique par rapport à un débat de société et très peu de textes se prêtent à une couverture et analyse « neutres » des points de vue exprimés.

L'analyse de ces textes portant sur la laïcité et la différenciation religieuse a permis de faire ressortir huit cadres à travers lesquels la problématique des accommodements raisonnables et de la laïcité a été traitée dans les médias gais de 2007 à 2010 :

- les motifs religieux de l'homophobie (23 occurrences; saillant dans 19 cas);
- compromettre l'égalité par l'accommodement (18 occurrences; saillant dans 11 cas);
- la laïcité garante de l'égalité (15 occurrences; saillant dans 5 cas);
- la continuité de l'homophobie en contexte post-migratoire (11 occurrences; saillant dans 5 cas);
- la modernité sexuelle précaire du Québec (10 occurrences; saillant dans 6 cas);

- l'autoritarisme et l'intégrisme religieux (9 occurrences; saillant dans 5 cas);
- la dichotomie raison/croyance, rationalité/irrationalité (6 occurrences; saillant dans 3 cas);
- la simultanéité des droits, libertés et identités (4 occurrences; saillant dans 4 cas).

Un patron se dessine dans l'occurrence et la saillance de ces cadres, qui met en relief la relation sémantique globale de ces textes, de type problème/solution : plusieurs textes mettent ainsi au premier plan les principales dimensions présumées de ce « problème » – les motifs religieux de l'homophobie, la compromission de l'égalité par l'accommodement, la continuité de l'homophobie en contexte post-migratoire et la modernité sexuelle précaire du Québec – pour aboutir à une solution, c'est-à-dire un engagement fort à l'égard de la laïcité, à laquelle s'ajoute le pluralisme dans le mémoire du Conseil québécois des gais et lesbiennes et l'égalité homme/femme dans les cas des articles du magazine *Être*. On constate en effet que le cadre de la « laïcité garante de l'égalité » est régulièrement utilisé, mais qu'il apparaît généralement comme « solution », après que le problème ait été accentué, suggérant par le fait même la nécessité de cette solution.

Dans ces textes, la société québécoise est représentée de façon univoque : d'une part, la laïcité et l'égalité entre les femmes et les hommes sont postulées comme des « valeurs fondamentales » devant être protégées et, d'autre part, l'égalité pour les minorités sexuelles apparaît comme une lutte récemment et durement gagnée, toujours précaire face à l'hostilité des religions. Les occurrences de l'homophobie dans la société québécoise – on invoque des « histoires d'horreur », vécues notamment par les jeunes dans les écoles – sont utilisées pour affirmer la nécessité d'agir promptement. Tel est le cas, dès la page titre du mémoire de la Fondation Émergence, dont les quatre éléments opèrent une association particulièrement insidieuse. Le titre « Homosexualité et différences culturelles » articule le cadrage de la commission de consultation, les différences culturelles, et la préoccupation de la Fondation Émergence, l'homosexualité. Ce titre neutre est toutefois complété de deux sous-titres, « Une crainte raisonnable » et « Agir à temps », eux-mêmes suivis de l'exergue suivant : « À l'occasion de la conduite d'un groupe de discussion sur la question de l'orientation sexuelle, mené par Léger marketing, un garçon d'à peine 14 ans expliquait aux autres jeunes de son groupe d'âge que l'on tuait les homosexuels dans son pays d'origine :

cela lui paraissait normal! » En quelques mots, la problématique des accommodements raisonnables est ainsi recadrée afin de suggérer qu'en accordant des accommodements aux personnes immigrantes, les institutions québécoises mettent en péril non seulement les droits des minorités sexuelles, mais aussi leur vie.

Une opération de recadrage similaire est opérée dans le mémoire du CQGL, dans lequel l'auteur explique la persistance de l'homophobie par la possibilité d'« accommoder certains membres de notre société » (CQGL, 2007 : 10). Par l'entremise du verbe « accommoder », l'homophobie est dissociée de la culture québécoise moderne et laïque et est liée à la religiosité, particulièrement celle des immigrants, identifiée comme le problème par plusieurs auteurs :

La société québécoise est sortie grandie de la Révolution tranquille, mais n'a pas complètement coupé les ponts avec son passé religieux, au nom du principe de l'importance historique qu'a eue la religion catholique dans la société québécoise. Toutefois, avec l'importante immigration qui est arrivée au Québec, ces dernières années, et celles qui viendront [sic] au cours des prochaines décennies, il faut agir pour protéger les acquis, mais surtout pour mieux intégrer les immigrants. [...] La question n'est pas de partir en chasse contre les religions, mais bien de les circonscrire au domaine du privé. De plus en plus de Québécois (nous en sommes) sont convaincus que le caractère laïc [sic] de nos institutions publiques est en péril et que, ce faisant, cela risque de faire perdre aux femmes et aux homosexuels les acquis des dernières décennies. (Lafontaine, 2009 : 8)

Cette citation illustre bien comment la religiosité, notamment celle des immigrants, est mise en saillance comme menace à l'égalité sexuelle et à une modernité laïque précaire du Québec. C'est par ce glissement de l'homophobie à la religiosité que la pratique d'accommodement raisonnable est construite comme une compromission de l'égalité :

Il serait donc inacceptable qu'au nom de la liberté de religion, on puisse restreindre les droits des personnes homosexuelles. Les appréhensions se fondent sur le fait que les motifs invoqués pour demander des accommodements sont les mêmes que ceux qui permettent de condamner et d'exclure les personnes homosexuelles dans nombre de pays ouverts à l'immigration au Québec. (Fondation Émergence, 2007 : 3)

Face à cette menace, la laïcité est invoquée comme solution, mais cette laïcité est caractérisée par une dissociation du privé et du public. En effet, quiconque voudrait s'exprimer dans l'espace public est prévenu de dissimuler ses croyances et pratiques religieuses :

Les inquiétudes soulevées pas [sic] les exigences des pratiques religieuses doivent trouver leur solution dans la restriction du phénomène religieux à l'espace qui est le sien : l'espace privé des adhérents. [...] En ce sens, l'espace public doit être absolument libre de religion. (Lagacé, 2008 : 14)

Pourquoi, en effet, est-il primordial, pour certains, d'afficher leurs croyances religieuses à l'école et au travail [...] ? Qu'un croyant se conforme à sa religion, en arborant, dans son intimité domestique, une immense croix au cou, un couteau à la ceinture ou s'affuble de vêtements particuliers, ne dérange personne dans la pratique [...]. En décidant d'introduire ses croyances (et pratiques) personnelles dans l'espace public, forçant ainsi la porte de lieux officiellement laïcs [sic], ce croyant ne respecte pas les valeurs qui ont cours dans la société. (Bouchard, 2007 : 4)

Bien que le lexique hyperbolique de dénigrement employé par Bouchard<sup>92</sup> soit peu présent dans les autres textes, la solution est toutefois la même : la relégation stricte du religieux dans l'espace privé. Un paradoxe intéressant émerge de cette solution proposée. Alors qu'on observe dans les médias gais québécois une très forte pression en faveur de la sortie du placard, faisant de la sexualité une dimension du politique, ayant droit – voire un devoir – de visibilité et d'expression publique, la religion est elle repoussée dans un sanctuaire privatisé et individualisé, extraite du politique et confinée à l'« intimité domestique », à l'espace privé. Entre le placard indésirable et le sanctuaire nécessaire, ces discours suggèrent que la sexualité et la religion ne peuvent coexister dans le même espace public. Le mémoire du CQGL explicite le raisonnement à la source de cette distinction :

---

<sup>92</sup> On notera particulièrement sa qualification des symboles religieux mis en relief dans le débat sur les accommodements raisonnables : la croix portée au cou par des catholiques est « immense »; le kirpan des Sikhs devient un simple « couteau », potentiellement dangereux; le turban et le voile deviennent des « vêtements particuliers » dont certains « s'affuble[nt] ». Bouchard accuse par ailleurs ces personnes de « forcer la porte » et dans le même éditorial, il affirme que les accommodements « rongent insidieusement » l'égalité, qu'il y a une « infiltration sournoise du religieux dans la sphère laïque » et conclut en parlant de « velléités religieuses ».

Le CQGL admet qu'il existe certains droits qui sont innés et d'autres acquis. On naît avec un bagage génétique que l'on ne peut pas changer. On naît homme ou femme. Notre âge est déterminé tout au long de notre vie et rien ne peut changer ce fait. On ne choisit pas non plus son identité ou son orientation sexuelle.

Cependant, on est instruit ou élevé dans une religion. La culture dans laquelle nous vivons peut nous l'imposer, mais on peut en changer au cours de notre vie. Le statut civil peut varier. On a le choix de se marier, de divorcer ou de rester célibataire. On peut s'engager en politique ou pas. Par conséquent, lorsqu'une personne ne fait pas le choix de son état, on peut penser que cela fait partie des droits universels d'un individu tout comme le droit à la vie, à l'intégrité physique ou à la liberté. (CQGL, 2007 : 8)

Ainsi, le droit d'être homosexuel et de l'exprimer publiquement serait inné, naturel et universel, tandis que la religion est reléguée au statut de choix individuel<sup>93</sup>, un « droit acquis » apparemment inférieur et devant donc être limité à l'espace privé de l'individu. C'est précisément ce que récuse l'un des deux seuls textes divergents (deux lettres de lecteurs) :

[...] notre sexualité, on ne la vit pas strictement en privé. [...] Tous nos rapports sociaux jusqu'aux objectifs qu'on se fixe pour soi-même sont façonnés par notre orientation sexuelle, par le parcours qui nous est propre. La religion, c'est la même chose : on ne peut pas la cantonner au domaine du privé. (Lemieux, 2009 : 14)

Ce n'est toutefois pas la religion en général qui est problématisée dans les textes. À l'image de ce qui a été observé dans la couverture médiatique généraliste (Eid, 2009), les médias gais ont systématiquement associé les accommodements raisonnables aux nouveaux arrivants, à travers des exemples récurrents impliquant des pratiques musulmanes, hindoues, hassidiques ou sikhes. La non-représentation d'autres accommodements déforme le débat et problématise l'intégration des nouveaux arrivants, présumée inadéquate eu égard aux « valeurs » sexuelles et de genre. De plus, les accommodements sont expliqués de telle

---

<sup>93</sup> Notons ici comment les auteurs présument la même propriété qui est sous-jacente dans la métaphore du placard : l'individu est représenté comme étant fondamentalement libre de choisir son statut civil, sa religion, ses convictions politiques, et toute autre caractéristique du soi qui ne serait pas innée. Cette vision moderniste d'un individu libre et autonome ne correspond pas à la conception de l'assujettissement et de l'agentivité discursivement et matériellement contraints qui est en toile de fond de la présente recherche.

sorte qu'ils font croire à la possible justification de la discrimination à l'encontre des minorités sexuelles, comme dans ce cas *inventé* et présumé imminent, ce en dépit du fait qu'un accommodement ne peut être juridiquement accordé s'il a un effet discriminatoire sur une autre personne :

Au nom de la liberté de religion, serait-il acceptable de permettre la discrimination des personnes homosexuelles sous le couvert des accommodements raisonnables? [...] Qu'arrivera-t-il le jour où, au nom de leurs croyances religieuses et culturelles, des citoyens réclameront des accommodements raisonnables qui seront en opposition avec les droits des personnes homosexuelles? À titre d'exemple, imaginons qu'au nom de ses valeurs religieuses [...] un propriétaire musulman veuille refuser de louer un appartement à un couple de même sexe. (McCutcheon, 2007 : 5)

La construction de cette menace est très présente dans les titres de plusieurs textes, tels que : « Port de signes religieux et lutte contre l'homophobie sont-ils compatibles? », « Une laïcité ouverte... sur l'homophobie? », « La nécessité d'une société laïque », « Privilèges accommodants », « Les religions doivent retourner dans l'espace privé », « Nos droits accommodés? », « Radicalement laïc face aux accommodements raisonnables », « Une crainte raisonnable », « Le 21<sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas », « L'homophobie à visage humain. Un masque terrifiant », « Ennemis dans la foi, amis dans la haine ». La menace est de surcroît accrue par des déclarations prédictives alarmantes et des rappels visuels, particulièrement dans le magazine *Être* de juillet 2009. On y observe notamment un rappel des événements du 11 septembre 2001, par l'image de la poutre tordue en forme de croix sortie des décombres du World Trade Center (Figure 11), précédée de cette déclaration :



Figure 11 : Photographie de Ground Zero parue dans *Être* 14(5).

En revenant du défilé de la fierté gaie à New York, qui soulignait le 40<sup>e</sup> anniversaire des émeutes du Stonewall Inn, moment très émouvant de mémoire pour me rappeler tout le chemin parcouru depuis, en marchant vers mon hôtel, je suis passé devant le trou béant dans la ville qu'est Ground Zero. Et [...] je me suis étonné qu'à 600 km de là, au-delà d'une frontière où

je dois maintenant montrer passeport pour franchir, on ne voit pas la menace que fait planer l'islamisme politique sur nos droits. (Gagnon, 2009c : 23)

À travers le rappel du 11 septembre et l'invocation de l'islamisme politique, les représentations centrent davantage la problématique sur la religiosité des nouveaux arrivants musulmans, présumés homophobes. De surcroît, le rappel du 11 septembre, du « trou béant dans la ville » à l'obligation de « montrer passeport pour franchir » la frontière, vise à convaincre les gais d'une menace imminente et dévastatrice, à « notre » égalité et aussi à « notre » mobilité.

C'est dans ce numéro de juillet 2009 que le discours sur la « menace musulmane » a atteint son apogée. Bien que le voile apposé, en couverture, sur le sexe de l'*Homme de Vitruve* de Léonard de Vinci (Figure 12) puisse référer simplement à la pudeur, le détournement de la fameuse citation du *Tartuffe* de Molière, « Couvrez ce sein que je ne saurais voir » (Molière, 1997 [1669] : 93) devenue « Voilez ce sexe que je ne saurais voir! », fait implicitement du voile musulman un signe métaphorique du conservatisme sexuel, distorsion discursive renforcée par le titre de l'éditorial : « À homophobies voilées » (Gagnon, 2009a : 14). La menace que représenterait l'islam pour les communautés LGBT québécoises, via le voile, est de plus explicitement mise en relief par cette citation d'un activiste gai dans un des textes de ce numéro : « Moi quand je vois une femme voilée, je me dis qu'elle me déteste. » (Hendricks dans Gagnon, 2009b : 20) On constate, dans plusieurs textes, que le voile est le signe par lequel la religion (musulmane) est associée au conservatisme, comme dans l'extrait suivant marqué par un paternalisme colonialiste sous-jacent :

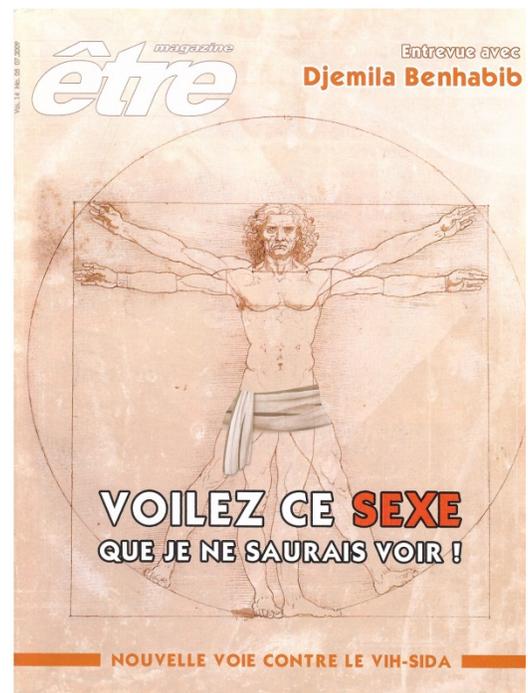


Figure 12 : Couverture du magazine Être, juillet 2009.

En tant que gai, j'ai toujours été proche des revendications des femmes. Et donc, la question du voile, qu'il recouvre partiellement ou complètement la tête, me gêne. [...] Je comprendrai le port du voile comme un choix, quant [sic] toutes les femmes de la planète pourront en toute liberté, et surtout en toute sécurité décider de ne pas le porter. [...] Cependant, j'accepte que des femmes puissent en toute conscience porter le voile, l'écharpe, de la taille, de la forme, de la couleur, et peut-être de la griffe (le mien est un Jean-Paul Gaultier), qu'elles souhaitent (incroyables [sic] comment cela peut varier selon les pays pour des personnes se référant aux mêmes consignes religieuses) tout en m'étonnant, comme cela arrive dans les rues de Montréal, de voir de jeunes adultes arborer le hijab tout en portant des jeans moulants à taille basse. (Boullé, 2007 : 10)

Pourquoi le voile ne serait-il légitime que s'il n'était qu'un accessoire de mode? Pourquoi s'étonner de la combinaison du hijab et de « jeans moulants à taille basse »? De telles affirmations sont caractéristiques d'une position dominante, celle d'hommes gais blancs de classe moyenne, qui cherchent à imposer leurs compréhensions de l'enjeu, à fixer les significations du voile et à situer le religieux hors de la modernité et de l'individualité.

La dichotomie entre un « Nous » sexuellement progressistes et un « Eux » sexuellement conservateurs est de plus inscrite dans une temporalité bien précise par l'entremise d'éléments visuels et de déclarations. Dans ce même numéro d'*Être*, trois



Figure 13 : Images illustrant un éditorial portant sur l'homophobie et la religion (Gagnon, 2009a)

images sont particulièrement évocatrices (Figure 13) : un prononcé de peine de mort pour un sodomite à Paris en 1726 et, à la page suivante, la juxtaposition d'une illustration

montrant la mise au bûcher d'un chevalier zurichois et de son serviteur en 1482 avec la photo de deux jeunes Iraniens, présumés gais par certains militants gais occidentaux, pendus à Mashhad en 2005. Une telle opération situant l'homophobie dans un ailleurs temporel et spatial est similaire à celle documentée par Røthing et Bang Svendsen (2011) dans un manuel scolaire norvégien, où sont juxtaposées une image de deux Norvégiennes mariées et de ces mêmes deux jeunes Iraniens joints par cette interrogation : « L'amour peut-il être inapproprié? » Ces trois images renforcent non seulement l'association entre l'islam et l'homophobie, mais relèguent de surcroît l'islam au Moyen Âge, ce qui est explicite dans certains textes :

[...] quand je vois des femmes en burqa ou portant le voile, je me sens revenue au Moyen-Âge [sic]. Notre génération s'est battue pour se défaire de la religion. C'est un retour en arrière. (Heffernan dans Gagnon, 2009b : 20)

Alors que les chrétiens se distancient de la Bible, les musulmans en sont encore à une lecture littérale du Coran. Ils l'appliquent à la lettre, c'est le 7<sup>e</sup> siècle en plein 21<sup>e</sup> siècle! (Benhabib, dans Gagnon, 2009c : 22)

Mais ce retour [du spirituel] peut-il se faire sans celui de la charia, ou celui de l'inquisition? Les croisades et les guerres de religions, on le sait, n'ont jamais rien résolu, bien au contraire. (Boullé, 2009 : 10)

Ce cadrage spatial (Moyen-Orient), temporel (Moyen Âge) et religieux (islam) fait référence à un « espace anachronique » (McClintock, 1995), c'est-à-dire que cet espace autre est exclu de la modernité temporelle : « Geographical difference across *space* is figured as a historical difference across *time*. » (McClintock, 1995 : 40; italiques dans l'original) On retrouve aussi ce cadrage dans le mémoire de la Fondation Émergence, plus particulièrement dans un passage où est explicité le lien postulé entre l'homophobie et les « doctrines religieuses » :

À titre d'exemple, l'Église catholique condamne les relations homosexuelles et le mariage gai. Le judaïsme considère l'homosexualité contraire au désir naturellement orienté vers l'autre sexe afin de perpétuer l'espèce humaine. Le Coran juge l'homosexualité comme une grave déviance à la Loi divine. Elle est fortement condamnée par l'Islam [sic] et elle est totalement reniée par les musulmans intégristes. Chez les protestants, elle n'est ni tolérée, ni rejetée, faisant l'objet d'interprétations diverses.

Pour sa part, la charia, le code de conduite des musulmans, condamne l'homosexualité et prescrit la peine de mort comme sanction; certains pays exécutent des hommes et des femmes en raison de leur orientation homosexuelle. (Fondation Émergence, 2007 : 12)

Il est intéressant de constater que près de deux tiers de l'extrait (63 mots sur 106) sont consacrés à l'islam, seule religion dont la position à l'égard de l'homosexualité est à ce point détaillée. De plus, seul le protestantisme est représenté de façon nuancée, mettant l'accent sur les « interprétations diverses », tandis que les trois autres religions abordées sont apparemment porteuses d'une doctrine unique et négative à l'égard de l'homosexualité. Ici, les musulmans, à l'image des juifs et des catholiques, apparaissent comme étant dénués de toute agentivité interprétative (Asad, 2003), saturés par leur religion et incapables de tolérance, comme l'a observé Fortier (2008) dans le cas des discours publics britanniques.

Ceci amène à aborder la question de la relation à la différence qui se dégage de ces textes. On trouve certes des passages qui manifestent une ouverture à la différence, en affirmant, par exemple, que : « le Québec est une société en devenir, une société qui fait face aux nouvelles réalités mondiales et il doit s'y adapter en y incluant les personnes des communautés culturelles, car elles sont une partie intégrante de la diversité et de la richesse du Québec » (CQGL, 2007 : 6). Le cadre de la « simultanité des droits, libertés et identités », présent uniquement dans le magazine *Fugues*, met de l'avant cette ouverture, comme dans le passage suivant :

Nous sommes traversés et constitués par différentes identités qui ne se limitent pas à notre appartenance religieuse ou géographique. Le sexe, le milieu social, la langue, l'environnement culturel, notre orientation sexuelle, notre âge, les accidents de la vie vont nous construire et nous servir de références. Dans le débat sur les accommodements raisonnables, il est fort regrettable que l'on ait insisté sur les identités qui pouvaient nous séparer plus que sur celles qui pouvaient nous rapprocher. (Boullé, 2008b : 10)

Cette ouverture à la différence s'estompe toutefois rapidement pour laisser place à un double mécanisme : d'une part une accentuation de la différence entre « communautés » ethnoreligieuses et sexuelles et, d'autre part, une mise entre parenthèses de la différence au

sein même de ces groupes sociaux. C'est par ce mécanisme que les nouveaux arrivants religieux (musulmans) sont construits comme membres de groupes sociaux homogènes dans lesquels des valeurs homophobes sont reproduites de génération en génération, menaçant ainsi « nos acquis », comme le montrent les extraits suivants :

Les **religions** étant fondamentalement **dogmatiques** et **autocratiques** et à contre-pied de la démocratie, il serait temps de repenser la place des **religions** dans nos sociétés. (Gagnon, 2007a : 7; accentuation dans l'original)

Le débat qui a cours au Québec depuis un an sur les 'accommodements raisonnables' ne peut manquer de trouver écho dans nos communautés. Ayant été condamnées depuis des siècles par la plupart des grandes religions et surtout celles originaires du Moyen-Orient judéo-chrétien et islamique, à l'instar des femmes, les minorités sexuelles ne peuvent qu'être inquiètes face à la montée des extrémismes religieux qui utilisent ce principe établi par les tribunaux en application de nos Chartes de droit pour contester l'égalité en droits que nous atteignons peu à peu. (Gagnon, 2007a : 6)

Comme plusieurs l'ont noté, il y a des glissements dangereux quand on prétend que l'intégration des immigrants passe par le port de signes religieux. Allons donc demander aux gais et lesbiennes des communautés immigrantes si leur intégration est facilitée par cette mesure?

Au contraire, [...] leurs représentants issus du Moyen-Orient et d'Afrique témoignaient comment les valeurs religieuses et patriarcales dans les communautés immigrantes les forçaient à rentrer dans le placard ici même alors qu'ils croyaient pouvoir vivre enfin librement. (Gagnon, 2009a : 14)

De nombreux nouveaux arrivants réclament le droit au respect de leurs propres valeurs au sein de leur société d'accueil. Or, au nom de ces valeurs, certains groupes condamnent les personnes homosexuelles. (Fondation Émergence, 2007 : 23)

L'opposition entre les communautés est campée dans cette dichotomie entre les valeurs religieuses des nouveaux arrivants (musulmans) et l'homosexualité, l'une et l'autre étant apparemment homogènes et fondamentalement irréconciliables. Le recours au « nous » et au lexique des « communautés » dans les textes sert précisément à établir les frontières. On note ainsi une forte récurrence des mots « communauté » et « cultur\* » (pour culture et culturelle) dans les magazines (respectivement 20 et 9 fois dans *Être*, 9 et 11 fois

dans *Fugues* et 10 et 27 fois dans *RG*). Ce sont toutefois les mémoires qui sont davantage révélateurs de ce processus de construction de frontières : ces deux mots se retrouvent respectivement 38 et 52 fois dans le mémoire de la Fondation Émergence; 34 et 20 fois dans celui du CQGL. Quant au pronom personnel « Nous » et au déterminant possessif « nos/notre », ils sont utilisés de façon particulièrement fréquente dans les magazines *Être* et *Fugues*, ainsi que dans le mémoire du CQGL, comme le montre le tableau 7. Grammaticalement, il y a donc peu d'espace pour un « Je » dissident, qui ne se reconnaîtrait pas dans ce « nous », ni dans « nos communautés », « nos valeurs » ou « notre identité ».

Tableau 7 : Occurrences, signifiés et principales cooccurrences des référents « nous », « nos » et « notre » dans les textes médiatiques et mémoires.

	Occurrences		Signifiés (nous)	Cooccurrences (nos/notre)
	Nous	Nos/notre		
<b>Être</b>	38	40	Minorités sexuelles (26) Québécois (5)	Droits (9) Chartes (5) Société (6) Communautés (3) Lois (2) Identité (2) Sœurs et frères (2)
<b>RG</b>	19	18	Minorités sexuelles (9) Québécois (5)	Société (7) Droits (4) Chartes (2)
<b>Fugues</b>	56	30	Gais (36) Communautés GLTB (16) Homosexuels (4)	Accommodements (3) Orientation sexuelle (2) Valeurs (1) Sociétés (1) Institutions publiques (1)
<b>CQGL</b>	13	16	Québécois (8) CQGL (5)	Société (5) Vie (3) Communautés (1) Valeurs (1)
<b>Fondation Émergence</b>	7	6	Fondation Émergence (7)	Sociétés (4) Institutions publiques (1) Pays (1)

Dans ces discours, le « Eux » est l'objet d'amalgames et de glissements particulièrement révélateurs. Tel que montré précédemment, les nouveaux arrivants musulmans en viennent à représenter ce « Eux », à travers un glissement vers le voile

comme signe métaphorique dominant du conservatisme sexuel. Cette opération discursive repose de surcroît sur un amalgame effectué entre l'islam, les musulmans, l'islamisme et l'intégrisme : l'existence de divergences et discordances au sein de l'islam est complètement ignorée et ce sont les figures du dangereux musulman et de la musulmane en péril (Razack, 2008) qui sont mises de l'avant, avec une nuance toutefois, car cette dernière apparaît elle aussi comme une menace, par un autre amalgame, celui-ci avec le passé religieux du Québec :

Est-ce qu'un enseignant portant collet romain ou une enseignante portant le hijab serait crédible [sic] pour parler du respect de la diversité sexuelle à leurs élèves? (Gagnon, 2009a : 14; mise en exergue)

En liant l'enseignante musulmane désirant porter un voile aux religieux qui enseignaient dans les écoles québécoises de la « Grande noirceur », étant présumé que ces deux figures partagent inexorablement un conservatisme sexuel, l'auteur instrumentalise le passé religieux, associé à l'obscurantisme catholique, pour délégitimer les formes de religiosité contemporaine et mettre en saillance la « modernité sexuelle précaire du Québec ». Il s'agit là d'un thème particulièrement présent dans les éditoriaux d'André Gagnon dans le magazine *Être*, qui accroît en outre le sens de la menace, comme dans cet autre extrait :

Voilà qui est encore plus préoccupant que les **demandes déraisonnables** de quelques minorités intégristes sans grand pouvoir politique. Qu'au nom de la défense de l'identité **québécoise**, on veuille nous ramener avant la **Révolution tranquille** où notre identité nationale s'est affirmée en-dehors [sic] de la religion, où s'est amorcé un véritable processus de séparation de l'**Église** et de l'**État** essentiel en démocratie a de quoi nous inquiéter sérieusement. (Gagnon, 2007a : 6; accentuation dans l'original)

Gagnon met ici l'accent sur les Québécois qui se sont portés à la défense de l'héritage catholique du Québec, présomptions porteuses d'un retour « avant la Révolution tranquille », incompatible avec « notre identité nationale ». Il n'est d'ailleurs pas anodin que dans la suite du même éditorial, Gagnon fasse mention du Rapport Durham qui contenait « notre condamnation à mort » : ce symbole historique fort de la disparition inexorable, selon Lord Durham, du peuple canadien-français, est invoqué par Gagnon

précisément pour rendre l'urgence d'agir d'autant plus essentielle face à cette « menace » contemporaine à « notre » survie.

Cet amalgame de figures menaçantes dans la catégorie « Eux » incorpore aussi les « pluralistes » et toutes les personnalités publiques ayant pris une position « modérée » dans les débats sur les accommodements raisonnables. L'incorporation des voix discordantes dans le « Eux » menaçant est particulièrement présente dans le magazine *Être*, où des articles plus longs proposent un survol de ces positions. Or, les positions discordantes du point de vue de l'auteur ne sont pas directement citées, alors que les points de vue concordants sont cités, et ces citations indirectes sont systématiquement disqualifiées et discréditées, discrédit culminant dans cet échange entre André Gagnon et Djemila Benhabib :

D. B. : Et c'est ainsi qu'on se retrouve avec des femmes comme Françoise David qui disent : « Je suis féministe et je défends le port de vêtements sexistes. »

A. G. : Le seul parallèle que je trouve dans une telle attitude qui croit pouvoir combattre l'oppression en lui faisant des concessions, c'est l'attitude de Chamberlain qui pensait gagner la paix avec Hitler en lui faisant des concessions?

D. B. : Non, c'est pire parce que ces personnes ne reconnaissent pas la menace du courant islamiste. (Gagnon, 2009c : 23)

Le lien entre les horreurs du Troisième Reich et l'islamisme clôt discursivement tout espace dialogique entre la société québécoise et ses minorités musulmanes, puisque cette option est représentée comme une complicité avec l'intégrisme ou un aveuglement. Cette clôture est exprimée de nouveau, visant cette fois directement les « pluralistes » apparemment en guerre indirecte contre ce « nous » omniprésent dans cet extrait :

Leur manifeste « pluraliste » *nous* laisse dans le placard. [...] Alors que les intégristes religieux, ces croisés du patriarcat sexiste et homophobe, sont en guerre partout sur la planète contre *nos* droits, y compris ici au Québec et au Canada, les partisans de la « laïcité ouverte » préfèrent se fermer les yeux et tenter de *nous* faire croire que les concessions face à des idéologies qui défendent contre vents et marées la discrimination mèneront à une meilleure

intégration. [...] Ne savons-*nous* pas de *notre* propre expérience comment l'ambiguïté entre la sphère publique et le religieux, les privilèges accordés aux convictions religieuses *nous* ont forcés à mener des longues luttes pour faire prévaloir *nos* droits? (Gagnon, 2010 : 9; nos italiques)

Une généralisation sous-tend cette clôture de tout espace dialogique. La seule présence, quelle que soit son importance, de comportements et discours « intégristes » est suffisante pour disqualifier le point de vue adverse : « Tant que certains se conduiront comme des barbares, nous ne pourrons souscrire aux messages rassurants des modérés. » (Boullé, 2010 : 8) Les modérés sont ainsi présumés coupables par association, alors même qu'ils sont invisibilisés par la mise en relief de pratiques « intégristes », comme dans l'usage fallacieux d'une citation tronquée du rapport de la CDPDJ (2007) dans le magazine RG :

Dans plusieurs communautés, les valeurs culturelles et l'enseignement religieux sont à la source d'attitudes et de comportements homophobes. On rapporte que des personnes soupçonnées d'homosexualité et d'avoir ainsi « enfreint l'honneur de la famille » courent le risque d'être assassinées lors d'un séjour dans leur pays d'origine. (Bouchard, 2008 : 4)

Or, dans le texte original (CDPDJ, 2007 : 47), les deux phrases de la précédente citation ne se suivent pas, mais sont plutôt séparées par trois autres phrases qui opèrent une gradation de cette « homophobie et hétérosexisme au sein des communautés culturelles », du rejet à la violence psychologique et physique en passant par le bris des liens. La jonction des deux phrases effectue donc un saut épistémique important, associant de près « valeurs culturelles », « enseignement religieux », « honneur » et assassinat. Qui plus est, la deuxième phrase de la citation de Bouchard généralise aux « pays d'origine » une affirmation qui, dans le rapport de la CDPDJ, n'implique que la « communauté libanaise ».

Dans les textes analysés, il émerge donc un patron très fort d'inclusion et d'exclusion de voix. Il faut noter qu'une seule personne immigrante a un « droit de parole » significatif, Djemila Banhabib, présentée comme une courageuse « informatrice indigène », d'où le titre « Le courage véritable d'être à contre-Coran » et dont l'entrevue avec André Gagnon est le plus long article. Son portrait hostile de l'islam propose d'éclairer le lecteur

sur les sociétés et minorités musulmanes, par son témoignage de victimisation révolue et de libération de « communautés » conservatrices et d'États arabo-musulmans qui seraient sous l'emprise d'une logique « tribale ». Ce témoignage s'inscrit dans une dynamique d'instrumentalisation de ces « informateurs indigènes », observée ailleurs (Puar, 2007; Bayoumi, 2010; Haritaworn et Petzen, 2011), dans laquelle ces personnes, hostiles à leur religion d'origine, sont présentées comme faisant dorénavant partie du « Nous » moderne, éclairé et puissant, grâce à leur dissociation du « Eux » traditionnel et arriéré. Sa présence et sa saillance dans le magazine *Être* indiquent l'importance de tels témoignages dans les discours homonationalistes d'hommes gais blancs ayant besoin d'« authentifier » leur point de vue. Il ne faut toutefois pas voir la présence de ces « informateurs indigènes » comme une simple instrumentalisation unidirectionnelle : au contraire, ces informateurs bénéficient de cette visibilité médiatique et profitent ainsi activement de l'intérêt porté à l'égard de leur témoignage (Haritaworn *et al.*, 2008; Bayoumi, 2010), comme en fait d'ailleurs foi la candidature de Benhabib lors des élections provinciales de 2012.

Par ailleurs, il faut noter que tous les articles ont été écrits par des hommes blancs, quatre auteurs ayant signé la presque totalité des textes : André Gagnon signe 7 des 11 articles dans *Être* et un dans *RG*; Denis-Daniel Boullé signe 6 des 10 articles dans le *Fugues*; Laurent McCutcheon signe 3 des 10 articles dans *RG* en plus d'être l'auteur du mémoire de la Fondation Émergence (lui-même résumé dans un autre article dans *RG* ainsi que dans un article du *Fugues* et un d'*Être*) et Alain Bouchard en signe 2 dans la même revue. Le contenu de 22 des 33 textes est ainsi attribuable à seulement quatre personnes. Ceci indique un accès très limité pour les autres voix hors de la perspective de l'auteur, réduisant au silence et excluant les autres qui souhaiteraient exprimer un autre point de vue, comme le montrent Haritaworn *et al.* (2008) dans le refus de journalistes de discuter d'actions libérales et progressistes dans les milieux musulmans. Bien que les mémoires de la Fondation Émergence et du CQGL aient été discutés dans les articles, un troisième mémoire portant lui aussi sur l'intersection de l'homosexualité et de la « différence culturelle » n'est pas discuté ni même mentionné. Or, ce mémoire a été rédigé par une coalition d'associations de personnes LGBT de minorités ethniques et les positions et

critiques qui y sont formulées divergent sensiblement des deux autres mémoires, notamment dans sa reconnaissance de la problématique du racisme dans les milieux LGBT et du manque de représentativité des médias gais :

Le racisme persiste, sous différentes formes, parmi un grand nombre de ceux qui se trouvent dans le cadre socio-culturel et politique [de la communauté] gaie. Par exemple, l'absence des minorités visibles et ethnoculturelles dans les médias gais et lesbiens de Montréal, comme si nous n'existions pas. De plus, lorsque nous sommes mentionnés ou représentés dans les média [sic], nous sommes souvent décrits selon les stéréotypes simplistes et offensants, comme les asiatiques [sic] qualifiés de « serviles ». (Ryan, Brotman et Baradan, dans Wong *et al.*, 2007 : 6)

Dans l'ensemble, aucune personne immigrante ne dispose donc d'un espace d'expression dans les textes analysés et la voix d'immigrants LGBT, comme acteurs passifs et opprimés, est simplement interpellée indirectement, à quelques reprises, afin de mettre en saillance et critiquer les croyances religieuses des minorités ethniques, comme dans l'extrait suivant :

Afin de préparer ce mémoire, le CQGL a consulté ses membres. Plusieurs d'entre eux sont issus des communautés ethniques. Ces derniers ont indiqué combien le Québec était pour eux une terre d'accueil et de liberté. Ils y ont trouvé un lieu ouvert à la diversité sexuelle. Ces personnes ont dénoncé avec vigueur l'oppression vécue dans leurs communautés d'origine en raison des préjugés à l'endroit de leur orientation sexuelle ou de leur identité de genre.

Plusieurs dénoncent aussi le dogmatisme religieux des membres de leur communauté d'origine qui condamne leur orientation sexuelle ou leur identité de genre. D'autres dénoncent les préjugés et l'homophobie dont ils font l'objet dans les quartiers ethnoculturels.

En fait, le CQGL ne veut pas que le Québec se transforme en une société qui se fermerait à leurs droits fondamentaux. (CQGL, 2007 : 10)

En réduisant ainsi au silence des voix dissidentes, les magazines et organismes gais effectuent une abjectivation, c'est-à-dire que plusieurs subjectivités possibles sont forcloses, étant apparemment inintelligibles et indésirables. L'homme gai religieux, Québécois ou immigrant, est une de ces subjectivités possibles assignées à une position abjecte, car les religions sont présumées fondamentalement homophobes : en effet puisqu'être *à la fois* religieux *et* homosexuel est apparemment inintelligible dans l'ordre de

discours hégémonique, vivre cette articulation est exclu *a priori* du champ des possibles et la constitution du sujet gai désirable repose, en partie, sur cette abjectivation, sur ce rejet du religieux. L'homme gai immigrant qui s'identifierait à sa « communauté ethnique », plutôt que de s'en désidentifier et dissocier est une autre position abjecte puisque les « communautés culturelles » sont présumées prises, uniformément, dans une reproduction mécanique d'une « culture » homophobe du pays d'origine : s'identifier à sa « communauté culturelle » impliquerait donc de se soumettre à un placard imposé par la « communauté ». De plus, la position unanime des médias et organismes, qui ne se différencient que par de légères nuances dans l'intensité de leurs discours antireligieux, accroît l'impossibilité d'une voix dissidente.

