



Université de Montréal

**Articulations et négociations des identifications ethno-sexuelles des gais et  
des lesbiennes d'origine libanaise à Montréal**

par

Marianne Chbat

Département de sociologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Sciences (M. Sc.)  
en Sociologie

septembre, 2011

© Marianne Chbat, 2011

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Articulations et négociations des identifications ethno-sexuelles des gais et des lesbiennes  
d'origine libanaise à Montréal

Présenté par :  
Marianne Chbat

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Christopher McAll,  
président-rapporteur

Sirma Bilge,  
directeur de recherche

Julianne Pidduck,  
membre du jury

## Résumé

Les objectifs généraux de ce mémoire visent à mieux comprendre comment les gais et les lesbiennes d'origine libanaise (primo-migrants ou descendants) vivant à Montréal articulent et négocient leurs identifications ethno-sexuelles à travers la (re)production et la mobilisation de divers capitaux (économique, social, culturel et symbolique). Basée sur sept entrevues menées auprès de cinq femmes lesbiennes et deux hommes gais d'origine libanaise, cette recherche propose d'examiner, en suivant un cadrage intersectionnel, les manières dont les discours identitaires des gais et des lesbiennes d'origine libanaise de Montréal sont structurés par les rapports de classe, de genre, de sexualités, d'ethnicité, d'âge, etc.

Les chapitres 1 à 3 sont consacrés à la mise en situation théorique et pratique de la recherche. Le chapitre 4 est dédié à l'analyse des subjectivités ethno-sexuelles des répondants.

**Mots-clés :** intersectionnalité, identifications/ identité(s), homosexualité(s), gais et lesbiennes, Libanais(e), ethnicité

## **Abstract**

The main objective of this thesis is to better understand how gays and lesbians of Lebanese background (primo-migrants or their descents) living in Montreal articulate and negotiate their ethno-sexual identifications through the mobilization of diverse capitals (economical, social, cultural and symbolic). Based on seven semi-directed interviews with five lesbians and two gays of Lebanese origin, this research examines, with an intersectional approach, the ways in which their identitary discourses are structured by social axes of division such as class, gender, sexualities, ethnicity, age, etc., on which they occupy majority and minority positions. The stories of our participants reveal, among other things, that there are different ways of representing oneself and being homosexual, and that individuals sharing non-normative sexualities do not necessarily inscribe themselves in the «global gay discourse».

Chapters 1 to 3 are devoted to a theoretical and practical contextualization of the research. Chapter 4 consists of an analysis of the ethno-sexual subjectivities of the informants.

**Keywords** : intersectionality, identifications/ identities, homosexualities, gays and lesbians, Lebanese, ethnicity.

## Table des Matières

<b>Résumé</b> .....	<b>i</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>ii</b>
<b>Table des Matières</b> .....	<b>iii</b>
<b>Remerciements</b> .....	<b>vi</b>
<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
<b>Chapitre 1 : Revue de littérature</b> .....	<b>4</b>
1.1 L'identité sexuelle essentialisée au cœur de la loi .....	6
1.2 L'ethnicité au sein des écrits LGBTQ : la multi-marginalisation des gais et des lesbiennes racialisé(e)s.....	11
1.3 L'homosexualité au Moyen-Orient : le cas particulier du Liban .....	18
<b>Chapitre 2 : cadre conceptuel et problématique</b> .....	<b>28</b>
2.1 Cadre conceptuel.....	28
2.1.1 Dé-essentialiser le concept problématique de « l'identité ».....	29
2.2 La théorie des capitaux de Bourdieu : grille d'analyse pour penser les inégalités ....	42
2.3 La critique féministe de la théorie des capitaux de Bourdieu : pour éclairer l'intersectionnalité des rapports constitutifs des identifications ethno-sexuelles .....	44
2.4 La Problématique .....	51
<b>Chapitre 3 : Méthodologie</b> .....	<b>53</b>
3.1 « <i>insider</i> », la position de « l'intérieur ».....	53
3.2 La constitution de notre échantillon.....	55
3.2.1 Les critères de sélection et le processus de sélection.....	55
3.2.2 Les entretiens .....	57
3.3 Le traitement et l'analyse des données : application de la « <i>Grounded Theory</i> » ....	58
3.3.1 Types de codage (séparation analytique de 3 processus interreliés).....	60
3.3.2 Position sur la déduction et l'induction.....	63
3.4 L'apport de l'intersectionnalité.....	64

3.5 Limites et biais méthodologiques de la recherche .....	66
<b>Chapitre 4 : résultats et analyse.....</b>	<b>67</b>
4.1 Le sujet tacite : être homosexuel sans le dire .....	67
4.1.1 La distance: une source de liberté à un prix élevé .....	72
4.1.2 Les différentes conceptions du coming out: entre discrétion et affirmation.....	74
4.1.3 Décoder l'homosexualité : répondre aux attentes normatives de genre.....	76
4.2 Parler de son homosexualité: avant tout une question de moyens (d'autonomie financière) et parfois une marque de confiance .....	79
4.2.1. L'indépendance financière : la base de la « libération ».....	80
4.2.2 Se révéler à autrui : une marque de confiance .....	81
4.3 Identifications ethniques: rapports ambivalents au Liban, à la « communauté libanaise », et à « l'arabité » .....	87
4.3.1 Des représentations binaires : l'Orient/ l'Occident, le Musulman/ le Chrétien ..	91
4.4 Incompatibilité entre la religion et l'homosexualité .....	93
4.5 L'homosexualité : un trait « naturel » et inchangeable de l'identité.....	95
<b>Conclusion.....</b>	<b>98</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>vii</b>
<b>Annexe I : Données socio-démographiques des sept participants .....</b>	<b>xvi</b>
<b>Annexe II : Formulaire d'information et de consentement .....</b>	<b>xviii</b>
<b>Annexe III : Canevas d'entretien .....</b>	<b>xxii</b>
<b>Annexe IV: Grille générique intersectionnelle .....</b>	<b>xxxiv</b>

*À Magued*



## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier les sept répondants qui ont généreusement accepté de partager avec moi leurs expériences et leurs opinions. Sans leur participation, la réalisation de ce mémoire aurait été impossible.

Ensuite, je remercie Sirma Bilge, ma directrice de mémoire, pour sa confiance, son intérêt et son soutien. Sirma a été pour moi une grande source d'inspiration et sa rencontre dans ma vie demeure à ce jour un précieux cadeau tant au niveau professionnel que personnel. Sa soif d'apprendre est contagieuse et m'a permise d'apprécier les relations ethniques et les rapports de genre avec une nouvelle lentille que je ne pourrai plus jamais enlever.

Je tiens également à remercier Olivier Roy, mon ami et collègue pour son aide depuis les premiers jours. Son assiduité au travail et ses commentaires toujours pertinents m'ont éclairés la route plus d'une fois.

Merci à toutes mes collègues pour tous les échanges animés et inspirants : Mayra, Roxanne, Anaïs, Valérie, Joëlle et en particulier Marie-Ève pour son soutien, ses judicieux conseils, sa fine compréhension de la matière, ses encouragements tout au long de ce parcours et son amour au quotidien.

Merci enfin à mes parents, Magda et Joseph, et à mes sœurs et frères, Annie, Chantal, David et Christian, pour leur amour inconditionnel, leur intérêt sincère envers mon projet et leur généreux soutien.

Finalement, cette recherche n'aurait pas pu être réalisée sans le soutien financier du département de sociologie, de la FESP (pour la bourse d'excellence Berthelet-Aubin) et du CEETUM.

## Introduction

Aujourd'hui c'est devenu un lieu commun d'affirmer que la globalisation accroît la circulation des identités homosexuelles, plus particulièrement celle des modèles occidentaux qui subjugent d'autres conceptions et d'autres expériences d'homosexualités qui ne se nomment pas nécessairement comme telles (Massad, 2002; Calixte, 2005; Khalaf, 2006; Chahine, 2008). En effet, si cette prolifération des identités homosexuelles et des savoirs sur celles-ci tant au niveau local que global est une évidence, encore faut-il appréhender ces identifications et ces savoirs en les situant dans leurs contextes culturels, géographiques, économiques, politiques, historiques et sociaux d'émergence (Luibhéid, 2005 :xxx) et cerner les tensions et les possibilités qu'engendre leur transnationalisation.

Animée par des questions touchant la condition d'homosexualité en contexte diasporique, notre recherche porte sur les rapports sociaux constitutifs des identifications ethno-sexuelles des gais et des lesbiennes d'origine libanaise établis à Montréal. Comme il s'agit d'une population qui a reçu de plein fouet l'islamophobie généralisée du post 11 septembre 2001, il devient particulièrement important de comprendre les manières dont ils articulent et négocient leurs identifications ethniques et sexuelles dans un contexte de racialisation accrue et de forte stigmatisation genrée – en témoigne la prépondérance des figures du musulman sexiste et homophobe, de la musulmane opprimée, du gai et de la lesbienne dans le placard par peur de représailles, etc.

Notre mémoire est organisé en quatre chapitres. Le premier consacré à la revue de littérature, nous permettra dans un premier temps d'offrir un panorama des écrits récents relatifs à l'immigration des gais et des lesbiennes au Canada et aux États-Unis. Dans un deuxième temps, nous nous arrêterons sur la question des rapports sociaux ethniques au sein des études LGBTQ<sup>1</sup>. Cette brève exploration mettra en lumière la non-représentativité

---

<sup>1</sup> L'acronyme « **LGBTQ** » renvoie à l'appellation Lesbienne, Gai, Bisexuel, Transsexuel et Queer et est utilisé pour désigner les individus qui ne répondent pas aux attentes normatives en matière de sexualités.

des homosexuels ou des queers non-blancs (dont certaines s'auto-identifient comme « de couleur ») au sein de la « communauté » gaie blanche, ainsi que leur marginalisation dans les études LGBTQ. Dans un troisième temps, nous proposerons un bref examen critique des cadres d'étude dominant les recherches sur l'homosexualité au Moyen-Orient, en nous attardant plus particulièrement sur les recherches traitant de l'émergente « scène homosexuelle » de Beyrouth, Liban.

Il s'agira, au chapitre 2 de bâtir notre cadre conceptuel et de définir nos concepts centraux à notre problématisation, laquelle est influencée par les théorisations féministes de l'intersectionnalité des rapports sociaux, les conceptions constructivistes et relationnelles de l'identité (donc l'identification) et par une relecture féministe de la théorie des capitaux de Bourdieu. Nous pensons que cette triple influence constitue un aspect original de notre mémoire, mais leur arrimage ne s'est pas effectué sans difficulté.

Quant au chapitre 3, il exposera la démarche méthodologique que nous avons adoptée pour mener notre enquête de terrain ainsi que les outils mobilisés dans l'analyse des résultats. Il s'agira en particulier d'expliquer comment nous nous sommes prise pour conjuguer les prémisses de base de la théorie ancrée avec un cadre d'analyse intersectionnel en suivant dans cela la démarche initiée par Bilge (2009).

Tout cet appareillage conceptuel, méthodologique, ainsi que la revue de littérature, nous mènera en bout de ligne au dernier chapitre (4) consacré à l'analyse des résultats. Dans ce chapitre, nous verrons comment la majorité de nos répondants vivent leur sexualité non-normative de manière tacite. En effet, leur homosexualité est souvent sue (ou fortement soupçonnée) de leur entourage, mais non-nécessairement discutée ou verbalisée. Cependant, ce silence ne traduit pas nécessairement une oppression, mais permet plutôt à l'acteur de vivre son homosexualité ou d'avoir des relations amoureuses ou sexuelles avec des partenaires du même sexe sans avoir à justifier ou à mettre des mots sur ce qu'il ressent ou fait (Calixte, 2005; Acosta, 2008; Decena, 2008). La question du sujet tacite nous amènera ensuite à discuter du coming out de nos répondants, puisque ces derniers soulèvent des façons « non-occidentales » de parler et de se représenter l'homosexualité. Nous

verrons donc que certains individus souhaitent éventuellement parler de leur sexualité et rendre explicite ce qui était tu, alors que d'autres préfèrent ou doivent rester discret face à cette dernière. Bien que la majorité des participants n'adhèrent pas au discours conventionnelle du coming-out, nous nous attarderons sur les conditions économiques, sociales et symboliques qui permettent à nos répondants de vivre leur homosexualité. A se sujet, nous verrons pourquoi plusieurs d'entre eux sont impliqués au sein de Helem (l'association luttant pour la protection des droits des gais et des lesbiennes libanais et arabophones) et comment cet organisme devient pour plusieurs un espace dans lequel les acteurs homosexuels arabophones peuvent se réunir et construire de nouveaux liens. Nous verrons également comment la recherche de l'autonomie financière est la condition principale au coming-out selon tous nos informateurs. Finalement, nous nous attarderons sur les rapports que nos répondants entretiennent avec la « communauté » libanaise et comment ces rapports, parfois ambivalents, influencent la construction de leurs subjectivités ethno-sexuelles.

## Chapitre 1 : Revue de littérature

Avant les années 90<sup>2</sup>, la revendication d'une « identité gay » était souvent associée à l'homme blanc, occidental, de classe-moyenne (Luibhéid, 2005 ; Randazzo, 2005). Cependant la globalisation et la migration de divers queers<sup>3</sup> racialisés<sup>4</sup> a fortement contribué à la transformation de certaines représentations et modèles occidentaux en termes de sexualités non-normatives (Appadurai, 1996). Les croyances voulant que « l'identité gay » soit une conséquence de la modernisation et de l'occidentalisation participent à la construction des modèles colonialistes qui représentent les cultures non-occidentales comme des entités homogènes, fixes et inchangeables (Rofel, 1999). Les immigrants qui revendiquent une « identité gay », « queer » ou faisant référence à toute forme de sexualité non-normative ne peuvent être réduits à de simple modèles d'assimilation de la culture occidentale dominante (Luibhéid, 2005 ; Chahine, 2008). Ces revendications, identitaires ou non, reflètent plutôt les dynamiques de pouvoir complexes qui émergent des transformations culturelles en contexte migratoire et transnational (Luibhéid, 2005).

---

<sup>2</sup> A partir des années 90, les lois interdisant l'immigration des gais et des lesbiennes ont été abolies aux États-Unis (Cantù et al., 2005). Ce changement législatif coïncide avec une période plus permissive pour immigrant(e)s homosexuel(le)s qui furent plus nombreux à traverser les frontières américaines et qui ont par conséquent commencé à questionner et à transformer les dynamiques normatives de l'immigration (Randazzo, 2005)

<sup>3</sup> Il convient d'apporter d'entrée de jeu, quelques précisions terminologiques quant à l'utilisation des termes « queer » et « gais et lesbiennes ». En effet, à travers notre mémoire, nous utiliserons le terme « **queer** », non pas dans le but de le mobiliser au sens anti-identitaire de sa définition telle qu'utilisée principalement au sein de la théorie queer, mais en l'associant aux divers niveaux d'idées qu'il peut également contenir. Ce mot renvoie à la diversité des pratiques et des identités sexuelles qui ne peuvent être pensées à l'intérieur de catégories institutionnelles. Ainsi, le terme « queer » sera utilisé pour désigner toutes formes de sexualités qui s'inscrivent à l'extérieur du cadre hétéronormatif. Les termes « **gais et lesbiennes** » sont également mobilisés dans notre mémoire à plusieurs reprises, mais ne signifient pas nécessairement l'attachement identitaire faisant référence à un « style de vie gai » incarné le plus souvent par un récit « d'émancipation » qui place le « coming-out » ou le fait de « confesser » sa sexualité non-normative au cœur de sa trajectoire (Weeks, 1991).

<sup>4</sup> Le terme « **racialisé** » est utilisé dans notre mémoire pour rendre compte du processus engendré lorsqu'un certain nombre de critères sont isolés afin de décrire les particularités humaines et les classer (Guillaumin, 1972). La « race » désigne, dans son sens scientifique strict, un certain nombre de traits physiques qui différencient statistiquement les groupes humains. Un individu sera donc « racialisé » lorsque ses différences bio-physiques seront « altérisées » comme particulières et souvent inférieures par la société dominante (Guillaumin, 1972). Les différences biologiques et les différences culturelles ne sont en rien séparables dans ce cas.

Ainsi, lorsque nous nous arrêtons sur le phénomène de la migration des queers et que nous cherchons à questionner les effets de la construction des identifications ethno-sexuelles en contexte migratoire et diasporique, il devient nécessaire selon nous d'historiciser en amont les multiples modes de régulation qui façonnent les expériences migratoires et sexuelles des acteurs afin de saisir les dynamiques qui articulent ces identifications ethno-sexuelles (Luibhéid, 2005).

En nous inspirant des travaux de certains auteurs qui se sont penchés sur la construction des identifications des immigrants queers, nous ferons dans un premier temps un bref survol des écrits portant sur l'homosexualité au sein de l'immigration pour mettre en lumière l'essentialisation de l'identité homosexuelle au cœur de la loi en Amérique du Nord afin de réfléchir sur les impacts qui entourent la conception de vivre «ouvertement» son (homo)sexualité. Cette réflexion nous permettra également de nous questionner sur la réaffirmation du mythe nationaliste qui présente l'Occident comme la seule terre de liberté et de démocratie et qui occulte les diverses formes de subordination et de résistance qui peuvent être vécues par certains groupes en «terre occidentale» (Cantù, 2005).