### **7.1.2 – Hanté par le passé : la résurgence de fantômes au service d'un homonationalisme québécois**

*Slavery has ended, but something of it continues to live on, in the social geography of where peoples reside, in the authority of collective wisdom and shared benightedness, in the veins of the contradictory formation we call New World modernity, propelling, as it always has, a something to be done. Such endings that are not over is what haunting is about.*  
(Gordon 2008 [1997] : 139)

Malgré les deux processus divergents relatifs à la sexualité et à la religion dans la construction d'une identité nationale moderne qui sont survenus au Québec dans les dernières décennies, c'est-à-dire la « sortie du placard » des minorités sexuelles et la perte d'influence des institutions religieuses, la problématique de l'homonationalisme, c'est-à-dire l'émergence d'une homonormativité nationale et d'un sujet homosexuel inclus dans les représentations dominantes de la nation (Puar, 2007), n'y a pas encore été étudiée. Au cœur de l'homonationalisme, on retrouve une articulation de récits de libération homosexuelle et de récits nationalistes patriotiques dans les politiques et discours publics, articulation qui implique l'exclusion d'autres subjectivités sexuelles et raciales. De patriotes gais états-

uniens fiers de combattre les « terroristes islamistes homophobes » au gouvernement néerlandais souhaitant tester l'assimilabilité des immigrants avec des images de baisers homosexuels, on assiste depuis quelques années et en différents contextes nationaux, à une multiplication de manifestations de nationalismes dans lesquels les droits des minorités sexuelles et certains sujets homosexuels sont assimilés et s'assimilent eux-mêmes au récit d'identité nationale (voir notamment Haritaworn *et al.* 2008; Kuntsman, 2008a; El-Tayeb, 2011; Jivraj et de Jong, 2011; Bracke, 2012).

La façon dont les médias gais et les deux organismes à l'origine des mémoires ont représenté le « problème » des accommodements raisonnables et de la laïcité peut précisément être qualifiée comme étant homonationaliste. Aussi bien leur inscription du « Nous » homosexuel dans l'identité nationale québécoise moderne que leur abjectivation de subjectivités possibles aux frontières de ce « Nous » homosexuel et Québécois, expriment en effet une homosexualité normative et un nationalisme québécois. Dans le présent corpus comme dans celui portant sur la différenciation ethnosexuelle, plusieurs « Autres », notamment racisés et religieux (et présumés homophobes), sont refoulés aux frontières de l'identité nationale québécoise. Comme le montre l'analyse, l'abjectivation au cœur de l'homonationalisme québécois ne repose toutefois que marginalement sur une racisation de caractéristiques phénotypiques<sup>94</sup>, telles que la couleur de la peau. Ces Autres sont surtout objets à cause de leur religiosité présumée menaçante, car associée à un espace (le Moyen-Orient) et une temporalité (le Moyen Âge) habités par de puissants fantômes et fantasmes orientalistes apparemment inconciliables avec « notre » modernité séculière.

Omniprésente dans les textes analysés, la laïcité est l'objet de confusions importantes avec le sécularisme. En tant que doctrine dominante des contextes modernes européens et euro-américains (Asad, 2003) – de plus en plus liée aux questions de genre et de sexualités (Scott, 2007; Bilge, 2010a) – le sécularisme n'est pas seulement une question

---

<sup>94</sup> S'il y a bien une telle racisation de caractéristiques phénotypiques sur les couvertures des magazines gais, tel n'est pas le cas dans les textes où ce processus est presque entièrement absent.

de séparation de l'État et des Églises (la laïcité au sens strict) ou de déclin de l'influence des religions :

It [secularism] is an enactment by which a *political medium* (representation of citizenship) redefines and transcends particular and differentiating practices of the self that are articulated through class, gender, and religion. In contrast, the process of mediation enacted in “premodern” societies includes ways in which the state mediates local identities without aiming at transcendence. (Asad 2003 : 5; italiques dans l'original)

Le sécularisme est édifié sur des mythes d'empowerment universel à travers la relégation de la religion à une rationalité privée et sous-tend des compréhensions de « Nous » comme « modernes » et progressistes, par opposition à « Eux » comme « traditionalistes » et conservateurs (Asad, 2003). La libération sexuelle, notamment celle des gais, est partie prenante de cette doctrine séculariste (Scott, 2007) : ce n'est donc pas qu'une question de « laïcité », mais aussi une compréhension de la religion et de l'(homo)sexualité en tant que dimensions dichotomiques du social et du politique, l'une perçue comme fondamentalement conservatrice et oppressive, l'autre comme progressiste et émancipée, constitutive d'une citoyenneté moderne transcendante. En proposant unanimement une solution, c'est-à-dire une version autoritaire et antireligieuse de la laïcité (Milot, 2008) – dans laquelle l'intervention de l'autorité politique est exigée par des acteurs sociaux afin que la religion soit non seulement absente des institutions publiques, mais aussi de l'espace public en général –, et en la présentant comme seule avenue conciliable avec le Québec moderne, les médias et organismes gais expriment un discours homonationaliste laïque.

Or, l'importance du sécularisme et du religieux dans l'abjectivation de l'Autre doit être appréhendée dans le contexte d'une ouverture sémantique, et politique, du terme « race » (Goldberg, 1990 et 1992). Selon Goldberg, la race est une catégorie fondamentalement politique dont la signification est liée à son contexte. Loin d'être limitée aux caractéristiques biologiques, la racisation s'attache ainsi à tout marqueur de différence qui, dans un contexte donné, est signifié de telle sorte qu'il implique une classification des personnes en groupes sociaux apparemment stables et fixes dans le temps. Cette classification doit de plus impliquer une évaluation reposant sur un rapport

d'inclusion/exclusion, voire de supériorité, et un ordonnancement qui construit une différence et hiérarchie entre ces groupes :

It has established who can be imported and who exported; who are immigrants and who indigenous; who are property and who are citizens; and amongst the latter who can vote and who cannot, who are protected by the law and who its objects, who are employable and who are not, who have access and privilege and who are or are to be marginalized. (Goldberg, 1992 : 563)

Ainsi, le religieux sert tout autant de marqueur de racisation que les caractéristiques phénotypiques, pourvu qu'il y ait classification, évaluation et ordonnancement. Par la culturalisation du racisme (Razack, 1998), processus par lequel les groupes ne sont plus classifiés sur la base de caractéristiques physiques, mais d'une « culture » construite comme essentiellement inférieure et totale, la présumée religiosité conservatrice de groupes sociaux, notamment musulmans, est assignée à une « culture musulmane », elle-même comprise comme caractéristique déterminante des croyances et comportements des membres de ce groupe. Cette représentation racisante du religieux est qualifiée de raciste si elle implique la reproduction de structures de domination fondées sur une catégorisation essentialiste (Omi et Winant, 2002 [1994]). Par conséquent, bien qu'il n'y ait que peu de racisation des hommes immigrants homosexuels dans les médias gais, du moins dans les textes, on observe par contre une très forte racisation des « nouveaux arrivants », en particulier ceux d'origine arabo-musulmane. Quatre processus sous-jacents apparaissent pertinents pour expliquer cette compréhension homonationaliste de l'intersection de la sexualité, de la nation et de la religion dans les discours gais québécois : la vision dominante du placard, un imaginaire hanté de fantômes, la formation du militantisme gai québécois et le positionnement social des auteurs dans une épistémologie horizontale de « gestion de la diversité ».

La vision téléologique du placard et de sa sortie est très présente dans les discours gais hégémoniques au Québec, comme l'a montré l'analyse de l'autre corpus de textes médiatiques. Cette vision du placard implique un récit de conversion, d'un passé clos et malheureux à un présent ouvert et heureux (Robinson, 1999), associé à une sortie conçue

comme une épiphanie. Elle est conçue comme fondamentalement bonne et nécessaire, toute autre possibilité d'être homosexuel étant abjectivé. Très loin d'une compréhension intersectionnelle ou *queer* de processus d'identification, les auteurs, tous des hommes gais blancs de classe moyenne, universalisent ce récit linéaire et téléologique. Les pays non occidentaux et les « communautés culturelles », en particulier les musulmans, deviennent ainsi synonymes d'espaces clos desquels tout sujet gai doit nécessairement fuir s'il veut vivre librement sa sexualité (Roy, 2012).

Cette vision linéaire et téléologique du placard peut être fructueusement comparée à la figure du voile dans les discours hégémoniques occidentaux (Razack, 2008; Bilge, 2010b). Malgré ses significations multiples, le voile, comme le placard, tend à être réduit à un symbole d'oppression; ainsi, la femme voilée, comme l'homme gai « dans le placard », est présumée opprimée ou aliénée. La sédimentation de témoignages fortement médiatisés et valorisés par des femmes musulmanes « dévoilées » a pour effet de « fixer le scénario de vies paradigmatiques » (Amiriaux, 2006 : 28; notre traduction), une dynamique qui est tout aussi visible par rapport aux immigrants gais dans les médias gais, où leur témoignage de « sortie du placard » par l'émigration est fortement valorisée (Roy, 2012). Malheureusement, l'agentivité de l'immigrant gai « dans le placard » est occultée, comme l'est celle de la femme voilée (Bilge, 2010b; El-Tayeb, 2011). Avec un tel modèle dichotomique de sujets sexuels, les espaces d'ambivalence et intersections sont inintelligibles : le sujet ne peut être que *soit* dans, *soit* hors du placard, *soit* opprimé, *soit* émancipé, *soit* religieux, *soit* gai.

Ce qu'il faut retenir ici est qu'avec cette épistémologie binaire du placard et des subjectivités appliquée aussi bien au temps qu'à l'espace, il devient impossible de comprendre les ambiguïtés et la complexité du placard et de la sortie du placard pour les personnes religieuses. En effet, l'association du passé, spatial et temporel, avec l'oppression et le conservatisme culturel et religieux, campé en opposition avec un présent, spatial et temporel, associé quant à lui avec une salutaire émancipation sexuelle et séculière, force une stricte dichotomie entre la sexualité et la religion. « Nos » temps et

espaces séculiers sont ainsi compris comme une condition nécessaire de l'émancipation sexuelle, et « leurs » temps et espaces encore religieux sont compris comme une force monolithique et homogène, et desquels tout homme gai doit fuir s'il veut vivre librement.

En plus de cette vision linéaire et téléologique du placard, les auteurs adhèrent aussi au récit nationaliste québécois d'une minorité fragile ayant rompu brusquement avec son passé religieux et traditionnel pour entrer dans une ère moderne et séculière. C'est ici que le concept de hantise (*haunting*) théorisé par Gordon (2008 [1997]) semble particulièrement utile. Pour paraphraser sa citation mise en épigraphe, il est possible d'affirmer que le *cléricalisme a pris fin, mais qu'il en subsiste des éléments, dans la géographie sociale où résident les croyances des personnes, dans l'autorité de la sagesse populaire et de l'aveuglement collectif, dans les veines de cette formation contradictoire que nous nommons la modernité québécoise poussant, comme il en a toujours été, vers une nécessité d'agir*. Considérant les allusions récurrentes au passé catholique du Québec et les avertissements à l'encontre de ceux qui veulent « nous ramener avant la Révolution tranquille » (Gagnon, 2007 : 6), les prêtres en soutane noire et les femmes pieuses hanteraient certains hommes gais québécois, dans les figures actuelles du « dangereux musulman » et de la « musulmane en péril » (Razack, 2008), ainsi que celle du « gai libre en péril ».

Les fantômes des clercs homophobes et de femmes (et de gais) opprimées poussent ainsi certains hommes gais à agir contre cette présumée réapparition étrangère d'un passé clos, compris comme une soumission à des religions obscurantistes. Dans son analyse d'un poème haineux adressé aux homosexuels par un Juif russe israélien, Kuntsman (2008b) montre, de façon similaire, que le fantôme des prisonniers les plus subordonnés, couchant près des latrines et associés à la sodomie passive, agit dans les propos de son auteur lorsqu'il affirme que la place des homosexuels est « proche des latrines » puisqu'ils seraient au bas de la hiérarchie sociale avec les autres pervers et déviants, abjects. En retour, la réaction de certains homosexuels a été de faire appel aux fantômes du Juif victime de

l'antisémitisme en associant le poème et son auteur au fascisme, une stratégie très puissante dans le contexte israélien :

Jewish victims of the past — in particular, the victims of the Holocaust — occupy a special place in Israeli nationhood: the persecution of the Jews is the unquestionable sign of the prohibited, that which “must never happen again.” Jewish immigration to Israel, for example, is framed precisely within this notion of providing a safe home for the Jews — a home that, had it existed earlier, might have prevented the Holocaust. And while the collective memory and commemoration of the Holocaust is in itself complex and changing, Jewish victimhood very often figures as unique suffering, both universally understood and incomparable to any other. It functions as a ghost whose existence refuses words, but whose presence is forever haunting, guarding the boundaries of the acceptable. (Kuntsman, 2008b : 279)

Bien qu'il n'y ait pas de parallèle à faire entre l'ampleur de l'Holocauste et la « Grande noirceur », on peut néanmoins postuler que ces deux référents historiques, dans leurs contextes nationaux respectifs, agissent dans le présent à la manière de fantômes : l'un comme l'autre est porteur de récits de victimisation passée qui ne doit plus survenir, campés en opposition à l'état présent libéré de cette victimisation et gardant les frontières de l'acceptable. Dans le contexte québécois, où une pensée binaire soit/soit prédomine l'intersection de la religion et de l'homosexualité, cette hantise a pour effet que non seulement la sortie du placard est attendue de tout homme gai, mais il est aussi attendu qu'il s'extrait radicalement d'un passé obscurantiste et aliéné, d'une religion oppressive et d'une culture conservatrice, afin de profiter de la société moderne, sexuellement émancipée, comme si être un sujet sexuel dispense quiconque de toute autre allégeance ou identification.

Au-delà d'une hantise de fantômes d'un passé religieux partiellement mythifié, cette adhérence au récit nationaliste québécois pointe aussi vers la formation du militantisme gai québécois. La concomitance temporelle des récits de libération nationale et sexuelle a en effet favorisé une association du militantisme gai avec les politiques progressistes et nationalistes du Parti québécois :

Le nationalisme progressiste s'impose comme le principal pôle d'attraction, du moins pour une partie de la génération qui prend part à la révolte des jeunes des années 1960 et du début des années 1970 au Québec. La place qu'occupe le PQ dans les débats entourant la charte québécoise renforce l'alliance entre les gauchistes du mouvement de libération gaie et le mouvement nationaliste. En soutenant l'inclusion de l'orientation sexuelle dans la charte québécoise en 1975 et en modifiant cette charte en ce sens en 1977, le PQ consolide les liens d'affinités entre le mouvement nationaliste progressiste et le mouvement de défense des droits des lesbiennes et des gais. (Smith, 1998 : 129)

Les militants gais, sujets d'une reconnaissance légale et d'une inclusion symbolique dans le nationalisme civique et pluraliste québécois, sont ainsi devenus des promoteurs du récit nationaliste, opposés au vieux nationalisme ethnique canadien-français, clérical et conservateur (Stychin, 1997) – ce malgré l'homophobie de plusieurs intellectuels nationalistes qui associaient pédérastie et fédéralisme par le néologisme « fédéraste » visant à dénigrer les Québécois fédéralistes, par son association au pédéraste tantôt « corrupteur », tantôt émasculé, car sexuellement pénétré (Schwartzwald, 1997). Par conséquent, leur militantisme s'éloigne d'une contestation radicale d'un ordre social hétéronormatif, au profit de revendications juridiques et de la lutte à l'homophobie, à l'image des militants d'autres pays, notamment aux États-Unis (Seidman et Meeks, 2011).

L'actuelle orientation à l'égard des différences ethnoreligieuses dans les médias et deux des principaux organismes gais, une accentuation, dénote une continuité avec ce processus historique, dans lequel les militants gais s'inscrivent dans le libéralisme sexuel d'un nationalisme québécois « moderne » et « laïque », et s'alignent sur les discours nationalistes hégémoniques sur cet enjeu. Le recours au lexique des « communautés culturelles » pour désigner les « autres » de la nation québécoise, ceux dont l'intégration est présumée défailante, notamment en ce qui concerne les « valeurs » sexuelles, est en ce sens révélateur. L'ambiguïté définitoire de ce terme, « communauté culturelle » – le terme lui-même n'implique aucunement son association avec les minorités ethniques, mais réfère plutôt à tout groupe partageant une « culture » commune – qui pourrait inclure les gais et lesbiennes, est forclosée : il semble aller de soi que seules les minorités ethniques (et

religieuses) constituent des « communautés culturelles », tandis que la « communauté gaie et lesbienne » est elle partie prenante de la nation québécoise. Un exceptionnalisme sexuel – la conception de la nation comme étant porteuse d’une exception quant à l’égalité sexuelle (Puar, 2007) – est ainsi promu, faisant de la société québécoise, un espace à la fois *distinct* et d’*excellence* en matière d’égalité sexuelle, comme en témoignent les rappels récurrents des quasi-primés québécoises dans ce domaine, qu’il s’agisse de l’inclusion de l’orientation dans la Charte québécoise des droits et libertés en 1977 ou plus récemment de l’adoption d’une *Politique gouvernementale de lutte contre l’homophobie* en 2009.

Finalement, il convient d’interroger le positionnement social des auteurs eux-mêmes, presque exclusivement des hommes gais blancs francophones de classe moyenne. Ceux-ci sont des sujets positionnés dans une hiérarchie « raciale » et de classe et leurs positions à l’égard de la présumée religiosité et homophobie des nouveaux arrivants seraient alimentées par les orientations actuelles des politiques canadiennes et québécoises relatives au multiculturalisme et à l’interculturalisme. Ceci n’est toutefois pas dans le sens de critiques communes, accusant le multiculturalisme d’alimenter les intérêts communautaristes de cultures minoritaires, aux dépens de la majorité ou de droits universels. C’est plutôt la critique postcoloniale et marxiste de la citoyenneté multiculturelle canadienne qui apparaît féconde, caractérisée par un aplanissement des inégalités systémiques et une culturalisation des différences (Bannerji 2000), critique pouvant être appliquée au contexte québécois.

Bien que ce régime de citoyenneté – qui reconnaît plusieurs droits aux groupes sociaux minoritaires – soit profitable pour des hommes gais blancs de classes moyenne et supérieure, il vient avec un effacement des inégalités raciales et de classe, et la culture y devient la base ontologique de politiques horizontales de gestion d’une diversité privatisée : « This diversified reification of cultures and culturalization of politics allows for both the practice and occlusion of heterosexism and racism of a narrow bourgeois nationalism. This means the maintenance of a status quo of domination » (Bannerji 2000: 555). En tant que bon citoyen/consommateur néolibéral profitant de droits égaux, ce sujet désirable – gai

blanc de classe moyenne et laïque – s’inscrit lui-même dans un homonationalisme bourgeois et séculier, dans lequel les « cultures minoritaires » sont jugées comme des unités ontologiques et comparées à une doctrine séculariste universalisée, où le « bon » et le « mauvais » des sexualités et religions sont prédéterminés. Cette occultation du racisme et la privatisation de la diversité s’inscrit de surcroît dans un horizon multiculturel (Fortier, 2008) où le privilège de la blancheur, ne pas être marqué, informe les frontières de la multiculture nationale : les privilégiés en sont « déjà » membres, d’autres peuvent être démarqués par leur déclaration d’allégeance, mais d’autres en sont exclus, car irrémédiablement visibles et étrangers (Fortier, 2008). Le privilège de la blancheur, partagé par les auteurs des textes analysés, s’exprime dans leur adhésion au nationalisme horizontal, mais aussi dans leur mise au premier plan de la désidentification de l’ethnicité et de la religiosité comme moyen de s’inscrire dans cette nation.

Les discours gais dominants au Québec sont donc caractérisés par un « homonationalisme laïque », à l’intersection de la religion, de la nation, de la sexualité, de la classe, de la race/ethnicité et de la citoyenneté. Les médias gais québécois contribuent à la (re)production performative d’un sujet positionné, désirable et hégémonique, l’homme gai blanc de classe moyenne et francophone, de surcroît séculier. Mais ils construisent aussi des positions d’objets – les immigrants gais et femmes musulmanes comme êtres opprimés dénués d’agentivité et ayant besoin de « notre » généreuse assistance éclairée – et d’abjects, notamment à l’intersection de la religion et de la sexualité, une articulation apparemment inintelligible et indicible. Cette construction homonationaliste de frontières est certes alimentée par des processus globaux, tels que le 11 septembre 2001 et la « guerre au terrorisme » (Puar, 2007), particulièrement explicite dans les textes d’André Gagnon. L’analyse montre toutefois l’importance de saisir l’homonationalisme dans son contexte local où des processus sociohistoriques s’avèrent significatifs, comme la relation hantée que certains Québécois entretiennent avec la religion depuis la « Révolution tranquille » et la formation locale du militantisme.

Cet homonationalisme laïque ne doit toutefois pas être généralisé. Bien que l'adhésion au récit nationaliste soit très fort dans les discours gais québécois, les droits des minorités sexuelles et l'homophobie présumée des personnes immigrantes ont été presque totalement invisibles des discours publics pendant la crise des accommodements raisonnables. De plus, il est assez rare que l'homosexualité et l'immigration soient abordées simultanément dans les discours publics, tant médiatiques que politiques, hormis quelques rares articles, habituellement à l'occasion d'activités LGBT et discutant de la situation des personnes immigrantes de minorités sexuelles, principalement de l'homophobie dans leur pays d'origine et dans les « communautés culturelles »; la question du racisme dans les milieux gais y est pour sa part rarement abordée ou ne l'est que superficiellement, en minimisant son ampleur (voir notamment Myles, 1998; Marsolais, 2001; Boulanger, 2004; Girard, 2005; Fontaine, 2008; Péloquin, 2009; Naegele, 2011; Laurence, 2012).

Il y a toutefois eu quelques exceptions notables au cours des dernières années, lors desquelles l'homophobie et les droits des minorités sexuelles ont été utilisés par la presse généraliste de façon homonationaliste. D'abord en 2007, la déportation d'un imam montréalais, pour fausse déclaration dans sa demande de statut de réfugié, a été justifiée par certains médias par ses prises de positions contre l'homosexualité (voir notamment Croteau, 2007). Puis, en 2009, les médias généralistes ont rapporté les résultats d'un sondage portant sur les perceptions des immigrants de première et deuxième génération à l'égard de l'homosexualité, mettant en saillance l'homophobie plus présente parmi les immigrants d'origine africaine et asiatique (Bélair-Cirino, 2009; Cameron, 2009). L'année suivante, la condamnation par des militants gais du retrait par le gouvernement canadien de passages consacrés aux droits des minorités sexuelles dans un guide d'information distribué aux immigrants a aussi été rapportée, de façon favorable (Beeby, 2010; Presse Canadienne, 2010). Finalement, la venue de deux conférenciers islamistes au Canada a été largement décriée et condamnée en 2011, y compris à l'Assemblée nationale, notamment à cause de leurs positions hostiles à l'homosexualité (Journet et Péloquin, 2011). Ces quatre cas, à l'image des textes dans les médias gais, indiquent certes une association des nouveaux

arrivants, des musulmans et de l'homophobie dans les médias généralistes, mais il s'agit toutefois de nouvelles relativement isolées, marginales, brièvement rapportées et sans suite.

Cette visibilité très limitée dans les médias généralistes fait écho à la visibilité minimale dans les discours politiques. Dans la *Politique québécoise de lutte contre l'homophobie*, il est simplement écrit que les « personnes de minorités sexuelles des communautés culturelles sont aussi confrontées à des problèmes particuliers d'exclusion au sein même de leur communauté, selon la culture et les valeurs de celle-ci » (Québec, 2009 : 17). L'homophobie des immigrants est certes soulignée et expliquée par leurs « culture » et « valeurs », comme s'il s'agissait d'unités explicatives ontologiques, mais n'est qu'une préoccupation marginale dans l'ensemble de la politique. Il faut toutefois noter l'appui financier du ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles à une campagne antihomophobie de la Fondation Émergence de 2009 à 2011 (Figure 14). En effet, cette



Figure 14 : Visuels du programme de sensibilisation auprès des communautés culturelles, Fondation Émergence.

les « communautés culturelles » présumées homophobes s'est effectuée en deux temps – « L'homosexualité n'a pas de frontières » en 2009 et « Aimer son enfant tel qu'il est » en 2011 – tous deux fortement médiatisés, le deuxième volet a non seulement été dilué dans son slogan « Non à l'homophobie, non au racisme », mais n'a été que très peu visible, y compris dans les médias et lieux des « communautés LGBT », pourtant ciblées.

campagne, qui devait articuler lutte contre l'homophobie dans les « communautés culturelles » et lutte contre le racisme dans les « communautés LGBT » a été l'objet d'une modulation révélatrice. Alors que le premier volet, ciblant

Le visuel de la campagne « Aimer son enfant tel qu'il est » présenté ici (figure 14, image du milieu) est l'un des cinq visuels publicisés par la Fondation Émergence – trois jeunes hommes (latino, noir et arabe) et deux jeunes femmes (noire et asiatique), tous présentés souriants avec leur parent du même sexe. Il est à noter que ce visuel est le seul parmi les cinq où l'ethnicité est mise en scène – tous les autres visuels sont neutres –, par l'arrière-plan de la photo qui représente vraisemblablement un étal dans un souk et participe de l'inscription de la différence ethnique « arabe » et musulmane dans un espace étranger. Par ces trois campagnes menées par l'organisme communautaire responsable des campagnes contre l'homophobie au Québec depuis dix ans, c'est encore l'homophobie des « communautés culturelles » qui est mise en relief, tandis que le racisme dans les « communautés LGBT » est relégué au second plan. La description de ces campagnes indique d'ailleurs une perception très différente de ces deux problématiques. Sur la première, il est dit :

Les personnes originaires de pays où l'homosexualité est illégale voient certaines de leurs valeurs propres remises en cause : ce qui était interdit dans leur pays est permis et légalement protégé dans leur pays d'accueil. Le programme *Sensibilisation auprès des communautés culturelles* a pour but de sensibiliser les communautés culturelles aux réalités homosexuelles et LGBT afin de faciliter leur intégration et leur adhésion aux valeurs de leur société d'accueil.<sup>95</sup>

Sur la seconde, il est dit :

Bien entendu, les lesbiennes et les gais ne sont pas plus racistes que n'importe quelle autre personne, mais ils ne le sont pas moins. Cette campagne rappelle que la discrimination sur la base de l'origine ethnoculturelle n'est pas plus acceptable que celle fondée sur l'orientation sexuelle. [...] Il est permis de croire que les personnes pouvant subir de la discrimination seront sensibles au fait que d'autres personnes puissent en subir elles aussi, sans égard à la forme de discrimination.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Extrait de la description telle qu'affichée sur le site Internet de la Fondation Émergence, <<http://www.fondationemergence.org/default.aspx?scheme=4089>>, consulté le 13 juin 2012.

<sup>96</sup> Extrait de la description, telle qu'affichée sur le site Internet de la Fondation Émergence, <<http://www.fondationemergence.org/default.aspx?scheme=4136>>, consulté le 13 juin 2012.

On constate qu'alors que le racisme parmi les gais et lesbiennes est relativisé – ils ne le sont pas plus, ni moins que les autres Québécois – tel n'est pas le cas de l'homophobie dans les « communautés culturelles », ramenées à leurs « valeurs propres » et à leurs insuffisantes intégration et adhésion aux valeurs de la « société d'accueil ». On retrouve précisément, ici, les éléments d'un racisme culturel discuté précédemment : un groupe social – les communautés culturelles – apparaissant entièrement déterminé par une « culture » visiblement inférieure, inadéquate.

Quoi qu'il en soit, mis à part ces quelques cas où les discours médiatiques et politiques ont relayé et soutenu l'homonationalisme promu dans les médias et certains organismes gais, ces derniers ont dans une large part failli, pour l'instant, à convaincre les Québécois de la nécessité ressentie d'agir promptement contre la menace perçue de l'homophobie présumée des nouveaux arrivants (musulmans). En effet, qu'il s'agisse des médias ou décideurs politiques, cette question demeure un enjeu de faible importance, qui n'est abordé généralement que lors d'événements spéciaux, tels que la Journée internationale contre l'homophobie ou Fierté LGBTQA de Montréal. L'homonationalisme exprimé à l'égard des immigrants, dans la société québécoise, est donc largement cantonné aux milieux gais. Une autre forme d'homonationalisme pourrait toutefois être appréhendée dans la représentation fréquente du Québec, par les commentateurs, politiciens et militants, comme une société plus tolérante que le reste du Canada, et ce même si les données distinguent peu le Québec de la Colombie-Britannique et de l'Ontario (Rayside, 2008).

## 7.2 – Des accommodements jugés « déraisonnables » aux accommodations ressenties comme nécessaires

*« [...] pour moi la religion, c'est un code de valeurs nobles... qui si chacun les applique à sa juste valeur, la vie sur la terre serait très équilibrée. [...] Je pense que ça met des garde-fous minimums. Sinon, les gens ils feraient n'importe quoi. C'est pour ça que moi je pense que ça a sa raison d'être. [...] Ce sont des doctrines qui équilibrent la vie des hommes. Ça a sa raison d'être. Sauf que ça ne doit pas être utilisé pour opprimer ou embobiner certaines mentalités sur certains points de la vie... »*  
(Steeves, Cameroun, 31 ans)

Comme discuté dans la première partie du présent chapitre, la religion a « mauvaise presse » dans les milieux gais québécois, du moins dans ses trois principaux magazines et dans les propos de deux de ses principales organisations, autoproclamées représentantes des « communautés LGBT ». Associée à un passé compris comme un temps obscur dans l'état d'un clergé obscurantiste et tout-puissant, et aux fantômes de ce passé, la religion y est construite comme principal porteur de l'homophobie dans les sociétés contemporaines. En aucun cas les personnes religieuses y ont droit de parole : elles en sont plutôt abjectes et leur non-représentation police précisément les frontières de la bonne citoyenneté gaie, moderne, séculière et incompatible avec l'expression publique de la religion.

L'idée même qu'une personne de minorité sexuelle soit aussi croyante et pratiquante semble impensable, bien qu'elle soit promue dans deux lettres de lecteurs – les seuls textes discordants – l'une sans suite dans *Fugues* et l'autre dans *Être*, contrebalancée par une défense anecdotique de l'éditeur et par deux lettres antireligieuses qui associent la religion à l'irrationalité, affirmant notamment qu'il « est irrationnel d'argumenter sur une base idéologique, surtout en 2010 » (Mercier, 2010 : 11). Cette position homonationaliste exprimant une laïcité antireligieuse et autoritaire, qui forclos l'articulation du sexuel et du religieux, s'explique par certains phénomènes sociaux. À rebours de cette abjection, le regard sera maintenant porté sur ce croisement dans le parcours des participants à cette

recherche. Comment ces derniers font-ils sens de la religion? Éprouvent-ils un conflit entre leur religion et leur sexualité? Comment s'approprient-ils ou se distancent-ils de leur religion? Comment vivent-ils leur religion, particulièrement dans un contexte post-migratoire visiblement hostile à la religion, notamment dans ses espaces gais? Alors que les « accommodements » religieux sont médiatiquement honnis, est-il possible pour eux de parvenir à des accommodations, au sens d'une adaptation et de compromis entre deux éléments, le sexuel et le religieux, parfois isolés, mais parfois reliés? Ce sont des questions dont la pertinence a émergé du terrain, c'est-à-dire que cette articulation, la possibilité et pertinence d'une telle subjectivité, n'avaient pas été envisagées *a priori* avant de commencer les premières entrevues, lors desquelles les participants ont d'eux-mêmes parlé de la religion dans leurs parcours. Face à cette émergence du religieux dans le récit des premiers participants, le canevas d'entretien a été modifié, afin d'y inclure cette dimension et de questionner, au besoin, les participants s'ils ne parlaient pas d'eux-mêmes de ce thème<sup>97</sup>.

### **7.2.1 – L'effacement de la foi à l'intersection de la sexualité**

Il convient en premier lieu de s'interroger sur la présence de postures antireligieuses ou athées dans les récits des participants, puisque ces postures sont hégémoniques dans le contexte des milieux gais québécois. Pour cinq participants, vivre leur homosexualité a effectivement impliqué, à un certain moment de leur vie, une dissociation, non seulement de la religion dans laquelle ils avaient été éduqués, mais de toute forme de religion. Le croisement des préceptes religieux et de leurs désirs affectifs et sexuels s'est avéré être une zone de conflit irrésoluble, nécessitant une rupture. Toutefois, c'est une posture athée davantage respectueuse de la religion des autres qui s'exprime : un seul participant rejette catégoriquement toute forme de religion comme étant néfaste.

---

<sup>97</sup> Bien que certains participants aient évoqué d'eux-mêmes l'influence du religieux dans leur parcours, par exemple la condamnation du religieux par Juan, ou encore une retraite spirituelle pour Alex ou la découverte du bouddhisme par Seal, il s'agissait là d'une considération dont le développement a dû être sollicité dans la majorité des cas par une ou des questions interrogeant les participants plus précisément sur l'articulation du religieux et du sexuel.

Juan (Mexique, 50 ans) est celui parmi tous les participants dont le rapport au religieux est le plus problématique et qui a opéré une dissociation radicale. Il met en saillance comment c'est « le putain d'héritage judéo-chrétien » qui explique les « limites » de son père en ce qu'il n'a pas su accepter, bien qu'il était « cultivé », l'homosexualité de son fils. Il exprime ainsi son hostilité à l'égard de la religion :

Ce sont des assassins, ce sont des psychopathes, ce sont des malades mentaux. Évidemment il y a des exceptions, ça m'étonne et je dis oups. [...] Mais pour moi un être religieux c'est un malade mental [...]. Et toutes ces imbécillités, le Bon Dieu qui va venir pendant 1000 ans, c'est absurde. On a 40 milliards d'années sur la Terre, 20 millions, peu importe. [...] En plus que j'ai déjà fait remarquer, j'ai une bonne connaissance de la religion catholique. Lors de l'Inquisition au Mexique, ils persécutaient même les cochons, ils tuaient les chiens, parce qu'ils disaient qu'ils avaient le diable. Ils brûlaient les livres, tuaient les philosophes, les femmes émancipées, les homosexuels, les prêtres qui posaient des questions sur la Bible. Et le peuple en général, le diable était partout. Le pape Alexandre VI, un Espagnol, de ma race, parce que moi je suis Espagnol. Il avait deux maîtresses, et parmi ses maîtresses sa propre fille. Et il les partageait avec son autre fils. [...] Et malheureusement, toutes les sociétés sont très religieuses. C'est triste qu'au Canada, un pays très civilisé, il y a une chose très grave, que le gouvernement et la politique, et le Code civil et le Code pénal défendent les religions. Ça, c'est grave, car il n'y a pas de division Église et État. [...] Et la Constitution canadienne défend les religions. Ça, c'est très grave. Et au Mexique ça ne fonctionne pas comme ça. [...] Vraiment. Même si c'est un pays d'analphabètes, trop religieux. Comme les Juifs, comme les Arabes, comme les musulmans. La même chose, des analphabètes imbéciles. [...] [C]e n'est pas possible d'avoir la culture occidentale si on a des religions, le catholicisme, le christianisme, comme vous voulez, les 200 religions des États-Unis, les Juifs. Toutes ont été inventées au Moyen-Orient, alors on est des abrutis d'avoir une religion occidentale, alors qu'il s'agit de religions orientales. (Juan, Mexique, 50 ans)

La longue diatribe de Juan contre les religions, en défense d'une « culture occidentale » dont Juan se revendique, est particulièrement révélatrice, en ce qu'elle exprime une posture de laïcité antireligieuse similaire à celle qui prévaut dans les magazines gais. Ici aussi, les fantômes d'un obscurantisme religieux, notamment l'Inquisition, ainsi que la Guerre au terrorisme, surgissent pour délégitimer l'expression publique et la reconnaissance de la religiosité dans l'espace public. Mais cette posture doit être contextualisée dans le parcours

de Juan : celui-ci a en effet vécu l'assassinat de son copain au Mexique, qu'il lie au fait que son copain entretenait une relation avec un prêtre. Crime demeuré irrésolu et ayant à terme motivé son refuge au Canada, lui-même étant un temps suspecté et intimidé par la police, il apparaît donc que sa posture antireligieuse n'est pas habitée que par de lointains fantômes, mais est aussi informée par ses épreuves personnelles, familiales et amoureuses.

Cette posture similaire à celle des magazines gais québécois ne se retrouve toutefois dans aucun autre récit. Pour les autres participants ayant effectué une rupture avec la religion, cette rupture a plutôt pris la forme d'un athéisme personnel, après un cheminement réflexif long et parfois ardu. Tyrone (Éthiopie, 35 ans) qui a grandi dans la religion musulmane – sa famille était toutefois peu religieuse – a connu un tel cheminement :

Oui, bien écoute, que ce soit la religion musulmane, qui était, qui était la religion dans laquelle je suis né, qui, dans laquelle j'ai grandi. Ou dans n'importe quelle autre religion, c'est... le, le... comment est-ce que je pourrais formuler ça... Le jugement que les religions portent sur l'homosexualité est quand même très, très clair, très négatif, très violent. Donc en tant que personne de cette religion-là, on est toujours confronté à dire qu'est-ce qu'on fait. Apparemment je suis une abomination, qu'est-ce que je vais faire [rires]. Donc soit que, soit que... surtout quand t'as la chance de savoir que, non je suis pas une abomination parce qu'on parle de moi. Donc c'est pas comme si on disait, « Ah lui c'est une abomination. » Tu le connais pas tellement, peut-être qu'il l'est [rires]. Une abomination. Bien, il y a tout un processus qui commence après où tu, tu, tu *deal* avec ça. Tu te poses la question. Qui est-ce qui a dit ça? Est-ce que c'est vrai? Est-ce que c'est, est-ce que c'est vraiment ça qu'il dit? J'ai fait ma recherche, j'ai essayé de voir... le mensonge était clair, clair et net. J'ai eu la chance pour une fois de débusquer un truc qui était [rires]. C'est là que... C'est plus difficile à... Ça c'était clair et net, je suis pas une abomination. On dit que je suis une abomination comme... Non seulement ça, mais le reste aussi... (Tyrone, Éthiopie, 35 ans)

Confronté au jugement négatif ressenti à son égard, Tyrone est parvenu à le renverser par un processus réflexif qui a débouché sur un athéisme : ayant « débusqué » un mensonge dans les préceptes religieux, lui permettant de s'assurer qu'il n'est pas une « abomination », la solution a été de rompre avec toute foi. On retrouve une réflexion similaire dans le récit de Réginald (Haïti, 42 ans) :

Réginald : Et puis donc à 15 ans, j'étais un peu tanné de tout ça, de cette espèce de brouillard dans ma tête, à savoir ce que j'étais, puis avec la religion, tout ça. Donc j'ai ouvert la Bible. De toute façon la Bible j'avais lue avec mon frère, on avait fait un concours. Mon frère et un de mes bons amis [...] on avait... décidé de lire la Bible, de bouffer d'un couvert à l'autre...

O.R. : Adolescents?

Réginald : Oui [rires]. Il y en a qui ont des drôles d'activités tu me diras [rires]. Mais bon, c'était la mienne. Et bon, j'ouvre la Bible et je cherche les passages qui portent sur l'homosexualité. Donc, je vais dans l'Ancien Testament. Puis ça, ça m'étonnait pas, l'Ancien Testament, bon si un homme couchait avec un autre homme comme il couche, comme avec une autre femme, les deux commettent une abomination. Eh... il faut les, leurs cendres doivent couler ou je sais plus quoi, les amener en dehors de la ville et les brûler. Je me dis, OK, c'est correct, OK, c'est l'Ancien Testament, ça va. Tu sais, je veux dire, pour d'autres affaires aussi [rires]. Ça me dérangeait pas particulièrement. Donc je suis allé voir le Nouveau Testament et dans une épître, de Paul aux Romains<sup>98</sup>... je l'ai pas avec moi, eh... c'est assez horrible ce qu'il commence à dire. Donc ça commence « Et Dieu les a laissé s'enflammer les uns avec les autres, nanana comme étant des... et ces gens sont remplis de haine, de rancœur, irrespectueux de leurs parents... menteurs, fourbes... » Ah... la liste était épouvantable. Et là je me suis dit, j'espère que je suis pas ça là, je suis pas ce monstre-là en train de décrire. Ça, ça m'a beaucoup plus marqué, le Nouveau Testament que l'Ancien. Et donc, à partir de ce moment là, j'ai eu un doute qui s'est installé dans ma foi [rires]. Et, j'ai commencé tranquillement à arrêter d'aller à l'église. Et comme ma mère travaillait les week-ends, elle ne pouvait pas nous surveiller tout le temps. (Réginald, Haïti, 42 ans)

Comme Tyrone, Réginald a été confronté au jugement textuel faisant de lui une « abomination » et il en est venu à cesser sa pratique religieuse et se dire finalement athée.

---

<sup>98</sup> Réginald fait ici référence à l'Épître aux Romains, attribuée à Paul, dont la section « Le péché des païens » fait référence à l'homosexualité : « [...] les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, commentant l'infamie d'homme à homme et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement. Et comme ils n'ont pas jugé bon de garder la connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur intelligence sans jugement : ainsi font-ils ce qu'ils ne devraient pas. Ils sont remplis de toute sorte d'injustice, de perversité, de cupidité, de méchanceté, pleins d'envie, de meurtres, de querelles, de ruse, de dépravation, diffamateurs, médisants, ennemis de Dieu, provocateurs, orgueilleux, fanfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, sans intelligence, sans loyauté, sans cœur, sans pitié. Bien qu'ils connaissent le verdict de Dieu déclarant dignes de mort ceux qui commettent de telles actions, ils ne se bornent pas à les accomplir, mais ils approuvent encore ceux qui les commettent. » (Alliance biblique universelle, 1975 : 453-454)

Par contre, alors que cette rupture s'est opérée pour Tyrone sans nuire à ses interactions sociales, Réginald a pour sa part ressenti la nécessité de s'éloigner aussi des milieux haïtiens, notamment de sa famille, au sein de laquelle la pratique religieuse était plus importante que dans la famille de Tyrone. Le rapprochement n'est venu que plusieurs années plus tard, lorsqu'une cousine l'a rassuré sur la préservation des liens affectifs familiaux, indépendamment de son homosexualité.

Il est intéressant d'observer qu'une caractéristique est partagée tant par Tyrone et Réginald que par Adrian (Pérou, 26 ans) qui a lui aussi cessé de croire, quand il s'est questionné sur ce que ça lui apportait et a constaté que ça ne faisait que diviser les gens : les trois sont arrivés au Canada en bas âge, ont été scolarisés dans le système scolaire québécois et leur socialisation adolescente a eu lieu dans un milieu diversifié. On pourrait postuler que cette scolarisation et socialisation a pu affecter leur rupture éventuelle par rapport à la religion, compte tenu de la laïcité et du sécularisme qui caractérisent la société québécoise et de l'importance décroissante de l'enseignement religieux dans les institutions scolaires québécoises où ces deux processus ont eu lieu.

Le dernier participant à se dire athée est Bahram (Iran, 27 ans), qui dit tolérer les religions, mais les associe toutefois à une culture inférieure et une moindre « flexibilité culturelle ». Comme pour Tyrone et Réginald, cette rupture avec la religion est passée par la lecture des textes à l'adolescence, mais en Iran :

Bahram : Bien, j'ai lu le Coran, une fois, en Persan, pour comprendre qu'est-ce que ça... est-ce que mon père est correct ou non. Et j'ai trouvé qu'il est correct [rires]. Et ce livre est pas... avec toute la tolérance, c'est pas un bon livre. C'est loin, loin, pas un livre religieux. C'est quelque chose arabe, Arabie saoudite, pour sa culture. J'ai trouvé un article sur Coran qui dit... Tu sais Coran c'est réécrit de Torah... Jewish... C'est copie de Torah, avec des cultures arabes. C'est Coran. Pour la culture Jewish...

O.R. : Juive...

Bahram : Juive... les musulmans, il y a une partie qui dit le Dieu a détruit une ville qui sont été homosexuel. Lot. Dans le Coran on dit Lot, c'est une ville qui s'appelle Lot. Dieu est venu et il a attaqué avec les pierres. Le Dieu a attaqué une ville avec des pierres parce qu'ils étaient homosexuels. Aye,

j'avais 13 ans quand j'ai lu ça dans le Coran. J'ai pensé, moi aussi je suis pas hétérosexuel, c'est sûr, quand je suis gai. C'était le commencement, 13 ans, après j'ai commencé à lire les... les différents livres, religieux, culturels, sur ça. C'était une grosse question sur ma tête. Pourquoi j'ai, j'ai, j'ai connu après que je suis gai. La question c'est pourquoi le Dieu il ne me tue pas avec la pierre aussi. Et pourquoi mes amis gais qui habitent aussi dans d'autres villes, dans d'autres pays, pourquoi ils ne viennent pas les tuer avec des pierres. Alors, pour, on m'a toujours dit que en physique si tu trouves une...

O.R. : Une erreur...

Bahram : Une erreur, c'est fini, tu dois, OK, fini, bye, bye. J'ai trouvé plusieurs erreurs dans ce livre. Non, c'est pas... peut-être il y a Dieu, je sais pas, mais c'est pas le Dieu qui existe, c'est pas l'énergie qui existe. Dieu c'est pas une personne qui tue les homosexuels. C'était le commencement pour moi. J'ai douté. J'ai douté. (Bahram, Iran, 27 ans)

Bahram n'a toutefois pas été scolarisé au Québec et n'y a pas vécu son adolescence : c'est plutôt en Iran et en Ukraine qu'il l'a été. Mais sa description de son milieu d'origine en Iran est révélatrice, ayant grandi à Téhéran, dans une famille d'universitaires séculiers, musulmans « en papier seulement », son père lui ayant même défendu de lire le Coran lorsqu'il était jeune. Ainsi, il apparaît que ce cheminement de rupture religieuse est possible même dans un pays présumé par plusieurs comme le plus homophobe de tous, selon le milieu socioéconomique dans lequel une personne est éduquée. Pour Bahram, comme pour Tyrone, Réginald et Adrian, leur contexte de vie, parcours et réflexion religieuse ont concouru à rendre possible, souhaitable et nécessaire cette rupture avec la religion, afin que la sexualité soit vécue.

Pour ces cinq participants, l'articulation du religieux et du sexuel n'est pas possible : face à la stigmatisation religieuse vécue, ressentie, entendue ou lue, devant les erreurs identifiées dans les textes religieux et considérant l'affirmation voulue de leur sexualité non normative, la rupture avec le religieux, qu'il s'agisse du catholicisme, du protestantisme ou de l'islam, s'imposait. Les motivations de cette rupture sont multiples, mais il est intéressant de noter que trois d'entre eux ont grandi dans un milieu familial

séculier (Adrian, Tyrone et Bahram), trois ont été scolarisés dans les écoles québécoises où l'enseignement de la religion était peu présent (Réginald, Adrian et Tyrone). Quant à Juan, il a vécu de près une intolérance sexuelle catholique, dans les jugements de son père et l'assassinat de son copain. Leurs expériences, situées dans des contextes affectés par des processus de sécularisation et de laïcisation peuvent avoir contribué significativement à cette dissociation du religieux afin de vivre leur sexualité. En ce sens, ils se rapprochent des Latinos homosexuels « non affiliés » dans l'étude de Garcia *et al.* (2008), qui rapportent aussi une faible participation religieuse dans leur enfance.

Cette rupture est toutefois personnelle, sauf dans le cas de Juan, c'est-à-dire qu'ils ne rejettent pas radicalement la religion, ce qui les distingue des discours dominants au Québec. En ce sens, la saillance des fantômes de l'Inquisition dans le récit de Juan n'est pas sans rappeler les fantômes de la « Grande noirceur » dans les discours dominants, et corrobore l'explication du rôle de la hantise (*haunting*), dans la dissociation radicale du religieux et du sexuel : la présence et la force de ces fantômes, dans le ressenti de certains sujets, les incitent vraisemblablement à agir *contre* le religieux afin que l'oppression passée qui y est accolée ne ressurgisse pas dans le présent, quelle que soit la réalité de cette menace ressentie. Dans un tel contexte, il serait insuffisant de parler seulement d'un conflit réel entre le religieux et le sexuel, dans l'expérience vécue des personnes. Il s'agit davantage d'un conflit entre des récits : entre le récit d'un passé opprimé par l'obscurantisme religieux et le récit d'un présent émancipé et sexuellement moderne.

### **7.2.2 – Vivre sa religion (ou sa spiritualité) : accommoder foi et sexualité**

La posture prise par les auteurs des magazines gais et les dirigeants d'organismes gais québécois, n'est pas totalement étrangère au vécu de certains hommes immigrants homosexuels et bisexuels qui, eux aussi, peuvent être hostiles à la religion ou à tout le moins se considérer athées. Les fantômes de la Grande noirceur et le contexte sociopolitique du Québec moderne ne sont pas les seuls facteurs d'émergence d'une telle posture de laïcité homonationaliste antireligieuse. Les fantômes d'autres moments obscurs de l'histoire des religions, d'autres contextes sociopolitiques et surtout le contexte de

scolarisation et socialisation de la personne favorisent aussi l'émergence d'une posture hostile ou athée afin de résoudre le conflit ressenti entre religion et sexualité. Mais, et c'est là que les représentations dominantes se révèlent (re)productrices d'abjection, ce n'est là qu'une voie parmi d'autres. Comme le montre la citation de Steeves (Cameroun, 31 ans) placée en épigraphe, l'articulation du religieux et du sexuel est possible, voire nécessaire et même salutaire pour d'autres personnes.

Cette articulation peut même aller de soi et n'être accompagnée d'aucun conflit, comme pour Khiem (Vietnam, 29 ans), pour qui la religion bouddhiste a eu un apport significatif. Khiem s'estime très croyant : plus jeune, il fréquentait quotidiennement la pagode et avait même envisagé de devenir moine, ce qui n'était pas possible compte tenu de sa situation de fils unique. Aujourd'hui, se considérant très chanceux de vivre ce qu'il vit et d'avoir beaucoup reçu – situation qu'il attribue à une vie antérieure dans laquelle il aurait fait le bien – il a commencé à redonner aux autres par la charité, notamment en aidant ses proches. Pour Khiem, qui met de l'avant les influences imbriquées de sa culture vietnamienne et du bouddhisme dans sa personnalité, il n'y a pas de conflit entre sa foi et sa sexualité, puisque le bouddhisme ne dit rien sur l'homosexualité. Au contraire, le bouddhisme lui a plutôt appris à ne pas détester les gens qui ne font pas et ne pensent pas comme lui : contrairement au militant québécois qui présume que la femme voilée le déteste (Hendricks dans Gagnon, 2009b : 20), Khiem ne présume donc pas qu'un autre croyant bouddhiste le déteste.

Cette influence positive du bouddhisme est encore plus manifeste dans le récit de Seal (Cameroun, 41 ans) qui dans sa jeunesse en milieu chrétien, a vécu un conflit très important entre sa foi et sa sexualité. La découverte du bouddhisme lors de ses études au Maroc et son insertion dans des groupes bouddhistes accueillants partout où il a résidé par la suite a eu un effet salutaire, lui permettant de comprendre, positivement, sa différence :

Et rencontrer le bouddhisme, disons que le bouddhisme a été un grand facteur libérateur dans mon angoisse. C'est le bouddhisme qui a été un déclencheur pour me permettre de m'assumer tel que je suis. Et depuis là les choses ont basculé. Au lieu de combattre, au lieu de prier « Dieu pourquoi je

suis ceci? » « Pourquoi je suis cela? » Le bouddhisme m'a plutôt appris à être soi-même et être heureux tel qu'on est. Et que tu ne seras jamais quelqu'un d'autre. Si tu essaies d'être quelqu'un d'autre tu seras malheureux. Avec cette philosophie de vie, tout a basculé, ma vie a basculé. (Seal, Cameroun, 41 ans)

Peu après avoir décrit cet effet de libération ressentie, Seal explicite plus en détail comment cette libération s'est produite :

J'ai fait la connaissance d'un ami qui habitait à Paris. On discutait de la vie, de philosophie, de Dieu. Et puis j'ai bien aimé sa conception de Dieu, entre guillemets, qui disait qu'en fait, Dieu, c'est une énergie, c'est une force qui est inhérente en chaque être humain, que ce n'est pas un être transcendantal qui nous regarde, qui nous punit et qui nous récompense de nos bonnes actions. Puis j'ai trouvé la philosophie et je suis allé à une réunion de discussion. Et tout de suite j'ai su que c'était pour moi et en étudiant, il s'avérait que le bouddhisme était ouvert à l'homosexualité, il comprenait que l'homosexualité, ça faisait partie de l'humanité, de la vie et qu'on ne peut pas enlever quelque chose d'essentiel à un être humain, à un individu. C'est en lui, au contraire, c'est karmique, ça remonte à un passé infiniment lointain. Ce n'est pas un choix. [...] Donc le bouddhisme, grande philosophie, tolérante, ouverte, où l'être humain est responsable de sa vie et devient acteur de sa vie plutôt que d'être passif et d'attendre qu'un éventuel Dieu fasse les choses. Ouais. Ça m'a beaucoup aidé et c'est là que ma vie a commencé à basculer et que j'ai commencé à être heureux tel que je suis. (Seal, Cameroun, 41 ans)

La reconceptualisation de Dieu, d'une force transcendantale qui punit à une force inhérente de tolérance, a permis à Seal de résoudre le conflit ressenti entre sa sexualité et sa foi. Roberto (Venezuela, 40 ans), qui a pour sa part grandi dans une famille très catholique, en est venu à rejeter la vision catholique de l'enfer et du péché, aussi au contact du bouddhisme, lors de « séjours éloignés » dans des « lieux de spiritualité », entre autres des monastères tibétains. Comme Seal, le bouddhisme l'a aidé à trouver une « harmonie » avec lui-même, que le christianisme ne lui offrait pas :

Mais ça m'apporte d'abord une paix et moi je pense que c'est le but de l'exercice, c'est de pouvoir acquérir un espace de réflexion dans lequel on se comprend. Et lorsqu'on sort, on sort de là avec des outils qui sont efficaces à partir du moment où tu les trouves. [...] Et ça me ramène à un point de vie où ce qui est essentiel pour moi dans la journée je peux être calme, je peux

être en harmonie avec ce qu'il y a. Et, évidemment, il y a, il y a toute une partie éthique... il y a toute une partie, des limites, tu sais, je suis humain, j'ai vécu 30 ans de ma vie en vivant autre chose que ça. Et depuis 10 ans, j'essaie de faire ma vie en faisant différemment. Plutôt basé sur le fait que... aujourd'hui c'est la première journée du reste de ma vie plutôt que la dernière journée de la vie que je mène. La journée suivante de ma vie, parce qu'on sait pas quand ça va finir. (Roberto, Venezuela, 40 ans)

Cette conciliation possible entre le bouddhisme et l'homosexualité a déjà été documentée (voir notamment Jackson, 1995; Garcia *et al.*, 2008). Néanmoins, il ne faut pas en conclure à un exceptionnalisme qui distinguerait fondamentalement et inexorablement le bouddhisme des autres religions, d'autant plus que, comme le démontre Jackson (1995), les positions tolérantes à l'égard de l'homosexualité au sein du bouddhisme ne font pas l'unanimité. Ramsay (Malaisie, 37 ans) qui a grandi dans une famille où l'hindouisme de sa mère était mélangé au catholicisme de son père, et qui s'estime lui aussi très croyant, n'a jamais ressenti un conflit entre sa foi et son homosexualité :

I mean, for me I think what sexuality you are, I'll say this, God created you the way you are. I mean... if there is God, he creates everybody. Like you know, if you are a blind person, a deaf person, he created you. If you're gay or straight, a boy, a girl, beautiful or ugly, he created you. The way you are. So... maybe I'm not scientific, like very scientific. But the way, as I say, as a special person, if, if the mighty power wants me to be like this, I'm like this. What, what... am I supposed to fight it? No. What will you do? If you fight it, you fight yourself. It's not yourself. So that's it. (Ramsay, Malaisie, 37 ans)

Il en va de même d'Omar (Pakistan, 26 ans), lui aussi très croyant et pour qui sa foi musulmane ne cause aucune tension personnelle : « I think God make me that way. I don't think God, just to condemn, and I know it's like... but that's what I believe in. » Les récits de Khiem, Ramsay et Omar montrent que le conflit entre le religieux et le sexuel n'est pas inévitable et qu'il ne tient pas tant au religieux lui-même qu'à sa configuration sociale et familiale, son importance dans le parcours du sujet et à la place du sexuel dans ce même parcours – ces participants s'inscrivent tous trois dans une sexualité davantage tacite que dans une épistémologie du placard, si bien qu'il est possible de postuler que l'importance moindre de l'énonciation publique de leur sexualité peut favoriser cette absence de conflit

ressenti avec le religieux. Pour la majorité des participants toutefois, il y a bien un conflit ressenti personnellement, ou vécu par l'intermédiaire de discours hégémoniques qui présument ce conflit. Six moyens de résolution de ce conflit émergent du récit des participants.

### **1. La séparation des sphères du religieux et du sexuel**

Tomas (Mexique, 33 ans), juif se définissant comme moyennement croyant, sait qu'il y a une contradiction entre sa foi et sa bisexualité et que certaines synagogues sont le lieu de débats théologiques sur cette question. Mais comme il l'explique, la résolution du conflit dans son cas passe par la séparation de ces deux facettes de sa vie :

J'imagine que je résous le problème comme un peu partout ailleurs, en ne disant rien. Chez moi, c'est une chose, c'est moi. J'ai pas aussi beaucoup de questions, quel est le rapport religion, homosexualité. [...] Et dans ma position actuelle, je m'intéresse plus à la question des traditions, des langues juives, des migrations, des choses comme ça. Qu'aux débats théologiques en tant que tels. Et en faisant cela, j'évite la question du lien judaïsme-homosexualité. Donc, disons, dans mon parcours, je n'ai pas trouvé de textes, je suis certain qu'ils sont là, mais je n'ai pas cherché. (Tomas, Mexique, 33 ans)

Cette modalité de séparation du religieux et du sexuel, qui implique un cloisonnement relatif des deux sphères est visible aussi dans le récit d'Alex (El Salvador, 29 ans), pour qui le vécu de son homosexualité a longtemps été troublé par les préceptes catholiques dans lesquels il a été éduqué. Sans résoudre réellement ce conflit, il a tout de même pu, lors d'une retraite spirituelle avec d'autres hommes latinos, non homosexuels, parvenir à une meilleure stabilité, qu'il juge toutefois hypocrite :

O.R. : OK, donc tu sens quand même qu'il y a un conflit entre les deux?

Alex : Oui, oui. Mais tu sais, c'est sûr que l'homosexualité, là, d'ailleurs, je me suis confessé dans mon retraite et moi ça faisait dix ans que j'avais pas des confessions... puis là, je demandais au prêtre, comment l'église, puis l'homosexualité et l'Église catholique, comment ça va. Puis même lui il m'a dit « Check, c'est une réalité, on peut pas la cacher. Ça existe, même dans l'église. Mais on peut pas, ça peut pas être des cadres. » C'est ça qu'il m'a dit, ça peut pas être un pape qui soit gai, ni... un cardinal. C'est vraiment

comme ça, des prêtres qui sont gais, ils connaissent le phénomène, mais c'est un sujet très, très... ouais. Mais moi j'aime pas ça... quand je vais à l'église je dis « Dieu pardonne moi » [rires]. Mais c'est très, tu sais, c'est deux choses, comment te dire... ça va pas ensemble.

[...]

O.R. : Donc, tu sépares les deux?

Alex : Ouais. (Alex, El Salvador, 29 ans)

Elias (Liban, 27 ans) et Ravanan (Inde, 29 ans), le premier maronite et le deuxième hindou, expriment un vécu similaire, reconnaissant qu'il y a une contradiction apparente entre leur sexualité et certains enseignements de leurs religions, mais affirmant du même coup qu'ils ne ressentent pas personnellement ce conflit, car ce sont deux choses séparées : « you can be one, you can be both without like mixing up with each other actually » (Ravanan, Inde, 29 ans). Malgré cette séparation qui rend possible la combinaison des deux facettes de leur existence, le conflit subsiste toutefois, incitant notamment Elias à garder ses distances par rapport aux personnes religieuses, qu'il présume plus conservatrices, homophobes et racistes, du fait qu'elles sont religieuses.

La résolution de ce conflit par la séparation des deux sphères présente une seconde modalité, dans laquelle il n'y a pas nécessairement un cloisonnement des sphères, mais une mise entre parenthèses des éléments perturbateurs de la sphère religieuse. Taudra (Indonésie, 33 ans), catholique très croyant au moment de la première entrevue, mais un peu moins lors d'un second contact trois ans après<sup>99</sup>, sait très bien que son homosexualité est rejetée par la religion catholique, mais il ressent le besoin de mettre ce savoir entre parenthèses, car sa foi catholique est une facette de son parcours dont il ne peut se dissocier :

---

<sup>99</sup> Taudra ayant été rencontré alors qu'il n'était au Québec que depuis quelques mois, il a été contacté de nouveau vers la fin du terrain, afin d'obtenir quelques précisions sur son récit et pour voir si certaines de ses perceptions avaient changé, notamment par rapport aux milieux gais québécois à propos desquels il n'avait pas voulu s'exprimer lors de la première entrevue.

So I know that in each, in all religion, homosexuality is not accepted, definitely. But, at the same time I also still believe in the Holy Trinity, because there is something in my life, when I trust, I must admit that I always go to the church every week. That's something that helps me in my life. So I trust that, I can say that I'm quite religious because, because, by trusting the Holy Trinity it gives me something in my life. So that's why I'm still quite religious. (Taudra, Indonésie, 33 ans)

C'est la même modalité de séparation du religieux et du sexuel qui permet à Juanito (El Salvador, 27 ans) de s'impliquer activement dans les milieux de pratique catholique, aussi bien avant qu'après sa migration. Les discours contre l'homosexualité, dont il connaît bien l'existence, il les situe dans une parenthèse temporelle, associée aux vieux prêtres. À son avis, les jeunes prêtres, bien qu'ils puissent ne pas être à l'aise avec l'homosexualité, ne la condamnent pas pour autant dans leurs homélies et, de surcroît, il ne donne pas le droit aux autres de le juger, car lui-même ne les juge pas : « Ben, comme je te dis, je juge personne, je veux que personne me juge. Donc voilà. Et avec ça je peux, voilà. J'ai pas, j'ai personne qui... puis voilà c'est à lui de juger. Je sais pas quel va être le résultat, mais je m'attends pas à mauvais. » (Juanito, El Salvador, 27 ans) Ayant mis entre parenthèses l'hostilité de certains catholiques à l'égard de l'homosexualité et leur jugement possible, Juanito maintient ainsi sa pratique et son engagement religieux, sans qu'il y ait conflit ressenti avec son homosexualité.

Zazou (Liban, 29 ans) fait lui aussi peu de cas des discours hostiles à l'homosexualité, qui ne l'empêchent pas de croire et de vivre son homosexualité :

Non, non, j'y crois, non, écoutes, Dieu m'a créé comme je suis alors être chrétien je m'en fous, non, je te l'ai dit, donc je crois pas à ce que l'église dit, ça c'est très bête. Et c'est pas parce qu'on est homosexuel qu'on va aller en enfer. Du tout. Parce que, comme je t'ai dit, c'est pas un choix, on est comme ça. Donc... mais malheureusement, la plupart des gens le voit pas comme ça. (Zazou, Liban, 29 ans)

Le cheminement religieux de Sam (Liban, 35 ans) est lui aussi passé par cette mise entre parenthèses :

J'avais envie d'aller à l'église, mais il y avait quelque chose qui me retenait. C'est comme, OK j'allais, mais j'entendais prêcher d'une façon. Je peux dire

que je me détache un peu maintenant de ça. C'est-à-dire que ça va passer un peu à côté de mon oreille et puis s'en vont. C'est pas comme avant. (Sam, Syrie, 35 ans)

En effectuant un cloisonnement du religieux et du sexuel ou en mettant entre parenthèses les éléments perturbateurs du religieux, ces participants réussissent ainsi à concilier leur sexualité avec leur foi et leur pratique religieuse. Fondamentalement, un conflit existe entre le religieux, tel qu'il leur a été transmis, et la sexualité non normative qu'ils désirent vivre. Ils ne cherchent pas nécessairement sa résolution, mais ne le ressentent pas plus comme un obstacle dans leur parcours. Ces participants se rapprochent des « Gay-jewish commuters » (Schnoor, 2006) ou des « tranquilles » (Gross, 2007), les premiers étant des juifs qui compartimentent leurs deux identités, sexuelle et religieuse, et vont avec aise de l'un à l'autre, les seconds étant des Juifs qui sectorisent leurs deux identités, réduisant ainsi la dissonance possible. Dans cette conception du sexuel et du religieux, l'accommodation ne passe pas tant par l'articulation que par une séparation, permettant de vivre et ressentir les apports positifs de ces deux facettes de leur existence.

## **2. La réinterprétation personnelle des textes**

On a déjà vu comment la lecture de textes religieux avait mené certains participants à une rupture religieuse, constatant que ces textes les considéraient comme des abominations et étaient erronés. Or, cette même lecture en mène certains autres à une réinterprétation personnelle de ces textes et au maintien de la foi. Bassem (Liban, 47 ans), qui a grandi dans un milieu chrétien, accompagnant souvent à l'église sa grand-mère « très pieuse, très religieuse », parle de la religion au Liban comme un élément dans lequel on naît, « puis de cette naissance là, il faut adhérer, c'est obligatoire. On n'a pas le choix. C'est un peu comme être homosexuel, on n'a pas le choix. La religion vient avec, c'est le lot de la famille, on subit ça comme on peut. » Dérangé par la discordance entre ce que disaient les prêtres et ce qu'il faisait, il a commencé à se questionner :

Donc, j'ai fait mes recherches personnelles, j'ai lu l'Ancien Testament, j'ai lu le Nouveau Testament, j'ai relevé ce que moi je pouvais relever comme vraiment une synthèse de la vie de tous les jours, que ça ne condamnait pas

forcément l'homosexualité. Mais oui, il y a des actes homosexuels qui sont condamnés si on ne respecte pas l'autre en faisant des choses dont l'autre ne veut pas. (Bassem, Liban, 47 ans)

Cette réinterprétation personnelle de ce que les textes bibliques disaient sur l'homosexualité, en les relativisant par l'adjonction de la notion de respect de l'autre, lui a permis de ne pas ressentir de conflit entre sa foi personnelle et son homosexualité. Mais face aux incohérences de l'église, il s'en est toutefois dissocié.

Juanito (El Salvador, 27 ans) exerce lui aussi une réflexion critique à l'égard des textes, ce qui contribue toutefois à la cohabitation nécessaire du religieux et du sexuel dans son parcours :

Ma foi catholique, ben c'est parce que, je peux te dire, c'est, je suis une personne qui crois. Avant c'était comme ça, on nous montrait Jésus « Ah, mais lui il te va faire ça. » C'était avant, plus maintenant. J'ai appris que lui il te laisse aller. Puis voilà toi, t'as des valeurs et c'est que tu démontres. Puis moi j'ai toujours été comme ça. Donc je vais pas changer pour ça. [...] Je pense que j'ai la chance, je te le répète, d'avoir une grand-mère, un grand-père qui avaient une grosse foi, même s'il y avait les grosses tempêtes, la foi était là. Là ça m'a aidé beaucoup, parce que là je disais « Bon, ce qu'il a fait. » Ben, je dirais je suis pas trop biblique, je suis plus spontané. Mais je, je pourrais garder, te sortir de bonnes paroles de la Bible, mais je pourrais pas appliquer ça maintenant. Il faut voir les choses en face. (Juanito, El Salvador, 27 ans)

Ainsi, dans le cas de Juanito, la mise entre parenthèses des discours hostiles s'articule à une réinterprétation des textes : il les connaît, les a lus, mais ne considère pas le texte comme une série d'énoncés qui peuvent être appliqués « maintenant ». Comme l'a fait Bassem, il doit y avoir une relativisation de ces énoncés, mais plus encore, une sorte d'abstraction, comme le démontre la citation de Steeves (Cameroun, 31 ans) placée en épigraphe. Alors même qu'il parle du rapport à la religion sous forme de « catastrophe », comme d'une épée de Damoclès qui l'a empêché de vivre sereinement son homosexualité pendant plusieurs années, il n'affirme pas moins, du même coup, la nécessité de la religion, comme d'un « code de valeurs nobles » qui assurent la pérennité du vivre ensemble. Ce ne sont pas les interdits spécifiques contenus dans les textes qui doivent être observés – lors de sa sortie du

placard, Steeves n'a d'ailleurs pas manqué de pointer du doigt les « péchés » commis par ses frères, notamment un enfant hors mariage – tels que l'homosexualité et « de toute façon, de tous les passages que j'ai vus dans la Bible, j'en vois pas des masses là qui disent que gai c'est pas bon, c'est pas bon ». Ce sont plutôt les grandes valeurs véhiculées par ces textes qui sont retenues et qui, elles, n'entrent pas en conflit avec l'homosexualité.

Aladin (Cameroun, 40 ans) dont la foi articule des éléments de christianisme et d'animisme, dresse un parallèle entre homosexualité et magie qui montre bien l'importance faible qu'il accorde aux énoncés des textes bibliques :

La religion chrétienne et l'homosexualité je crois qu'on a fait aussi beaucoup de boucan pour rien. Ici, là, il y a un seul principe... qui doit marcher. Est-ce que la Bible, comme on dit, est la parole de Dieu. Donc ça va se jouer sur la véracité de la parole de Dieu. Si la Bible c'est la parole de Dieu, c'est que l'homosexualité n'est pas correcte. Moi j'ai fait cet examen, j'en ai vu, dans le Lévitique, il y en avait dans les Romains, il y en avait dans... il y avait peu de passages qui étaient vraiment clairs. Mais ces passages, beaucoup de ces passages n'étaient pas juste contre l'homosexualité, ils étaient aussi contre la magie. La magie, c'est des choses que je fais dans l'animisme aussi. Donc, si je crie à l'homophobie, qu'est-ce que je vais dire de l'autre côté, de ce qu'ils disent contre la magie. Je vais dire que c'est de la divinophobie ou quoi? [rires] Je crois que... pff [...] Donc la même chose là, si toi tu le sens et... tu es convaincu et que c'est mauvais, c'est mauvais. Si tu n'es pas convaincu que c'est mauvais, peut-être c'est pas encore le temps, peut-être que tu seras jamais convaincu, vas-y, fais-le. (Aladin, Cameroun, 40 ans)

La fin de cette citation fait référence à un vif échange qu'il avait eu avec des amis croyants à savoir s'il est permis de boire de l'alcool, certains répondant par l'affirmative, d'autres par la négative, mais tous s'appuyant sur les textes bibliques. Pour Aladin, c'est plutôt à chacun de juger en son âme et conscience si un interdit dans ces textes est valable ou non et d'agir personnellement en conséquence.

Cette réinterprétation personnelle des textes est un moyen de conciliation du religieux et du sexuel fréquemment discuté dans d'autres recherches (O'Brien, 2004; Minwalla *et al.*, 2005; Yip, 2005; Schnoor, 2006; Garcia *et al.*, 2008; Kubicek *et al.*, 2009). La lecture active des textes religieux cités pour les condamner, afin d'y relever les

incohérences, les inexactitudes et les zones floues, permet de relativiser les préceptes hostiles aux sexualités non normatives et de se dégager un espace de légitimité et de validité. Abjectivés par les textes cités, ils contestent cette abjectivation en allant à la source et en exerçant leur agentivité interprétative. Ceci leur permet de (re)former une subjectivité possible, à la fois religieuse et sexuelle, là où les discours dominants voient une impossibilité.

### 3. La contextualisation des préceptes

Certains participants vont plus loin qu'une réinterprétation des textes et relativisation des passages hostiles à l'homosexualité : le troisième moyen d'articulation du religieux et du sexuel consiste davantage à situer historiquement les préceptes religieux sur divers enjeux moraux, notamment la sexualité, afin d'en démontrer l'invalidité contemporaine, le caractère révolu et inadapté au contexte actuel (Yip, 2005). Le récit de Sam (Liban, 35 ans) démontre bien la portée de ce moyen. Il est un des participants qui est passé par un conflit important entre sa très forte religiosité, chrétienne orthodoxe, et son homosexualité. Après un temps de rupture lié à l'acceptation de sa sexualité non normative, Sam est toutefois revenu à la croyance et à la pratique religieuse, partie de sa vie qu'il juge essentielle. En plus de mettre entre parenthèses les prêches hostiles à l'homosexualité, il a aussi effectué une importante réflexion sur la construction des religions et de leurs préceptes :

Oui, avant, vraiment, la religion, il fallait l'adopter. Comme quoi, oui, c'est tout. Maintenant, comme, OK, il y a toujours des possibilités, comme homme-femme, femme-homme, homme-homme, femme-femme, comme... vivre comme ça, ou aimer s'habiller de cette façon. C'est pas que, c'est comme les codes de conduites, les codes vestimentaires, les codes, tout, tout c'est pas comme avant pour moi : fais ça, fais ci. La culture et tout. Eh... c'est comme OK, si je le prends à moitié, ça va pas vraiment déranger grand-chose là, et puis, j'ai mes, mes justifications dogmatiques ou religieuses de, de... que... qui, qui m'aident à m'intégrer dans ce concept un peu partiel de la religion. Et puis... c'est ça. [...] J'ai pas encore... résolu ce, ce problème de conflit. Je tente de trouver la solution aussi, mais. Comme je t'ai dit tantôt, comme... la même chose que l'acceptation d'une partie de la religion, c'est un peu dans le même contexte que... OK... Eh... pour moi... rien que de sentir

la divinité, les divinités, les messages, les perceptions et tout. Et, c'est comme il était pas porté à savoir tout, puis il y a avait beaucoup plus d'influence des sociétés à l'époque où les religions ont été établies, ça fait que les cultures, les relations contre-nature, entre guillemets, parce qu'elles ne portaient pas le fruit. OK, y a des hétéros qui n'arrivent pas à avoir des enfants [rires], y a des hétéros qui arrivent pas à élever des enfants, qui les jettent dans les rues, honnêtement, alors que quelqu'un qui est adopté par deux gais, qui peut être bien élevé, avec des valeurs, là c'est... Et... pour moi, comme la religion, ou les gens autour d'elle, la religion a été construite. (Sam, Syrie, 35 ans)

Bien qu'il n'estime pas avoir résolu ce conflit ressenti, Sam a néanmoins réussi à se détacher de préceptes religieux rigides qui délégitimaient son homosexualité, en mettant de l'avant que ces préceptes datent d'une autre époque, ont été construits dans un contexte social qui ne correspond pas au contexte contemporain et qui ne peuvent donc pas être appliqués tels quels.

Ravanan (Inde, 29 ans), qui n'éprouve pas personnellement le conflit puisqu'il s'agit pour lui de deux sphères séparées – et qui considère que ce sont davantage les normes sociales que religieuses qui marginalisent l'homosexualité en Inde – sait par contre que des gens s'appuient malgré tout sur des textes sacrés afin de dire que l'homosexualité est mauvaise. La remise en contexte de ce livre lui permet toutefois, lui aussi, de contrer cet argument :

So it was all, people could still say it's still bad, for the social norms, according to social things, because we have one book which was written close to BC, which, it's kind of, it's not like a religious book, but it's a book for the Hindu people on how to... like what are the rules and regulations in Hindu reli, not in Hindu religion, but for Hindu society. So that book is against homosexuality, but like if you read that book and you follow, like there is no body following any of that, so I think people are kind of ok about it. (Ravanan, Inde, 29 ans)

Pour certains participants, cette mise en contexte historique des préceptes religieux implique de faire ressortir l'influence déterminante de la colonisation. C'est le cas notamment d'Aladin (Cameroun, 40 ans) et de Steeves (Cameroun, 31 ans). La valorisation des croyances animistes de ses ancêtres permet notamment à Aladin de se ménager un

espace de légitimité pour ses pratiques bisexuelles. Il attribue en effet la stigmatisation de l'homosexualité au colonialisme et à la christianisation, tandis que, dans l'animisme, la sexualité en général n'est pas discutée, donc des pratiques sexuelles entre hommes y sont possibles tant qu'il y a une pérennisation de la famille : « c'est sûr que s'ils voient deux hommes ensemble faire ça, ils seront mal à l'aise. C'est juste OK, ils passent pas leur temps à "Oh, ne faites pas, ne faites pas!" Parce qu'ils ne focalisent pas leur vie sur la sexualité. » (Aladin, Cameroun, 40 ans)

L'important conflit vécu par Steeves entre sa foi et sa sexualité a pu commencer à se résorber lorsqu'il a réalisé que « c'est le colon qui nous a amené cette religion aux Africains. Nous on avait autre chose avant. Et je pense pas qu'ils sont tous en enfer les autres avant ça. » Ce processus réflexif de contextualisation des préceptes religieux n'est toutefois pas aisé et a nécessité l'aide de son psychologue :

Steeves : Bien, le psy m'a ouvert les yeux. Parce qu'effectivement, la religion, ce sont les hommes qui l'ont mis sur pieds. [...] Je me suis mis à fouiller, j'ai lu l'histoire du protestantisme, l'histoire des anglicans, des... pourquoi l'Église catholique un jour s'est divisée en deux. Bien c'est quelqu'un qui du jour au lendemain décide que lui il va faire ça et si vous êtes pas d'accord, et si vous n'êtes pas d'accord, je pars ma religion. Et c'est comme ça que ça a parti. Sauf qu'aujourd'hui c'est 200 ans plus tard, les gens se souviennent plus, 300 ans plus tard, les gens ont oublié, et on prend pour acquis que celui qui a décidé ça c'était le Saint des Saints. Non. C'était un homme comme nous, il avait juste du pouvoir et point. Alors si, dans ça, bon, j'ai appris à relativiser. Maintenant, je crois toujours, mais ça me pose beaucoup moins de problèmes, pour moi. [...] J'ai compris que, maintenant ce sont les hommes qui ont écrit ça, alors qu'ils fassent pas chier.