Dans un deuxième temps, notre réflexion autour des dynamiques inhérentes à la construction des identifications ethno-sexuelles nous amènera à discuter de l'ethnicité au sein des queer et LGBTQ *studies* (études LGBTQ). Cette brève exploration mettra en lumière la non-représentativité et par conséquent l'invisibilité des queers de couleur au sein de la « communauté » LGBTQ blanche et leur marginalisation dans les études LGBTQ.

Dans un troisième temps, nous revisiterons de manière critique certains écrits et travaux sur l'homosexualité au Moyen-Orient afin de faire état de la question des sexualités non-normatives dans cette région du monde et d'identifier les façons selon lesquelles certains membres d'une scène homosexuelle émergente à Beyrouth, au Liban conçoivent leur sexualité.

### 1.1 L'identité sexuelle essentialisée au cœur de la loi

Avant les années 90, les homosexuels étaient perçus par les lois états-uniennes comme des «personnalités psychopathiques» ou des «déviant sexuels» et ne pouvaient immigrer ou demander asile aux États-Unis (Randazzo, 2005). Le «Refugee Act» adopté par le Congrès américain en 1980 définissait le réfugié comme *«une personne incapable de retourner dans son pays d'origine en raisons des persécutions ou d'une peur fondée sur une persécution potentielle indéniable en raison de «sa race», sa religion, sa nationalité, son opinion politique ou sa participation à un groupe social particulier»* (Randazzo, 2005 :31). Quelques soient les caractéristiques qui définissaient le groupe auquel appartenait le réfugié qui faisait une demande d'asile, ces caractéristiques devaient être impossible à changer, car fondamentales à l'existence ou à l'identité de cette personne. Ainsi quelques avocats<sup>5</sup> ont défendu des immigrants homosexuels demandant le statut de réfugié en avançant qu'ils appartenaient à un groupe, celui des homosexuels, et que cette appartenance ne pouvait pas être changée, car elle constituait un des aspects fondamentaux de leur identité. Ainsi, si le demandeur était «ouvertement homosexuel» la cour considérait cet attribut comme immuable et par le fait même éligible au traitement de la demande d'asile (Randazzo, 2005). Il est intéressant de constater comment le critère d'exclusion qui empêchait, il y a quelques années les homosexuels d'immigrer aux États-Unis (l'homosexuel est un déviant qui ne peut changer son identité) est devenu le même argument qui a permis leur inclusion dans le système d'immigration (l'homosexuel est persécuté dans son pays en raison de son identité qui est inchangeable). En effet, le système d'immigration états-unien s'est basé sur des constructions essentialistes pour exclure les gais et les lesbiennes dans un premier temps, mais a ensuite réinvesti ces mêmes constructions essentialistes pour inclure ces mêmes acteurs dans la nation (Cantù, 2005 :70). Ainsi, en constatant que la conception de l'homosexualité est présentée comme une identité fixe et immuable au sein même de la constitution américaine, il devient impératif pour les immigrants homosexuels (réfugiés ou

---

<sup>5</sup> Me Janet Reno est une des figures de proue pour la revendication des droits des réfugiés et des migrants gais et lesbiennes (Cantù et al, 2005).

non) d'épouser entièrement cette identité et de se l'approprier comme un marqueur constitutif de leur « soi ».

A cet effet, la littérature traitant de l'homosexualité dans le champ de l'immigration nous rappelle qu'il ne suffit pas seulement d'être homosexuel afin de faire une demande d'immigration d'asile, mais les demandeurs doivent être en mesure de prouver leur homosexualité, et par conséquent, ils doivent vivre cette sexualité « ouvertement », c'est-à-dire selon des représentations occidentales et fixes afin d'être en mesure d'immigrer en Amérique du Nord. Notons que cette conception essentialiste de l'homosexualité varie selon les contextes nationaux et culturels et ne correspond pas aux mêmes représentations pour tous les immigrants (Cantù et al, 2005). Pour certains hommes Filipino homosexuels vivant aux États-Unis, les préoccupations liées au fait d'être sans-papiers sont plus immédiates que les questions liées à l'homosexualité (Manalanssan, 2005). Pour d'autres, l'orientation sexuelle n'a pas à être publiquement annoncée (Cantù et al., 2005). Pour certains Mexicains par exemple, seuls les hommes «féminins» où ceux qui adoptent des positions «passives» durant l'acte sexuel avec leur partenaire se sentent à l'aise d'adopter une identification «gay» (Cantù, 2005 ; Bereket et Adam, 2006 (pour le cas de certains homosexuels d'origine turque). Bref, l'immigrant qui n'adopte pas cette posture identitaire, (soit le fait de se «dire gai ou lesbienne»), car cette dernière ne correspond pas aux représentations qu'il a de lui-même et de sa sexualité ne peut pas formuler une demande recevable dans le contexte de l'immigration. Cette appropriation de la conception de l'homosexualité façonne grandement, selon nous, les discours et les représentations identitaires des immigrants homosexuels et doit être prise en considération lorsque nous nous questionnons sur les dynamiques qui articulent les narrations identitaires des immigrants homosexuels.

Comment devient-il possible de prouver son homosexualité si le demandeur n'a jamais été dans une relation amoureuse, sentimentale ou sexuelle avec une ou des personnes du même sexe? Comment est-il possible de prouver son homosexualité si la personne n'a jamais parlé de sa sexualité ou de ses sentiments pour des raisons de sécurité ou de croyances



personnelles? Comment est-il possible de prouver son homosexualité si le demandeur est issu d'une classe défavorisée et ne bénéficie pas des ressources financières et sociales pour s'offrir des outils juridiques favorisant (et parfois légitimant) sa demande? Les études montrent bien que « démontrer sa sexualité non-normative » est une tâche complexe et souvent illusoire, car les formes de sexualités sont variables et dépendent de facteurs multiples (réseaux, barrières économiques, représentations personnelles et sociales, etc.) (Randazzo, 2005 ; Bereket et Adam, 2006 ; Chahine, 2008 ; Acosta, 2008).

Malgré cela, les juges et les officiers de justice se basent sur des critères occidentaux et normatifs pour valider les demandes d'immigration. Les critères d'admissibilité, tels que «avoir l'air gai ou lesbienne» ou être en relation stable, exclusive et connue de l'entourage, ou encore le fait de « nommer » sa sexualité, ne sont pas des pratiques et des identifications généralisables à tous les demandeurs et doivent absolument être analysés selon les contextes variables (politiques, culturels, économiques et sociaux) dans lesquels ils sont construits.

En outre, ces critères d'admissibilité basés sur des représentations fixes et normatives de l'homosexualité ont laissé place à l'émergence d'un nouveau phénomène problématique : les «gay pretenders» (Gosine, 2008) ou les personnes qui se font passer pour homosexuels. Maintenant qu'il devient impératif de « démontrer » son orientation sexuelle en répondant à des critères fixes et essentialistes de l'homosexualité (être en couple, être ouvertement gai, ne pas performer les attentes normatives de genre, etc.) certains immigrants décident d'adopter délibérément le «statut de gai» afin d'immigrer plus « facilement », en devenant des réfugiés, au Canada et aux États-Unis. La situation des «gays pretenders» complique la tâche complexe et fastidieuse des immigrants homosexuels réfugiés (Gosine, 2008 :238) et révèle encore une fois les failles importantes qui ressortent des politiques d'immigration pour les gais et les lesbiennes (Randazzo, 2005).

En ce sens l'appel au discours identitaire qui est inhérent aux politiques d'immigration en Occident occulte les expériences raciales, ethniques, de classe et autres qui s'articulent et

s'imbriquent simultanément dans les identifications ethno-sexuelles des queers migrants (King, 2009). La sexualité, ici revendiquée comme une identité indépendante, anhistorique et prédominante sur les autres axes de différenciation sociale devient normative lorsqu'elle est régulée par une « démonstration » matérielle cherchant à prouver que le migrant vit d'une certaine façon sa sexualité (King, 2009).