O.R. : Donc pour toi ça a été de relativiser, mettre ça dans son contexte historique.

Steeves : Oui, j'ai dû faire une marche arrière pour aller voir. Parce que moi je me dis, ça vient d'où la religion, c'est quoi l'histoire? Pourquoi ils sont si riches au Vatican? Donc j'ai fait des fouilles, OK, ce sont des hommes comme vous et moi, qui ont une histoire, qui ont fait ça. Ils ont dit qu'il faut croire ça. OK, je ne rejette pas ce qu'ils ont dit, mais qu'ils viennent pas me faire chier, parce qu'ils sont pas parfaits. Personne n'est parfait, c'est comme ça que... (Steeves, Cameroun, 31 ans)

L'excavation des racines humaines des préceptes religieux a ainsi aidé Steeves à s'en distancer, les détachant d'une transcendance infaillible, pour les ramener à la faillibilité de l'humain, y compris de ceux qui ont construit ces religions. L'influence du colonialisme, présente dans la réflexion d'Aladin et de Steeves n'est toutefois pas limitée au passé : elle se révèle aussi contemporaine, dans le récit d'Omar, dont les études en histoire musulmane lui ont permis de mettre à jour la richesse interprétative passée et présente dans l'islam, y compris en ce qui concerne l'homosexualité :

The funny thing about, what people never talk about Islam and homosexuality is, that until very recently, when it became like a discourse issue, is that religious scholar didn't... they never spent so much time on it, on... I mean if you pick works on divorce, or pick up something on like, pilgrimage. The number of religious writing on them, in terms of law and theology is so numerous. But on issues of homosexuality, not really. [...] Because when you study Islam, you realize it's so much like... one person... It's not because one person says something, it doesn't mean that you're supposed to listen to that. In fact, I mean, if you look at it historically, for instance... you could, in certain countries who have more than one legal school... A woman could go a have a divorce according to one school of law, which would give her better privileges and then go get married to another one. So you always, historically, this sort of diversity was there... (Omar, Pakistan, 26 ans)

Omar met ici en évidence l'une des problématiques centrales de l'homonationalisme, c'est-à-dire comment les discours sur l'homophobie, en particulier à l'égard des pays musulmans, ont précisément pour effet de problématiser des rapports sociosexuels dont les formes locales ne sont pas si problématiques qu'elles le paraissent au regard occidental. C'est ainsi que les pratiques sexuelles entre hommes ne sont devenues réellement abjectes dans les pays musulmans que par l'entremise d'un (néo)orientalisme caractérisé par une inversion de la vision pornotrope, l'Orient passant d'un lieu de perversions sexuelles débridées (Said, 1994 [1978]) au statut de bastion du conservatisme sexuel homophobe où toute vie « gaie » serait impossible (Massad, 2007).

L'expression, par des hommes gais québécois, de « savoirs » populaires sur l'islam, les femmes voilées et les homosexuels arabes s'inscrit en effet dans la continuité d'une

tradition orientaliste, puisant ses sources à la fin du 18<sup>e</sup> siècle et construisant de tels savoirs sur l'Orient :

[...] dealing with it by making statements about it, authorizing views about it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient. (Said, 1994 [1978] : 3)

Qu'il s'agisse d'hommes gais avec qui Omar interagit sur des sites Internet de rencontre, ou encore des journalistes et chroniqueurs des médias gais québécois, on constate une volonté de décrire l'Orient, d'y accoler des affirmations, de s'attribuer une autorité à faire ces affirmations, de fixer cet ailleurs à la fois spatial et temporel, ayant pour effet de reproduire un rapport de domination. Ce rapport de domination n'implique toutefois pas une absence d'agentivité interprétative parmi les personnes infériorisées : une réflexivité est, au contraire, possible, portant un regard critique sur cette vision de soi imposée par ceux en position d'autorité.

#### **4. La distanciation par rapport aux institutions religieuses**

Préserver une foi dont l'importance ne peut être occultée par le désir de vivre sa sexualité non normative implique aussi une distanciation des institutions religieuses. Il s'agit là d'un moyen qui est commun à la majorité des participants qui se disent croyants. En effet, peu d'entre eux observent une pratique rituelle régulière; le croire est ainsi dissocié de l'institution, ce qui permet de reléguer au second plan les éléments conflictuels associés à ces institutions. Charles (Liban, 47 ans), catholique très croyant, a été en quelque sorte forcé d'opérer cette distanciation : lors d'un séjour de travail en Arabie saoudite, à 24 ans, il a en effet dû cesser sa pratique, impossible dans ce contexte, ce qui a eu pour effet initial d'estomper sa croyance. Il a dès lors vécu une longue période pendant laquelle il s'est d'abord approché de l'islam, puis de l'athéisme. Mais ce processus s'est inversé suite à son immigration au Québec, lorsqu'il a été confronté aux difficultés de l'immigration, notamment l'isolement affectif. Cette résurgence de sa foi catholique, qu'il associe à une source d'énergie positive et une paix avec lui-même et les autres, ne s'exprime toutefois pas par un retour à une pratique institutionnelle, mis à part des visites à l'abbaye de Saint-

Benoît-du-Lac. Les liens ténus qu'il entretient avec l'institution catholique lui permettent de ne pas ressentir de conflit entre sa foi et sa sexualité : au contraire, il voit dans cette articulation un renforcement, en ce que la religion, ses valeurs de tolérance, de clémence et d'humanisme, lui permettent de trouver un équilibre dans ses comportements et relations.

Les grands-parents de Felipe (Mexique, 36 ans) étant très catholiques, celui-ci a reçu les différents sacrements catholiques dans son enfance, malgré la moindre religiosité de ses parents. Il fréquentait occasionnellement l'église, mais sa mère ne l'y obligeait pas et il a commencé à faire ses propres choix dès l'adolescence, ce qui a impliqué une distanciation par rapport à l'institution, sans pour autant affecter sa foi et sa pratique occasionnelle :

Et temps en temps je vais à l'église catholique, à la messe. Je visite les églises, parce que, partout, je suis quelqu'un qui aime beaucoup l'art, l'architecture. Et dans les églises il y a beaucoup d'art. Donc je viens, parfois pour voir qu'est-ce qu'il y a dans les églises comme choses artistiques. Et tout le contexte de, qu'est-ce que l'église a fait avec les gens dans différentes époques, l'histoire, avoir un peu de culture en général, connaître tout ça. L'histoire. Mais je, oui, je suis catholique, je suis pas pratiquant, mais l'église ne peut pas me considérer comme catholique parce que je suis homosexuel. Et... je, personne ne va m'empêcher d'aller à l'église, d'entrer, d'aller à la messe. Mais je crois qu'il existe un être suprême, une divinité, comme tu veux. Je crois ça, parfois je demande à Dieu, comme ça. (Felipe, Mexique, 36 ans)

Face au constat de la non-inclusion du soi homosexuel ou bisexuel dans l'institution religieuse, la distanciation s'avère un moyen de résorber le conflit ressenti tout en préservant la foi. C'est le cas de Zazou (Liban, 29 ans) qui n'entretient aucun lien avec l'Église catholique et de Seal (Cameroun, 41 ans) qui, avant même la découverte du bouddhisme, avait pris ses distances du christianisme, car il y avait des choses avec lesquelles il n'était pas d'accord. C'est aussi le cas de Fam (Cuba, 38 ans), qui a cessé de fréquenter les églises à cause des discours homophobes et surtout hétéronormatifs qu'il y entendait. Avec cette mise à distance, une réflexion est devenue possible et le conflit ressenti entre sa foi et sa bisexualité s'est résorbé quand il a compris que Dieu n'est pas un « pharaon de la haine ».

Jeong (Corée du Sud, 29 ans), qui a grandi dans une famille très religieuse, activement impliquée dans les milieux coréens en Alberta, ne se considère pas lié à aucune religion instituée. Il comprend toutefois l'importance de cette institution dans le parcours de ses parents : l'influence des missionnaires chrétiens en Corée du Sud après la Deuxième Guerre mondiale; la conversion de sa mère au christianisme suite au soutien d'un prêtre dans un contexte d'épreuve; l'importance de l'église comme lieu de soutien, de solidarité et de socialisation pour ses parents dans le contexte post-migratoire marqué par une exclusion raciste déterminante. Mais il constate aussi que cette institution, l'implication de ses parents et l'importance des liens qu'ils y ont noués sont des facteurs à l'origine du malaise de ses parents face à son homosexualité : pour lui, cette institution n'est donc pas un lieu de solidarité, mais plus d'exclusion hétéronormative et il n'y voit pas un lieu d'intérêt personnel.

La distanciation des institutions religieuses n'est toutefois pas un mouvement d'éloignement inexorable. Pour Sam (Syrie, 35 ans), la rupture avec l'église chrétienne orthodoxe a été nécessaire à un moment de son parcours, puisque l'opposition lui apparaissait alors insurmontable. Cette rupture contraste fortement avec sa grande religiosité lorsqu'il était plus jeune :

J'ai fini les études, j'ai commencé à travailler. Pendant cette période, comme... vraiment on dirait que... je voyais plus ma tendance envers le même sexe. J'étais en parallèle plus proche de religion. C'est comme on croit au repentir, coupable et tout. Et... en plus beaucoup de problèmes de l'enfance, des problèmes que j'avais mal compris des choses en l'enfance. Ça fait que... j'étais proche de la religion. Je faisais le jeûne... j'étais toujours le jeûne tout petit, tout ça, des prières, pas trop, mais suffisamment pour quelqu'un à mon âge, à l'époque 20 ans. (Sam, Syrie, 35 ans)

Sa foi et sa pratique, qui contrastaient avec la pratique modérée dans sa famille, dérangeaient sa mère, qui ne voulait pas le voir devenir curé ou moine comme il l'a souhaité à un certain moment. Puis, arrivé en France, il a continué d'aller à l'église régulièrement, jusqu'à ce qu'il entame une thérapie pour résoudre son mal-être sexuel. Mais ce conflit étant aujourd'hui résorbé, il effectue un rapprochement avec l'église

chrétienne orthodoxe, en gardant une certaine distance, ce qui implique toutefois un autre moyen de résolution appliqué aux rites.

## 5. L'appropriation des rites

En effet, le rapprochement avec l'institution effectué par Sam (Syrie, 35 ans) est très influencé par son cheminement réflexif et manifeste le souci de maintenir une distance afin de protéger les acquis de cette réflexion :

Il y a quelques mois, j'ai commencé à retourner à l'église avec une nouvelle vision. Eh... je peux dire que je peux pas accepter tout ce qu'il dit le curé, dans l'église, parce que culpabilité, culpabilité extrême, non. Mais... je sais pas, je vais même pas à la messe, je vais seulement aux prières de l'après-midi ou début de soirée, les vigies ou les vêpres. C'est ça. Comme je te dis, c'est nouveau. Je sais pas si je vais continuer, mais je peux dire que... je suis comme... ma foi s'est remontée, il y a deux ou trois mois. Je pense aussi, par rapport à... comme quoi je me suis débarrassé de mes soucis par rapport à mon orientation sexuelle, je voyais pas d'autres choses. Eh... par rapport à là, je sais pas la vieillesse, la vie, la mort, ça a continué tout en même temps et puis, vraiment, je... c'est comme une relaxation aussi pour moi quand je vais prier de moi-même là-bas. De toute façon, je vais aussi garder quand même une distance. Un moment donné à Marseille, j'avais un père spirituel, je faisais mes confessions. C'était par volonté pour régler mon problème d'homosexualité. Et maintenant au niveau des confessions, chez nous on peut faire des confessions comme... sans dire aucun détail, prier, ou bien quelque chose de plus collectif quoi. C'est comme, on n'est pas obligé. (Sam, Syrie, 35 ans)

L'appropriation des rites implique visiblement un rapport plus individualiste à la sphère religieuse, dans laquelle le religieux n'a plus d'influence significative sur la validation du soi sexuel. Elle implique aussi un rejet relatif de tout intermédiaire entre soi et Dieu, au profit d'une relation plus personnelle. Cette double dimension de l'appropriation des rites est explicitée par Alex (El Salvador, 29 ans) dont la foi catholique demeure très forte :

O.R. : Et qu'est-ce qui t'a amené à ne plus te confesser?

Alex : Bien dans le sens que t'es avec... ici j'ai appris à...

O.R. : À relativiser...

Alex : Oui, parce que avant je dis « Ah, Dieu aide-moi pour ci, aide-moi pour ça. » Mais j'ai appris que, tu sais, je dépends de moi, c'est moi qui va faire les choses et pas Dieu. On vit pas dans l'espoir ici. C'est plus matérialiste. T'es là, t'as les outils, vas-y. La seule chose que je demande à Dieu maintenant c'est la force et la patience. C'est la seule chose que je demande. Parce que les choses je les ai. Complètement. Je vis plus dans l'espoir, mais dans la réalité matérialiste. C'est moi qui dois faire les choses et non pas demander à Dieu que ça arrive. (Alex, El Salvador, 29 ans)

Dans sa pratique rituelle et sa relation avec Dieu, Alex embrasse une approche individuelle et personnelle : comme Sam, la dimension collective et institutionnalisée des rites est rejetée, car porteuse de préceptes rigides difficilement conciliables avec leur désir de vivre leur sexualité non normative, et les intermédiaires avec Dieu sont rejetés ou du moins marginalisés. Leur sexualité s'articule ainsi à un Dieu dont l'autorité transcendante est questionnée afin de laisser au sujet une plus large part d'agentivité sexuelle et religieuse.

Zazou (Liban, 29 ans), qualifie sa relation avec son Dieu comme « assez spéciale », ce qui implique de ne pas s'obliger à prier, ni à aller à l'église, mais de prier lorsqu'il en a envie, pour remercier de tout ce qu'il a, ainsi que pour se conforter et persévérer « parce qu'on passe parfois des moments très *down* ». Steeves (Cameroun, 31 ans), dont le cheminement a nécessité une importante distanciation, a cessé d'aller à l'église, mais il maintient néanmoins une pratique : « Autant de prières qu'avant, je prie une fois de temps en temps, dans le bus. Une prière c'est pas difficile, c'est dire merci pour... la beauté du parc Jean-Drapeau, des plantes, celui qui a fait ça, merci, c'est juste ça. »

L'absence d'intermédiaire est un élément important dans le parcours sexuel et religieux de Ravanan (Inde, 29 ans), permettant de ne pas ressentir le conflit entre ces deux facettes de son être et de maintenir une pratique personnelle :

In Hinduism... ok, even when you do your own prayers, you go to a temple and there would not be someone like here. There would not be someone talking about God, someone telling you "Ok, there is what you should do. There is what you shouldn't do." But instead it's more about, it's all about rituals. So you go to the temple, you do yourself. (Ravanan, Inde, 29 ans)

En l'absence d'intermédiaire pour dicter les comportements souhaitables et répréhensibles, il est aussi possible d'opérer une hybridation des rites, comme le fait Ramsay (Malaisie, 37 ans) dont un coin de son appartement est réservé à une petite table de recueillement, décorée de figures religieuses diverses :

Ramsay : God has power in everybody. It's like, not my God and your God. I don't think that way. God is God for me. So... I think every, equally then. I have a Ganesh, and I also have the laughing Buddha.

O.R. : For you it's more personal or do you take part in institutional...

Ramsay : No, no, only personal. Only personal. I'm not, I'm not an institutional person. (Ramsay, Malaisie, 37 ans)

En s'appropriant les rites, tels que la confession ou la prière, ces participants maintiennent une relation souvent individuelle avec leur Dieu, afin de répondre à des besoins religieux et spirituels qui demeurent inapaisés par leur socialisation sociosexuelle, aussi satisfaisante que cette dernière soit.

À travers les quatre derniers moyens analysés, on voit que l'articulation du religieux et du sexuel n'est donc pas qu'une aliénation, une soumission, ou une compartimentation de parties du soi, mais est réellement un engagement actif avec les textes, institutions, préceptes et rites. Face à leur abjection au sein des milieux religieux, mais considérant l'importance du religieux dans leur parcours, ces sujets montrent leur capacité d'interprétation et d'action, afin de résoudre le conflit ressenti entre leur sexualité et leur foi. Les moyens mis en œuvres rejoignent les approches défensives et offensives discutées par Yip (2005), qui consistent, sur la défensive, à chercher une interprétation positive à l'intérieur même des textes et à contextualiser ces textes et, sur l'offensive, à déconstruire les discours hégémoniques des autorités et institutions religieuses et à relocaliser l'autorité interprétative en soi. Cette agentivité à l'intérieur du religieux ne doit toutefois pas occulter un sixième moyen, dans lequel le religieux, déjà individualisé, s'estompe au profit de la spiritualité.

## 6. Au-delà du religieux, le spirituel

Le dernier moyen de résolution, qui s'articule à l'abstraction du religieux précédemment discuté, consiste à inscrire davantage sa réflexion dans le domaine du spirituel, qui comme le dit Elias (Liban, 27 ans) est « plus à la mode ». Tel est le cas de Jeong (Corée du Sud, 29 ans) qui avait déclaré ne pas avoir de religion, mais qui se considère néanmoins très spirituel. Sa distanciation des institutions catholiques habitées et animées par ses parents, trop restrictives et conservatrices pour accommoder sa sexualité, a déjà été abordée. Or, invité à parler de sa conception de la religion, il met en saillance un triple héritage dans lequel il s'invente une spiritualité : les principes de vie appris dans le catholicisme de son enfance, une spiritualité qu'il qualifie de coréenne et qui consiste en la valorisation de ses ancêtres, et finalement le bouddhisme, auquel il est attiré, car c'était la religion de sa mère avant sa conversion. Même s'il rejette la religion institutionnalisée de ses parents, cette créativité spirituelle s'avère essentielle pour lui, afin d'avoir une perspective plus large sur la vie et le monde, dépassant l'intérêt individuel, et de profiter d'une paix intérieure pour contrer un pessimisme émergeant de son parcours et de son implication sociale. L'affirmation de sa sexualité non normative a ainsi nécessité la distanciation de la religion apprise en contexte familial, mais un besoin de spiritualité non assouvi par cette affirmation sexuelle demeure présent et l'incite à imaginer cet espace spirituel.

Jose Maria (Argentine, 44 ans) qui a été victime de prédation sexuelle lorsqu'il a été au pensionnat catholique dans son enfance et qui s'identifie aux victimes de sévices similaires, comme les enfants de Duplessis, en plus de subir les condamnations de sa mère sur la base de motifs religieux, ne dissimule pas son rejet des institutions religieuses. Il n'a d'ailleurs déclaré aucune religion. Pourtant, ceci ne l'empêche pas de croire en une forme de Dieu :

C'est pour ça que, j'ai regardé quelque chose qui disait Dieu est tout le part. Déjà avec les prêtres, je, je veux pas savoir. Si Dieu est en toute part, c'est chez moi, c'est soi dans la rue, c'est soi à côté de la rivière, à côté de la mer.

Moi j'aime beaucoup à côté de la mer pour parler avec quelqu'un. Qui veut écouter l'autre. (Jose Maria, Argentine, 44 ans)

La conception d'une spiritualité fondée sur des liens humains forts et significatifs, voire d'une force divine pouvant habiter quiconque et qui alimente précisément ces liens d'interdépendance, source humaniste de stabilité émotionnelle n'est pas unique à Ricardo. Roberto (Venezuela, 40 ans), dont la spiritualité actuelle est plus influencée par les spiritualités orientales que par le catholicisme de son enfance exprime clairement cette idée :

Aujourd'hui, ma spiritualité passe beaucoup par la conception du fait d'aimer les autres tels qu'ils sont. Sans nécessairement entamer une réflexion à cause de leurs différences, à cause de leurs bêtises. C'est, c'est, en plus d'être inconditionnel à l'autre, « OK, je t'aime et, OK, la bêtise peut me déranger. » Mais pas au point qu'elle entame une suite de changements et de réflexions chez moi. Parce qu'à ce moment-là, dans la réflexion, je risque de juger. Je risque de te trouver différent, de faire de toi quelque chose que tu n'es pas nécessairement. Et qui va à l'encontre d'une certaine inconditionnalité. Chaque être est responsable de ce qu'il fait et de sa propre réflexion. (Roberto, Venezuela, 40 ans)

La religiosité d'Alex (El Salvador, 29 ans), tout en étant de près associée au catholicisme, exprime le besoin d'un moment d'arrêt et d'apaisement :

Bien, ça m'amène de la paix intérieure. Ça m'amène, tu sais la vie de nos jours, c'est tellement... tellement, très, ça va tellement vite que un moment donné t'as juste besoin de décrocher un peu. Puis... tu sais tout ça c'est ensemble, l'esprit, le corps, tout est relié. Si t'es pas bien avec toi-même, là, tu vas pas faire les choses calmement. Puis, oui, la retraite, c'est important pour moi d'avoir un moment de spiritualité, comme une relation... avoir cette place où tu peux être toi-même, ça peut être juste 5 minutes par jour, tu sais. Ou, te parler toi-même, c'est très important. C'est pour ça, oui très important. (Alex, El Salvador, 29 ans)

On constate donc que la religiosité déclarée par plusieurs participants dépasse largement le cadre des religions institutionnalisées et s'inscrit davantage dans une démarche de réflexion spirituelle, bien que la religion dans laquelle ils ont été éduqués demeure souvent présente, comme toile de fond informant l'éthos au centre de leur spiritualité. Erdem (Turquie, 37 ans) exprime lui aussi ce besoin :

Erdem : Ben, je suis plus... je suis plus spirituel que musulman en fait, ça correspond pas à une certaine religion. C'est plus général, universel. Tout ce qui est de la religion musulmane, c'est ce que j'ai appris de ma famille. Ce sont pas vraiment des choses religieuses, c'est plus... tu sais comme vos Noël, on appelle la famille. Moi j'ai, des petites choses comme ça. Je pratique pas, je jeûne pas... c'est juste, comme des traditions. Ou des choses de base, des règles de base...

O.R. : Des valeurs.

Erdem : Respecter les personnes, aider... n'importe quelle religion, ou ne pas juger l'autre personne. C'est plus le côté humaniste qui m'intéresse plutôt que la pratique en tant que telle. Prier tout ça. (Erdem, Turquie, 37 ans)

En plus d'être une source de paix et de stabilité, la spiritualité, sous forme de croyance en une force divine, est pour certains une force de mouvement :

I think there is a power, above us... because... maybe the power is you, but, even if the power is you, when you ask for guidance, probably you'll work harder to get it. If you think there's a power, as again, the power is you, yourself, probably you think it's God, but it's you who his doing it, thinking it's God. But that gives you something to work for it. Right. So... I think that way. You know, like, you know, if I want to do something, I pray, I ask for it and then, then... I go for it, you know. It's like that. And if I achieve it... most of the time I achieve it actually, if I achieve it... It's success and then I thank him. Probably the power is not there, but, but... it triggers you to go for... (Ramsay, Malaisie, 37 ans)

La croyance de Ramsay, habitée de doutes, constitue un élément positif dans sa vie, pouvant être articulée aux autres dimensions de sa vie, en le propulsant vers la réalisation de ses désirs.

Avec l'individualisation et la personnalisation du religieux affirmées dans le récit des participants, avec la réinterprétation des textes et des préceptes, la distanciation des institutions et l'appropriation des rites, la frontière entre le religieux et le spirituel devient incertaine. Alors que certains hésitent à qualifier leur religiosité, préférant parler de spiritualité, d'autres qualifient leur religiosité, mais parlent ensuite de spiritualité. Ce qu'il importe toutefois de retenir à travers les six moyens d'articulation du religieux et du sexuel qui émergent des récits des participants, c'est précisément que cette articulation est

possible, tout en étant un processus qui, à l'image de la visibilité de la sexualité et de la (re)formation de la subjectivité ethnosexuelle, est continu et non linéaire.

### **7.3 – Taire sa foi : vivre une accommodation abjecte en contexte homonationaliste**

*The queer Christian is doubly damned: according to Christian doctrine, homosexuality is an affliction; among fellow (non-Christian) lesbians and gays, religious affiliation may be the affliction. Not only can one not be a good Christian and be queer, apparently one cannot be a good queer and be religious.*  
O'Brien, 2004 : 185

À travers les moyens d'accommodation du religieux et du sexuel analysés dans la section précédente, il a été établi que cette articulation n'est pas l'impossibilité affirmée dans les magazines gais québécois. Au contraire, elle s'avère possible, voire nécessaire, bien qu'elle nécessite un processus réflexif continu de distanciation et d'abstraction. Une déconnexion importante existe donc entre l'abjection du religieux dans les médias gais et l'accommodation du religieux dans le parcours de ces hommes immigrants homosexuels et bisexuels. Or, ces hommes immigrants interagissent au quotidien avec les hommes gais québécois auxquels les médias s'adressent. Qu'advient-il de cette déconnexion dans ces interactions? L'abjection du religieux dans les médias gais se traduit-elle par une similaire abjection parmi les hommes gais québécois?

L'hostilité à l'égard de la religiosité présumée des immigrants, notamment des femmes musulmanes voilées, dans un groupe de discussion d'hommes gais, avait marqué Ricardo (Argentine, 37 ans). Celui-ci en était ressorti blessé, bien qu'il n'était pas ciblé personnellement, et ce malgré que la religion occupe une faible place dans son parcours. Une telle présomption d'homophobie accolée au religieux risque d'affecter tout autant, sinon plus, ceux pour qui la religion est importante. Mais le principal constat sur ce point n'est pas l'hostilité : c'est plutôt le silence. En effet, interrogés sur la réaction d'hommes

gais québécois à l'égard de leur religiosité, certains participants répondent simplement qu'ils n'en parlent pas : le cloisonnement du religieux et du sexuel dans leur parcours résulte donc en partie de cette abjectivation parmi les hommes gais québécois, c'est-à-dire que la socialisation homosexuelle au Québec impliquerait, dans certains cas, de cloisonner sa religiosité. Juanito (El Salvador, 27 ans), pour qui la foi occupe une part importante dans son parcours, affirme ainsi éviter le sujet avec les gais. De son implication dans des activités gaies, il dit ne pas pouvoir « venir avec le côté religieux », mais retourne du même coup le problème en rétorquant à l'éventualité qu'un gai réagisse mal à sa religiosité : « Si lui a un problème, c'est à lui de le régler, pas à moi. » Juanito ne cache pas son malaise devant le manque de spiritualité qu'il constate parmi les Québécois, y compris les hommes gais, en retournant à leur encontre la métaphore du placard : « les Québécois, quand même, ils ont de bonnes valeurs, sauf que ils les cachent ou ils les mettent dans le placard et les oublient. » (Juanito, El Salvador, 27 ans) L'exclusion du religieux parmi les hommes gais québécois n'est donc pas aussi problématique dans le parcours de Juanito qu'elle l'est dans celui de Ricardo, mais elle est néanmoins présente. Sam (Syrie, 35 ans) n'estime pas avoir assisté à des expressions d'hostilité à l'égard de la religion, mais ne sent toutefois pas qu'il y a de l'ouverture : « ça m'arrive souvent d'en parler avec d'autres gais, et je vois que leurs réactions... c'est que l'église est contre l'homosexualité et que a eu des abus avant... etc. Très peu sont les gais qui avaient une réponse neutre et qui laissaient la question de la foi propre à chacun... » On constate donc que la position antireligieuse observée dans les médias gais s'exprime aussi parmi les hommes gais québécois.

Felipe (Mexique, 36 ans), dont la religiosité est davantage spiritualité, évite comme Taudra et Juanito de parler de ça avec d'autres Québécois, y compris ses amis, car il sait que ce n'est pas bienvenu. Elias (Liban, 27 ans), Charles (Liban, 47 ans) et Steeves (Cameroun, 31 ans) sont dans la même position, ce dernier ayant à l'occasion abordé le sujet pour constater que la religion est souvent considérée comme une supercherie par les hommes gais québécois. Zazou (Liban, 29 ans) dit pour sa part que ses amis se moquent de lui, car il est religieux :

Bien écoute, tous les amis gais savent que je suis religieux. Parfois ils se moquent de moi. Bien, ils se moquent, entendons-nous, ils se moquent, mais... Mais oui, je pense que... je peux dire que dans le milieu gai ici au Québec, les gens ils sont pas religieux. Donc... mais, mais chacun ses choix, tu sais. Je pense pas que... pour moi ça m'aide autant, pour d'autres non. Et j'ai rencontré un gai au Sky l'autre fois, qui va à l'église chaque dimanche. C'était marrant. Donc on a été ensemble [rires]. Il était tellement surpris de rencontrer un gai qui prie. (Zazou, Liban, 29 ans)

Quant à Khiem (Vietnam, 29 ans) il reconnaît lui aussi cette hostilité et par conséquent ne parle pas plus de religion avec les hommes gais qu'il rencontre, car il estime qu'il aurait de la difficulté à les convaincre du bien-fondé de la religion.

Il est toutefois intéressant de constater que Felipe (Mexique, 36 ans) évite aussi d'en parler avec ses amis mexicains et latinos, car ces derniers sont souvent plus religieux que lui et n'ont pas la même façon de voir la religion. Cette dimension du problème est aussi exprimée par Erdem (Turquie, 37 ans) qui ressent une certaine pression à socialiser avec d'autres musulmans, mais trouve que cette socialisation est compliquée, puisqu'il met davantage l'accent sur les valeurs que sur la pratique, ce qui peut heurter d'autres musulmans pour qui la pratique est importante. Ainsi, les préjugés défavorables à l'égard de la religion dans les milieux gais québécois blancs ne sont pas les seuls facteurs sociaux favorisant la compartimentation du religieux et du sexuel, puisque la religiosité différente d'autres personnes de minorités ethniques participe aussi de ce processus, bien que ceci soit moins présent dans le récit des participants.

Tandis que les participants chrétiens déplorent la fermeture et l'indifférence à l'égard de la religion dans les milieux gais et que Ravanan (Inde, 29 ans) est plutôt parfois irrité par la méconnaissance et une curiosité réductrice à l'égard de l'hindouisme, ce sont cependant les récits d'Erdem (Turquie, 37 ans) et d'Omar (Pakistan, 26 ans) qui sont plus révélateurs, en lien avec les discours homonationalistes antireligieux présents dans les médias gais. En effet, ce sont eux pour qui la religion s'avère un obstacle significatif dans leurs interactions avec des hommes gais québécois. Or, Erdem et Omar sont tous deux d'origine musulmane. Erdem se dit las de devoir régulièrement se justifier et se défendre

face aux préjugés sur les musulmans qui lui sont exprimés dans les milieux gais, notamment sur Internet, mais précise que ces échanges ne sont habituellement que sur le mode de l'information, sans hostilité.

Par contre, Omar ne cache pas son malaise à l'égard des messages explicitement islamophobes qu'il reçoit sur Gay411. Il est particulièrement dérangé par le fait que les gens soient portés à blanchir toutes les religions sauf l'islam, accablé de tous les torts. Par conséquent, face à cette hostilité exprimée sans même qu'il ne parle de sa religion, il tend à ne pas évoquer sa croyance lorsqu'il discute avec d'autres hommes gais :

Hum, I don't bring it up because usually... I only have this discussion with people who... I'll be honest, I skirt away from this issue when I'm not talking with people who are not... Largely because I just don't like getting into, I don't like to have this kind of discussions with like hotheads. I... like even... with my friends who are going Islam that, Islam this. I'm not going into that discussion because, you're coming from a place of knowledge, you're coming from a place of opinions. And these... two people who come from a place of opinion can have a discussion, as two people from a place of knowledge. But I think a person, like opinion and knowledge and the person just come from knowledge and the other only opinion, they'll only get frustrated. They'll get frustrated. [...] I'm always surprised by the amount of sheer stupidity that people are willing to pull out when it comes to Muslim or stuff like that. (Omar, Pakistan, 26 ans)

Il ressort du témoignage d'Omar, qui identifie les personnes à l'origine de ces commentaires islamophobes comme étant des Québécois francophones, que les discours homonationalistes antireligieux exprimés dans les médias gais, principalement à l'encontre de nouveaux arrivants musulmans, s'observent aussi dans les interactions quotidiennes dans les milieux gais. Il n'est certes pas question d'affirmer que ce sont les discours des médias gais qui influencent, de façon unidirectionnelle, les croyances antireligieuses d'hommes gais québécois. Ceci impliquerait de renier la conception foucaldienne du pouvoir, un pouvoir qui agit de toute direction et en toute direction, un pouvoir qui assujettit, mais qui habilite aussi le sujet ainsi constitué. Il ne serait toutefois pas exagéré de penser que l'unanimité discursive antireligieuse qui caractérise les médias gais crée un environnement favorable à l'expression de tels préjugés et stéréotypes antimusulmans dans les interactions

quotidiennes, dans un contexte où les magazines gais (re)produisent des discours qui sont parfois déjà présents, tout en les exprimant différemment et en leur accordant une autorité. Ceci affecte la manière dont ces discours sont ensuite exprimés, par l'entremise des lecteurs de ces magazines qui relaient performativement ces discours dans leurs interactions quotidiennes en milieux gais. Ainsi, l'abjection médiatique du religieux a aussi cours dans les interactions quotidiennes que les hommes gais immigrants, particulièrement s'ils sont (présumés) musulmans, ont avec des hommes gais québécois francophones.

Comme l'affirme O'Brien (2004) dans la citation en épigraphe, le sujet *à la fois* homosexuel *et* religieux est doublement damné, car, dans les discours hégémoniques respectifs, il ne peut pas être un « bon » sujet. Pourtant, le récit des participants questionne le sécularisme gai hégémonique et démontre que ce sujet est possible. Dans un contexte où ce sécularisme rejette l'accommodement du religieux dans l'espace public, perçu comme une menace à l'expression publique de sexualités non normatives, les sujets montrent que l'accommodement du religieux et du sexuel est réellement possible dans le parcours d'une personne. Comment donc expliquer cette déconnexion entre la compréhension des sujets sexuels exprimée dans les discours dominants et ce qui émerge du récit des participants? Au-delà des explications liées au contexte sociohistorique discutées dans la première partie de ce chapitre – l'adhésion à la téléologie de libération gaie, la hantise de fantômes d'un obscurantisme religieux passé, l'adhésion au récit nationaliste progressiste québécois et la gestion horizontale de la diversité culturelle évacuant les rapports de pouvoir – et dans la foulée de ce qui a été discuté dans les chapitres précédents, il semble particulièrement important de questionner la conception de l'agentivité sous-jacente dans cette compréhension hégémonique des sujets gais québécois.

À travers la remise en cause du récit linéaire de libération par la migration, de la dichotomie entre l'oppression et la libération et de la rigide spatialité du placard, un vaste espace agentif émerge, qui s'exprime hors de l'opposition binaire entre sujets fondamentalement libérés, car « hors du placard » et sujets fondamentalement opprimés, car « dans le placard ». Entre « là-bas » et « ici », entre l'invisibilité et la visibilité, entre le

privé et le public, entre le sujet et l'abject, des positions extrêmes qui existent certes, et avec lesquelles certaines personnes comprennent leur existence et de leurs expériences, un très large espace existentiel et expérientiel est habité par des sujets « tacites », des sujets dont le parcours est marqué par l'ambiguïté entre ces pôles de ce qui serait l'existence gaie moderne.

Mais cet espace « tacite » est invisible dans le récit dominant, où un « bon » sujet gai désirable est valorisé, devant mettre de l'avant sa sexualité comme caractéristique fondamentale de son identité, chapeautant les autres éléments dans un soi unitaire et cohérent, bien loin d'une conception *queer* ou intersectionnelle de subjectivités complexes et fragmentées. C'est ici que l'agentivité présumée du sujet gai, ou plutôt sa réduction, doit être repensée, à l'image du placard. Conformément aux discours de « libération gaie », le « bon » sujet gai doit se libérer de l'oppression sociale homophobe, particulièrement dans sa forme religieuse. Or, cette conception de la libération, comme les concepts de résistance dans les écrits de Foucault (1976) et de subversion dans les écrits de Butler (1990 et 1993), peuvent porter à une réduction de l'agentivité des sujets à une politique progressiste abstraite, c'est-à-dire qu'il est attendu que le sujet, par son agentivité, résiste aux normes sociales conservatrices et les subvertisse.

Cette réduction de l'agentivité n'est toutefois pas spécifique au « mouvement gai ». Dans ses travaux sur les femmes du mouvement de piété en Égypte, Saba Mahmood (2005) pointe vers une problématique similaire lorsqu'elle met l'accent sur un présupposé négatif très fort à l'égard de la religion dans les recherches féministes : « there is something intrinsic to women that *should* predispose them to oppose the practices, values, and injunctions that the Islamist movement embodies. » (Mahmood, 2005 : 2) Il est particulièrement révélateur de mettre cette citation en parallèle avec la suivante : « I have been struck by the way queer studies, in its dominant Anglo-American mode, proceeds through a secular imaginary within which, religion, if it is to appear at all, must be made to appear as arch-conservative enemy of progress. » (Pellegrini, 2009 : 207) Tant dans les études féministes critiquées par Mahmood que dans les études *queer* critiquées par

Pellegrini, le religieux est présumé conservateur et le conservatisme est présumé ennemi de l'agentivité de sujets libérés.

Portant son attention ethnographique sur des femmes qui s'inscrivent dans le mouvement de piété et orientent par conséquent leur vie et leurs actions afin de se conformer aux règles de piété religieuse – ne se conformant donc pas au présupposé précédemment identifié – le défi rencontré par Mahmood a été de conceptualiser l'agentivité au-delà de sa limite humaniste :

Agency, in this form of analysis, is understood as the capacity to realize one's own interests against the weight of custom, tradition, transcendental will, or other obstacles (whether individual or collective). Thus the humanist desire for autonomy and self-expression constitutes the substrate, the slumbering ember that can spark to flame in the form of an act of resistance when conditions permit. (Mahmood, 2005 : 8)

Même dans une approche *queer* déconstructiviste, la prééminence de la résistance et de la subversion tend vers cette réduction de l'agentivité aux actes où les normes sont contestées par la performance<sup>100</sup>. Dans une approche intersectionnelle, l'agentivité peut parfois être réduite à la capacité, notamment de femmes noires, à transformer, de façon progressiste, leurs conditions d'existence<sup>101</sup>.

C'est cette conception humaniste et progressiste de l'agentivité qui empêche non seulement de voir l'espace « tacite » des sexualités non normatives, hors de la rigidité

---

<sup>100</sup> Cette critique constitue toutefois elle-même une réduction de la complexité de la théorisation *queer*. Bien que les premiers écrits de Judith Butler (1990) pouvaient induire une telle compréhension de l'agentivité comme résistance par la performance subversive, parodique, ses écrits subséquents (1993) offrent une conception beaucoup plus large de l'agentivité, dans l'espace d'itération, qui réside certes dans la performance subversive, mais aussi dans la re-signification issue de l'imparfaite réitération performative, dont l'orientation est ouverte dans un champ de possibles discursifs.