Ainsi bien que l'introduction d'une politique du multiculturalisme en 1971, l'adoption de la Charte des droits et libertés, et les affirmations publiques de l'ancien Premier Ministre Pierre Trudeau, voulant que l'État n'a pas d'affaires dans les chambres à coucher de la nation ont conduit les perceptions locales et globales du Canada à être illustrées comme un endroit accueillant, plus respectueux des choix individuels et de la « diversité culturelle et sexuelle » que les autres pays occidentaux (Gosine, 2008 :229), l'immigration pour les homosexuels au Canada demeure une expérience ambivalente et complexe (Jiminez, 2004). En outre, nombres d'études portant sur les parcours des homosexuels racialisés soulignent un désaveu quasi obligatoire des immigrants queers face à leur pays d'origine. Ces derniers sont souvent dans l'obligation de dépeindre leur pays d'origine comme un site d'oppression et de barbarie afin de faire valoir leur demande (Cantú et al. 2005). L'Occident devient alors le seul site privilégié vers lequel les immigrants homosexuels peuvent se tourner. Ce raisonnement binaire représentant, d'une part, l'Occident comme le seul site démocratique de liberté et, d'une autre part, les « autres » (les pays non-occidentaux) comme des sites monolithiques d'oppression, occulte toutes les formes de subjectivités et d'identifications gaies et lesbiennes dans les pays non-occidentaux (Cantú, 2005) et fait montre d'une violence symbolique et matérielle à l'égard des migrants qui doivent rejeter catégoriquement tout ce qui est associé à leur pays d'origine et qui se retrouvent souvent dans l'obligation d'épouser une posture identitaire essentialiste faisant référence à des représentations et des modèles occidentaux.

Lorsque les persécutions et les difficultés des immigrants ou des réfugiés homosexuels sont réduits à la « culture » de ces derniers, le processus de migration efface toutes les autres variables, telles que la race, le genre, la classe, les dynamiques néocoloniales et les effets

pervers de la globalisation qui sont des facteurs qui façonnent indéniablement la migration des homosexuels (Luibhéid, 2005). «La culture arriérée» du migrant devient alors le seul axe structurant sur lequel repose sa migration et rend caduque, par cette simple réduction, tous les autres axes de domination qui modulent son expérience migratoire. «*Culture becomes the mechanism that reifies difference and produces the imagined distance of the Others*» (Cantú, 2005 :67).

Ce désaveu imposé (parfois au niveau conscient, parfois au niveau inconscient) à l'immigrant homosexuel face à son pays d'origine nous mène à réfléchir sur les dynamiques impérialistes et globalisantes qui sont cachées, mais intrinsèquement liées aux politiques de contrôle de l'immigration en Occident. En effet, ces représentations binaires entre l'Occident et les « Autres » consolident les frontières du nous et du « non-nous » en dépeignant les « communautés immigrées », comme intrinsèquement oppressives pour les homosexuels (et dans une plus large mesure pour les femmes) (Bilge, 2010). Cette opposition hiérarchique entre l'Occident et les « autres » qui se manifeste entre autre, à travers certaines politiques de contrôle de l'immigration, déresponsabilise la société d'établissement de ses échecs politiques (notamment par rapport à « l'intégration » des immigrants) et permet de dissimuler des barrières structurelles persistantes de racisme systémique (Bilge, 2010 :203).

Dans une plus large mesure, nous pouvons avancer que les discours sur les libertés sexuelles (et sur l'égalité de genre) renvoient à un processus d'homogénéisation qui réaffirme l'identité nationale (Bilge, 2010). En ce sens, derrière ces revendications pour la liberté et les droits des homosexuels se cachent, dans certains cas, une instrumentalisation des discours sur les droits des homosexuels afin de légitimer certains éléments du « nous » occidental (Puar, 2006; Bilge, 2010). Il est donc nécessaire selon nous, lors de l'examen des discours articulant les identifications ethno-sexuelles des queers racialisés de chercher à identifier en amont les cadrages dominants qui orientent ces identifications afin d'éviter les représentations et les interprétations essentialistes et fixes qui peuvent être émises à l'endroit de ces sujets.

## **1.2 L'ethnicité au sein des écrits LGBTQ : la multi-marginalisation des gais et des lesbiennes racialisé(e)s**

Bien que les lesbiennes, les gais et les transgenres soient maintenant éligibles à l'immigration (sous le statut de réfugié ou dans le cadre d'une immigration régulière), ils restent confrontés à d'autres barrières légales et sociales qui contraignent leur migration et affectent nécessairement leur identification ethno-sexuelle une fois arrivés en terre d'établissement. En effet, ceux et celles qui parviennent à quitter leur pays d'origine ne retrouvent pas nécessairement la «liberté» recherchée ou espérée à leur arrivée en Amérique du Nord (Luibhéid, 2005; Acosta, 2008). Plusieurs d'entre eux se retrouvent dans des communautés homophobes, similaires à celles qu'ils ont quittées. Certaines études révèlent que plusieurs d'entre eux ne peuvent pas compter sur le soutien des membres de leur « communauté ethnique » en contexte diasporique ou sur le soutien de leurs familles et de leurs proches puisqu'ils ne répondent pas aux attentes normatives de sexualités au même titre que les autres membres de cette dite « communauté ethnique». (Randazzo, 2005; Acosta, 2008).

De plus, leur âge, leur genre, leur classe, leur « race » et leur ethnicité sont des facteurs importants qui influencent indéniablement d'une part leurs relations avec les membres de leur « communauté ethnique » en contexte diasporique et d'une autre part, les relations avec les membres des communautés « queer » majoritairement blanches en terre d'établissement (Randazzo, 2005 :38). Ces « discriminations multiples » (Hill Collins, 2000) illuminent comment les axes de la « race » et de l'ethnicité et du genre et des sexualités s'entrecroisent et produisent des subjectivités uniques qui ne se résument pas seulement à la simple addition de deux axes séparés dans le parcours des immigrants homosexuels, mais plutôt comme une intersection complexe de laquelle résulte souvent une profonde isolation et une marginalisation à de multiples niveaux (Randazzo, 2005 : 38). Notons cependant que les configurations qui découlent de l'intersection de ces divers axes de structuration sociale sont imprévisibles et parfois contradictoires. Ainsi, les subjectivités des immigrants

homosexuels ne peuvent donc pas strictement être comprises comme des sites d'oppression où le sujet est complètement anéanti par sa position minorisée. Ces derniers peuvent également, dans certains cas, s'approprier certains rapports de pouvoir inégaux et en modifier les frontières. La multi-marginalisation dont il est question ici ne s'incarne donc pas seulement dans une dynamique de pouvoir négatif, qui interdit et rejette le sujet, mais elle peut également donner place à des subjectivités porteuse d'un certain pouvoir positif et productif (Foucault, 1976).

L'étude de Katie Acosta sur le parcours post-migratoire des «Lesbianas»<sup>6</sup> éclaire bien les différentes formes de marginalisation que peuvent vivre certains immigrants queer. Acosta avance que la majorité des femmes qu'elle a interviewées ne parlent pas de leur sexualité en présence de leurs familles et/ou des membres de leur communauté ethnique et se voient souvent contraintes de tenir des discours distincts et parfois antagonistes par rapport à leur sexualité (Anzaldua, 1999; Acosta, 2008). Ces femmes se sentent souvent contraintes d'effacer cette facette de leur identification afin de maintenir des relations cordiales avec leurs familles et de conserver un certain capital social et économique parfois nécessaire à leur survie en contexte migratoire.

En effet, lorsque ces femmes sont encore dépendantes financièrement de leurs parents et familles (ce qui est le cas dans l'étude d'Acosta), la revendication d'une identification sexuelle minoritaire sera souvent occultée face à la famille, et cela jusqu'à ce que l'indépendance financière soit entièrement acquise (Manalansan, 2003; Acosta, 2008). Cependant, la dépendance économique peut également s'inverser en contexte migratoire, la famille devenant dépendante de l'aide financière du sujet queer. Cette situation tendra à accroître la tolérance à l'endroit de la différence sexuelle de ce dernier (Manalansan, 2003 ; Cantù, 2005 ; Siraj, 2006).

---

<sup>6</sup> Terme utilisé par l'auteure pour désigner les migrantes lesbiennes Latinas aux États-Unis (d'Acosta, 2008).

La présence de la famille est omniprésente dans les écrits sur l'ethnicité au sein des études LGBT. Cette dernière est, selon Yuval-Davis (1992) et Valenzuela (1999), un lieu primaire qui offre au migrant un soutien émotionnel et/ou matériel lui permettant de faire face à la discrimination, mais qui vient aussi avec certaines obligations que le migrant doit accomplir envers ses membres.

Dans son étude sur les homosexuels musulmans, Siraj précise ainsi « *Spatial independence is an important factor: parents are more concerned with what the extended family members think. (...) Moving away from the family home allowed them the sexual freedom and independence to experience and explore their sexuality. This independence also allowed the men to emotionally detach themselves from their family* » (2006:210). La famille ou la « famille élargie » qui peut s'apparenter à « une communauté en soi » joue un rôle central dans les expériences subjectives des gais et des lesbiennes issus de ces communautés. Apprendre à s'en distancier et développer son autonomie émotive et financière sont posés, dans la majorité des cas, comme étant des stratégies nécessaires à l'affirmation d'une identité (homo)sexuelle (Siraj, 2006 ; Acosta, 2008).

Notons que ce qui peut paraître d'une perspective faisant du coming-out la seule voie à l'épanouissement personnel du sujet homosexuel, le fait de ne pas parler de sa sexualité peut-être perçue comme une incapacité ou comme une difficulté à revendiquer une identité sexuelle non-normative. Cependant, le fait de ne pas parler de sa sexualité à ses parents ou face à sa famille ne se traduit pas nécessairement comme une forme de violence ou comme une forme de discrimination, mais peut aussi être interprétée comme une forme de négociation nécessaire au maintien des liens familiaux et du capital social que ces femmes et ces hommes désirent conserver envers leurs parents et leurs proches.

Cette subjectivité peut également être représentée par ce que Decena qualifie de : «sujet tacite» (Decena, 2008). Cette figure qui vient rompre la dichotomie visibilité/invisibilité ou encore dicible/indicible qui est au cœur du concept de «coming-out», propose la possibilité de demeurer «dans le placard» sans y être restreint. L'homosexualité n'est pas

complètement dissimulée, ni ouvertement exposée. Elle est vécue et ressentie sans devenir le marqueur principal de l'identification du sujet ; elle est tacite (Decena, 2008).<sup>7</sup>

Ainsi, le silence maintenu au sein de la famille, et ce, même si les parents sont parfois en connaissance de cause, ne signifie pas forcément une incapacité de gérer ou de comprendre l'homosexualité ou encore un désir de rester dans le déni (Chavez-Leyva, 1998). Le silence favorise également la protection de l'honneur, de la respectabilité et du pouvoir (Acosta, 2008) ou encore la protection de certains queers qui désirent avoir des relations sexuelles avec des personnes du même sexe, sans nécessairement revendiquer une identité homosexuelle (Calixte, 2005 ; Chahine, 2008). Le silence n'est donc pas toujours maintenu par les familles, mais également par des *Lesbianas* face à leurs familles (voir Acosta, 2008) ou par des Filipinos homosexuels (voir Manalanssan, 2005) ou encore par des hommes Libanais à Beyrouth (voir Chahine, 2008). Une lesbiana de l'étude d'Acosta parle ainsi de façon positive du silence qui est tant pathologisé dans la téléologie du « coming-out » :

« *[Silence] is the wall that confines us and the space that protect us (...) it is the extra layer of clothing that keeps me from being bare* » (Acosta, 2008 :650).

Le «silence», tantôt imposé aux sujets homosexuels migrants par leurs familles/entourage, tantôt mobilisé par les acteurs eux-mêmes comme stratégie de distanciation permettant entre autres le maintien des liens cordiaux avec la famille et la protection de leur vie privée, doit aussi être interprété en lien avec la question de conformité de genre hégémonique. En effet, les études montrent que certains homosexuel(le)s qui évitent des comportements transgressifs en matière de genre (i.e. les hommes et les femmes qui « performent leur genre »<sup>8</sup> «masculin» et «féminin» selon les attentes hégémoniques) ont plus de facilité à conserver des liens cordiaux avec leur famille, et que la transgression du genre provoque souvent des sentiments de honte auprès des familles et nuit à la respectabilité des acteurs

---

<sup>7</sup> On y reviendra dans nos analyses des résultats du terrain.

<sup>8</sup> Le concept de la performativité de genre a été développé par la théoricienne queer Judith Butler (1990, 1993) dans le but de saisir la relation entre les discours dominants (normatifs) et les pratiques sociales.

qui ne se conforment pas aux normes attendues (Peña, 2005 ; Acosta, 2008). Aussi, la conformité aux normes de genre facilite-t-elle la (re)production de divers capitaux et favorise la mobilité sociale (et l'identification ethno-sexuelle des gais et des lesbiennes concerné(e)s).

*« Most of them achieved respectability by not being identifiable as gay outside of gay communities. A masculine normative identity and image, as opposed to a queen or effeminate image, provided the ability to move in and out of different social worlds and social roles »* (Peña, 2005: 142)

Notons cependant que, la capacité à performer le genre hégémonique n'est pas à la portée de tous. Ainsi, certains homosexuels racialisés, en raison du manque d'un certain répertoire culturel « masculin viril » (au sens hégémonique) se voient dans l'obligation de performer un genre « ultra-efféminé », voire « folle » afin de correspondre à l'image stéréotypée de l'homosexuel, à l'idée maintenue dans la communauté de ce à quoi devrait ressembler un « pédé », ce qui leur apporte malgré tout une certaine reconnaissance et validation (Cantù, 2005). Dans ces cas-ci, les gais et les lesbiennes se sentent obligés de performer un genre répondant encore à certaines attentes hégémoniques sur ce que doit être/paraître une sexualité non-normative. Ils se verront donc contraints d'être « efféminés » s'ils sont des hommes et d'être « masculines » si elles sont des femmes. Que ce soit dans ce cas ou dans celui cité précédemment, l'incapacité de performer son genre selon ses attentes personnelles, peut provoquer des tensions importantes chez les gais et les lesbiennes qui préfèrent souvent se retirer ou se distancier de leur famille ou de leur « communauté ethnique » (Acosta, 2008; Chahine, 2008).

En raison de cette distance face à la famille ou face à la « communauté ethnique » qui se vit tantôt comme une forme de marginalisation, tantôt comme une forme de rupture avec le passé, les immigrant(e)s homosexuel(le)s chercheront parfois à s'impliquer dans les « communautés queers » dans leur pays d'établissement. Cependant, ils seront souvent confrontés à d'autres formes de marginalisation en tant que personnes racialisées (Espin, 1997 ; Anzaldúa, 1999; Burstin, 1999 ; Randazzo, 2005; Acosta, 2008).



Par exemple, selon Olivia Espin (1997), les *Lesbianas* (ou les Chicanas) se trouvent fréquemment prises entre le racisme de la société dominante et les attentes sexistes de leurs propres communautés, et doivent par conséquent constamment renégocier et redéfinir leurs identifications ethno-sexuelles selon les contextes dans lesquelles elles se trouvent.

Bien que ces formes de discriminations ne soient pas ressenties par tous, on souligne dans certaines études l'existence d'un sentiment d'aliénation chez certains (Van Der Meide, 2001) qui émanerait du fait de ne pas se reconnaître parmi les gens qui fréquentent le milieu gay et lesbien et de la sous-représentation des gais et des lesbiennes racialisés dans les médias gais et dans les « communautés » homosexuelles. « *I don't feel excluded, but the people that look like me are never represented within the gay media* » (Van Der Meide, 2001: 12). Selon Fygetakis (1997), une impression de n'appartenir complètement à aucune « communauté » et le sentiment de vivre une « dichotomie identitaire » face à ses origines ethniques et son orientation sexuelle seraient des réalités partagées par certains gais et certaines lesbiennes racialisés. Toutefois, dans sa recherche sur les lesbiennes d'origine haïtienne à Montréal, Sophie Ambrosi met un bémol sur la «dichotomie identitaire» dont parle Fygetakis, en affirmant que même si celle-ci provoque, dans bien des cas, des tensions face à l'identification sexuelle des gais et des lesbiennes, la multi-marginalisation à laquelle ils font face peut également constituer pour d'autres, un atout, une ressource symbolique, leur permettant de surmonter d'autres formes d'oppression (Ambrosi, 2005 :22). Tel qu'affirmé par Kimberlé Crenshaw: « *The social power delineating difference need not to be the power of domination, it can be the source of social empowerment and reconstruction*» (1995:357).

Néanmoins, malgré la présence notoire d'inégalités (telles que la maîtrise de la langue, le statut d'immigrant, l'âge et la prévalence de certaines nationalités sur d'autres) les « communautés » queers dans les pays d'établissement demeurent souvent les principaux sites de soutien et permettent à plusieurs immigrant(e)s gais et lesbiennes de développer et de maintenir des réseaux significatifs (Acosta, 2008).