<sup>101</sup> Si l'activisme politique progressiste et transformateur semble parfois être la forme prédominante de l'agentivité dans l'approche intersectionnelle, il serait, ici aussi, réducteur de la qualifier ainsi, sans nuances. En effet, dans son analyse de l'activisme des femmes noires aux États-Unis, Collins (2000 [1990]) prend soin de décrire deux tendances indissociables de cet activisme : le maintien de l'intégrité communautaire par la conservation et re-création d'idées et pratiques culturelles et la transformation institutionnelle par la contestation des pratiques discriminatoires. Interrogation et résistance constituent les deux facettes de l'activisme des femmes noires, permettant à la fois de créer des espaces communautaires d'influence au sein des structures sociales existantes qui apparaissent conservatrices au regard raciste et sexiste, et de résister aux pratiques discriminatoires plus larges, de façon progressiste.

spatiale du placard, mais aussi l'accommodation possible entre le religieux et le sexuel. En réduisant le religieux, comme le précise Pellegrini, à un super-ennemi du progrès, notamment sexuel, et en réduisant l'agentivité à la résistance aux normes conservatrices, comment est-ce possible de concilier le religieux et le sexuel? Selon Mahmood, la solution passe précisément par la déconnexion de l'agentivité et de ce présupposé humaniste et progressiste abstrait (voir aussi Bilge, 2010b), afin de l'analyser *dans* ses contextes sociaux et historiques, avec ses diverses manières d'être et d'être en relation :

Viewed in this way, what may appear to be a case of deplorable passivity and docility from a progressivist point of view, may actually be a form of agency – but one that can be understood only from within the discourses and structures of subordination that create the conditions of its enactment. In this sense, agentival capacity is entailed not only in those acts that resist norms but also in the multiple ways in which one *inhabits* norms. (Mahmood, 2005 : 15)

*Habiter* les normes, comme les sujets de cette recherche *habitent* le « tacite », non pas comme un espace clos duquel il est nécessaire de fuir pour être libre : comme un espace expérientiel où des normes subordonnent les sujets et abjects, mais où résident aussi les possibilités agentives de *vivre* ces normes, plus ou moins parfaitement, et d'y « résister » à sa manière, dans les conditions de possibilité.

Cette perspective semble fructueuse pour mieux comprendre l'agentivité de sujets religieux de sexualité non normative. La réduction de l'agentivité à une politique progressiste abstraite, à travers la résistance et la subversion, a pour effet de forclure le sujet religieux, relégué à une position abjecte : sa « complicité » et « docilité » perçue à l'égard d'une religion présumée homophobe et conservatrice, paraît incompatible avec la position d'un « bon » sujet gai désirable qui doit résister à ces normes afin de se libérer du « placard » érigé par les religions. Or, tel n'est pas le cas. Loin d'être *soit* dans, *soit* hors du placard, *soit* religieux, *soit* gais, les sujets de recherche habitent un vaste espace de visibilité et d'invisibilité, plus ou moins tacite, où sont (re)formées des subjectivités, un espace complexe et ouvert, bien que contraint, où une capacité agentive peut être mise en œuvre de différentes manières et à différents moments, et où le sujet n'est pas obligé de

mettre sa sexualité en évidence au détriment de toute autre facette de son existence et de ses expériences.

Dans le récit des participants, la sexualité et la religion s'accommodent, non sans tension. Ils peuvent se sentir étrangers dans les institutions religieuses et, par conséquent, s'en distancer. Leurs pratiques amoureuses et sexuelles peuvent être stigmatisées par d'autres personnes immigrantes, religieuses ou non, y compris par de proches parents. Néanmoins, la majorité d'entre eux demeure attachée à des valeurs et pratiques religieuses et habitent cet espace où religieux et sexuel s'accommodent. Pour eux, contrairement aux discours médiatiques, il est possible d'être *à la fois* gai et religieux (voir aussi O'Brien, 2004; Shannahan, 2010), et leur valorisation de manières d'être et d'être en relation, informées par leurs croyances religieuses et spirituelles, ne les qualifient certainement pas comme des êtres sexuellement opprimés, soumis ou aliénés.

Il n'est certes pas question ici de nier l'existence de rhétorique homophobe dans les institutions religieuses. Celle-ci a été abondamment documentée aux États-Unis, particulièrement quant à la droite chrétienne et aux églises évangéliques (Herman, 1997; Jakobsen et Pellegrini, 2003; Cobb, 2006; Barton, 2010). Au Québec, y compris dans les dernières années, les dirigeants catholiques ont défendu des positions publiques plutôt hostiles à l'encontre de la reconnaissance légale et sociale de l'homosexualité, tout en faisant preuve d'une relative ouverture (Koussens et Breton, 2011). Mais il est crucial de ne pas présumer la reproduction mécanique, par les sujets religieux, des discours conservateurs promus officiellement par des Églises, comme il ne faut pas présumer de la reproduction mécanique des significations sexuelles du contexte pré- au contexte post-migratoire.

La reconnaissance de l'accommodation possible du religieux et du sexuel implique une remise en cause fondamentale de la stricte dissociation de la religion et de l'homosexualité, qui rejette toute possibilité d'un sujet gai religieux intelligible et dicible, bien que fragmenté et incohérent. Cette perspective permet non seulement de dépasser la forclusion de l'espace dialogique entre la religion et l'homosexualité, exprimée dans le

sécularisme hégémonique véhiculé par les discours gais, elle permet aussi d'ouvrir le débat démocratique en questionnant l'exclusion a priori d'objets minoritaires indésirés : « To grasp the unexpected, the differences, the ruptures, the ambivalence in subject positions and the components that are part of these processes is to make discursive room for the becoming of new subjects, new subjectivities [...]. » (Staunæs, 2003 : 109) Réduits au silence, voire invisibles, ces objets vivent pourtant cette agentivité qui leur est déniée, vécu qui permet d'élargir l'horizon des possibles, non seulement en termes de subjectivités, mais aussi en termes de dialogue démocratique, dialogue apparemment impossible dans la vision hégémonique.

L'articulation prudente des approches *queer* et intersectionnelle semble ici très importante, d'une part, car elle met en saillance des positions de sujets tacites, impossibles, à la fois visibles et invisibles et d'autre part, car elle permet de remédier à des limites respectives à ces deux approches. En approchant les sujets dans une perspective *queer*, c'est-à-dire comme des sujets en devenir, (re)formés, qui ne sont pas dotés d'une cohérence unitaire « déjà là », cette incohérence qui existe au cœur de ce processus de (re)formation de subjectivités a pu être saisie : ainsi, il a été possible de voir émerger la signification du religieux dans leur parcours, là où d'autres y voient une impossibilité, inintelligible et indicible. En approchant les sujets dans une perspective intersectionnelle, c'est-à-dire comme des sujets (re)formés dans une imbrication de normes sociales ancrées dans des rapports de pouvoir multiples, ils n'ont pas été réduits, *a priori*, à leur sexualité non normative : ainsi, il a été possible d'appréhender comment cette imbrication de normes, aux significations variables, constitue un espace *habité* de sujets dont la possibilité est *à la fois* contrainte *et* habilitée par de multiples vecteurs de pouvoir. De plus, l'agentivité montrée notamment à travers l'accommodation du religieux et du sexuel, n'est pas une simple résistance, ni subversion : elle est celle de sujets (re)formés qui habitent les normes qui les rendent signifiants, normes qu'ils peuvent rejeter et déconstruire, mais qu'ils peuvent aussi (re)signifier de façon tacite, sans pour autant y être « soumis ».

Le contexte sociohistorique dans lequel s'ancre l'agentivité religieuse des participants – les contextes de leur migration, tant dans leurs dimensions discursive que matérielle – permet en outre de situer matériellement l'abstraite agentivité discursive *queer*. En effet, au-delà de sa généalogie, à la fois contrainte et habilitée par des discours normatifs, l'agentivité est située dans des contextes matériels, des rapports sociaux de pouvoir, inégalitaires, tels que le racisme et les rapports de classe, qui influent tant sur les positions de sujets que sur l'agentivité. Dans un autre contexte sociohistorique qui, par exemple, ne serait pas marqué par les fantômes d'un obscurantisme religieux et un sécularisme hégémonique, les sujets auraient sans doute accommodé différemment les dimensions religieuses et sexuelles de leur être, comme cette accommodation a varié dans le temps et l'espace de leur parcours migratoire. Dans un autre contexte socioéconomique qui, par exemple, ne serait pas marqué par une déqualification professionnelle, cette accommodation aurait là aussi pris des formes différentes. Lorsqu'Alex (El Salvador, 29 ans) justifie l'importance du religieux dans la vie des Salvadoriens par la pauvreté qui les incite à croire pour espérer et qu'il explique l'importance diminuée du religieux dans son propre parcours par sa mobilité sociale ascendante, il indique précisément que les normes et l'agentivité religieuses ne sont pas que discursives, elles sont aussi matérielles.

Entre deux récits, l'un sexuel, l'autre religieux, qui tendent à exclure la possibilité d'accommodation, les sujets sont peut-être « damnés » (O'Brien, 2004), discursivement, mais ils existent et agissent, matériellement. Impensés dans une compréhension homonationaliste de la sexualité, ils n'en pensent pas moins leur accommodation du religieux et du sexuel. Par leurs divers modes d'accommodation, les sujets montrent les limites de la pensée homonationaliste laïque : celle-ci, hantée par les fantômes d'un obscurantisme religieux partiellement mythifié et reproductrice de dynamiques coloniales reléguant les « Autres » dans un espace hors de la modernité, repose sur ses propres impensés, en particulier son solipsisme racial. En effet, le « Je » qui parle au « Nous » dans les textes médiatiques n'est pas abstrait, il est situé et invite donc la question suivante : « What is the relationship between the 'I' who speaks, and the 'we' it simultaneously speaks with, to and of? » (Fortier, 2008 : 32) Le « Je » qui s'exprime dans ces textes n'est

pas n'importe qui : ce sont presque exclusivement des hommes gais blancs de classe moyenne et francophones. Minoritaires que par leur sexualité non normative, ils ont le privilège d'être autrement non marqués, ce qui rend invisible la situation de laquelle ils s'expriment et tend à universaliser leurs positions à l'ensemble des personnes de minorités sexuelles.

Les rares « Je » non blancs qui ont droit de parole dans ces textes tendent pour leur part à performer leur bon assujettissement : « Their skin is shed so they can reveal their true colour(s): displaying the right attitude and uttering and *doing* the right things [...] thus making them eligible for incorporation within the 'welcoming' nation, who in turn can claim its own distinctiveness as a tolerant and inclusive society. » (Fortier, 2008 : 33) En châtiant « leur communauté culturelle » et en s'en désidentifiant, ces sujets sont admis dans la « société d'accueil » dont l'« accueil » est ainsi lui aussi performé. Or, l'attention portée au religieux dans le parcours des sujets montre précisément que ce « Je » présumé universel, ou incorporé à l'universel par sa bonne performance, est fondamentalement situé et que sa situation informe sa compréhension du « Nous ». De surcroît, la position dominante de ce « Je » a pour effet de contribuer à l'édification des frontières du « Nous ».

Au-delà des formes d'accommodation du religieux et du sexuel que l'analyse a montrées, c'est davantage une reconceptualisation du sujet gai qui s'avère fondamentale, à l'image de la reconceptualisation du placard. Restreint par des discours homonationalistes et homonormatifs qui abjectivent certaines formes d'être, notamment à l'intersection de la religion, ce sujet devrait être vu dans une perspective alliant les approches *queer* et intersectionnelles. C'est ainsi qu'il devient possible de saisir le devenir de subjectivités à la fois contraintes et habilitées, dans des contextes sociaux marqués par des matrices de pouvoir imbriquées, où privilèges et oppression s'articulent. L'oppression sexuelle vécue par le sujet gai blanc n'occulte pas son privilège racial qui lui permet de profiter des bénéfices du majoritaire; l'oppression antireligieuse vécue par le sujet religieux n'évacue pas la possibilité qu'il soit privilégié, par exemple quant à sa position de classe lui permettant une distanciation critique par rapport aux institutions religieuses. L'exclusion du

religieux, et de la racisation, dans les études *queer* s'explique de la même façon que l'exclusion de la racisation et du racisme dans les études féministes, c'est-à-dire par le solipsisme : ceux en position de privilège voient leur vécu comme la seule réalité possible et l'universalisent, ce qui résulte dans l'abjection d'autres possibles existentiels.

## 8 – Conclusion

*In the analysis above, the intersectionality of categories can be described as ways of compensating, overshadowing, saturating, hiding and drowning one another. In other contexts, with other doings of social categories and subject positions I could imagine processes in which categories reinforce, destabilize, oppose, or counteract one another. How, exactly, these processes are played out depends upon the network of components involved.*

Staunæs, 2003 : 109

Au commencement de cette recherche, la compréhension de la problématique sociale au fondement de la démarche, l'intersection du racisme et de l'homophobie dans le parcours d'immigrants homosexuels, était informée par une vision réductrice. D'une part, à l'image de ce qui est écrit sur ces hommes dans les médias gais et généralistes, et dans une partie de la littérature scientifique, ils étaient appréhendés dans l'opposition entre deux communautés, rigides, isolées, statiques : les « communautés culturelles » et la « communauté gaie ». D'autre part, l'intersection du racisme et de l'homophobie était conçue comme une sorte d'addition ou multiplication. Plus fondamentalement, leur « homosexualité » était présumée, au sens d'une identité sociale saillante aux contours clairement définis et visibles. À travers le regard du chercheur, d'homme gai blanc, francophone et de classe moyenne, une position similaire avait été assignée aux participants, une position identitaire privilégiée et relativement conforme à une compréhension de sens commun de leurs réalités.

Or, très tôt dans le processus de recherche, la revue de littérature a suggéré une autre interprétation de leurs réalités, une compréhension à la fois *queer* et intersectionnelle. Il est ainsi apparu que les « communautés » ne sont pas des réalités objectives déjà là, qui se donnent à l'observation sociologique : elles constituent davantage une construction épistémique visant à représenter un type de relations sociales, un processus social. Il est donc crucial de ne pas présumer leur existence ni leur influence sur le parcours des personnes immigrantes. Les sujets, acteurs de ces relations sociales, font quant à eux l'expérience de positions sociales intersectionnelles en devenir : ils sont donc à la fois

contraints et habilités par un processus de constitution qui a lieu dans un contexte social donné. Là aussi, il ne faut donc pas présumer de l'existence d'acteurs sociaux, d'individus autonomes dont l'identité gaie doit nécessairement être saillante. Quant à la différenciation raciale et sexuelle, au racisme, à l'homophobie et à l'hétérosexisme, elles ne constituent pas des dynamiques sociales isolées, qui s'additionnent dans le parcours de certaines personnes : il s'agit plutôt de vecteurs de pouvoir qui, comme le précise Staunæs dans la citation mise en épigraphe, se compensent mutuellement, se font ombrage, seaturent, se dissimulent, se noient, se renforcent, se déstabilisent, s'opposent, se contrecarrent, mais aussi, il importe de le préciser, présentent des stabilisations importantes qui produisent des divisions sociales. Bref, l'analyse doit demeurer ouverte afin de saisir la complexité des rapports sociaux dans lesquels interagissent les sujets de recherche.

Il n'est plus question de simplement interroger comment l'homophobie et le racisme s'additionnent pour produire une discrimination accrue subie par des hommes immigrants homosexuels. Plutôt, il devient nécessaire d'appréhender comment différents vecteurs de pouvoir, notamment la race/ethnicité et la sexualité, mais pas exclusivement, interagissent, dans un contexte donné, hétéronormatif, (re)produisant ainsi des normes sociales qui affectent non seulement le parcours de personnes, mais aussi leurs positions sociales et leurs compréhensions d'eux-mêmes. L'homosexualité elle-même devient plus floue, ses contours deviennent gris, pour laisser place à l'idée de sexualités non normatives, afin d'inclure ceux qui signifient leur sexualité autrement qu'en « nos » termes. Le regard analytique s'éloigne de la réduction à l'« homophobie au sein des communautés culturelles », pour interroger plus largement les normes imbriquées : certes l'homophobie, mais aussi, plus largement, l'hétéronormativité, le racisme, les rapports de classe, l'homonormativité, la religiosité, la corporalité, etc.

Face à ce qui ressort d'autres recherches (voir notamment Manalansan, 2003; Cantú, 2009; Decena, 2011), la compréhension dominante du parcours d'immigrants homosexuels devient fortement problématique, particulièrement pour les présomptions, de nature dichotomique, qui l'informent : soit opprimé, soit libéré; soit conservateur, soit

progressiste; soit dans le placard, soit hors du placard; soit hétérosexuel, soit gai; soit religieux, soit athée; soit tradition, soit modernité. Soit là-bas, soit ici. Soit Eux, soit Nous. Tel qu'il a été vu dans le cas de principaux magazines gais québécois, médiums culturels significatifs dans les milieux gais, cette compréhension oriente comment sont représentées les personnes immigrantes de sexualités non normatives. Dans le regard néo-orientaliste et pornotrope (McClintock, 1995) des auteurs – presque tous des hommes gais blancs, francophones et de classe moyenne – la migration constitue le proxy permettant le mouvement de l'un à l'autre pôle, de la tradition à la modernité, de l'oppression à la libération, de l'Orient à l'Occident. Tant dans les articles portant sur la différence ethnosexuelle dans les milieux gais que dans ceux portant sur la différence ethnoreligieuse au Québec, les pays non occidentaux et les « communautés culturelles », « Eux », sont relégués au premier pôle, celui des traditions culturelles conservatrices, homophobes et semble-t-il ataviques. À l'opposé, la société québécoise et les milieux gais, Nous, malgré leurs imperfections, constitueraient les pôles « logiques » d'attraction pour les gais et lesbiennes d'ailleurs qui désirent la liberté et la modernité sexuelle progressiste. En ce sens, ce regard est néo-orientaliste, c'est le regard de dominants sur un « Orient » réifié, réduit à de présumées caractéristiques essentielles, figées dans un temps passé. C'est aussi un regard pornotrope, car le vaste placard que constitueraient les pays du Sud est observé au prisme des pratiques sexuelles : non pas pour leur reprocher la lubricité excessive qui leur était assignée au temps colonial, mais pour leur reprocher le conservatisme excessif qui leur est assigné au temps postcolonial (Puar, 2007; Haritaworn et al., 2008).

Le récit téléologique et linéaire de libération sexuelle par migration – informé par la conception dominante de l'homosexualité comme un processus de développement identitaire lui aussi téléologique aboutissant dans la « sortie du placard » – n'est pas remis en question dans les médias gais québécois, pas plus qu'il ne l'est dans les médias généralistes. La sortie du placard apparaissant comme le nécessaire aboutissement désirable d'une homosexualité épanouie, les pays du Sud étant de gigantesques placards où des valeurs homophobes semblent mécaniquement reproduites de génération en génération, alors une seule issue est possible : émigrer. Être gai, c'est être hors du placard; or les pays

du Sud et « communautés culturelles » sont des placards; donc on doit sortir des pays du Sud pour sortir du placard. Voilà, résumé en trois propositions, ce qui caractériserait le parcours d'immigrants homosexuels. Il s'agit toutefois d'un syllogisme : la troisième proposition n'est valide que si les deux premières sont présumées vraies et universelles. Dès que les deux premières sont déconstruites, la troisième perd sa validité, la linéarité du récit est brisée et le récit lui-même doit être remis en question.

C'est précisément ce qui ressort de l'analyse des entretiens menés auprès de trente hommes immigrants de sexualités non normatives. Voyons d'abord la deuxième proposition : les pays du Sud, et les « communautés culturelles », sont des placards. Comme le chapitre cinq l'a montré, les participants ont une relation à l'« ici » et au « là-bas » qui est nettement plus ambiguë qu'une simple opposition entre libération et oppression. Certes, tous ont fait part d'insatisfactions par rapport à la vie qu'ils ont connue dans leur pays d'origine ou à la vie qu'ils y vivaient s'ils y retournaient : entre autres en ce qui concerne les possibilités de relations amoureuses et sexuelles avec d'autres hommes, qui y sont plus limitées, plus clandestines que ce qu'ils vivent au Québec. Mais il ne s'agit pas pour autant d'une oppression totale comme en font foi les expériences vécues par plusieurs participants, les « toiles » tissées au fil de rencontres permettant d'interagir plus ou moins discrètement avec d'autres hommes de sexualités non normatives. De plus, l'émigration ne répond pas uniquement à un désir de liberté sexuelle : bien plus largement, elle répond à un désir de mobilité sociale dans laquelle s'insèrent les relations amoureuses et sexuelles. Au-delà d'une plus grande liberté d'agir sociosexuel, les participants ont exprimé aussi, et parfois surtout, le désir de vivre dans de meilleures conditions socioéconomiques, de « vivre ailleurs », de poursuivre des études universitaires, etc.

Par ailleurs, loin de subir un déchirement entre une « communauté culturelle » homophobe et une « communauté gaie », les participants vivent leurs interactions sociales post-migratoires de façon beaucoup plus fluide. S'il y a des tensions vécues par rapport à la divulgation et à l'acceptation de leur sexualité non normative parmi les minorités ethniques, comme il y a des préjugés et stéréotypes racistes entendus et vécus dans les milieux gais, ils

ne se comprennent pas comme faisant partie ou étant exclus de l'une ou de l'autre « communauté ». Cette notion de communauté est précisément inadéquate pour saisir leurs relations sociales qui prennent davantage forme au fil d'interactions avec d'autres personnes qui deviennent significatives non pas simplement, car il y a similarité ethnique ou sexuelle, mais plutôt, car il y a proximité affective et d'intérêt. Des ponts sont parfois (r)établis avec des membres de la famille ou des amis d'enfance au Québec, d'autres liens sont établis avec des collègues, des personnes rencontrées de diverses façons, des amis d'amis, etc.

Représenter les pays du Sud ainsi que les « communautés culturelles » au Québec comme de gigantesques placards où l'homophobie se perpétue inexorablement se révèle donc inexact. Comme les pays occidentaux, les pays du Sud ne constituent pas des totalités homogènes et statiques : « traditions » et « modernité » s'y articulent au quotidien, diverses normes sociales y sont (re)produites, à la fois répétées et transformées, dans des contextes multiples. Comme les pays occidentaux, les pays du Sud sont traversés par des inégalités de classe, de race/ethnicité, de genre, de religion, qui affectent les subjectivités sexuelles. En somme, il n'y a pas *une* possibilité ou impossibilité d'avoir une sexualité non normative, mais *des* possibilités ou impossibilités. Quant aux « communautés culturelles », en évitant justement de les appréhender comme des « communautés » qui définiraient toute personne qui y est assignée, on comprend que les minorités ethniques sont elles aussi traversées par des rapports sociaux inégalitaires, des rapports normatifs de différenciation qui modulent ce qui y est vécu et désirable, à l'image de la « communauté LGBT » elle aussi traversée de rapports sociaux. Entre « ici » et « là-bas », entre hétéronormativité, homonormativité, racisme et autres oppressions, il existe un vaste espace d'interactions sociales et affectives où des subjectivités ethnosexuelles, contraintes, exercent une agentivité située, en *habitant* les normes, parfois en les contestant, parfois en les respectant.

La deuxième proposition est par conséquent invalide et résulte d'une généralisation et essentialisation culturalistes. Des pratiques et normes sexuelles différentes, « autres », perçues comme étant moins « libres » que les nôtres sont réifiées et associées à une

« culture » qui apparaît totale, statique et surdéterminante, évacuant de fait toute complexité, toute contradiction, toutes nuances. Pour les participants, tant le « là-bas » que l'« ici » sont des espaces d'interactions sociales complexes et imbriqués entre eux : établir une frontière nette entre eux et assigner à chacun des caractéristiques précises ne correspond pas à leurs réalités vécues. La distanciation géographique et parfois affective avec leurs proches, là-bas, réduit certes l'influence possiblement inhibitrice de ces derniers sur le vécu et l'expression de leur sexualité non normative, mais les liens affectifs persistent et agissent sur leur compréhension d'eux-mêmes. Par ailleurs, cette inhibition des sexualités non normatives dans le contexte familial, racontée par nombre de participants, ne peut être simplement réduite à l'homophobie : il s'agit bien plus d'une hétéronormativité, d'une matrice privilégiant certains modèles normatifs de genre et de sexualité, assignant aux hommes et aux femmes des comportements et présentations de soi qui infériorisent et rendent invisibles d'autres façons d'être. De plus, le là-bas n'étant pas un pôle d'oppression totale, l'ici, opposé, n'est peu plus être un pôle de libération totale : tant dans leurs relations de travail qu'amicales, dans les espaces minoritaires ethniques que dans les espaces gais, ils y vivent des inégalités qui limitent leurs possibilités d'être et d'expression de leur sexualité non normative. Ce qu'il est toutefois fondamental de retenir ici n'est pas qu'il s'agit de l'inhibition d'une individualité essentielle, mais bien de la (re)formation de subjectivités, à la fois contraintes et habilitées dans ce processus social. La subjectivité de nos participants, comme celle du chercheur, notamment sa dimension sexuelle, ne préexistent pas les rapports sociaux, inhibée là-bas et libérée ici : leurs sexualités et subjectivités sont plutôt constitués dans ces rapports sociaux normatifs et peuvent, en retour, agir sur ces rapports sociaux. C'est donc la dichotomie entre oppression et libération, notamment dans sa figuration géographique, qui apparaît invalide.

Voyons maintenant la première proposition : être gai, c'est être hors du placard. Le thème du placard et de sa sortie a certes été présent dans le vocabulaire de certains participants. Un temps de leur vie était ainsi caractérisé comme « dans le placard », puisque leur sexualité non normative était largement dissimulée. Ce temps a été rompu par la sortie du placard, lorsqu'ils ont décidé de *dire* leur sexualité à une partie de leur entourage

familial et/ou amical. Or, cette temporalité n'est pas en adéquation avec une spatialité : l'avant et l'après ne correspondent pas, respectivement, à un « là-bas » pré-migratoire et un « ici » post-migratoire. L'espace anachronique forgé dans les médias gais, cet espace, les pays du Sud, dans lequel est figurée une distinction temporelle les reléguant à une prémodernité sexuelle, n'est donc pas observé dans le récit des participants, même parmi ceux qui adhèrent à une épistémologie du placard. Plus important, l'énonciation de la sexualité non normative, « la dire », s'avère nettement plus complexe et ambiguë que l'itération classique : « Je suis gai. »

Comme on l'a vu au chapitre six, l'enjeu de la visibilité publique au cœur de l'épistémologie du placard, oblige d'en interroger les présomptions : vie privée, mobilité et propriété. Pour les participants, l'espace privé duquel il faudrait se mouvoir par la sortie du placard peut ne pas exister et leur sexualité peut ainsi déjà être publique, bien que non dite. De plus, l'espace privé est complexifié par la migration et l'éloignement géographique, parfois aussi affectif, qui vient déplacer la frontière entre le privé et le public. Bien qu'ils bénéficient tous d'une relative mobilité, ne serait-ce que par leur migration, ils ne sont toutefois pas entièrement propriétaires, au sens de la capacité d'auto-détermination. En effet, en tant qu'immigrants, dans certains cas racisés, ils sont déjà marqués : ils ne bénéficient pas du privilège de la blancheur qui consiste précisément à ne pas être marqué, donc d'être propriétaire de soi. Leur position sociale au Québec, notamment dans les milieux gais, implique une assignation ethnique ou raciale qui a pour effet de contraindre leur champ d'action, y compris en ce qui concerne les relations amoureuses et sexuelles.

Dans un tel contexte, l'expérience du placard et de sa sortie voit son importance remise en cause au profit d'un vaste espace tacite où il est possible de vivre sa sexualité non normative sans la dire explicitement ou en la disant différemment. Plusieurs participants s'éloignent ainsi de l'itération « je suis gai ». Pour certains, *dire* sa sexualité n'est pas significatif : par pudeur ou par discrétion, il s'agit d'un aspect de leur existence et de leurs expériences qui est restreint à un espace privé, en dépit de pressions hétéronormatives exprimées par leur famille. Mais bien qu'il puisse ne pas être significatif de la *dire*, ceci

n'implique aucunement de ne pas la *vivre*. Au contraire, à des degrés divers, tous les participants vivent leur sexualité non normative, y compris dans leur pays d'origine – hormis quelques exceptions – sans nécessairement la cacher, la dissimuler : en adoptant, même de façon passagère, une apparence corporelle codée « homosexuelle » afin de *montrer* leur homosexualité, en présentant leurs amis gais à leurs parents comme si de rien n'était, en invitant des membres de la famille dans des milieux de socialisation gaie, comme le Village, ces personnes expriment, à leur façon, leur sexualité non normative à leurs proches. Sans la *dire*, car ils n'en ressentent pas le besoin. Sont-ils pour autant « dans le placard »? Sont-ils des individus gais au développement identitaire inachevé ou échoué? Non.

Il semble plutôt nécessaire de repenser l'idée du placard et de sa sortie, au-delà de la dichotomie entre d'une part, l'intérieur sombre et oppressant et d'autre part, l'extérieur lumineux et émancipé. À l'image des Égyptiennes du mouvement de piété étudiée par Mahmood (2005), être gai ce n'est pas nécessairement être « hors du placard »; c'est plutôt *habiter* un espace social à la fois hétéronormatif et homonormatif. Les dynamiques de visibilité ambiguës qui émergent des récits des participants mettent en relief le vaste espace gris, tacite, entre les deux pôles de complètes visibilité et invisibilité. Ceux qui n'ont pas dit explicitement leur sexualité non normative sont être visibles dans certains contextes, avec certaines personnes, de leur propre gré ou contre leur gré. À l'inverse, ceux qui l'ont dit explicitement sont invisibles dans certains contextes, avec certaines personnes, de leur propre gré ou contre leur gré. Être gai, ce n'est pas nécessairement rejeter en bloc les normes hétérosexuelles et adopter une « libération gaie », c'est plutôt habiter ces normes qui les constituent en tant que sujets, mais aussi en tant qu'objets ou abjects, normes qui limitent de surcroît le champ de ce qui est dicible et intelligible.

Pour les participants, tant la première proposition que la deuxième sont inexactes. Par conséquent, la troisième proposition du syllogisme est illogique : il n'y a pas d'adéquation entre sortir des pays du Sud et sortir du placard. Contrairement au récit promu dans les magazines gais, faisant de la migration le catalyseur de la libération, il n'y a pas de

linéarité ni de fin téléologique dans le récit des participants. Il faudrait faire violence à leurs récits pour les inscrire dans un processus de développement identitaire et un processus migratoire linéaires. C'est en ce sens que l'idée d'un processus de (re)formation de subjectivités ethnosexuelles est proposée, appuyée sur les acquis des théories *queer* et intersectionnelle. Comme l'explique Judith Butler (1990 et 1993), les sujets, comme les objets et abjects, ne sont pas des entités déjà-là : ils sont au contraire constitués dans les discours et dans la matérialisation de ces discours. La matrice hétérosexuelle a précisément pour effet d'ériger les frontières de ce que devraient être les sujets hommes, femmes, hétérosexuels, homosexuels. La performativité des discours, leur réitération quotidienne, (re)produit ces frontières normatives et les matérialise dans les pratiques institutionnalisées. Ici, l'ambiguïté sémantique du préfixe re- est cruciale, puisqu'il signifie aussi bien la répétition que la transformation : par conséquent, la « reproduction » n'est jamais une parfaite répétition des normes, ni une complète transformation de celles-ci, mais une articulation complexe des deux processus. En habitant les normes, les participants, et leurs proches, (re)produisent ces normes hétérosexuelles, homosexuelles, raciales, etc. Ils peuvent certes les contester, y résister, par exemple en affirmant leur sexualité non normative dans un contexte hétéronormatif, afin de transformer cette norme hégémonique. Ils peuvent aussi les respecter, du moins en apparence, pour ne pas déranger ni déstabiliser l'ordre social et familial dans lequel ils interagissent : mais en vivant leur sexualité non normative de façon tacite, sans la cacher, ils contribuent néanmoins à transformer les normes qu'ils habitent.

Leur subjectivité résulte de ce processus. Elle est (re)formée, c'est-à-dire qu'elle est d'abord une formation qui découle de la performativité et matérialité de discours normatifs, mais que cette formation est fondamentalement processuelle : tant les contraintes que l'agentivité participent de la répétition et de la transformation de leur subjectivité. Ce processus est en outre complexifié par son caractère intersectionnel. En effet, les subjectivités sont, entre autres, à la fois sexuelles et ethniques, voire racisées. Il n'est donc pas simplement question de normes hétérosexuelles et homosexuelles, mais aussi de normes ethniques, raciales, de classe, d'âge, de corporalité et de normes religieuses.

L'appréhension de cette intersectionnalité rend d'autant plus improbable une parfaite répétition des normes et accentue la nécessité de comprendre comment les sujets *habitent* les normes, multiples et parfois contradictoires. Pour les participants, les normes hétérosexuelles (re)produites dans leur milieu familial, ainsi que dans la société québécoise s'articulent à des normes homosexuelles (re)produites dans les milieux gais, mais aussi à des normes ethniques et raciales, (re)produites dans ces milieux, et d'autres normes, toutes imbriquées. Dans leurs interactions quotidiennes, performatives, répétition et transformation s'articulent, consciemment et inconsciemment.

C'est ce que Staunæs (2003 : 105) nomme le « *doing* » de l'intersectionnalité, c'est-à-dire comment les relations entre les catégories sociales sont *faites* et comment ce *faire* résulte dans des positions de subjectivités problématisées ou non. Dans les magazines gais, une relation entre sexualité, ethnicité/race et religion est *faite* : ces trois axes de différenciation sociale sont mis en relation de telle sorte qu'ils engendrent des positions de sujets, objets et abjects bien précises : le sujet gai immigrant hors du placard, libéré par sa migration; le sujet gai québécois, qui manque peut-être de solidarité à l'égard des immigrants, mais n'est pas plus raciste que les autres Québécois et n'a que des « préférences » particulières; les immigrants gais dans le placard, objets d'une libération présumée nécessaire; les autres, gais religieux immigrants ou non, nouveaux arrivants (musulmans), gais ne se comprenant pas comme « dans le placard », abjects exclus d'un ordre de discours homonormatif et homonationaliste. Tandis que les uns sont valorisés comme des sujets réussis, libérés, les autres apparaissent dénués d'agentivité ou n'apparaissent simplement pas. Tant les positions d'objets que celles d'abjects partagent toutefois une caractéristique : elles sont vues et vécues comme des problèmes, comme des positions « troubles » pour employer le terme de Staunæs.

Les participants, ainsi que les personnes et institutions avec lesquelles ils interagissent *font* aussi des relations entre axes de différenciation. Par exemple, la relation entre sexualité et religion est faite, produisant une subjectivité marquée par une tension fréquente, mais productive de sentiments que la seule socialisation sexuelle ne procure pas.

Il en va de même d'autres relations, entre sexualité, ethnicité/race, classe, âge, génération, genre, etc., qui sont performativement réalisées, entre contrainte et agentivité : l'énonciation de la sexualité dans la fratrie influencée tant par le genre que la génération; l'acquisition d'un espace de sexualité privée grâce à une mobilité socioéconomique ascendante; la distanciation des milieux gais, lieux de racisation des sexualités et corporalités.

Le « faire » de l'intersectionnalité est inséré dans un contexte discursif et matériel qui contraint le champ des possibles, qui établit des positions sociales et leur champ d'action. C'est dans ce champ de possibles que les normes sont (re)produites, que les subjectivités intersectionnelles sont (re)formées. Considérant cette performativité intersectionnelle au cœur du processus de (re)formation de subjectivités, l'issue téléologique que sont la sortie du placard et l'adoption d'une identité gaie publiquement affichée et revendiquée apparaît inadéquate. D'une part, il n'y a pas d'issue dans ce processus : la (re)formation de subjectivités, comme la (re)production des normes, est continue, constamment contrainte et performée. D'autre part, bien qu'un axe de différenciation puisse être plus important dans un contexte donné, il n'est jamais indépendant des autres axes dont l'importance est variable dans le temps et l'espace. L'identité gaie, hors du placard, est donc une réduction de la complexité de ces subjectivités (re)formées.

Plus tôt, une autre conception métaphorique du « placard » a été proposée, dépassant la spatialité exigüe offerte par les quatre murs et la porte de ce dernier : l'ensemble du bâtiment duquel le placard est partie, notamment le « dessous » a révélé son importance. Au-delà de la métaphore, ce qui semble important est plutôt de comprendre comment l'expérience d'une sexualité non normative, dans un contexte donné, est saisie de façon plus adéquate par un continuum de visibilité/invisibilité et par le rapport de pouvoir qui infériorise ces sexualités. Plutôt que de comprendre cette expérience comme un mouvement presque épiphanique de l'oppression à la libération, il apparaît plus exact de la représenter comme un rapport intersubjectif, normatif et intersectionnel. Intersubjectif, car

il confronte différentes subjectivités qui agissent dans un contexte marqué par des inégalités de pouvoir; normatif, car ces inégalités de pouvoir exercent une contrainte sur ce qui est dicible, intelligible, désirable; intersectionnel car irréductible à la seule sexualité.

Paradoxalement, en « troublant » une subjectivité homosexuelle « dans le placard », ou plutôt tacite, les discours homonormatifs montrent leur incapacité à comprendre une position sociale qui tente précisément de ne pas troubler, ou désordonner (Decena, 2011) la formation sociale dont le sujet est partie. Cette incapacité découle des présomptions du placard – vie privée, mobilité et propriété – qui sont, pour une large part, privilèges de la blancheur : n'étant pas marqués, racialement, les sujets gais dominants, blancs, de classe moyenne, francophone, opèrent cette réduction d'eux-mêmes à la sexualité, dans ou hors du placard. Or, pour une personne immigrante, racisée et souvent précarisée, cette réduction constitue une violence épistémique forte qui disqualifie sa compréhension d'elle-même et de sa sexualité non normative.

Il est certes possible d'affirmer les bienfaits politiques de la revendication identitaire gaie et de contester l'aspect complice d'une position tacite. N'est-il pas plus productif, politiquement, de résister explicitement aux normes, que de les transformer tacitement en les habitant? N'est-il pas plus productif de troubler des positions sociales « indésirables » que de chercher à ne pas troubler une formation sociale qui rend plus ou moins invisible, inférieur? Ce type d'argument repose toutefois sur l'occultation de l'intersectionnalité et de la performativité des rapports sociaux. Il y est présumé que le sujet de l'action politique est maître de lui-même et de son action, alors qu'il est partie prenante des normes qui contraignent sa subjectivité et sa capacité d'action : le sujet qui résiste est un sujet situé, normé, performé et sa « résistance » n'est donc pas une complète « résistance ». Ce, d'autant plus que ce sujet est aussi intersectionnel : à la fois sexuel et ethnique, racisé, classé, genré, etc., à la fois privé et public, à la fois visible et invisible. Dans un tel contexte, il apparaît plus opportun d'habiter les normes, ce qui implique à la fois de les répéter et de les transformer.