Dans plusieurs cas, les marginalisations vécues à la fois face à la «communauté ethnique» et à la «communauté queer» conduisent à la création d'un nouvel espace post-migratoire (Espin, 1997, Acosta, 2008) qui s'apparente à des formes de «communautés imaginées» (Anderson, 1983). Ces communautés dans lesquelles les gais et les lesbiennes racialisés s'investissent sont « imaginées », car elles élargissent ou redéfinissent les frontières de la nation « authentique » qui les exclut (Acosta, 2008). On soulignera à cet effet que les lois sur l'immigration sont structurées autour d'une préférence pour le modèle nucléaire des familles hétérosexistes (Gabaccia, 1994), et que le modèle hétérosexuel est nécessaire à la constitution de l'État et lui permet une représentation imaginaire de lui-même (Alexander, 2005). L'idéal-type de la citoyenneté universelle, en théorie à la disposition de tous, est en réalité très inégalement distribué, et ces inégalités sont reflétées et renforcées par un système discriminant les immigrants selon des critères sexuels, raciaux et de classe (Alexander, 2005).

La notion de la « bonne citoyenneté » se situe donc à l'intérieur d'un cadre hétéronormatif<sup>9</sup> qui catégorise le sujet homosexuel racialisé comme «sujet impossible» (*the «impossible subject»*) dans les imaginaires nationaux (Gopinath, 2003 :263). Ne pouvant plus répondre aux attentes normatives en matière de sexualités dans son pays d'origine et étant systématiquement racialisé dans le pays d'établissement (parce qu'originaire du « tier monde », parce que physiquement différent), l'immigrant homosexuel habitant cet espace d'impossibilité à l'intérieur d'une structure hétéronormative renvoie à une représentation négative de sa subjectivité puisqu'il ne correspond pas aux normes du «bon citoyen» qui participe à la construction de sa nation. Gosine affirme à ce sujet:

*« Queer, immigrant youth, it appears, occupy a «space of impossibility». They are perpetually cast outside the nations they cross: Bad ethnic citizens who betray the reproductive prerogatives of the home, and racialized bodies read as abnormal,*

---

<sup>9</sup> L'**hétéronormativité** fait référence à l'infériorisation des homosexuels par les hétérosexuels sur la base que ces premiers remettent en question l'ordre hétérosexuel établi sur la complémentarité naturalisée des hommes et des femmes au moins en ce qui concerne la reproduction. (Gris-Montreal. 2007 : Rubin, Gayle. 1975, Wittig, Monique.1992, Pharr, S. 1997, Welzer-Lang, Daniel. 1994).

*incompetent, and or inferior in the host, including in its principal gay and lesbian venues» (2008 :225).*

Ainsi, les homosexuels racialisés redéfinissent et renégocient leurs identifications ethno-sexuelles en s'investissant et en construisant parfois de nouvelles communautés, de nouveaux espaces dans lesquels ils pourront développer un sentiment d'appartenance avec d'autres membres de cette dite « communauté » qui partagent des réalités similaires (Anzaldua, 1999; Manalansan, 2003; Randazzo, 2005, Acosta, 2008). Ces espaces deviennent souvent des sites de partage de la langue et de la sexualité et représentent pour plusieurs acteurs de «nouvelles familles» leur permettant d'avoir accès à et de produire de nouveaux capitaux, tant au niveau social, économique que symbolique (Acosta, 2008). Cependant, ces «communautés imaginées» reproduisent également certaines dynamiques inégalitaires selon l'ethnicité, la race, le genre et la classe sociale de leurs membres (Randazzo, 2005; Acosta, 2008) et ne sont pas, malgré leurs effets majoritairement positifs, à l'épreuve de contradictions et de tensions qui façonnent indéniablement les identifications ethno-sexuelles de leurs membres.

À titre d'exemple, Smith s'est penchée dans une étude récente sur l'émergence et l'organisation politique de plusieurs regroupements gais et lesbiens issus de minorités ethnoculturelles à Toronto. La prolifération de ces organisations montre d'une part l'intérêt et le désir de plusieurs immigrants gais et lesbiennes de vouloir s'impliquer auprès de ce type d'organisation ethnoculturelle, et d'autre part, la diversité des groupes, des histoires et des intérêts (religieux, politiques, linguistiques et autres) qui se retrouve au sein de ces multiples communautés gais et lesbiennes ethniques (Smith, 2005).

### **1.3 L'homosexualité au Moyen-Orient : le cas particulier du Liban**

A la fin du XXe siècle, le Moyen-Orient a été témoin de l'émergence d'un groupe, principalement constitué d'hommes, qui s'identifiaient comme « gay » (Chahine, 2008), le début des années 1990 étant marqué par la formation d'organisations qui s'identifient comme « gay » dans certaines grandes villes du Moyen-Orient telles le Caire, Beyrouth et

Istanbul ainsi que par l'émergence des revendications publiques pour les droits civils des gais et des lesbiennes au Kuwait (Dunne, 1990). Toutefois, au début des années 2001, le gouvernement égyptien a procédé à plusieurs arrestations, condamnant un nombre important d'hommes accusés d'avoir eu des relations sexuelles avec d'autres hommes. Ces arrestations, largement médiatisées par le procès entourant les événements du « Queen Boat 52 <sup>10</sup>» (Chahine, 2008), ont considérablement nui au maintien d'une vie associative « gay » au Caire, mais d'autres groupes ont pu se développer dans d'autres métropoles, particulièrement à Beyrouth.

Ainsi, la capitale libanaise a connu une visibilité grandissante dans la dernière décennie pour sa « scène gaie » (Merabet, 2006 ; Chahine, 2008). Un nombre considérable de bars locaux et de restaurants sont fréquentés par une clientèle queer et favorisent l'émergence d'un certain tourisme gai<sup>11</sup>. En outre, la création du groupe Helem (le premier organisme non-gouvernemental luttant pour les droits LGBTQ au Moyen-Orient) a également contribué à l'émergence et à la médiatisation de l'activisme gai dans la capitale libanaise tant au niveau local que global<sup>12</sup>.

Cette médiatisation présentant Beyrouth comme une plaque tournante pour les gais et les lesbiennes moyen-orientaux concorde avec les représentations occidentales qui étaient véhiculées au sujet de Beyrouth de l'après-guerre (1975-1990) : « *Post-war economic development concentrated on tourism, agriculture, niches industries, higher education, and Lebanon's geographic and cultural position as the bridge between Europe and Arabia* » (Kisirwani, 1997 : 95). Cette période de « reconstruction » est également marquée par un désir de faire renaître une « identité nationale unifiée » à travers le développement

---

<sup>10</sup> Le 11 mai 2001, des officiers de la police égyptienne ont effectué un raid dans une discothèque et ont procédé à l'arrestation de cinquante-deux hommes ayant été soupçonnés d'avoir des relations sexuelles avec d'autres hommes et faisant outrage par le fait même à la religion islamique. Plus de la moitié des accusés ont été déclarés coupables et se sont retrouvés en prison.

<sup>11</sup> Pour une discussion sur le tourisme gai à Beyrouth voir «Tourism: Lebanon as Gay Holiday Destination», Barra (Avril, 2005), 7 et Lee Smith, « Beirut Unexpected », *OutTraveler*, 2006, 62-71

<sup>12</sup> Au début des années 2000, plusieurs discussions et articles entourant l'émergence de la « scène gaie » ont été publiés par la réputée maison d'édition britannique Saqi Books.

d'espaces publics, commerciaux et résidentiels où Musulmans et Chrétiens se côtoieraient en tant qu'amis et voisins (Nagel, 2002; Chahine, 2008). Bien que cette « reconstruction » de Beyrouth ait connu un certain succès du point de vue économique<sup>13</sup>, la création d'une « identité nationale unifiée » et stable s'est heurtée dans les faits à de nombreux obstacles renvoyant l'image d'une société divisée au niveau confessionnel (Chahine, 2008). La ville de Beyrouth se présente encore aujourd'hui comme un espace fragmenté où les significations identitaires ne sont pas stabilisées, où les identités qui s'y croisent traversent constamment des variations et des négociations. Les formes selon lesquelles se définissent les notions de « nation libanaise » et d'« identité libanaise » sont encore largement contestées (Nagel, 2003) et c'est précisément dans ce même espace de contestation que l'association Helem et une « scène » émergente queer sont devenues visibles et actives (Chahine, 2008).