Pour ce faire, il convient d'interroger son propre regard. La vision hégémonique du placard repose sur des présomptions qui sont largement le privilège de la blancheur, bref d'une position sociale précise. Cette position sociale privilégiée étant aussi celle du chercheur, il aura été nécessaire, à plusieurs occasions tout au long du processus de recherche, de confronter réflexivement les présomptions et impensés afin de mieux comprendre le récit des participants. Qu'il s'agisse du lexique des communautés, de la centralité du placard dans l'existence et l'expérience gaies contemporaines, ou encore de l'insignifiance du religieux dans ces mêmes existence et expérience, la compréhension qu'avait le chercheur du « sujet gai » et son regard ont dus être déconstruits. En ce sens, la seule énonciation de sa position sociale privilégiée, celle d'un homme gai blanc, francophone, de classe moyenne, n'est pas suffisante. Cette réflexivité, qui se limite à *réfléchir*, tel un miroir, sa position, a dû être conjuguée à une *réflexion*, au sens de questionnement imposé au chercheur lui-même. Il a ainsi été possible de mieux comprendre le récit des participants, mais force est de reconnaître que des points d'aveuglements demeurent sans doute, que d'autres recherches pourront mieux explorer.

Un premier point qui mériterait d'être davantage étudié est la production des représentations médiatiques, ainsi que leur réception, tant par les personnes de couleur que par les hommes gais blancs de classe moyenne qui constituent une large part de leur lectorat. Comment sont choisies les images mises en couvertures? Quels principes guident leur sélection? Quelles sont les sources d'information des journalistes et chroniqueurs de ces magazines? Qui a une influence réelle sur leurs pratiques et contenus éditoriaux? Que pensent les lecteurs des images en couverture? Comment vivent-ils la possible inadéquation entre ce qui est représenté et ce qu'ils sont? Quelle attention portent-ils au contenu éditorial? Sont-ils en accord avec les propos des auteurs sur l'immigration et la religion ou s'en distancient-ils? Leurs considérations en la matière sont-elles affectées par ce qui est écrit dans les magazines? Quelques-unes de ces questions ont été abordées avec les participants, mais comme un thème secondaire dans l'ensemble des entrevues qui portaient davantage sur leur parcours, leurs interactions sociales. Du reste, peu des participants sont des lecteurs attentifs de ces magazines et aucun ne s'identifie à son contenu éditorial. Une

telle piste de recherche permettrait notamment de mieux comprendre la relation entre le domaine hégémonique du pouvoir et les autres domaines, en qualifiant l'influence que les magazines gais québécois ont sur les interactions dans les milieux gais.

Il serait par ailleurs opportun d'étendre l'analyse à l'ensemble du Québec. En effet, la totalité des participants sont des résidents de la grande région de Montréal. Précisons que ceci ne correspond pas à un choix initial : des efforts ont été réalisés pour trouver des participants dans d'autres régions du Québec, notamment sur les sites Internet de rencontre, et des discussions avec quelques personnes ont eu lieu, mais aucune entrevue n'a pu être réalisée, les personnes contactées ne souhaitant pas participer, n'ayant pas le temps ou, car le contact n'a pas pu être maintenu en attendant un temps opportun pour faire une entrevue. Considérant la concentration de l'immigration et des institutions LGBT dans la région de Montréal, il serait intéressant de porter attention au parcours d'hommes immigrants de sexualités non normatives en région, ceux-ci étant davantage susceptibles de vivre l'isolement et certains préjugés, tant racistes qu'homophobes.

L'inclusion de femmes migrantes dans l'échantillon de participants aurait aussi été une approche productive. Par la comparaison, il aurait entre autres été possible de mieux appréhender l'influence du genre dans la compréhension d'eux-mêmes et le parcours racontés par les participants. Bien qu'il ait été possible, en faisant appel aux travaux d'autres chercheurs, de mettre en relief la mobilité plus importante dont bénéficient plusieurs hommes migrants, à commencer par le choix d'émigrer, une réelle comparaison aurait permis de qualifier plus précisément cette influence. Le continuum de visibilité/invisibilité varie-t-il en fonction du genre? Qu'en est-il du rapport entre le privé et le public, notamment la place de la sexualité dans ce rapport? Les femmes ont-elles accès au même espace de sexualité « tacite » que les hommes ou cet espace est-il contraint par des inégalités de genre? La distanciation géographique réduit-elle les pressions hétéronormatives familiales pour les femmes, comme pour les hommes? Ce sont là quelques éléments qui devraient être étudiés afin d'apporter un éclairage plus vaste sur le parcours de personnes immigrantes de sexualités non normatives.

Malgré ces limites et points d'aveuglement, un éclairage productif a pu être jeté sur la problématique. Loin des dichotomies et présomptions qui informent les compréhensions dominantes et réductrices de l'intersection du racisme et de l'homophobie, l'importance d'appréhender les pays du Sud et « communautés culturelles » sans leur dénier la complexité accordée aux sociétés occidentales, « modernes », a été mis en relief. Tel est en particulier le cas de la distinction qui doit être opérée entre l'homophobie et l'hétéronormativité. S'il est possible d'analyser l'infériorisation de sexualités non normatives « ici », au prisme de l'hétéronormativité, qui peut être dépourvue d'intentionnalité homophobe, pourquoi ne serait-ce pas aussi le cas des pays du Sud et « communautés culturelles »? Ne pas opérer cette distinction y implique une stigmatisation généralisée des pratiques et normes sexuelles, alors qu'une compréhension plus adéquate permettrait précisément de distinguer des croyances et attitudes qui relèvent de normes sociales de genre et de sexualité, d'une hostilité ou peur explicitement exprimées à l'égard des personnes de sexualités non normatives.

La mise en relief de cette distinction entre homophobie et hétéronormativité, et la saisie de cette dernière, ouvre la voie à de multiples nuances et zones grises, tant dans le vécu et l'énonciation de sexualités non normatives que dans leur infériorisation ou acceptation. Au lieu d'aborder à la négative les rapports sociaux racontés par les participants, comme étant déterminés par des croyances et attitudes traditionnelles desquelles il faudrait s'affranchir, il devient possible de les aborder de façon productive : comme des rapports inégaux, dans lesquels diverses normes sociales imbriquées sont (re)produites et diverses subjectivités sont (re)formées, comme des espaces *habités*, de façon plus ou moins visible ou tacite, conditions d'émergence de la subjectivité, mais aussi de l'agentivité.

## Bibliographie

- AbuKhalil, As'ad. 1997. "Gender Boundaries and Sexual Categories in the Arab World". *Feminist Issues*, 15(1/2): 91-104.
- Acker, Joan, Kate Barry et Joke Esseveld. 1983. "Objectivity and Truth: Problems in Doing Feminist Research". *Women's Studies International Forum* 6(4): 423-435.
- Acosta, Katie L. 2008. "Lesbianas in the Borderlands: Shifting Identities and Imagined Communities". *Gender & Society* 22(5): 639-659.
- Afary, Janet. 2009. "The Sexual Economy of the Islamic Republic". *Iranian Studies* 42(1): 5-26.
- Alcoff, Linda. 1992. "The Problem of Speaking for Others". *Cultural Critique*, 20: 5-32.
- Aldrich, Robert. 2003. *Colonialism and Homosexuality*. New York: Routledge.
- Alexander, Jacqui M. 2005. *Pedagogies of Crossing*. Durham: Duke University Press.
- Al-Kassim, Dina. 2008. "Epilogue: Sexual Epistemologies, East in West". Dans Kathryn Babayan et Afsaneh Najmabadi (dir.), *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire*, p. 297-339. Cambridge: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University.
- Alliance biblique universelle. 1975. *Traduction œcuménique de la Bible. Le Nouveau testament*. Paris: Éditions du Cerf.
- Altman, Dennis. 1971. *Homosexual: oppression and liberation*. Londres: Allen Lane.
- Altman, Denis. 1982. *The Homosexualization of America, The Americanization of the Homosexual*. New York: St. Martin's Press.
- Altman, Dennis. 2001. *Global Sex*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ambrosi, Sophie. 2005. *Identité ethnique et identité érotique : le cas de lesbiennes d'origine haïtienne*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- Amiriaux, Valérie. 2006. "Speaking as a Muslim: Avoiding Religion in French Public Space". Dans Gerdien Jonker et Valérie Amiriaux (dir.), *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Spaces*, p. 21-52. Bielefeld: Transcript.

- Andersen, Robert et Tina Fetner. 2008. "Cohort differences in tolerance of homosexuality. Attitudinal change in Canada and the United States, 1981-2000". *Public Opinion Quarterly*, 72(2): 311-330.
- Anzaldúa, Gloria. 1999 [1987]. *Borderlands La Frontera: the New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Archer, Louise. 2002. "It's easier that you're a girl and that you're Asian': interactions of 'race' and gender between researchers and participants". *Feminist Review* 72: 108-132.
- Arendell, Terry. 1997. "Reflections on the Researcher-Researched Relationship: A Woman Interviewing Men". *Qualitative Sociology* 20(3): 341-368.
- Arondekar, Anjali. 2005. "Without a Trace: Sexuality and the Colonial Archive". *Journal of the History of Sexuality*, 14(1/2): 10-27.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asencio, Marysol et Katie Acosta. 2009. "Migration, Gender Conformity, and Social Mobility Among Puerto Rican Sexual Minorities". *Sexuality Research & Social Policy*, 6(3): 34-43.
- Awondo, Patrick. 2010. « Trajectoires homosexuelles et migrations internationales : expériences de Camerounais en couple avec des Français à Paris ». *Diasporas*, 15 : 37-52.
- Baca Zinn, Maxine et Bonnie Thronton Dill. 1996. "Theorizing Difference from Multiracial Feminism". *Feminist Studies*, 22(2): 321-331.
- Bacchetta, Paola. 2009. « Co-Formations : des spatialités de résistance décoloniales chez les lesbiennes 'of color' en France ». *Genre, sexualité & société*, 1. En ligne au <<http://gss.revues.org/index810.html>>, consulté le 12 octobre 2011.
- Baldwin, James. 1961. "The Black Boy Looks at the White Boy". Dans *Nobody Knows My Name*, p. 171-190. New York: Dell.

- Bannerji, Himani. 2000. "The Paradox of Diversity: The Construction of a Multicultural Canada and 'Women of Color'". *Women's Studies International Forum*, 23 (5): 537-560.
- Barbeau, Éric. 2000. « La presse gaie vit une crise d'identité ». *Le Trente*, juin. En ligne au <<http://www.fpq.org/index.php?id=178>>, consulté le 29 juillet 2010.
- Barker, Fiona. 2010. "Learning to be a majority: Negotiating immigration, integration and national membership in Quebec". *Political Science*, 62(1): 11-36.
- Barton, Bernadette. 2010. "'Abomination' - Life as a Bible Belt Gay". *Journal of Homosexuality*, 57(4): 465-484.
- Bayoumi, Moustafa. 2010. "The God That Failed: The Noe-Orientalism of Today's Muslim Commentators". Dans Andrew Shryock (dir.), *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, p. 79-93. Bloomington: Indiana University Press.
- BBC. 2004. "Growing up gay in Jamaica". En ligne au <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/magazine/3653140.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/3653140.stm)>, consulté le 10 janvier 2012.
- BBC. 2006. "Row over Cameroon 'gay' witchhunt". En ligne au <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/4685298.stm>>, consulté le 10 janvier 2012.
- BBC. 2007. "Iran president in NY campus row". En ligne au <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle\\_east/7010962.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7010962.stm)>, consulté le 10 janvier 2012.
- BBC. 2009. "Gay protest broken up in Moscow". En ligne au <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/8053181.stm>>, consulté le 10 janvier 2012.
- BBC. 2012. "Anwar Ibrahim acquitted of sodomy in Malaysia". En ligne au <<http://www.bbc.co.uk/news/world-asia-16463989>>, consulté le 9 janvier 2012.
- Beeby, Dean. 2010. « Triste sort réservé aux gais ». *Le Devoir*, 3 mars : A1.
- Bélaïr-Cirino, Marco. 2009. « L'acceptation croît avec les générations ». *Le Devoir*, 15 mai : A5.
- Béland, Gabriel. 2011. « Le calvaire de David Testo. Gai, l'ancien joueur de l'Impact se faisait insulter sur le terrain ». *La Presse*, 11 novembre : Sports 3.
- Bereket, Tarik et Barry D. Adam. 2006. "The Emergence of Gay Identities in Contemporary Turkey". *Sexualities*, 9(2): 131-151.

- Bernard, Grégory. 2000. « L'avenir passe par une plus grande diversité ». *Être* 5(7) : 7
- Bernier, François. 2010. « Darryl Stephens. L'homophobie dans la communauté noire est d'abord un problème religieux' ». *RG*, 332 : 10-11.
- Bertaux, Daniel. 2005 [1997]. *Le récit de vie*, 2<sup>e</sup> édition. Paris : Armand Collin.
- Bérubé, Allan. 2001. "How Gay Stays White and What Kind of White It Says". Dans Birgit Brander Rasmussen (dir.), *The making and unmaking of whiteness*, p. 234-265. Durham: Duke University Press.
- Bilge, Sirma. 2009a. « De la critique politique à l'innovation théorique? Les conceptualisations féministes de l'intersectionnalité ». *Diogène* 225 : 70-88.
- Bilge, Sirma. 2009b. « Smuggling Intersectionality into the Study of Masculinity: Some Methodological Challenges ». Actes du colloque *Feminist Research Methods: An International Conference*, Université de Stockholm, 4-9 février 2009. En ligne au <[http://www.kvinfo.su.se/femmet09/papers/pdf/Bilge\\_revised.pdf](http://www.kvinfo.su.se/femmet09/papers/pdf/Bilge_revised.pdf)>, consulté le 10 juillet 2010.
- Bilge, Sirma. 2010a. « "... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi" : la patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une 'nation' en quête de souveraineté ». *Sociologie et sociétés*, 42 (1): 197-226.
- Bilge, Sirma. 2010b. "Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women". *Journal of Intercultural Studies*, 31 (1): 9-28.
- Bilge, Sirma. 2010c. « De l'analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe ». *Homme et société*, 176-177(2-3 : 43-64.
- Bilge, Sirma. 2012. "Mapping Québécois Sexual Nationalism in Times of 'Crisis of Reasonable Accommodations'". *Journal of Intercultural Studies*, 33(3): 303-318.
- Bilge, Sirma et Olivier Roy. 2010. « La discrimination intersectionnelle : naissance et développement d'un concept et les paradoxes de sa mise en application en droit antidiscriminatoire ». *Revue Canadienne Droit et Société* 25(1) : 51-74.

- Blais, Martin et Sarah Raymond. 2008. « Variations socioculturelles des scénarios amoureux et sexuels d'hommes canadiens ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes (HRSH) ». Dans Shari L. Brotman et Joseph Jozy Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres*, p. 281-306. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Blanchet, Alain et Anne Gotman. 2006. *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris : Armand Colin.
- Bleys, Rudi C. 1995. *The Geography of Perversion: Male-to-Male Sexual behavior Outside the West and the Ethnographic Imagination, 1750-1918*. New York: New York University Press.
- Boellstorff, Tom. 2005. *The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Borgia, Conrad. 2009. « 150 000\$ pour contrer l'homophobie chez des immigrants ». *Être*, 14(5) : 7.
- Bouchard, Alain. 2007. « Privilèges accommodants ». *RG*, 302 : 4.
- Bouchard, Alain. 2008. « Nos droits accommodés? ». *RG*, 310 : 4.
- Boulanger, Luc. 2000. « Par ici la sortie ». *Voir*, 3 août 2000. En ligne au <<http://voir.ca/societe/2000/08/02/fierte-gaie-2000-par-ici-la-sortie/>>, consulté le 7 juin 2012.
- Boulanger, Luc. 2004. « Noir silence ». *La Presse*, 28 juillet : A5.
- Boullé, Denis-Daniel. 2000a. « Les réfugiés gais. Petit guide à l'égard des demandeurs gais et lesbiennes du statut de réfugié(e) ». *Fugues*, 16(12) : 60.
- Boullé, Denis-Daniel. 2000b. « Les réfugiés gais. Une intégration peu évidente ». *Fugues*, 16(12) : 54-56-58.
- Boullé, Denis-Daniel. 2002a. « À la recherche d'une terre d'accueil plus rose ». *Fugues* 19(1) : 68 et 70.
- Boullé, Denis-Daniel. 2005a. « Pas de Saint-Valentin à Montréal pour Carlos et Antonio ». *Fugues*, 21(11) : 8.

- Boullé, Denis-Daniel. 2005b. « Un jeune libanais homosexuel a passé dix-sept mois au Centre de détention ». *Fugues*, 22(4) : 12.
- Boullé, Denis-Daniel. 2006. « Le Mexique protégerait les gais selon l'immigration ». *Fugues*, 23(3) : 10.
- Boullé, Denis-Daniel. 2007. « Radicalement laïc [sic] face aux accommodements raisonnables ». *Fugues*, 24(7) : 10.
- Boullé, Denis-Daniel. 2008a. « Corps, décors et désaccord ». *Fugues*, 24(11). En ligne, [http://www.fugues.com/main.cfm?l=fr&p=100\\_article&Article\\_ID=10573&rubrique\\_ID=108&start=31](http://www.fugues.com/main.cfm?l=fr&p=100_article&Article_ID=10573&rubrique_ID=108&start=31), consulté le 14 août 2012.
- Boullé, Denis-Daniel. 2008b. « Du scusez-pardon aux accommodements raisonnables en passant par les tabous ». *Fugues*, 24(10) : 10.
- Boullé, Denis-Daniel. 2008c. « Nos accommodements raisonnables ». *Fugues*, 25(4) : 12.
- Boullé, Denis-Daniel. 2009. « Le 21<sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas ». *Fugues*, 26(9) : 10.
- Boullé, Denis-Daniel. 2010. « Ennemis dans la foi amis dans la haine ». *Fugues*, 26(12) : 8.
- Boullé, Denis-Daniel et Yves Lafontaine. 2008. « L'ethnicité, la religion et l'âge. Amours et différences ». *Fugues*, 24(11) : 70-72.
- Bourdieu, Pierre. 1993. « Comprendre ». Dans Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, p. 903-925. Paris : Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Science de la science et réflexivité*. Paris : Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre. 2003 [1997]. *Méditations pascaliennes*. Paris : Seuil.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron. 2005 [1968]. *Le métier de sociologue*, 5e édition. Berlin : Mouton de Gruyter.
- Boyarin, Daniel. 1993. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Boyd, Nan Alamilla. 2008. "Who Is the Subject? Queer Theory Meets Oral History". *Journal of the History of Sexuality* 17(2): 177-189.
- Bracke, Sarah. 2012. "From 'saving women' to 'saving gays': Rescue narratives and their dis/continuities". *European Journal of Women's Studies*, 19(2): 237-252.

- Brah, Avtar et Ann Phoenix. 2004. "Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality". *Journal of International Women's Studies*, 5(3): 75-86.
- Brennan, Denise. 2004. "Women Work, Men Sponge, and Everyone Gossips: Macho Men and Stigmatized/ing Women in a Sex Tourist Town". *Anthropological Quarterly*, 77(4): 705-733.
- Brickell, Chris. 2005. « Masculinities, Performativity, and Subversion: A Sociological Reappraisal ». *Men and Masculinities*, 8(1): 24-43.
- Brotman, Shari L., et Joseph Jozy Lévy (dir.). 2008. *Intersections : cultures, sexualités et genres*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Buisson-Fenet, Hélène. 2004. *Un sexe problématique. L'Église et l'homosexualité masculine en France (1971-2000)*. Saint-Denis: Presses universitaires de Vincennes.
- Burgard, Matthieu. 2010a. « Le Québec, un vrai paradis? ». *Être*, 15(7) : 16-18.
- Burgard, Matthieu. 2010b. « L'ADA contre l'homophobie dans les communautés immigrantes ». *Être*, 15(5) : 7.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1995. "Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism"". Dans Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell et Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, p. 35-54. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1997a. *The Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, Judith. 1997b. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
- Caldwell, Gary. 1993. « L'intégration des immigrants à Montréal dans les années 1970 ». *Recherches sociographiques*, 34(3) : 487-508.
- Caluya, Gilbert. 2008. « "The Rice Steamer": Race, Desire and Affect in Sydney's Gay Scene ». *Australian Geographer* 39(3): 283-292.

- Cameron, Daphné. 2009. « Québec investit 150 000\$ pour contrer l'homophobie chez les immigrants ». *La Presse*, 16 mai : A25.
- Canada. 2007. *Le portrait linguistique en évolution*. Canada : Statistique Canada.
- Cant, Bob. 1997. *Invented Identities? Lesbians and Gays Talk About Migration*. Londres: Cassell.
- Cantú, Lionel. 2002. "De Ambiente: Queer Tourism and the Shifting Boundaries of Mexican Male Sexualities". *GLQ* 8(1/2): 139-166.
- Cantú, Lionel. 2009. *The Sexuality of Migration: Border Crossings and Mexican Immigrant Men*. New York: New York University Press.
- Carroll, Lewis. 1979 [1871]. *Alice au pays des merveilles* suivi de *À travers le miroir*. Paris : J'ai lu.
- Cass, Vivien. 1979. "Homosexual identity formation". *Journal of Homosexuality*, 4: 219-235.
- Cervulle, Maxime et Nick Rees-Roberts. 2010. *Homo Exoticus : Race, classe et critique queer*. Paris : Armand Collin.
- Chahine, Pascal. 2008. *(Re)Constructing Beirut: Helem and .local. homosexualities*. Mémoire de maîtrise, Sciences sociales et Études de genre, Université McGill.
- Chamberland, Line. 2007. *Gais et lesbiennes en milieu de travail*. Montréal : Institut de recherche et d'études féministes.
- Chamberland, Line. 2010. *L'impact de l'homophobie et de la violence homophobe sur la persévérance et la réussite scolaire*. Rapport de recherche. Montréal : FQRSC.
- Chan, Connie S. 1989. "Issues of Identity Development Among Asian-American Lesbians and Gay Men". *Journal of Counseling & Development* 68: 16-20.
- Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis*. Londres: Sage.
- Charmaz, Kathy. 2008. "Reconstructing Grounded Theory". Dans Petti Alasuutari, Leonard Bickman et Julia Brannen (dir.), *The Sage Handbook of Social Research Method*, p. 461-478. Londres: Sage.

- Chaumont, Franck. 2009. *Homo-ghetto. Gays et lesbiennes dans les cités: les clandestins de la République*. Paris : Le Cherche midi.
- Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: Basic Books.
- Chbat, Marianne. 2011. *Articulations et négociations des identifications ethno-sexuelles des gais et des lesbiennes d'origine libanaise à Montréal*. Mémoire de maîtrise, département de sociologie, Université de Montréal.
- Chirrey, Deborah A. 2012. "Reading the script. An analysis of script formulation in coming out advice texts". *Journal of Language and Sexuality*, 1(1): 35-58.
- Chuang, Kent. 1999. "Using Chopsticks to Eat Steak". *Journal of Homosexuality* 36(3/4): 29-41.
- Clark, David B. 1973. "The concept of community: a re-examination". *Sociological Review*, 21(3): 397-416.
- Clarke, Danielle. 2004. "Finding the subject: Queering the archive". *Feminist Theory* 5(1): 79-83.
- Cobb, Michael. 2006. *God Hates Fags: The Rhetorics of Religious Violence*. New York: New York University Press.
- Code, Lorraine. 1993. "Taking Subjectivity into Account". Dans Linda Alcoff et Elizabeth Potter (dir.), *Feminist Epistemologies*, p. 15-48. New York: Routledge.
- Cohen, Cathy J. 2005. "Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer politics?" Dans E. Patrick Johnson et Mae Henderson (dir.), *Black queer studies: a critical anthology*, p. 21-51. Durham: Duke University Press.
- Coleman, Eli. 1982. "Developmental stages of the coming-out process". *American Behavioural Scientist*, 25(4): 469-482.
- Collins, Patricia Hill. 1986. "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems*, 33(6): 14-32.
- Collins, Patricia Hill. 1997. "Comment on Hekman's 'Truth and Method: feminist Standpoint Theory Revisited': Where's the Power?" *Signs* 22(2): 375-381.

- Collins, Patricia Hill. 1998. *Fighting words: Black women & the search for justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Collins, Patricia Hill. 2000 [1990]. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. 2<sup>e</sup> édition. New York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill. 2004. "Prisons For Our Bodies, Closets For Our Minds: Racism, Heterosexism, and Black Sexuality". Dans *Black Sexual Politics*, p. 87-116. New York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill. 2007. "Pushing the Boundaries or Business as Usual? Race, Class, and Gender Studies and Sociological Inquiry". Dans Craig Calhoun (dir.), *Sociology in America. A History*, p. 572-604. Chicago: University of Chicago Press.
- Collins, Patricia Hill. 2010. "The New Politics of Community". *American Sociological Review*, 75(1): 7-30.
- Combahee River Collective. 2000 [1977]. "The Combahee River Collective Statement". Dans Barbara Smith (dir.), *Home Girls: A Black Feminist Anthology*, p. 264-274. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ). 2007. *De l'égalité juridique à l'égalité sociale. Vers une stratégie nationale de lutte contre l'homophobie*. Montréal : CDPDJ.
- Connell, R.W. 2005 [1995]. *Masculinities*, 2<sup>e</sup> édition. Berkeley: University of California Press.
- Conseil de l'Europe. 2011. *La discrimination fondée sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre en Europe*. Strasbourg : Conseil de l'Europe.
- Conseil québécois des gais et lesbiennes (CQGL). 2007. *S'engager pour l'égalité sociale des membres de la communauté LGBT*. Mémoire présenté dans le cadre de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Montréal : CQGL.
- Corriveau, Patrice. 2006. *La repression des homosexuels au Québec et en France*. Québec: Septentrion.

- Cousineau, Jean-Michel et Brahim Boudarbat. 2009. « La situation économique des immigrants au Québec ». *Relations industrielles*, 64(2) : 230-249.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum*: 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1299.
- Crichlow, Wesley E. A. 2004. *Buller men and batty bwoys: hidden men in Toronto and Halifax black communities*. Toronto: University of Toronto Press.
- Croteau, Martin. 2007. « Jaziri se dit victime de ses opinions ». *La Presse*, 17 octobre : A11.
- Cuadraz, Gloria Holguin et Lynet Uttal. 1999. “Intersectionality and In-depth Interviews: Methodological strategies for Analyzing Race, Class, and Gender”. *Race, Gender & Class* 6(3): 156-186.
- D’Amico, Émilie, Danielle Julien et Élise Chartrand. 2008. « Développement de l’identité sexuelle chez les jeunes hommes issus des minorités sexuelles et socioculturelles au Québec ». Dans Shari L. Brotman et Joseph Jozy Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres*, p. 133-157. Québec : Presses de l’Université du Québec.
- Davies, Bronwyn *et al.* 2004. “The Ambivalent Practices of Reflexivity”. *Qualitative Inquiry* 10(3): 360-389.
- Davis, Kathy. 2008. “Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful”. *Feminist Theory*, 9(1): 67-85.
- Decena, Carlos Ulises. 2008. “Tacit Subjects”. *GLQ* 14(2/3): 339-359.
- Decena, Carlos. 2011. *Tacit Subjects. Belonging and Same-Sex Desire Among Dominican Immigrant Men*. Durham: Duke University Press.
- de Lauretis, Teresa. 1987. *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*. Bloomington: Indiana University Press.

- D'Emilio, John. 1993 [1983]. "Capitalism and Gay Identity". Dans Henry Abelove, Michèle Aina Barale et David M. Halperin (dir.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, p. 467-476. New York: Routledge.
- D'Emilio, John, et Estelle B. Freedman. 1988. *Intimate Matters. A History of Sexuality in America*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dorais, Michel. 2005. « Une fois le mariage passé... ». *Être*, 10(5) : 13.
- Doucet, Andrea. 2008. "'From Her Side of the Gossamer Wall(s)': Reflexivity and Relational Knowing". *Qualitative Sociology* 31: 73-87.
- Doyal, Lesley, Sara Papparini et Jane Anderson. 2008. "'Elvis Died and I was Born': Black African Men Negotiating Same-Sex desire in London". *Sexualities* 11(1/2): 171-192.
- Driskill, Qwo-Li. 2010. "Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances Between Native and Queer Studies". *GLQ*, 16(1/2): 69-92.
- Duberman, Martin, Martha Vicinus et George Chauncey (dir.). 1989. *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York: NAL Books.
- Duggan, Lisa. 2003. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Dunn, Robert G. 1997. "Self, Identity, and Difference: Mead and the Poststructuralists". *The Sociological Quarterly*, 38(4): 687-705.
- Durkheim, Émile. 1988 [1895]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Flammarion.
- Durkheim, Émile. 1967 [1897]. *De la division du travail social*. Paris : Presses universitaires de France.
- Dyer, Richard. 2002 [1979]. "The role of stereotypes". Dans *The matter of images: essays on representations*, p. 11-18. Londres: Routledge.
- Edwards, Rosalind. 1990. "Connecting Method and Epistemology. A White Woman Interviewing Black Women". *Women's Studies International Forum* 13(5): 477-490.
- Edwards, Tim. 1998. "*Queer Fears: Against the Cultural Turn*". *Sexualities*, 1(4): 471-484.

- Egeland, Cathrine et Randi Gressgard. 2007. "The "Will to Empower": Managing the Complexity of the Others". *Nora*, 15: 207-219.
- Eid, Paul. 2009. « La ferveur religieuse et les demandes d'accommodement religieux. Une comparaison intergroupe ». Dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*, p. 283-323. Québec : Presses de l'université Laval.
- El-Tayeb, Fatima. 2011. *European Others. Queering Ethnicity in Postcolonial Europe*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- El-Tayeb, Fatima. 2012. "Gays who cannot properly be gay: Queer Muslims in the neoliberal European city". *European Journal of Women's Studies*, 19(1): 79-95.
- Eng, David. 2001 *Racial Castration: Managing Masculinity in Asian America*. Durham: Duke University Press.
- Eng, David L., Judith Halberstam et José Esteban Muñoz. 2005. "What's *Queer* About *Queer* Studies Now?" *Social Text* 23(3/4): 1-17.
- Eng, David L. et Alice Y. Hom. 1998. "Q & A: Notes on a Queer Asian America". Dans David L. Eng et Alice Y. Hom, *Q & A: Queer in Asian America*, p. 1-21. Philadelphie: Temple University Press.
- Epprecht, Marc. 2004. *Hungochani: the history of a dissident sexuality in Southern Africa*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Eshref, Bener. 2009. *The White Hyper-Sexualized Gay Male: A Lack of Diversity in Gay Male Magazines*. Thèse, B.A. (hons), Vancouver: University of British Columbia.
- Espín, Oliva M. 1987. "Issues of identity in the psychology of Latina lesbian women". Dans Boston Lesbian Psychology Collective, *Lesbian Psychologies: explorations and challenges*, p. 35-55. Urbana: University of Illinois Press.
- Etzioni, Amitai. 1995. "Old Chestnuts and New Spurs". Dans Amitai Etzioni (dir.), *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, p. 16-34. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Fairclough, Norman. 1995. *Media Discourse*. New York: Edward Arnold.

- Fairclough, Norman. 2003. *Analysing Discourse: Textual analysis for social research*. New York: Routledge.
- Fawcett, Barbara et Jeff Hearn. 2004. "Researching Others: Epistemology, Experience, Standpoints and Participation". *International Journal of Social Research Methodology* 7(3): 201-218.
- Fejes, Fred. 2003 [2001]. "Advertising and the Political Economy of Lesbian/Gay Identity". Dans Gail Dines et Jean McMahon Humez (dir.), *Gender, race, and class in media: a text-reader*, p. 212-222. Thousand Oaks: Sage.
- Fekete, Liz. 2006. "Enlightened fundamentalism? Immigration, feminism and the Right". *Race & Class*, 48(2): 1-22.
- Ferguson, Roderick A. 2010. "To Be Fluent in Each Other's Narrative. Surplus Populations and Queer of Color Activism". Dans Juan Battle et Sandra L. Barnes (dir.), *Black Sexualities: Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, p. p. 155-167. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ferrett, Grant. 1999. "Fighting for gay rights in Zimbabwe". BBC. En ligne au <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from\\_our\\_own\\_correspondent/482471.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/482471.stm)>, consulté le 9 janvier 2012.
- Fisher, Diana. 2003. "Immigrant Closets: Tactical-Micro-Practices-in-the-Hyphen". *Journal of Homosexuality* 45(2/3/4): 171-192.
- Fondation Émergence. 2007. *Homosexualité et différences culturelles. Une crainte raisonnable*. Mémoire présenté dans le cadre de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Montréal : Fondation Émergence.
- Fondation Émergence. 2009. *Sondage d'opinion auprès des communautés culturelles au Québec*. Montréal : Fondation Émergence.
- Fontaine, Hugo. 2008. « Un homosexuel d'origine haïtienne porte plainte contre une compatriote ». *La Presse*, 23 janvier : A17.
- Fortier, Anne-Marie. 2001. "Coming home: Queer migrations and multiple evocations of home". *European Journal of Cultural Studies*, 4(4): 405-424.

- Fortier, Anne-Marie. 2008. *Multicultural Horizons. Diversity and the limits of the civil nation*. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2001 [1981]. « De l'amitié comme mode de vie ». Dans *Dits et écrits tome 2*, p. 982-986. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2001 [1982]. « Le triomphe social du plaisir sexuel », Dans *Dits et écrits tome 2*, p. 1127-1133. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 1994 [1982]. « Le sujet et le pouvoir ». Dans *Dits et écrits : 1954-1988*, p. 222-243. Paris : Gallimard.
- Foucault, Michel. 2001 [1984]. « L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté ». Dans *Dits et Écrits tome 2*, p. 1527-1548. Paris : Gallimard.
- Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frankenberg, Ruth. 2001. "The Mirage of an Unmarked Whiteness". Dans Birgit Brander Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene J. Nexica et Matt Wray (dir.), *The Making and Unmaking of Whiteness*, p. 72-96. Durham: Duke University Press.
- Frederick, David A., Daniel M.T. Fessler et Martie G. Haselton. 2005. "Do representations of male muscularity differ in men's and women's magazines?" *Body Image*, 2(1) : 81-86.
- Fugues. 2009a. « Le droit à l'épanouissement pour Patrick passe par le Canada ». *Fugues*, 26(3) : 66-68.
- Fugues. 2009b. « Ces gais et lesbiennes venus d'ailleurs ». *Fugues*, 26(2) : 58-60-62.
- Fugues. 2011. *Trousse médias*. Montréal: Fugues.
- Fugues. 2012. *Trousse médias*. Montréal : Fugues.
- Fung, Richard. 1991. "Looking for My Penis: The Eroticized Asian in Gay Video Porn". Dans *Bad Object-Choices How Do I Look? Queer Film and Video*, p. 145-168. Seattle: Seattle Bay Press.
- Gagné, Frédérick et Line Chamberland. 2008 « Parcours migratoires et identités gaies et lesbiennes ». Dans Shari L. Brotman et Joseph Jozy Lévy (dir.), *Intersections* :

- cultures, sexualités et genres*, p. 159-191. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Gagnon, André. 2000. « Howard Hao de Beijing à Chicago ». *Être*, 5(4) : 12.
- Gagnon, André. 2007. « Accommodements raisonnables. Une question de démocratie ». *Être*, 12(10) : 6-7.
- Gagnon, André. 2009a. « À homophobies voilées ». *Être* 14(5) : 14-15.
- Gagnon, André. 2009b. « Port de signes religieux et lutte contre l'homophobie sont-ils compatibles? ». *Être*, 14(5) : 20.
- Gagnon, André. 2009c. « Le courage véritable d'être à contre-Coran ». *Être*, 14(5) : 21-23.
- Gagnon, André. 2010. « Une laïcité ouverte... sur l'homophobie? ». *Être*, 15(2) : 8-9.
- Gagnon, John et William Simon. 1973. *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*. Chicago: Aldine.
- Gamson, Joshua. 2000. "Sexualities, Queer Theory, and Qualitative Research". Dans Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.), *Handbook of Qualitative Research*, 2<sup>e</sup> édition, p. 347-365. Thousand Oaks: Sage.
- García, Dalia I., Jennifer Stanley Gray et Jesus Ramirez-Valles. 2008. "The Priest Obviously Doesn't Know That I'm Gay": The Religious and Spiritual Journey's of Latino Gay Men". *Journal of Homosexuality*, 55(3): 411-436.
- Garcia Bedolla, Lisa. 2007. "Intersections of Inequality: Understanding Marginalization and Privilege in the Post-Civil Rights Era". *Politics & Gender*, 3: 232-248.
- Gauvreau, Michael. 2008. *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*. Montréal : FIDES.
- Germain, nnick et Cécile Poirier. 2007. « Les territoires fluides de l'immigration à Montréal ou le quartier dans tous ses états ». *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 10(1) : 107-120.
- Giasson, Thierry, Colette Brin et Marie-Michèle Sauvageau. 2010. « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la « crise » des accommodements raisonnables au Québec ». *Revue canadienne de science politique*, 43(2) : 379-406.

- Gide, André. 1924 [1911]. *Corydon*. Paris : Gallimard.
- Gill, Rosalind. 2009. "Beyond the 'Sexualization of Culture' Thesis: An Intersectional Analysis of 'Sixpacks', 'Midrifs' and 'Hot Lesbians' in Advertising". *Sexualities*, 12(2): 137-160.
- Girard, Mario. 2005. « La Gai Québec. Accepte-t-on les gais autant qu'on le dit? ». *La Presse*, 23 juillet : Actuel1.
- Giwa, Sulaimon et Cameron Greensmith. 2012. "Race Relations and Racism in the LGBTQ Community of Toronto: Perceptions of Gay and Queer Social Service Providers of Color". *Journal of Homosexuality*, 59(2): 149-185.
- Glaser, Barney. 2004. "Remodeling Grounded Theory". *Forum: Qualitative Social Research* 5(2), article 4. En ligne au <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/607>>, consulté le 10 juin 2010.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Goffman, Erving. 1986 [1974]. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- Goldberg, David Theo. 1990. "The social formation of racist discourse". Dans David Theo Goldberg (dir.), *Anatomy of racism*, p. 295-318. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goldberg, David Theo. 1992. "The semantics of race". *Ethnic and Racial Studies*, 15(4): 543-569.
- Goltz, Dustin B. 2007. "Laughing at Absence: *Instinct* Magazine and the Hyper-Masculine Gay Future?" *Western Journal of Communication*, 71(2): 93-113.
- Gopinath, Gayatri. 2005. *Impossible Desires: queer diasporas and South Asian public cultures*. Durham: Duke University Press.
- Gordon, Avery. 2008 [1997]. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gorman-Murray, Andrew. 2007. "Rethinking queer migration through the body". *Social & Cultural Geography*, 8(1): 105-121.

- Gosine, Andil. 2008. "FOBs, banana boy, and the gay pretenders: queer youth navigate sex, "race," and nation in Toronto, Canada". Dans Susan Driver (dir.), *Queer youth cultures*, p. 223-242. Albany: State University of New York Press.
- Green, Adam Isaiah. 2007. "Queer Theory and Sociology: Locating the Subject and the Self in Sexuality Studies". *Sociological Theory* 25(1): 26-45.
- Green, Adam Isaiah. 2008. "The Social Organization of Desire: The Sexual Field Approach". *Sociological Theory*, 26(1): 25-50.
- Greene, Beverly. 1997. "Ethnic Minority Lesbians and Gay Men: Mental Health and Treatment Issues". Dans Beverly Greene (dir.), *Ethnic and Cultural Diversity Among Lesbians and Gay Men*, p. 216-239. Thousand Oaks: Sage.
- Gross, Martine. 2007. « Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation ». *Social Compass*, 54(2) : 225-238.
- Gross, Martine et Andrew K. T. Yip. 2010. "Living Spirituality and Sexuality: A Comparison of Lesbian, Gay and Bisexual Christians in France and Britain". *Social Compass*, 57(1): 40-59.
- Grunberg, Gérard et Étienne Schweisguth. 1996. « Bourdieu et la misère. Une approche réductionniste ». *Revue française de science politique* 46(1) : 134-155.
- Gueboguo, Charles. 2006. *La question homosexuelle en Afrique : le cas du Cameroun*. Paris : L'Harmattan.
- Guevara, Miguel-David, Joseph J. Lévy, Louis-Robert Frigault, Alain Léobon et Kim Engler. 2008. « Les gais d'origine latino-américaine à Montréal et leurs usages sociosexuels d'Internet ». Dans Shari L. Brotman et Joseph Jozy Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres*, p. 339-360. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Gutzmore, Cecil. 2004. "Casting the first stone!: Policing of Homo/sexuality in Jamaican Popular Culture". *Interventions* 6(1): 118-134.
- Hall, Simon. 2010. "The American Gay Rights Movement and Patriotic Protest". *Journal of the History of Sexuality*, 19(3): 536-562.

- Hall, Stuart. 1997. "The spectacle of the 'other'". Dans Stuart Hall (dir.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, p. 223-279. London: Sage and Open University Press.
- Halperin, David M. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality: and other essays on Greek love*. New York: Routledge.
- Halperin, David M. 2000. "How to do the history of male homosexuality". *GLQ* 6(1): 87-124.
- Hamel, Christelle. 2002. « En milieu maghrébin, une question d'honneur ». Dans Rose Marie Lagrave, Arlette Farge et Éléonore Lépinard (dir.), *Dissemblances : jeux et enjeux de genre*, p. 37-50. Paris : Harmattan.
- Han, Chong-suk. 2007. "They Don't Want to Cruise Your Type: Gay Men of Color and the Racial Politics of Exclusion". *Social Identities* 13(1): 51-67.
- Han, Chong-suk. 2008. "Sexy like a Girl and Horny like a Boy: Contemporary Gay 'Western' Narratives about Gay Asian Men". *Critical Sociology*, 34(6): 829-850.
- Han, Sinhee. 2000. "Asian American Gay Men's (Dis)claim on Masculinity". Dans Peter Nardi (dir.), *Gay Masculinities*, p. 206-223. Thousand Oaks: Sage.
- Hancock, Ange-Marie. 2004. *The Politics of Disgust: The Public Identity of the Welfare Queen*. New York: New York University Press.
- Haraway, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14(3): 575-599.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, Sandra. 1997. "Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality?" *Signs* 22(2): 382-391.
- Haritaworn, Jin. 2010. "Wounded Subjects: Sexual Exceptionalism and the Moral Panic on 'Migrant Homophobia' in Germany". Dans Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Manuela Boatca et Sérgio Costa (dir.), *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*, p. 135-151. Farnham: Ashgate.

- Haritaworn, Jin, Tamsila Tauqir and Esra Erdem, 2008. "Gay Imperialism: Gender and Sexuality Discourse in the 'War on Terror'". Dans Adi Kuntzman et Esperanza Miyake (dir.), *Out of Place: Interrogating Silences in Queerness/Racality*, p. 71-95. Londres: Raw Nerve Books, 71-95.
- Haritaworn, Jin et Jennifer Petzen. 2011. "Invented Traditions, New Intimate Publics: Tracing the German 'Muslim homophobia' discourse". Dans Chris Flood et Stephen Hutchings (dir.), *Islam and its International Context: Comparative Perspectives*, p. 48-64. Cambridge: Cambridge Scholars Press.
- Harris, Angela P. 1990. "Race and Essentialism in Feminist Legal Theory". *Stanford Law Review* 42(3): 581-616.
- Hartsock, Nancy C.M. 1987 [1983]. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". Dans Sandra Harding (dir.), *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, p. 157-180. Bloomington: Indiana University Press.
- Hawkesworth, Mary. 2006. *Feminist Inquiry: From Political Conviction to Methodological Innovation*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Hayes, Jarrod. 2000. *Queer nations: marginal sexualities in the Maghreb*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heaphy, Brian. 2011. "Gay identities and the culture of class". *Sexualities*, 14(1): 42-62.
- Hekman, Susan. 1997. "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited". *Signs* 22(2): 341-365.
- Helly, Denise. 1996. « Les politiques d'immigration au Canada de 1867 à nos jours ». *Hommes & Migrations*, 1200 : 6-14.
- Herd, Gilbert (dir.). 1997. *Sexual Cultures and Migration in the Era of AIDS: Anthropological and Demographic Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Herek, Gregory. 2004. "Beyond 'Homophobia': Thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century". *Sexuality research and Social Policy*, 1(2): 6-24.

- Herman, Didi. 1997. *The Antigay Agenda: Orthodox Vision and the Christian Right*. Chicago: University of Chicago Press.
- Herrera, Charles Sancy et Guy Lachapelle. 2010. "Politicians, Public Opinion, and Reasonable Accommodation in Québec". *Québec Studies*, 49: 87-106.
- Higgins, Ross. 1999. *De la clandestinité à l'affirmation. Pour une histoire de la communauté gaie montréalaise*. Montréal: Comeau & Nadeau.
- Hildebran, Andréa. 1998. « Genèse d'une communauté lesbienne : un récit des années 1970 ». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre : Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 207-233. Montréal : VLB.
- Hillery, George A. 1963. "Villages, Cities, and Total Institutions". *American Sociological Review*, 28(5): 779-791.
- Hirschman, Charles et Vu Manh Loi. 1996. "Family and Household Structure in Vietnam: Some Glimpses From a Recent Survey". *Pacific Affairs*, 69(2): 229-249.
- Hirschman, Charles et Nguyen Huu Minh. 2002. "Tradition and Change in Vietnamese Family Structure in the Red River Delta". *Journal of Marriage and Family*, 64(4): 1063-1079.
- Hoad, Neville. 2000. "Arrested development or the queerness of savages: resisting evolutionary narratives of difference". *Postcolonial Studies*, 3(2): 133-158.
- Hoad, Neville. 2007. *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hohban, Lori. 2009. *Profil de la population autochtone de 2006 à Montréal*. Ottawa: Statistique Canada.
- Holland, Janet et Caroline Ramazanoglu. 1994. "Coming to Conclusions: Power and Interpretation in Researching Young Women's Sexuality". Dans Mary Maynard et June Purvis (dir.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, p. 125-148. Bristol: Taylor & Francis.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 1994. *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: University of California Press.

- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 2003. "Gender and Immigration: A Retrospective and Introduction". Dans Pierrette Hondagneu-Sotelo (dir.), *Gender and U.S. Immigration: Contemporary Trends*, p. 3-19. Berkeley: University of California Press.
- hooks, bell. 1981. *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. 1992. *Black Looks: race and representation*. Toronto: Between the Lines.
- Human Rights Watch. 2009. "They Want Us Exterminated". *Murder, Torture, Sexual Orientation and Gender in Iraq*. New York: Human Rights Watch.
- Human Rights Watch. 2010. *We are a Buried Generation. Discrimination and Violence Against Sexual Minorities in Iran*. New York: Human Rights Watch.
- Hurteau, Pierre. 1993. « L'homosexualité masculine et les discours sur le sexe en contexte montréalais de la fin du XIXe siècle à la Révolution tranquille ». *Histoire sociale*, XXVI(51) : 41-66.
- Institut de la statistique. 2012a. *Estimation de la population des régions métropolitaines de recensement, 1<sup>er</sup> juillet des années 1996, 2001, 2006 et 2011*. En ligne au <[http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/dons\\_regnl/regional/rmr\\_total.htm](http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/demographie/dons_regnl/regional/rmr_total.htm)>, consulté le 26 juin 2012.
- Institut de la statistique. 2012b. *Revenu moyen, revenue total, particuliers (16 ans et plus), Québec, 1996-2009*. En ligne au <[http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/famls\\_mengs\\_niv\\_vie/revenus\\_depense/revenus/mod1\\_p\\_1\\_2\\_4\\_0.htm](http://www.stat.gouv.qc.ca/donstat/societe/famls_mengs_niv_vie/revenus_depense/revenus/mod1_p_1_2_4_0.htm)>, consulté le 29 juin 2012.
- Jackson, Peter A. 1995. "Thai Buddhist Accounts of Male Homosexuality and AIDS in the 1980s". *Australian Journal of Anthropology*, 6(1-2): 140-153.
- Jackson, Peter A. 2009. "Capitalism and Global Queering: National Markets, Parallels among Sexual Cultures, and Multiple Queer Modernities". *GLQ* 15(3): 357-395.
- Jackson, Stevi. 1999. *Heterosexuality in question*. Thousand Oaks: Sage.
- Jakobsen, Janet R. et Ann Pellegrini. 2003. *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. New York: New York University Press.

- Jalenques, Pierre. 2002. « Étude sémantique du préfixe RE en français contemporain ». *Langue française*, 133(1) : 74-90.
- Jenicek, Ainsley, Alan D. Wong et Edward Ou Jin Lee. 2009. “Dangerous Shortcuts: Representations of Sexual Minority Refugees in the Post-9/11 Canadian Press”. *Canadian Journal of Communication*, 34: 635-658.
- Jivraj, Suhraiya et Anisa de Jong. 2011. “The Dutch Homo-Emancipation Policy and its Silencing Effects on Queer Muslims”. *Feminist Legal Studies*, 19: 143-158.
- Johnson, E. Patrick. 2005. “Quare” Studies, or (Almost) Everything I Know About *Queer* Studies I Learned From My Grandmother”. Dans E. Patrick Johnson et Mae Henderson (dir.), *Black queer studies: a critical anthology*, p. 124-157. Durham: Duke University Press.
- Johnson, Paul. 2008. “Rude Boys: The Homosexual Eroticization of Class”. *Sociology*, 42(1): 65-82.
- Jordan-Zachery, Julia S. 2009. *Black Women, Cultural Images, and Social Policy*. New York: Routledge.
- Journet, Paul et Tristan Péloquin. 2011. « Motion de Québec pour bloquer les conférenciers islamistes ». *La Presse*, 18 octobre.
- Julien, Danielle et Joseph-Josy Lévy (dir.). 2007. *Homosexualités : variations régionales* Québec : Presses de l’Université du Québec.
- Julien, Danielle, Johanna Vyncke, Émilie Jouvin et Émilie Jodoin. 2008. « Étude exploratoire de mères de familles homoparentales au sein de groupes ethnoculturels canadiens ». Dans Shari L. Brotman et Joseph Jozy Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres*, p. 113-131. Québec : Presses de l’Université du Québec.
- Kapac, Jack S. 1998. “Culture/community/race: Chinese gay men and the politics of identity”. *Anthropologica* 40(2): 169-182.
- Kebaza, Horia. 2006. « “L’universel lave-t-il plus blanc?”: “Race”, racisme et système de privilèges ». *Les cahiers du CEDREF*, 14 : 145-172.

- Keenan, Kevin L. 1996. "Skin Tones and Physical Features of Blacks in Magazine Advertisements". *Journalism & Mass Communication Quarterly*, 73(4): 905-912.
- Kelle, Udo. 2005. "Emergence" vs. "Forcing" of Empirical Data? A Crucial problem of "Grounded Theory" Reconsidered". *Forum: Qualitative Social Research* 6(2), article 27. En ligne au <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/467>>, consulté le 22 juillet 2010.
- Ken, Ivy. 2007. "Race-Class-Gender Trilogy: An Image(ry) Problem". *Gender Issues*, 24: 1-20.
- Keogh, Peter, Catherine Dodds et Laurie Henderson. 2004. *Migrant Gay Men: Redefining Community, Restoring Identity*. Londres: Sigma Research.
- Kerner, Ina. 2012. "Questions of intersectionality: Reflections on the current debate in German gender studies". *European Journal of Women's Studies*, 19(2): 203-218.
- King, Deborah K. 1988. "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology". *Signs*, 14(1): 42-72.
- Kinsman, Gary. 1987. *The Regulation of Desire: Sexuality in Canada*. Montréal: Black Rose Books.
- Klein, Hugh, Thomas P. Lambing, David A. Moskowitz, Thomas Alex Washington et Lisa K. Gilbert. 2010. "Recommendations for Performing Internet-Based Research on Sensitive Subject Matter with "Hidden" or Difficult-to-Reach Populations". *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 22(4): 371-398.
- Knapp, Gudrun-Axeli. 2004. "Race, Class, Gender: Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories". *European Journal of Women's Studies*, 12(3): 249-265.
- Knodel, John, Jed Friedman, Truong Si Anh et Bui The Cuong. 2000. "Intergenerational exchanges in Vietnam: Family size, sex composition, and the location of children". *Population Studies: A Journal of Demography*, 54(1): 89-104.
- Knopp, Larry. 2004. "Ontologies of place, placelessness, and movement: queer quests for identity and their impacts on contemporary geographic thought". *Gender, Place & Culture*, 11(1): 121-134.

- Kon, Igor. 2010. "Homophobia as a Litmus Test of Russian Democracy". *Russian Social Science Review* 51(3): 16-37.
- Kong, Travis S.K., Dan Mahoney et Ken Plummer. 2002. "Queering the Interview". Dans Jaber F. Gubrium et James A. Holstein (dir.), *Handbook of Interview Research: Context & Method*, p. 239-258. Thousand Oaks: Sage.
- Kosnick, Kira. 2011. "Sexuality and Migration Studies: The Invisible, the Oxy-moronic and Heteronormative Othering". Dans Helma Lutz, Maria Teresa Herrera Vivar et Linda Supik (dir.), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, p. 121-135. Aldershot: Ashgate.
- Koussens, David et Jean-François Breton. 2011. « De l'Église à la paroisse : discours sur l'homosexualité au Québec ». *Québec Studies*, 52 : 55-67.
- Kubicek, Katrina, Bryce McDavitt, Julie Carpineto, George Weiss, Ellen F. Iverson et Michele Kipke. 2009. "'God Made Me Gay for a Reason': Young Men Who Have Sex With Men's Resiliency in Resolving Internalized Homophobia From Religious Sources". *Journal of Adolescent Research*, 24(5): 601-633.
- Kuntsman, Adi. 2008a. "The Soldier and the Terrorist: Sexy Nationalism, Queer Violence". *Sexualities*, 11(1/2): 142-170.
- Kuntsman, Adi. 2008b. "Between Gulags and Pride Parades: Sexuality, nation, and Haunted Speech Acts". *GLQ*, 14(2/3):263-287.
- Labelle, Micheline. 2000. « La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec : défis et enjeux ». Dans Helen Greven-Borde et Jean Tournon (dir.), *Les identités en débat. Intégration ou multiculturalisme?*, p. 269-294. Paris : L'Harmattan.
- Lafontaine, Yves. 2000. « L'occasion ratée ». *Fugues*, septembre. En ligne au < [http://www.fugues.com/main.cfm?l=fr&p=100\\_Article&article\\_id=67&rubrique\\_ID=4](http://www.fugues.com/main.cfm?l=fr&p=100_Article&article_id=67&rubrique_ID=4)>, consulté le 29 juillet 2010.
- Lafontaine, Yves. 2002a. « Rencontre avec quatre gais musulmans. Vivre sa vie... différemment ». *Fugues*, 19(1) : 54-56-58.

- Lafontaine, Yves. 2002b. « Entre homophobie et racisme. Victime de double discrimination ». *Fugues*, 19(1) : 60-62-64.
- Lafontaine, Yves. 2009. « Pour une société vraiment laïque ». *Fugues*, 26(8) : 8.
- Lagacé, Francis. 2008. « Accommodements religieux. Les religions doivent retourner dans l'espace privé ». *RG*, 304 : 14.
- Lamoureux, Diane. 2000. « Citoyenneté, nationalité, culture ». Dans Mikhaël Elbaz et Denise Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, p. 111-129. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Landry, Bart. 2007. *Race, Gender, and Class: Theory and Methods of Analysis*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Larose, Jean-François. 2001. *Rencontre avec un jeune Turc*. Montréal : Stanké.
- Laurence, Jean-Christophe. 2012. « Une maladie de Blancs? ». *La Presse*, 4 février, A18.
- LaViolette, Nicole. 2004. "Coming Out to Canada: The Immigration of Same-Sex Couples Under the Immigration and Refugee Protection Act". *McGill Law Journal* 49: 970-1003.
- Leduc, Louise. 2000. « Un homme en colère. Daniel Pinard déclare la guerre à l'homophobie ambiante. ». *Le Devoir*, 16 mars : A1.
- Lee, Edward Ou Jin et Shari Brotman. 2011. "Identity, Refugeeeness, Belonging: Experiences of Sexual Minority Refugees in Canada". *Revue Canadienne de Sociologie*, 48(3): 241-274.
- Lemieux, Raymond. 1990. « Le catholicisme québécois : une question de culture ». *Sociologie et sociétés*, 22(2) : 145-164.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy. 2000. *Le catholicisme québécois*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lemieux, Robert-Louis. 2009. « Pour une société vraiment laïque? ». *Fugues*, 26(9) : 14.
- Leong, Russell (dir.). 1996. *Asian American Sexualities: Dimensions of the Gay & Lesbian Experience*. New York: Routledge.

- Leroux, Darryl. 2010. "Québec Nationalism and the Production of Difference: The Bouchard-Taylor Commission, the Hérouxville Code of Conduct, and Québec's Immigrant Integration Policy". *Québec Studies*, 49: 107-126.
- Levine, Philippa. 2000. "Orientalist Sociology and the Creation of Colonial Sexualities". *Feminist Review*, 65: 5-21.
- Levy, Denise Louise, et Patricia Reeves. 2011. "Resolving Identity Conflict: Gay, Lesbian, and Queer Individuals with a Christian Upbringing". *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, 23(1): 53-68.
- Lewis, Gail. 2009. "Celebrating Intersectionality? Debates on a Multi-faceted Concept in Gender Studies: Themes from a Conference". *European Journal of Women's Studies*, 16(3): 203-210.
- Lewis, Nathaniel M. 2012. "Remapping disclosure: gay men's segmented journey of moving out and coming out". *Social & Cultural Geography*, 13(3): 211-231.
- Leznoff, Maurice et William A. Westley. 1956. "The Homosexual Community". *Social Problems*, 3(4): 257-263.
- Linteau, Paul-André, René Durocher et Jean-Claude Robert. 2002 [1989]. *Histoire du Québec contemporain. De la confédération à la crise (1867-1929)*. Montréal : Boréal.
- Long, Scott. 2009. "Unbearable witness: how Western activists (mis)recognize sexuality in Iran". *Contemporary Politics* 15(1): 119-136.
- Loughlin, Gerard (dir.). 2007. *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Malden: Blackwell.
- Ludvig, Alice. 2006. "Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative". *European Journal of Women's Studies*, 13(3): 245-258.
- Luibhéid, Eithne. 2004. "Heteronormativity and Immigration Scholarship: A Call for Change". *GLQ* 10(2): 227-235.
- Luibhéid, Eithne. 2008. "Queer/Migration: An Unruly Body of Scholarship". *GLQ* 14(2/3): 169-190.

- Maclure, Jocelyn. 2009. « Convictions de conscience, responsabilité individuelle et équité : l'obligation d'accommodement est-elle équitable? » Dans Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dir.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*, p. 327-350. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahrouse, Gada. 2010. “‘Reasonable accommodation’ in Québec: the limits of participation and dialogue”. *Race & Class*, 52(1):85-96.
- Manalansan, Martin F. 1995. “In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma”. *GLQ* 2(4): 425-438.
- Manalansan, Martin F. 2003. *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*. Durham: Duke University Press.
- Manalansan, Martin F. 2006. “Queer Intersections: Sexuality and Gender in Migration Studies”. *International Migration Review* 40(1): 224-249.
- Marsolais, Claude. 2001. « Des absents au défilé de la fierté gay. Certains immigrants craignent de récolter des ennuis dans leur pays d'origine ». *La Presse*, 17 juillet : E1.
- Marx, Karl. 2007 [1852]. *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris : Flammarion.
- Mason, Gail. 2002. “Different Territory: A question of intersectionality”. Dans *The Spectacle of Violence: homophobia, gender and knowledge*, p. 58-77. New York: Routledge.
- Massad, Joseph. 2002. “Re-Orienting Desire: the Gay International and the Arab World”. *Public Culture*, 14(2): 361-385.
- Massad, Joseph. 2007. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Massey, Douglas S. et Nancy A. Denton. 1993. *American Apartheid: segregation and the making of the underclass*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maton, Karl. 2003. “Pierre Bourdieu and the Epistemic Conditions of Social Scientific Knowledge”. *Space & Culture* 6(1): 52-65.

- Mauthner, Natasha et Andrea Doucet. 2003. "Reflexive Accounts and Accounts of Reflexivity in Qualitative Data Analysis". *Sociology* 37(3): 413-431.
- Maynard, Mary. 1994. "Methods, Practice and Epistemology: The Debate about Feminism and Research". Dans Mary Maynard et June Purvis (dir.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, p. 10-26. Bristol: Taylor & Francis.
- McCall, Leslie. 2005. "The Complexity of Intersectionality". *Signs*, 30(3): 1771-1800.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- McCullagh, Ciaran. 2002. *Media Power. A Sociological Introduction*. New York: Palgrave.
- McCutcheon, Laurent. 2007. « Accommodements raisonnables et homosexualité. La nécessité d'une société laïque ». *RG*, 301 : 5.
- McIntosh, Mary. 1968. "The Homosexual Role". *Social Problems* 16(2): 182-192.
- McKeown, Eamonn, Simon Nelson, Jane Anderson, Nicola Low et Jonathan Elford. 2010. "Disclosure, discrimination and desire: experiences of Black and South Asian gay men in Britain". *Culture, Health & Sexuality*, 12(7): 843-856.
- McNay, Lois. 1991. "The Foucauldian Body and the Exclusion of Experience". *Hypatia* 6(3): 125-139.
- McNicoll, Claire. 1993. *Montréal : Une société multiculturelle*. Paris : Belin.
- McRoberts, Kenneth et Dale Posgate. 1983. *Développement et modernisation du Québec*. Montréal : Boréal Express.
- Ménard, Guy. 1980. *De Sodome à l'Exode. Jalons pour une théologie de la libération gae*. Montréal : Univers.
- Mepschen, Paul, Jan Willem Duyvendak et Evelien H. Tonkens. 2010. "Sexual Politics, Orientalism and Multicultural Citizenship in the Netherlands". *Sociology*, 44(5): 962-979.
- Merabet, Sofian. 2006. "Creating Queer Space in Beirut: Zones of Encounter within the Lebanese Male Homosexual Sphere". Dans *Sexuality in the Arab World*, Samir Khalaf et John Gagnon (dir.), p. 199-242. Londres: Saqi.

- Mercer, Kobena. 1991. "Skin Head Sex Thing". Dans *Bad Object-Choices How Do I Look? Queer Film and Video*, p. 169-222. Seattle: Seattle Bay Press.
- Mercer, Kobena et Isaac Julien. 1988. "Race, Sexual Politics and Black Masculinity: A Dossier". Dans Rowena Chapman et Jonathan Rutherford (dir.), *Male Order: Unwrapping Masculinity*, p. 97-164. Londres: Lawrence & Wishart.
- Mercier, Martin. 2010. « Courriels des lecteurs ». *Être*, 15(2) : 11.
- Messier, Éric. 2009. « Louis-Georges Tin donnera le discours d'ouverture ». *Être*, 14(8) : 6.
- Miller, Robert L. 2000. *Researching Life Stories and Family Histories*. Thousand Oaks: Sage.
- Miller, Jody et Barry Glassner. 2004. "The "inside" and the "outside": Finding realities in interviews". Dans David Silverman (dir.), *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*, p. 125-139. Thousand Oaks: Sage.
- Milot, Micheline. 2008. *La laïcité*. Ottawa : Novalis.
- Minh-ha, Trinh T. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.
- Minwalla, Omar, B. R. Simon Rosser, Jamie Feldman, and Christine Varga. 2005. "Identity experience among progressive gay Muslims in North America: A qualitative study within Al-Fatiha". *Culture, Health & Sexuality*, 7(2): 113-128.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1988. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Feminist Review* 30: 61-88.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1991. "Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism". Dans Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo et Lourdes Torres (dir.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, p. 1-47. Bloomington: Indiana University Press.
- Moldes, Marcos. 2009. "Super undies, buff bodies and body facism: Normative gay identity and the politics of regulation". *Stream: Culture/Politics/Technology*, 2(1): 39-45.
- Molière, 1997 [1669]. *Le Tartuffe*. Paris : Flammarion.
- Moone, Dawne. 2004. *God, sex, and politics: homosexuality and everyday theologies*. Chicago: University of Chicago Press.

- Morales, Edward. 1990. "Ethnic Minority Families and Minority Gays and Lesbians". Dans Frederick W. Bozett et Marvin B. Sussman (dir.), *Homosexuality and Family Relations*, p. 217-239. Binghamton: Haworth Press.
- Morgan, Tracy D. 1996. "Pages of Whiteness: Race, Physique Magazines, and the Emergence of Public Gay Culture". Dans Brett Beemyn et Mickey Eliason (dir.), *Queer Studies: A Lesbian, Gay, Bisexual, & Transgender Anthology*, p. 280-297. New York: New York University Press.
- Muir, Jim. 2009. "Iraqi gay men face 'lives of hell'". BBC. En ligne au <[http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle\\_east/8005420.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8005420.stm)>, consulté le 9 janvier 2012.
- Murray, David A.B. 2007. "The Civilized Homosexual: Travel Talk and the Project of Gay Identity". *Sexualities*, 10(1): 49-60.
- Myles, Brian. 1998. « De toutes les couleurs : les autres gais. ». *Le Devoir*, 1<sup>er</sup> août : A1.
- Naegele, Jonathan. 2011. « L'homophobie combattue au sein des communautés culturelles ». *Métro*, 29 mars : 8.
- Nagel, Joane. 2003. *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Naït-Balk, Brahim. 2009. *Un homo dans la cité. La descente aux enfers puis la libération d'un homosexuel de culture maghrébine*. Paris : Calman-Lévy.
- Narayan, Uma. 1997. *Dislocating Cultures: identities, traditions, and Third World feminism*. New York: Routledge.
- O'Brien, Jodi. 2004. "Wrestling the Angel of contradiction: Queer Christian identities". *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, 5(2): 179 - 202.
- Oakley, Ann. 1998. "Gender, Methodology and People's Ways of Knowing: Some Problems with Feminism and the Paradigm Debate in Social Science". *Sociology* 32(4): 707-731.
- Omi, Michael et Howard Winant. 2002 [1994]. "Racial Formation". Dans Philomena Essed et David Theo Goldberg (dir.), *Race Critical Theories*, p. 123-145. Oxford: Blackwell.

- Operario, Don, Chong-suk Han et Kyung-Hee Choi. 2008. "Dual Identity Among Gay Asian Pacific Islander Men". *Culture, Health & Sexuality* 10(5): 447-461.
- Oppong, Christine. 2006. "Familial Roles and Social Transformations. Older Men and Women in Sub-Saharan Africa". *Research on Aging*, 28(6): 654-668.
- Ozbay, Cenk. 2010. « Nocturnal queers: Rent boys' masculinity in Istanbul ». *Sexualities*, 13(5): 645-663.
- Park, Insook Han et Lee-Jay Cho. 1995. "Confucianism and the Korean Family". *Journal of Comparative Family Studies*, 26(1): 117-134.
- Parker, Richard. 1999. *Beneath the Equator*. New York: Routledge.
- Pascoe, C. J. 2007. *Dude You're a Fag: Masculinity and Sexuality in High School*. Berkeley: University of California Press.
- Passiour, André C. 2010. « Objectif : sensibiliser les gréco-Québécois! ». *Fugues*, 27(5) : 134.
- Pedraza, Silvia. 1991. "Women and Migration: The Social Consequences of Gender". *Annual Review of Sociology*, 17: 303-325.
- Pellegrini, Ann. 2009. "Feeling secular". *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 19(2): 205-218.
- Péloquin, Tristan. 2009. « Homosexualité avérée ou motif abusif? ». *La Presse*, 29 janvier : A11.
- Perez, Hiram. 2005. "You Can have My Brown Body and Eat It, Too!". *Social Text*, 23 (3/4): 171-192.
- Pessar, Patricia R. 1999. "Engendering Migration Studies: The Case of New Immigrants in the United States". *American Behavioral Scientist*, 42(4): 577-600.
- Petzen, Jennifer. 2004 "Home or Homelike: Turkish Queers Manage Space in Berlin". *Space & Culture* 7(1): 20-32.
- Phellas, Constantinos N. 2005. « Cypriot Gay Men's Accounts of negotiating Cultural and Sexual Identity: A Qualitative Study ». *Qualitative Sociology Review* 1(2): 65-83.

- Phoenix, Ann. 1994. "Practising Feminist Research: The Intersection of Gender and 'Race' in the Research Process". Dans Mary Mayndar et June Purvis (dir.), *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, p. 49-71. Bristol: Taylor & Francis.
- Piché, Victor. 2002. "Immigration, Diversity and Ethnic Relations in Quebec". *Canadian Ethnic Studies*, XXIV(3): 5-27
- Pires, Alvaro P. 1997. « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique ». Dans Jean Poupart *et al.* (dir.), *La recherche qualitative : Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, p. 113-169. Montréal : Gaëtan Morin.
- Plant, Raymond. 1978. "Community: Concept, Conception, and Ideology". *Politics & Society* 8(1): 79-107.
- Plummer, Ken. 1975. *Sexual Stigma: An Interactionist Approach*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Plummer, Ken. 2001. *Documents of Life 2. An invitation to a critical humanism*. Thousand Oaks: Sage.
- Plummer, Ken. 2003. *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Plummer, Ken. 2005. "Critical Humanism and Queer Theory: Living With the Tensions". Dans Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.), *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 3<sup>e</sup> édition, p. 357-373. Thousand Oaks: Sage.
- Poon, Maurice Kwong-Lai et Peter Trung-Thu Ho. 2008. "Negotiating Social Stigma Among Gay Asian Men". *Sexualities* 11(1/2): 245-268.
- Potvin, Maryse. 2008. « Racisme et discours public commun au Québec ». Dans Stephan Gervais, Dimitros Karmis et Diane Lamoureux (dir.), *De tissé serré à métissé serré? La culture publique commune en débats*, p. 227-248. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Potvin, Maryse. 2010. « Discours sociaux et médiatiques dans le débat sur les accommodements raisonnables ». *Nos Diverses Cités*, 7 : 83-89.
- Presse Canadienne et Léger Marketing. 2001. *Étude sur les perceptions des Canadiens à l'égard de l'homosexualité*. Montréal : Presse Canadienne et Léger Marketing.

- Presse canadienne. 2010. « Le ministre Keney nie toute intervention ». *La Presse*, 4 mars : A8.
- Prins, Baukje. 2006. “Narrative Accounts of Origins: A Blind Spot in the Intersectional Approach?” *European Journal of Women’s Studies*, 13(3): 277-290.
- Proulx, Marie-France. 2005. « La compréhension de l’homosexualité par les minorités ethniques. Faut-il afficher ses couleurs? ». *RG*, 268 : 12-14.
- Puar, Jasbir. 2001. “Transnational Configurations of Desire: The Nation and its White Closets”. Dans Birgit Brander Rasmussen (dir.), *The making and unmaking of whiteness*, p. 167-183. Durham: Duke University Press.
- Puar, Jasbir. 2002. “A Transnational Feminist Critique of Queer Tourism”. *Antipode*, 34(5): 935-946.
- Puar, Jasbir. 2007. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press.
- Québec. 2009a. *Politique québécoise de lutte contre l’homophobie*. Québec : ministère de la Justice.
- Québec. 2009b. *Population immigrée recensée au Québec et dans les régions en 2006 : caractéristiques générales*. Québec : Immigration et Communautés culturelles.
- Québec. 2010. *Tableaux sur l’immigration permanente au Québec*. Québec : Immigration et Communautés culturelles.
- Rahman, Momin. 2010. “Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities.” *Sociology*, 44(5): 944-961.
- Rao, Rahul. 2010. *Third World Protest: Between Home and the World*. Londres: Oxford University Press.
- Rayside, David. 2008. *Queer Inclusions, Continental Divisions: Public Recognition of Sexual Diversity in Canada and the United States*. Toronto: University of Toronto Press.
- Razack, Sherene. 1998. *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*. Toronto: University of Toronto Press.

- Razack, Sherene. 2008. *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law & Politics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Redmond, Sean. 2003. "Thin White Women in Advertising: Deathly Corporeality". *Journal of Consumer Culture*, 3(2): 170-190.
- Rehaag, Sean. 2008. "Patrolling the Borders of Sexual Orientation: Bisexual Refugees Claims in Canada". *McGill Law Review* 53(1): 59-102.
- Remiggi, Frank. 1989. « Le Village gai de Montréal : entre le ghetto et l'espace identitaire ». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre : Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 267-289. Montréal : VLB.
- Revel, Judith. 2008. *Dictionnaire Foucault*. Paris : Ellipses.
- Rhodes, Penny J. 1994. "Race-of-Interviewer Effects: A Brief Comment". *Sociology* 28(2): 547-558.
- Riach, Kathleen. 2009. "Exploring Participant-centred Reflexivity in the Research Interview". *Sociology* 43(2): 356-370.
- Rich, Melissa K. et Thomas F. Cash. 1993. "The American image of beauty: Media representations of hair color for four decades". *Sex Roles*, 29(1-2): 113-124.
- Richardson, Diane. 1996. "Heterosexuality and social theory". Dans Diane Richardson (dir.), *Theorizing Heterosexuality*, p. 1-20. Buckingham: Open University Press.
- Ridge, Damien, Amos Hee et Victor Minichiello. 1999. "Asian men on the scene: challenges to gay communities". *Journal of Homosexuality*, 36(3/4): 43-68.
- Riggs, Damien W. 2010. "On accountability: Towards a white middle-class queer 'post identity politics identity politics'". *Ethnicities* 10(3): 344-357.
- Robinson, Paul. 1999. *Gay Lives. Homosexual Autobiography from John Addington Symonds to Paul Monette*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rodriguez, Eric M. 2010. "At the Intersection of Church and Gay: A Review of the Psychological Research on Gay and Lesbian Christians". *Journal of Homosexuality*, 57(1): 5-38.

- Rooke, Alison. 2009. "Queer in the Field: On Emotions, Temporality, and Performativity in Ethnography". *Journal of Lesbian Studies* 13(2): 149-160.
- Ross, Marlon B. 2005. "Beyond the closet as raceless paradigm". Dans E. Patrick Johnson et Mae G. Henderson (dir.), *Black Queer Studies: a critical anthology*, p. 161-189. Durham: Duke University Press.
- Røthing, Åse et Stine H. Bang Svendsen. 2011. "Sexuality in Norwegian textbooks: constructing and controlling ethnic borders?" *Ethnic and Racial Studies*, 34(11): 1953-1973.
- Rouillard, Jacques. 1998. « La révolution tranquille : rupture ou tournant? ». *Journal of Canadian Studies*, 32(4) : 21-53.
- Roy, Olivier. 2012. "The colour of gayness: Representations of queers of colour in Québec's gay media". *Sexualities* 15(2): 175-190.
- Said, Edward W. 1994 [1978]. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Salée, Daniel. 2001. « De l'avenir de l'identité nationale québécoise ». Dans Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation : Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, p. 133-164. Montréal : Québec Amérique.
- Sandoval, Chela. 1991. "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World". *Genders*, 10: 1-24.
- Saravanamuttu, Johan. 2009. "Malaysia: Political Transformation and Intrigue in an Election Year". *Southeast Asian Affairs* 2009: 173-192.
- Saucier, Jason A. et Sandra L. Caron. 2008. "An Investigation of Content and Media Images in Gay Men's Magazines". *Journal of Homosexuality*, 55(3): 504-523.
- Scagliotti, John. 2003. *Dangerous Living: Coming Out in the Developing World*. 62 minutes.
- Schnoor, Randal F. 2006. "Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities". *Sociology of Religion*, 67(1): 43-60.
- Schütz, Alfred. 2008 [1953]. « Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine ». Dans *Le chercheur et le quotidien : phénoménologie des sciences sociales*, p. 7-63. Paris : Klincksieck.

- Schwartzwald, Robert. 1997. « La fédérostrophie, ou les lectures agités d'une révolution tranquille ». *Sociologie et sociétés* 29(1) : 129-143.
- Scott, Joan. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
- Scott, Joan W. 2009. "Sexularism". Conférence prononcée dans le cadre du *Ursula Hirschmann Annual Lecture on Gender and Europe*. Florence: Robert Schuman Centre for Advanced Studies.
- Sedgwick, Eve K. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.
- Seidman, Steven. 1996. "Introduction". Dans Steven Seidman (dir.), *Queer Theory/Sociology*, p. 1-29. Cambridge: Blackwell.
- Seidman, Steven. 1997. *Difference troubles: Queering social theory and sexual politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seidman, Steven. 2002. *Beyond the Closet: The Transformation of Gay and Lesbian Life*. New York: Routledge.
- Seidman, Steven et Chet Meeks. 2011. "The Politics of Authenticity: Civic Individualism and the Cultural Roots of Gay Normalization". *Cultural Sociology*, 5(4): 519-536.
- Sender, Katherine. 2001. "Gay Readers, Consumers, and a Dominant Gay habitus: 25 Years of the Advocate Magazine". *Journal of Communication*, 51(1): 73-99.
- Sender, Katherine. 2003. "Sex Sells. Sex, Class, and Taste in Commercial Gay and Lesbian Media". *GLQ*, 9(3): 331-365.
- Shannahan, Dervla Sara. 2010. "Some queer questions from a Muslim faith perspective". *Sexualities*, 13(6): 671-684.
- Simien, Evelyn M. 2007. "Doing Intersectionality Research: From Conceptual Issues to Practical Examples". *Politics & Gender*, 3: 264-271.
- Simmel, Georg. 1999 [1908]. *Sociologie : Études sur les formes de la socialisation*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Siraj, Asifa. 2006. "On being homosexual and Muslim: conflicts and challenges". Dans Lahoucine Ouzgane (dir.), *Islamic Masculinities*, p. 202-216. Londres: Zed Books.