Helem est une organisation non-gouvernementale (ONG) qui a pris naissance à Beyrouth et qui lutte publiquement pour les droits des gais et des lesbiennes. Cette organisation a été mise sur pied en 2001 par un groupe d'hommes scolarisés, urbains et professionnels appartenant à une classe socio-économique moyenne relativement homogène et désireux de s'impliquer envers la cause gaie au Liban<sup>14</sup> (Chahine, 2008). Cependant, ce qui s'apparentait initialement à une organisation locale comprenant une quarantaine de membres sur papier est devenu en l'espace de quelques années un groupe important soutenu par des réseaux à l'échelle internationale. En effet, Helem a développé un réseau d'appui à travers le monde notamment par l'utilisation d'un site internet consulté par plus de 60 000 visiteurs par mois<sup>15</sup>. Ce site est non seulement la principale source favorisant la visibilité des actions initiées par Helem, mais aussi l'accès qu'il fournit via internet à une

---

<sup>13</sup> Cette période est caractérisée par l'émergence d'une classe d'entrepreneurs principalement composée d'hommes d'affaires riches qui sont retournés vivre au Liban après avoir fait fortune dans les états du Golfe. La figure la plus proéminente de ce groupe est l'ancien Premier Ministre Libanais Rafic Hariri (Nasr, 1993)

<sup>14</sup> A ce jour, Helem n'a pas encore reçu de numéro d'enregistrement par le Ministère de l'intérieur au Liban, mais les organisateurs de cette association restent confiants quant à l'obtention éventuelle d'une certaine reconnaissance de l'état.

<sup>15</sup> Statistique datant de janvier 2006 : Christian Henderson, « Lebanese Group Tackles Biggest Taboo, » Al-Jazeera, 7 janvier 2006.

communauté virtuelle offre à un nombre considérable d'usagers, un espace sécuritaire dans lequel ils peuvent explorer leur (homo)sexualité tout en maintenant un certain niveau de confidentialité dans lequel ils se sentent protégés et respectés. Dans les mots de Chahine: « *The internet appears to be a tool that enables [them] to access other gay men in Beirut without having to belong to a gay "community", understood as a stable and unified group of gay men* » (2008: 49).

Les groupes appuyant Helem sont localisés à Montréal (Canada), Paris (France), Sydney (Australie) et San Francisco (États-Unis). L'étendu de Helem, maintenant établie dans divers continents, et impliquant de nombreux membres appartenant pour la plupart à la vaste diaspora libanaise, fait montre des dynamiques transnationales qui sont constitutives de la vie associative de cette organisation. Ainsi, comme le précise Ghassan Makarem<sup>16</sup>, Président de Helem Beyrouth:

*Since many members of Helem have in past either lived outside of Lebanon or had to leave the country for various reasons, mostly economic, we decided to start or support groups for the organisation wherever there is a substantial-sized group of LGBT, Lebanese or Arab, willing to do so.* (cité dans Chahine, 2008: 41).

Les usagers du site internet de Helem offre depuis 2005, la possibilité de télécharger le magazine *Barra (Out)* soit la première revue LGBTQ trimestrielle dans le monde arabo-musulman. À travers la diffusion de *Barra*, Helem est en mesure de développer une « communauté gaie » et de se sécuriser des fonds lui permettant sa gestion et son essor (Chahine, 2008).

L'objectif politique premier de Helem est l'annulation de l'article 534 du Code pénal libanais qui punit « toutes relations sexuelles jugées non-naturelles » (Chahine, 2008). Cet objectif est mené à travers la mise sur pied de divers programmes et activités directement liés avec « une stratégie de visibilité accrue » (Chahine, 2008), qui suit, force est de constater, la logique prédominante des mouvements des droits civiques occidentaux sous le libéralisme. Comme le rappelle Hennessy (1995), dans le contexte occidental, la « visibilité

---

<sup>16</sup> Interviewé par Pascal Chahine, 5 mars 2005.

culturelle » est conçue a priori comme une condition nécessaire à la validation des droits des gais et des lesbiennes et dans une plus large mesure comme un outil « d'empowerment ». Dans les mots de Makarem, président de Helem Beyrouth:

*«Visibility has been one of our main strategies since we started. The reason we started Helem in 2001 is that we needed an organization that is visibly LGBTIQ (lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual, Intersex, Queer) and that is not enough to create a safe space, a closed safe space, and by becoming active in the society, this way we can provide the protection or the acceptance that we talk about. Any activity that we do, any program, has a component of visibility»* (cité dans Chahine, 2008:35).

Selon Makarem, la visibilité permet de mettre la lumière sur la situation des gais et des lesbiennes au Moyen-Orient et elle favorise dans une plus large mesure un enclenchement pour le changement social (Chahine, 2008). Cette visibilité s'inscrit donc dans un discours politique spécifiquement situé et nécessite la mobilisation de certains « outils » qui ont été développés en Occident. Notons que l'établissement de cette organisation en tant qu'ONG au Liban correspond à ce que ses membres ont qualifié de « réponse standard » du gouvernement libanais aux initiatives d'entreprises touchant la société civile : pas de répression, pas d'encouragement, une surveillance distante et pas de droits garantis (Chahine, 2008). Dans le cas de Helem, cette « réponse standard » rend pertinente sa stratégie de visibilité, dans la mesure où comme elle n'a pas encore reçu de reconnaissance officielle de l'État, c'est par sa stratégie de visibilité accrue qu'elle évite le statut de « société ou d'organisation secrète » et de rester active et fonctionnelle (Chahine, 2008).

Ainsi bien que Helem se soit longtemps fait taxer de copier une certaine classe moyenne occidentale dans ses approches et ses visées jugées orientalistes (Massad, 2002), les organisateurs s'en défendent en avançant que leur stratégie de visibilité accrue est principalement déployée dans le but d'obtenir une certaine reconnaissance de l'État qui leur permettra de protéger et d'inclure dans la nation libanaise les Libanais ayant des relations sexuelles avec des personnes du même sexe.

*«I argue for another understanding of visibility-particularly in light of the conscious, if not explicit, distancing of Helem from such Orientalist approaches (...). Visibility is not matter of detecting or displaying empirical bodies but of knowledges-discourses, significations, mode of intelligibility-by which identities*

*are, and can be, constituted. It is not a matter of linear development that will allow a successful increase in visibility, but a particular social arrangement that enables the gay man, as conceived by Helem and its members, as an accepted member of Lebanese society, to become visible» (Chahine, 2008: 32).*

Si certains, comme Massad, critiquent Helem pour motif de son pro-occidentalisme, d'autres comme Azzi (2005) trouvent que les organisateurs de Helem adoptent une position claire et nuancée lorsqu'ils parlent de la visibilité de leurs membres (et non-membres) et ne tentent pas de résoudre tous les problèmes concernant la « communauté gaie » en adoptant une « attitude colonialiste ». En effet, les membres ne sont pas tenus de divulguer publiquement leur (homo)sexualité ou de se conformer à une identité quelconque en s'impliquant au sein de Helem<sup>17</sup>. La visibilité recherchée par Helem est donc une visibilité « stratégique », visant à protéger en premier lieu ses membres, et elle est mobilisée à des moments précis et dans des contextes particuliers :

*« The organisation attempts to clarify that its actions are not based on a simple choice between visibility and invisibility (...) or between “silence” and “voice”. Rather, it is the strategic adoption of visibility to particular audiences at particular moments for specific purposes representing a negotiation of “global” and “local” discourses it simultaneously operates within» (Chahine, 2008:35).*

Malgré les nuances que Helem apporte à sa campagne de « visibilité accrue », l'association a dû réajuster certaines de ses visées, car une partie de la « communauté gaie » de Beyrouth rejette certaines positions défendues par Helem, entre autres, le fait qu'elle encourage ses membres à « sortir du placard », perspective qui n'est pas partagée par plusieurs Libanais(e)s ayant des relations sexuelles avec des personnes du même sexe, mais qui préfèrent rester « invisibles », ne souhaitant pas parler ou exposer leur (homo)sexualité à leurs familles et/ou leur entourage (Henderson, 2006).

Face à ces critiques, Helem se voit dans l'obligation de dissocier certaines de ses stratégies des notions « d'identité » et de « coming-out » qui peuvent être liées à l'homosexualité et doit par le fait même réduire sa visibilité, du moins au niveau local. Ce réajustement de sa

---

<sup>17</sup> Nous y reviendrons ultérieurement quand nous discuterons des résultats d'analyse



stratégie de visibilité illustre bien le type de négociations et contestations que peut susciter l'appropriation des discours et pratiques occidentaux par différents groupes vivant des réalités distinctes et ne pouvant pas s'inscrire dans un discours universel sur « l'identité gaie globale » (Altman, 2001; Chahine, 2008).