- Sivry, Jean-Michel. 1998. « Traces militants éphémères : l'ADGQ et *Le Berdache* ». Dans Irène Demczuk et Frank Remiggi (dir.), *Sortir de l'ombre : Histoires des communautés lesbienne et gaie de Montréal*, p. 235-263. Montréal: VLB.
- Smith, Barbara. 1993 [1990]. "Homophobia: Why Bring It Up?" Dans Henry Abelove, Michèle Aina Barale et David M. Halperin (dir.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, p. 99-102-476. New York: Routledge.
- Smith, Dorothy. 1974. "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology". *Sociological Inquiry* 44(1): 7-13.
- Smith, Dorothy E. 1987. "The Everyday World as Problematic: A Feminist Methodology". Dans *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, p. 105-145. Boston: Northeastern University Press.
- Smith, Miriam. 1998. « Nationalisme et politiques des mouvements sociaux : les droits des gais et lesbiennes et l'incidence de la charte canadienne au Québec ». *Politique et sociétés*, 17 (3) : 113-140.
- Smith, Miriam. 2005. « Identités queer : diaspora et Organisation ethnoculturelle et transnationale des lesbiennes et des gais à Toronto ». *Liens social et Politiques* 53 : 81-92.
- Song, Miri et David Parker. 1995. "Commonality, Difference and the Dynamics of Disclosure in In-Depth Interviewing". *Sociology* 29(2): 241-256.
- Sonnekus, Theo et Jeanne van Eeden. 2009. "Visual representation, editorial power, and the dual 'othering' of Black men in the South African gay press". *Communicatio*, 35(1): 81-100.
- Spelman, Elizabeth. 1988. "Gender & Race: The Ampersand Problem in Feminist Thought". Dans *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, p.114-132. Boston: Beacon Press.
- Stacey, Margaret. 1969. "The Myth of Community Studies". *British Journal of Sociology*, 20(2): 134-147.

- Stanley, Liz et Sue Wise. 1990. "Method, methodology and epistemology in feminist research processes". Dans Liz Stanley (dir.), *Feminist Praxis*, p. 20-60. New York: Routledge.
- Statistique Canada. 2009. *Population des minorités visibles, par province et territoire (Recensement de 2006)*. En ligne au <<http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l02/cst01/demo52b-fra.htm>>, consulté le 25 avril 2012.
- Statistique Canada. 2012. *Minorité visible de la personne*. En ligne au <<http://www.statcan.gc.ca/concepts/definitions/minority-minorite1-fra.htm>>, consulté le 25 avril 2012.
- Staunæs, Dorthe. 2003. "Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjectification". *NORA*, 11 (2): 101-110.
- Stein, Arlette et Ken Plummer. 1996. "I Can't Even Think Straight": "Queer" Theory and the Missing Sexual Revolution in Sociology ». Dans Steven Seidman (dir.), *Queer Theory/Sociology*, p. 129-144. Cambridge: Blackwell.
- Stoller, Ann Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.
- Strauss, Anselm et Juliet Corbin. 2004 [1990]. *Les fondements de la recherche qualitative : techniques et procédures de développement de la théorie enracinée*. Fribourg : Academic Press.
- Stuart, Elizabeth. 2003. *Gay and Lesbian Theologies. Repetitions with Critical Difference*. Aldershot: Ashgate.
- Stychin, Carl. 1997. "Queer Nations: Nationalism, Sexuality and the Discourse of Rights in Quebec". *Feminist Legal Studies*, 5 (1): 3-34.
- Sung, Kyu-taik. 1998. "Filial Piety in Modern Times: Timely Adaptation and Practice Patterns". *Australasian Journal on Ageing*, 17(s1): 88-92.
- Sylvestre, Paul-François. 2001. « Quand on est doublement minoritaire. Couleur et orientation sexuelle ». *RG*, 230 : 15.
- Taylor, Yvette. 2009. "Complexities and Complications: Intersections of Class and Sexuality". *Journal of Lesbian Studies*, 13(2): 189-203.

- Teunis, Niels. 2007. "Sexual objectification and the construction of whiteness in the gay male community". *Culture, Health & Sexuality*, 9(3): 263-275.
- Thing, James. 2010. "Gay, Mexican and Immigrant: Intersecting identities among gay men in Los Angeles". *Social Identities* 16(6): 809-831.
- Tönnies, Ferdinand. 1944 [1887]. *Communauté et société*. Paris : Presses universitaires de France.
- Tremble, Bob, Margaret Schneider et Carol Appathurai. 1989. "Growing Up Gay Lesbian in a Multicultural Context". *Journal of Homosexuality*, 17(3/4): 253-267.
- Troiden, Richard. 1989. "The formation of homosexual identities". *Journal of Homosexuality*, 17(1/2): 43-73.
- Vacante, Jeffery. 2005. "Writing the History of Sexuality and 'National' History in Quebec". *Journal of Canadian Studies*, 39(2): 31-55.
- Vaillancourt, Julie. 2009. « Sortir de l'ombre! ». *Fugues*, 25(12) : 56, 58.
- Vaillancourt, Julie. 2010. « La Zone tropicale. Un décor tropical, une ambiance *caliente* et multiethnique ». *Fugues*, 27(5) : 86.
- Valocchi, Stephen. 2005. "Not Yet *Queer* Enough: The Lessons of *Queer* Theory for the Sociology of Gender and Sexuality". *Gender & Society*, 19(6): 750-770.
- Vasquez del Alguila, Ernesto. 2012. "God forgives the sin but not the scandal: Coming out in a transnational context – between sexual freedom and cultural isolation". *Sexualities*, 15(2): 207-224.
- Warner, Michael. 1991. "Introduction: Fear of a Queer Planet". *Social Text*. 29: 3-17.
- Warner, Tom. 2002. *Never Going Back: A History of Queer Activism in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.
- Watier, Patrick. 2002. « La théorie de la connaissance et le problème de la compréhension dans *Les problèmes de la Philosophie de l'Histoire* de Simmel ». Dans *Une introduction à la sociologie compréhensive*, p. 37-85. Belfort : Circé.
- Weber, Max. 1965 [1904]. « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale ». Dans *Essais sur la théorie de la science*, p. 119-213. Paris : Plon.

- Weber, Max. 1965 [1917]. « Essai sur le sens de la « neutralité axiologique. Dans les sciences sociologiques et économiques ». Dans *Essais sur la théorie de la science*, p. 399-477. Paris : Plon.
- Weber, Max. 1995 [1956]. *Économie et société I. Les catégories de la sociologie*. Paris : Pocket.
- Weeks, Jeffrey. 1990 [1977]. *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. Londres: Quartet Books.
- Weeks, Jeffrey. 1981. *Sex, Politics and Society: The regulation of sexuality since 1800*. Londres: Longman.
- Weeks, Jeffrey. 1991 [1981]. “Discourse, desire and sexual deviance: some problems in a history of homosexuality”. Dans *Against Nature: Essays on history, sexuality, and identity*, p. 10-45. Londres: Rivers Oram Press.
- Weeks, Jeffrey. 1991 [1980/1981]. “Inverts, perverts and mary-annes: male prostitution and the regulation of homosexuality in England in the nineteenth and twentieth centuries”. Dans *Against Nature: Essays on history, sexuality and identity*, p. 46-67. Londres: Rivers Oram Press.
- Weeks, Jeffrey. 2003 [1986]. *Sexuality*. New York: Routledge
- Weeks, Jeffrey. 2007. *The World We Have Won*. New York: Routledge.
- Weston, Kath. 1995. “Get thee to a big city: sexual imaginary and the great gay migration”. *GLQ* 2(3): 253-277.
- Weston, Kath. 2009. “The Lady Vanishes: On Never Knowing, Quite, Who Is a Lesbian”. *Journal of Lesbian Studies* 13(2): 136-148.
- Whitaker, Brian. 2006. *Unspeakable love: gay and lesbian life in the Middle East*. London: Saqi.
- Wilcox, Melissa M. 2007. “Outlaws or In-Laws? Queer Theory, LGBT Studies, and Religious Studies”. *Journal of Homosexuality*, 52(1): 73-100.
- Wilde, Oscar. *Teleny*. Paris : Le Cercle Poche.
- Wong, Alan, Edward Lee, Nada Raphaël, Joelle Sfeir, Shari Brotman et Danielle Julien. 2007. *Identité Invisibles : Diversité sexuelle des minorités visibles, des*

*communautés culturelles et des personnes bi-spirituelles au Québec*. Mémoire présenté dans le cadre de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Montréal : Coalition Multimundo.

- Yip, Andrew K. T. 2005. "Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality affirming Hermeneutics". *Sociology*, 39(1): 47-65.
- Young, Iris Marion. 1986. "The Ideal of Community and the Politics of Difference". *Social Theory and Practice*, 12(1): 1-26.

# Annexe 1

## Grille d'entretien

Questions de départ : Pour débiter, je vous invite à me raconter votre cheminement, les expériences qui vous semblent plus importantes, dont la mémoire vous vient en premier, peu importe que ce soit par rapport à votre pays d'origine ou à vos expériences ici.

1<sup>er</sup> thème : L'avant immigration, l'immigration et les premiers temps après l'immigration.

- Pourriez-vous me parler des années vécues dans votre pays d'origine? Des souvenirs que vous y avez?
- Pourquoi avez-vous quitté votre pays d'origine?
- Pourquoi avez-vous choisi de vous installer au Québec?
- Aviez-vous une connaissance préalable du pays? Y aviez-vous des connaissances?
- Comment s'est déroulée votre immigration? Quelles démarches avez-vous dû faire? Votre orientation sexuelle était-elle dévoilée dans ces démarches? Votre arrivée au Québec?
- Pourriez-vous me parler de vos premiers souvenirs au Québec? Avez-vous rencontré des difficultés, des problèmes? Si oui, lesquels?
- À quel endroit vous êtes-vous installé? Pourriez-vous me parler de la vie à cet endroit? Y avait-il beaucoup d'autres personnes de minorités ethniques? Pourriez-vous me parler des conditions de vie?
- Comment s'est déroulé l'apprentissage de la langue?
- À l'école, comment ça se passait? Y avait-il beaucoup d'autres enfants et adolescents de minorités ethniques? Pourriez-vous me parler des relations avec vos amis à l'école?

2e thème : Les relations parmi la société québécoise.

- Comment décririez-vous votre situation dans la société québécoise? En tant que personne d'origine immigrante? En tant qu'homosexuel?

- Pourriez-vous me parler des relations d'amitié que vous avez dans la société québécoise? Vos amis savent-ils que vous êtes homosexuel? Quelles sont leurs réactions?
- Comment décririez-vous les relations de travail avec vos collègues québécois? Savent-ils que vous êtes homosexuel? Quelles sont leurs réactions et attitudes par rapport à cela?
- Quelles sont leurs réactions par rapport au fait que vous soyez d'origine immigrante?
- Dans vos études, comment interagissez-vous avec les autres étudiants? Savent-ils que vous êtes homosexuel? Quelles sont leurs réactions et attitudes? Et y a-t-il des réactions, commentaires, à l'égard de votre origine nationale?
- Est-ce que vous avez déjà vécu des expériences de discrimination? Pourriez-vous m'en parler? Quelles étaient les circonstances?
- Certaines personnes, à cause de leur couleur ou apparence physique, disent avoir subi des stéréotypes ou préjugés racistes ou homophobes. En avez-vous entendus ou subis dans vos interactions avec les Québécois? Si oui, pourriez-vous élaborer?

3<sup>ème</sup> thème : Les relations avec le milieu d'origine.

- Comment décririez-vous les relations avec votre famille immédiate (père/mère/frères/sœurs)?
- Est-ce qu'ils savent que vous êtes homosexuel? Dans quelles circonstances ont-ils appris cela?
- Quelles ont été leurs réactions à la connaissance de votre homosexualité?
- Ces réactions/commentaires sont-ils les mêmes aujourd'hui? En quoi sont-ils différents?
- Et avec le reste de votre famille, si votre homosexualité y est connue, quelles sont les réactions et attitudes?
- Pourriez-vous me parler des relations de parenté ou d'amitié que vous avez avec les personnes de même origine ethnique ou nationale au Québec?

- Pourriez-vous me parler des réactions et attitudes à l'égard de l'homosexualité dans ces interactions?
- Avant de quitter votre pays, est-ce que votre orientation sexuelle était connue de votre entourage? Si oui, quelles étaient les réactions? Si non, pourquoi?
- Comment décririez-vous vos liens avec votre pays d'origine? Avec ses institutions? Avec sa population? Est-ce que vous y retournez? Si oui, de quelle façon y vivez-vous votre orientation sexuelle?
- Quelle est votre conception de la religion? Pratiquez-vous une religion? Comment conciliez-vous la religion avec l'homosexualité?

4<sup>ème</sup> thème : Homosexualité et communauté gaie québécoise.

- Pourriez-vous me parler des circonstances dans lesquelles vous avez « découvert » votre homosexualité? C'était à quel âge? Comment avez-vous vécu cela? À quel moment avez-vous commencé à fréquenter d'autres homosexuels? Dans quelles circonstances? À l'école secondaire, comment viviez-vous votre orientation sexuelle? Y avait-il des problèmes?
- Quels sont vos premiers souvenirs de contacts avec la communauté gaie, avec le Village?
- Comment décririez-vous votre situation au sein de la communauté gaie montréalaise?
- Quelles sont les réactions des autres homosexuels par rapport au fait que vous soyez immigrant?
- Est-ce qu'il vous arrive d'entendre ou de subir des stéréotypes ou préjugés racistes dans vos interactions avec d'autres homosexuels? Pourriez-vous décrire ces événements?
- Pourriez-vous me parler des relations d'amitié que vous avez avec d'autres homosexuels? Sont-ils aussi d'origine immigrante ou de divers milieux?
- Est-ce que vous fréquentez le Village et ses commerces? Pourriez-vous me parler des interactions que vous y avez? Comment les gens vous abordent-ils? Comment vous regardent-ils?

- Est-ce que vous êtes impliqué avec des associations d'homosexuels, autres que celles qui sont animées par des homosexuels de minorités ethniques? Que représente cette implication pour vous?
- Que représentent pour vous les associations d'homosexuels de minorités ethniques?
- Est-ce que vous participez à des activités organisées par ces associations? Qu'est-ce que cela vous apporte de participer à leurs activités?
- Lisez-vous les médias gais québécois (Fugues, Être, etc.)? Que pensez-vous de ces publications?

#### 5<sup>ème</sup> thème : Les relations amoureuses

- Maintenant, j'aimerais que vous me parliez de vos relations plus intimes/amoureuses. Comment décririez-vous ces relations? Pourriez-vous me parler des partenaires que vous avez eus ou que vous avez en ce moment? Êtes-vous satisfait de votre vie amoureuse? Pourquoi?
- Qu'est-ce que vous attendez d'une relation amoureuse? Que recherchez-vous chez un partenaire?
- Comment cherchez-vous à rencontrer des partenaires potentiels (ou comment avez-vous rencontré votre partenaire)?
- Est-ce que vous voudriez avoir une famille? Des enfants?
- Vos relations amoureuses sont-elles différentes ou semblables de la relation que vos parents ont entre eux? De quelle façon? Sont-elles différentes des relations amoureuses que peuvent entretenir tes frères et sœurs?

J'ai terminé. Est-ce qu'il y aurait d'autres sujets que vous aimeriez aborder? Est-ce que vous auriez des questions à me poser?

## Annexe 2

### Grille d'analyse intersectionnelle

(Adapté de Bilge, 2009b)

Questions	Sous-questions
1. La sexualité est-elle significative?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
2. Le genre est-il significatif?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
3. La race/ethnicité est-elle significative?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
4. La classe est-elle significative?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
5. L'âge est-il significatif?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
6. Le statut migratoire est-il significatif?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
7. La religion est-elle significative?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?

8. L'handicap est-il significatif?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
9. L'apparence physique est-elle significative?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
10. Un autre axe de différenciation est-il significatif?	Dans quel(s) contexte(s)? Un autre axe de différenciation est-il significatif? Quelle est la nature de l'interaction entre ces axes? L'un est-il plus saillant que l'autre?
11. Le participant fait-il mention de discours objectivants? (Quel que soit l'axe de différenciation à la base de ces discours.)	Dans quel(s) contexte(s)? Décrire ces discours. Comment y réagit-il?
12. Le participant fait-il mention de discours abjectivants? (Quel que soit l'axe de différenciation à la base de ces discours.)	Dans quel(s) contexte(s)? Décrire ces discours. Comment y réagit-il?
13. Le participant fait-il mention de stéréotypes dépréciatifs, fétichistes? (Quel que soit l'axe de différenciation à la base de ces discours.)	Dans quel(s) contexte(s)? Décrire ces stéréotypes. Comment y réagit-il?
14. Lorsqu'il parle de ses interactions avec d'autres homosexuels, comment le participant se représente-t-il?	La relation de pouvoir est-elle égalitaire ou inégalitaire? Quelles sont les caractéristiques des personnes impliquées?
15. Lorsqu'il parle de ses interactions avec d'autres personnes de même origine nationale ou raciale/ethnique, comment le participant se représente-t-il?	La relation de pouvoir est-elle égalitaire ou inégalitaire? Quelles sont les caractéristiques des personnes impliquées?
16. Lorsqu'il parle de ses interactions avec d'autres Québécois, comment le participant se représente-t-il?	La relation de pouvoir est-elle égalitaire ou inégalitaire? Quelles sont les caractéristiques des personnes impliquées?
17. Quels mots le participant utilise-t-il pour parler de lui, pour se décrire, pour catégoriser sa sexualité et son ethnicité?	Quel est le sens de ces mots? Quel est le lien entre ces mots et ceux utilisés par moi au cours de l'entrevue?

## **Annexe 3**

### **Formulaire de consentement**

**Titre de la recherche** : Homme immigrant cherche homme : (re)production d'une subjectivité ethnosexuelle migrante en contexte québécois

**Chercheur** : Olivier Roy (étudiant au doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal)

**Directrice de recherche** : Sirma Bilge (professeure adjointe, Département de sociologie, Université de Montréal)

#### **A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS**

##### **1. Objectifs de la recherche**

Ce projet de recherche vise à mieux comprendre les expériences sociales liées à l'intersection d'axes de différenciation sociale (sexualité, ethnicité, classe, genre, âge, etc.) dans un contexte migratoire. Nous chercherons à analyser comment les normes ethniques, sexuelles et de genre, mobilisées par différents groupes d'appartenance (société québécoise, société d'origine et sa diaspora locale, ainsi que la communauté gaie) peuvent contribuer à la (re)production de subjectivités particulières pour des hommes migrants racialisés qui ont des relations amoureuses ou sexuelles avec d'autres hommes, normes qui doivent être analysées simultanément.

##### **2. Participation à la recherche**

Votre participation à cette recherche consiste à :

- accorder une entrevue d'environ 1h30, ou plus au besoin, enregistrée, qui aura lieu au moment et au lieu qui vous conviendra.

##### **3. Confidentialité**

Les renseignements que vous nous donnerez demeureront confidentiels. Chaque participant à la recherche se verra attribuer un numéro et seul le chercheur aura la liste des participants et des numéros qui leur auront été attribués. De plus, les données informatiques ne seront accessibles que par l'entremise d'un code, et les données manuscrites seront conservées dans un classeur sous clé situé dans un bureau fermé. Aucune information permettant de vous identifier d'une façon ou d'une autre ne sera publiée. Ces renseignements personnels

seront détruits 7 ans après la fin du projet. Seules les données ne permettant pas de vous identifier seront conservées après cette date.

#### **4. Avantages et inconvénients**

En participant à cette recherche, vous pourrez contribuer à l'avancement des connaissances sur l'intersection de l'ethnicité et de l'homosexualité en contexte migratoire. Votre participation à la recherche pourra également vous donner l'occasion de mieux vous connaître.

Par contre, il est possible que le fait de raconter votre expérience suscite des réflexions ou des souvenirs émouvants ou désagréables. Si cela se produit, n'hésitez pas à en parler avec le chercheur. S'il y a lieu, le chercheur pourra vous référer à une personne-ressource.

#### **5. Droit de retrait**

Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps par avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec le chercheur, au numéro de téléphone indiqué à la dernière page de ce document. Si vous vous retirez de la recherche, les renseignements qui auront été recueillis au moment de votre retrait seront détruits.

#### **6. Indemnité**

Aucune compensation financière ne sera versée pour votre participation à la présente recherche.

### **B) CONSENTEMENT**

Je déclare avoir pris connaissance des informations ci-dessus, avoir obtenu les réponses à mes questions sur ma participation à la recherche et comprendre le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de cette recherche.

Après réflexion, je consens librement à prendre part à cette recherche. Je sais que je peux me retirer en tout temps sans préjudice et sans devoir justifier ma décision.

Signature : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_

Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de l'étude et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

Signature du chercheur \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_

Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

Pour toute question relative à la recherche, ou pour vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec Olivier Roy, chercheur.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone (514) 343-2100 ou à l'adresse courriel [ombudsman@umontreal.ca](mailto:ombudsman@umontreal.ca). (**L'ombudsman accepte les appels à frais virés**).

**Un exemplaire du formulaire de consentement signé doit être remis au participant**

## Annexe 4

### Aide-mémoire pour l'analyse critique du discours

- Dans quel événement social s'inscrit le texte?
- Le texte est-il situé dans une chaîne textuelle (intertextualité)?
- Quel est le genre du texte? (mémoire, éditorial, lettre du lecteur, brèves, entrevue, article, etc.)
- Quelle orientation face à la différence est présente dans le texte (ouverture, accentuation, résolution, mise entre parenthèses, normalisation)
- Quelles voix sont incluses? Comment? Citations ou résumés? Dans quelle relation avec auteur? Dans quelle relation avec autres voix rapportées?
- Quelles sont les présuppositions existentielles (ce qui existe), propositionnelles (ce qui est ou peut être) et axiologiques (ce qui est bien, désirable)? Peut-on dire que des présuppositions ont un caractère idéologique?
- Quelles sont les principales relations sémantiques entre les phrases et clauses (causales – raison, conséquence, but – conditionnelles, temporelles, additive, élaboration, contraste ou concession)? Quelles sont les relations sémantiques plus larges (problème-solution, but-réalisation)? Y a-t-il des relations de différence ou d'équivalence qui sont plus saillantes?
- Quels types de déclarations y a-t-il (factuelles, prédictives, hypothétiques, évaluatives)? La texture grammaticale est-elle plus déclarative, interrogative ou impérative?
- Quels sont les discours présents? Comment sont-ils présentés? Organisés? Quelles sont les caractéristiques de ces discours?
- Quels éléments des événements sociaux sont représentés (inclus/exclus)? Quels éléments inclus sont plus saillants? Ces événements sont représentés de façon concrète ou abstraite? Comment sont représentés les acteurs sociaux (actif/passif, personnel/impersonnel, nommé/classé, spécifique/générique)? Comment le temps et l'espace, et leur relation, sont représentés?
- À quoi les auteurs s'identifient-ils, par rapport à la vérité (modalité épistémique) et à la nécessité (modalité déontique)? Dans quelle mesure les modalités sont catégoriques? Quel est le niveau d'engagement modal?
- À quelles valeurs les auteurs s'identifient? Comment ces valeurs sont-elles réalisées (déclarations évaluatives, déclarations modales obligatoires, déclarations affectives, présuppositions axiologiques)?

(Adapté de Fairclough, 2003 : 191-194).

## Annexe 5

### Liste des articles analysés

#### Fugues

Auteur	Année	Titre	# et Page	Genre	Corpus
Boullé, D.-D.	2000	Les réfugiés gais. Une intégration peu évidente	16(12) : 54-58	Article	1
Boullé, D.-D.	2000	Les homosexuel(le)s et le droit d'asile	16(12) : 56	Encadré	1
Boullé, D.-D.	2000	Petit guide à l'égard des demandeurs gais et lesbiennes du statut de réfugié(e)	16(12) : 60	Article	1
Lafontaine, Y.	2000	L'année du Dragün	17(1) : 58	Portrait	1
Boullé, D.-D.	2000	L'immigration prête à reconnaître les conjoints de même sexe	17(2) : 32	Brève	1
Boullé, D.-D.	2000	Citoyenneté et Immigration Canada encore discriminatoire	17(2) : 32	Brève	1
Lafontaine, Y.	2000	Histoires de gars pas toujours drôles. Une découverte par étapes	17(8) : 62-70	Article	1
Boullé, D.-D.	2000	Gallucio et <i>Mambo Italiano</i> . Le <i>coming out</i> à l'italienne.	17(10) : 70-74	Entrevue	1
Lafontaine, Y.	2001	Benevenuto tutto!	18(2) : 44	Nouvelle	1
Lafontaine, Y.	2002	Vivre sa vie... différemment	19(1) : 54-58	Entrevue	1
Lafontaine, Y.	2002	Que dit le Coran de l'homosexualité	19(1) : 56	Encadré	1
Lafontaine, Y.	2002	Victime de double discrimination	19(1) : 60-64	Article	1
Metcalfe, C.	2002	Déchirée entre l'identité noire et l'identité lesbienne	19(1) : 62	Portrait	1
Passiour, A.C.	2002	Du côté des groupes	19(1) : 64	Encadré	1

<b>Auteur</b>	<b>Année</b>	<b>Titre</b>	<b># et Page</b>	<b>Genre</b>	<b>Corpus</b>
Metcalfe, C.	2002	S'assumer dans la joie!	19(1) : 66	Portrait	1
Boullé, D.-D.	2002	À la recherche d'une terre d'accueil plus rose...	19(1) : 68-70	Article	1
Metcalfe, C.	2002	Découvrir sa véritable identité presque par hasard	19(1) : 70	Portrait	1
Otis, J.	2002	Conjuguer deux cultures, appartenir à deux mondes	19(1) : 72-74	Article	1
Metcalfe, C.	2002	Un rendez-vous pour les gais asiatiques	19(3) : 130	Nouvelle	1
Deluya, B.P.	2002	Je suis plusieurs couleurs à la fois	19(3) : 44	Nouvelle	1
Boullé, D.-D.	2002	Parrainer son conjoint de même sexe	19(5) : 26	Brève	1
Lafontaine, Y.	2003	Quand la sortie du placard devient un des ingrédients du succès	20(3) : 82-84	Article	1
Brunette, P.	2004	Un garçon pas comme les autres	21(3) : 42-46	Portrait	1
Passiour, A.C.	2004	Pour sortir de la clandestinité	21(1) : 30	Brève	1
Passiour, A.C.	2004	Célébrer la fierté gaie à la libanaise!	21(5) : 60	Brève	1
Boullé, D.-D.	2004	L'écriture au cœur	21(7) : 90-92	Entrevue	1
Boullé, D.-D.	2005	Pas de Saint-Valentin à Montréal pour Carlos et Antonio	21(11) : 8	Éditorial	1
Boullé, D.-D.	2005	Un jeune libanais homosexuel a passé dix-sept mois au Centre de détention	22(4) : 12	Nouvelle	1
Boullé, D.-D.	2006	Le Mexique protégerait les gais selon l'immigration	23(3) : 10	Éditorial	1
Brunette, P.	2007	Un accommodement bien raisonnable	24(1) : 50	Brève	1
Passiour, A.C.	2007	De la prévention sous une autre forme	24(2) : 104	Article	1
Nadeau, M.	2007	Une campagne en arabe contre l'homophobie!	24(2) : 16	Brève	1

<b>Auteur</b>	<b>Année</b>	<b>Titre</b>	<b># et Page</b>	<b>Genre</b>	<b>Corpus</b>
Marchildon, G.	2007	Solidarité entre les diversités	24(3) : 12	Chronique	1
Passiour, A.C.	2007	Deux groupes jeunesse lgbt en fête	24(6) : 122	Article	1
Boullé, D.-D.	2007	Radicalement laïc face aux accommodements raisonnables	24(7) : 10	Éditorial	2
Thibert, S.	2007	Une crainte raisonnable	24(7) : 18	Brève	2
Lafontaine, Y. et A.C. Passiour	2007	Les gais et lesbiennes demandeurs d'asile reçoivent-ils le soutien nécessaire de la part de nos communautés?	24(7) : 24	Nouvelle	1
Lafontaine, Y.	2007	Statut de réfugié et séropositivité	24(9) : 102	Article	1
Boullé, D.-D.	2008	Du scusez-pardon aux accommodements raisonnables en passant par les tabous	24(10) : 10	Éditorial	2
Boullé, D.-D. et Y. Lafontaine	2008	L'ethnicité, la religion et l'âge. Amours des différences	24(11) : 70-72	Article	1
s.o.	2008	Un homme gai est expulsé en Malaisie, malgré les pressions	25(1) : 22	Brève	1
s.o.	2008	Le groupe asiatique déposera la candidature de Montréal pour l'Icon 2011	25(4) : 140	Brève	1
Boullé, D.-D.	2008	Nos accommodements raisonnables	25(4) : 12	Éditorial	2
Vaillancourt, J.	2009	Sortir de l'ombre!	25(12) : 56-58	Entrevue	1
Boullé, D.-D. et Y. Lafontaine	2009	La génération HP	26(1) : 112- 118	Article	1
Boullé, D.-D.	2009	La petite homophobie de la vie quotidienne	26(2) : 10	Éditorial	1
s.o.	2009	Ces gais et lesbiennes venus d'ailleurs	26(2) : 58-62	Entrevue	1
s.o.	2009	Un nouveau service offert aux immigrants GLBT	26(3) : 24	Brève	1

Auteur	Année	Titre	# et Page	Genre	Corpus
s.o.	2009	Le droit à l'épanouissement pour Patrick passe par le Canada	26(3) : 66-68	Portrait	1
Lafontaine, Y.	2009	Pour une société vraiment laïque	26(8) : 8	Éditorial	2
Boullé, D.-D.	2009	Le 21 <sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas	26(9) : 10	Éditorial	2
Lemieux, R.-L.	2009	Pour une société vraiment laïque?	26(9) : 14	Opinion du lecteur	2
Boullé, D.-D.	2010	L'homophobie à visage humain. Un masque terrifiant	26(10) : 12	Éditorial	2
Collectif	2010	Couple et mariage	26(11) : 73-74	Portrait	1
Club Long Yang	2010	Le Club Long Yang de Montréal	26(11) : 124	Brève	1
Passiour, A.C.	2010	Un nouveau départ pour les discussions en espagnol	26(11) : 126	Brève	1
Boullé, D.-D.	2010	Ennemis dans la foi, amis dans la haine	26(12) : 8	Éditorial	2
Passiour, A.C.	2010	Les gais et lesbiennes disparaissent du guide pour les immigrants reçus!	27(1) : 12	Nouvelle	2
Au-delà de l'arc-en-ciel	2010	Parce que la lutte contre l'homophobie, c'est un devoir de tous les jours...	27(1) : 20	Brève	1
Passiour, A.C.	2010	Remy Nassar	27(1) : 128	Portrait	1
Club Long Yang	2010	Les activités du mois	27(2) : 131	Encadré	1
Boullé, D.-D.	2010	La vie n'est pas facile pour tous	27(4) : 8	Éditorial	1
Vaillancourt, J.	2010	Un décor tropical, une ambiance <i>caliente</i> et multiethnique	27(5) : 86	Brève	1
Boivin, P.	2010	Danser pour donner	27(5) : 102- 103	Nouvelle	1
Passiour, A.C.	2010	Objectif : sensibiliser les Gréco-Québécois!	27(5) : 134	Portrait	1

<b>Auteur</b>	<b>Année</b>	<b>Titre</b>	<b># et Page</b>	<b>Genre</b>	<b>Corpus</b>
Boivin, P.	2010	Avoir la bosse des affaires et du design harmonieux	27(5) : 136	Portrait	1
Boivin, P.	2010	Sous le charme hypnotique de Dracula	27(6) : 100	Portrait	1
Vaillancourt, J.	2010	« Contamination » assurée, look androgyne et musique pop assumés	27(7) : 100	Entrevue	1
Joanny-Furtin, M.	2010	Que donneriez-vous pour que cesse l'homophobie?	27(8) : 124	Article	1
Vaillancourt, J.	2010	Des services ou des organisations politiques?	27(9) : 22	Nouvelle	1

## RG

<b>Auteur</b>	<b>Année</b>	<b>Titre</b>	<b># et Page</b>	<b>Genre</b>	<b>Corpus</b>
Égale	2001	Changements à l'immigration	224 : 23	Nouvelle	1
Sylvestre, P.-F.	2001	Quand on est doublement minoritaire. Couleur et orientation sexuelle	230 : 15	Nouvelle	1
Égale	2002	L'immigration et les couples québécois	234 : 25	Nouvelle	1
s.o.	2002	Rassemblement asiatique	236 : 24	Brève	1
s.o.	2004	Dossier jeunes	261 : 12-14	Article	1
Proulx, M.-F.	2005	La compréhension de l'homosexualité par les minorités ethniques	268 : 12-14	Article	1

<b>Auteur</b>	<b>Année</b>	<b>Titre</b>	<b># et Page</b>	<b>Genre</b>	<b>Corpus</b>
Momunov, E.	2005	Est-ce trop demander? Je veux vivre à Montréal, pas au Kyrgystan	275 : 12-13	Opinion du lecteur	1
Lajeunesse, S.L.	2006	« Down Low » : La vie de garde-robe qui change de nom	284 : 7	Article	1
McCutcheon, L.	2007	Un Noël accommodant et raisonnable	292 : 5	Chronique	2
McLauchlin, M. et M.A. Montreuil	2007	Décision hétérosexiste dans le dossier Orozco	296 : 6	Opinion du lecteur	1
Helem	2007	Une campagne en arabe contre l'homophobie	297 : 13	Brève	1
Bouchard, A.	2007	Jean-Stéphane et Abdou	298 : 4	Éditorial	1
McCutcheon, L.	2007	La nécessité d'une société laïque	301 : 5	Chronique	2
Bouchard, A.	2007	Privilèges accommodants	302 : 4	Éditorial	2
Lagacé, F.	2008	Les religions doivent retourner dans l'espace privé	304 : 14	Article	2
Fondation Émergence et Gai Écoute	2008	Homosexualité et différences culturelles. Une crainte raisonnable	305 : 8-11	Mémoire (extraits)	2
CDPDJ	2008	Immigration et communautés culturelles. L'homophobie sans frontières	305 : 12-13	Mémoire (résumé)	1
CQGL	2008	Accommodements raisonnables. L'espace public est laïc [sic]	306 : 12-14	Mémoire (extraits)	2

<b>Auteur</b>	<b>Année</b>	<b>Titre</b>	<b># et Page</b>	<b>Genre</b>	<b>Corpus</b>
CRARR	2008	Incident racial et homophobe à Montréal	306 : 20	Brève	1
McCutcheon, L.	2008	Une société laïque pour le Québec	307 : 5	Chronique	2
Nassar, R.	2008	Helem Montréal, entre le Liban et le Québec	308 : 16	Portrait	1
Bouchard, A.	2008	Nos droits accommodés?	310 : 4	Éditorial	2
Castilloux, J.-C.	2008	Le rapport de la Commission Bouchard-Taylor : Finira-t-il sur les tablettes?	310 : 6	Opinion du lecteur	2
s.o.	2009	Homosexualité et communautés ethnoculturelles	320 : 14	Brève	1
Borgia, C.	2009	2Fik or not 2Fik, voilà la question!	325 : 36	Entrevue	1
Gagnon, A.	2009	Des droits à la carte	326 : 8	Éditorial	2
Bernier, F.	2010	Darryl Stephens	332 : 10-11	Entrevue	1
Aubert, A.	2010	Repart en campagne	336 : 7	Nouvelle	1
s.o.	2010	Christopher Lee	336 : 22-24	Dossier (photos)	1
Daigneault Boucher, J.	2010	Les réseaux sociaux d'ATOM-C	337 : 18-19	Article	1

Auteur	Année	Titre	# et Page	Genre	Corpus
Aubert, A.	2010	Damián Siqueiros. Réflexion sur l'identité	337 : 34-35	Entrevue	1

## Être

Auteur	Année	Titre	# et Page	Genre	Corpus
Gagnon, A.	2000	Howard Hao de Beijing à Chicago	5(4) : 12	Entrevue	1
Bernard, G.	2000	L'avenir passe par une plus grande diversité	5(7) : 7	Nouvelle	1
Dorais, M.	2005	Une fois le mariage passé	10(5) : 13	Opinion du lecteur	1
Gagnon, A.	2007	Accommodements raisonnables : une question de démocratie	12(10) : 6-7	Éditorial	2
s.o.	2008	Passage discret devant la Commission Bouchard-Taylor	13(1) : 6	Nouvelle	2
s.o.	2009	Triple discrimination pour des lesbiennes	14(2) : 5	Nouvelle	1
Borgia, C	2009	150 000\$ pour contrer l'homophobie chez des immigrants	14(5) : 7	Nouvelle	1
Gagnon, A.	2009	À homophobies voilées	14(5) : 14-15	Éditorial	1 et 2
Gagnon, A.	2009	Port de signes religieux et lutte contre l'homophobie sont-ils compatibles	14(5) : 20	Article	2
Gagnon, A.	2009	Le courage véritable d'être à Contre-Coran	14(5) : 21-23	Entrevue	2
Messier, É.	2009	Louis-Georges Tin donnera le discours d'ouverture	14(8) : 6	Nouvelle	1
Gagnon, A.	2010	Et si on mettait fin à la « suprématie de Dieu »?	14(10) : 10	Éditorial	2
Gagnon, A.	2010	Notre devoir de solidarité internationale	15(1) : 5	Éditorial	1

<b>Auteur</b>	<b>Année</b>	<b>Titre</b>	<b># et Page</b>	<b>Genre</b>	<b>Corpus</b>
Gagnon, A.	2010	Projet de loi 94 : Une laïcité ouverte... sur l'homophobie?	15(2) : 8-9	Éditorial	2
Francis, J.	2010	s.o.	15(2) : 10	Opinion du lecteur	2
Gagnon, A.	2010	s.o.	15(2) : 10-11	Opinion du lecteur (réponse)	2
Mercier, M.	2010	s.o.	15(2) : 11	Opinion du lecteur	2
Lapierre, R.	2010	s.o.	15(2) : 11	Opinion du lecteur	2
Burgard, M.	2010	L'ADA contre l'homophobie dans les communautés immigrantes	15(5) : 7	Nouvelle	1
Burgard, M.	2010	Un couple ouvert : Libre et solide	15(5) : 24-26	Entrevue	1
Burgard, M.	2010	Le Québec, un vrai paradis?	15(7) : 16-18	Article	1
Burgard, M.	2010	Noël Saint-Pierre : « Le gouvernement n'interviendra pas pour défendre les droits des homosexuels »	15(7) : 20-21	Entrevue	1
Gagnon, A.	2010	Les bastions religieux de l'homophobie. Religions de haine	15(7) : 22-23	Éditorial	1

## Annexe 6

### Crédits photographiques

Figure 1 : Fugues, 26(5), août 2009, © Dominic Brunet

Figure 2 : Fugues, 27(3), juin 2010, © Dominic Brunet

Figure 3 : © RG, #228, septembre 2001

Figure 4 : © RG, #321, juin 2009

Figure 5 : © Être, 5(4), mai 2000

Figure 6 : (de gauche à droite et de haut en bas) © Fugues, 24(12), mars 2008; © Fugues, 24(9), décembre 2007; Fugues, 27(9), décembre 2010, © Dominic Brunet; © Être, 9(4), 2004

Figure 7 : Être 15(7), novembre 2010, © Tourisme Québec

Figure 8 : Fugues, 24(11), février 2008, © Perry Sénécal

Figure 9 : RG, #336, octobre 2010, © Damian Siqueiros

Figure 10 : © International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association, 2012

Figure 11 : Être, 14(5), juillet 2009, © DRP

Figure 12 : © Être, 14(5), juillet 2009

Figure 13 : Être, 14(5), juillet 2009, © Bibliothèque nationale de France pour l'acte de condamnation à mort; © ISNA pour la photographie de la pendaison de deux jeunes Iraniens

Figure 14 : © Fondation Émergence