Bien que certaines personnes ayant des relations sexuelles avec des personnes du même sexe soient à l'aise avec l'utilisation des termes comme « gay », « lesbienne » ou « bisexuel » pour parler d'elles-mêmes, d'autres ont développé des identifications qui leur sont propres. Par exemple, certains se décrivent davantage comme étant « discret(e)s » ou « *straight acting* » (Chahine, 2008). Ces identifications renvoient à une visibilité très limitée voire à une invisibilité de leurs expériences (homo)sexuelles. « *To be discreet or [« straight acting »] is to maintain that one's homosexuality should only be pursued in a safe space where there are no consequences* » (Chahine, 2008: 54). Bien que différents motifs soutiennent le choix d'une identification « discrète », cette dernière est privilégiée par un nombre considérable de gais et lesbiennes d'origine libanaise et elle renvoie à la (ré)appropriation et au rejet d'une identité homosexuelle spécifique par le maintien d'une « attitude hétérosexuelle » ou « invisible » dans le but de se dissocier d'une attitude qui pourrait être qualifiée « d'homosexuelle ». « *Discreet homosexuality might be viewed as a form of performativity that negotiates a discourse of homosexuality as taboo and draws upon a common Arab-Islamic ethos of avoidance in acknowledging sex and sexualities-the "will not to know"* » (Murray, 1997).

Les différents discours qui entourent la problématique du « coming-out » ou de « l'aveu de la sexualité » sont nécessaires pour comprendre les implications de la visibilité de l'(homo)sexualité. Foucault parle de la confession en ces termes :

*« L'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé; c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier; un rituel où la vérité s'authentifie de l'obstacle et des résistances qu'elle a eu à lever pour se formuler; un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses*

*conséquences externes, produit, chez qui l'article, des modifications intrinsèques : elle l'innocente, elle le rachète, elle le purifie, elle le décharge de ses fautes, elle le libère, elle lui promet le salut » (Foucault, 1984 : 82-83).*

Pour Foucault, la confession se situe à l'intersection du pouvoir et du savoir (connaissance). Le fait d'avouer sa sexualité ou de faire son « coming-out » donne à l'individu qui pose cet acte, le pouvoir de s'identifier et d'être identifié comme un « vrai homosexuel » détenant désormais une sexualité intelligible. Ainsi l'étude des différentes subjectivités des gais et des lesbiennes au Liban et en contexte diasporique se doit impérativement de se pencher sur les différentes approches scientifiques développés pour étudier les questions de la visibilité, du coming out, etc. Nous y reviendrons dans notre chapitre d'analyse des résultats.

Les travaux de Chahine (2008) et Joseph (1999) sur l'(homo)sexualité au Liban montrent bien que dans la grande majorité des cas, la notion de « visibilité » doit impérativement être liée à celle de « famille ». « *Discussion of visibility in society often appeared to be synonymous with visibility in the family* » (Chahine, 2008 : 62). Les membres de la famille sont souvent présentés comme des « membres significatifs » (« *significant others* ») et ils constituent généralement des composantes primaires de l'identité des individus.

*« In a culture in which the family is valued over and above the person, identity is defined in familial terms, and kin idioms and relationships pervade public and private spheres, connective relationships are not only functional but necessary for successful social existence » (Joseph, 1999: 12).*

Ainsi, le modèle occidental du « soi » (*the self*) -visant la libération et la (ré)affirmation de l'identité (homo)sexuelle- qui est au cœur du discours de la visibilité et du « coming-out » ne peut s'appliquer à tous les individus qui ont des relations sexuelles avec des personnes du même sexe.

En définitif, en nous basant sur plusieurs travaux et analyses ethnographiques traitant de l'(homo)sexualité au Moyen-Orient et en contexte diasporique (Joseph, 1999; Khalaf *et al.*, 2006; Naber, 2006; Siraj, 2006; Chahine, 2008) nous pouvons affirmer que les notions de « visibilité » et de « coming-out » ne peuvent être à elles seules des marqueurs de « l'identité gaie ». Il conviendrait davantage de les considérer sous l'angle des stratégies variables selon les individus et les contextes sociaux, culturels et économiques dans

lesquels elles peuvent être mobilisées. La « visibilité » de l'homosexualité ne peut pas être comprise strictement en opposition à « l'invisibilité » de l'homosexualité. Elle se démarque davantage comme un concept fluide dont la signification est en constante négociation afin de s'adapter aux besoins des contextes spécifiques (Chahine, 2008) – une dimension qui sera développée plus en profondeur ultérieurement avec les données du terrain.

Pour conclure, notons que bien que certains écrits sur l'homosexualité au Moyen-Orient critiquent une adhésion non critique à une approche identitaire qui reproduit le modèle occidental de « l'identité (homo)sexuelle » et tentent de faire état de la situation des sexualités non-normatives dans cette région du monde, ces écrits demeurent lacunaires notamment face à la littérature relative aux vécus des femmes lesbiennes au Moyen-Orient (Ghafari, 2002; Khalaf, 2006; Chahine, 2008). « *To date, there exists little academic scholarship on the history of female same-sex practices in the Arab-Islamic world. Indeed, female homosexuality is rendered largely invisible. While Helem's activism has sought to empower gay men, it has been blind the issues and concerns affecting female homosexuals in Beirut* » (Chahine, 2008: 80). Cette invisibilité montre entre autre que la sexualité des femmes arabes existe en référence aux hommes et qu'elle est inconcevable sans « l'autre masculin ». (Likoski, 1992 :140). Notons que la minuscule littérature scientifique portant sur les lesbiennes au Moyen-Orient (Ghafari, 2002 ; Khalaf, 2006) certaines études soulignent le fait qu'une « identité lesbienne » est inexistante ou indicible au Moyen-Orient en dépit de l'existence des femmes ayant des relations sexuelles et/ ou amoureuses avec d'autres femmes. En effet, le seul mot qui existe en arabe pour décrire cette forme de sexualité non-normative a des connotations négatives et est difficilement investi positivement par les femmes homosexuelles pour décrire leur sexualité. « *Taking in consideration that the word lesbian (suhaaqiyya) is rarely used in Arabic and once used, it is charged with negative connotations, most lesbians avoid any public assertion of their identities*» (Ghafari, 2002: 90).

Il ressort de cette discussion théorique que les discours identitaires des immigrants homosexuels ne peuvent être interprétés comme un bloc monolithique. Nous montrerons

avec nos analyses la pertinence d'une approche intersectionnelle tenant compte de la multidimensionalité des conditions qui soutiennent les discours identitaires et les récits de nos sept participants. À cet effet, le cadre d'analyse intersectionnel nous permettra d'opérationnaliser plus aisément notre réflexion théorique puisqu'il prendra en considération le caractère imbriqué et co-constitutif des divers axes de structuration sociale (Bilge, 2009) qui façonnent les configurations particulières, imprévisibles et parfois contradictoires de nos sept interlocuteurs.

## Chapitre 2 : cadre conceptuel et problématique

### 2.1 Cadre conceptuel

La construction d'un cadre théorique « *se formule au moyen de concepts et de la combinaison de ceux-ci dans l'intention de créer une représentation susceptible d'expliquer sous une forme abstraite, c'est-à-dire d'une autre nature que l'objet, celle de la théorie* » (Hamel, 2006 :5). Dans le cadre de la production d'une recherche scientifique, l'élaboration d'un cadre conceptuel est un outil essentiel permettant de baliser théoriquement le terrain et d'orienter les questions qui guideront nos entretiens dans le but d'explorer sociologiquement une problématique.

Pour les fins de notre mémoire, nous tâcherons de mettre en dialogue certains concepts centraux de notre recherche dans le but d'établir un cadre théorique qui soutiendra dans une plus large mesure notre question de recherche, soit celle visant à savoir quels sont les divers capitaux qui sont mobilisés ou produits par les gais et les lesbiennes d'origine libanaise dans l'articulation et la négociation de leurs identifications ethno-sexuelles.

Nous nous pencherons dans un premier temps sur certaines limites qui entourent le concept de « **l'identité** » notamment lorsque ce dernier qui est utilisé couramment comme une catégorie de pratique sociale (Bourdieu, 1980) devient également un outil d'analyse en tant que catégorie d'analyse (Brubaker, 2001). Ensuite, nous nous attarderons sur la construction de « **l'identité sexuelle** », de « **l'identité ethnique** » et de **l'identité « ethno-sexuelle »** afin de saisir comment la construction fixe, naturalisante et essentialiste de ces identités intersectionnelles s'inscrit dans des rapports de pouvoir qui dominent ou minorisent (Hall, 1996).

À la suite de notre examen critique des identités ethno-sexuelles réifiées, nous discuterons dans un deuxième temps de la théorie des **capitaux** de Bourdieu afin d'analyser dans le dernier chapitre les manières dont les discours identitaires ou les subjectivités des gais et des lesbiennes d'origine libanaise sont structurés par divers rapports sociaux tels que la

classe, le sexe, l'orientation sexuelle, l'origine ethnique, la religion, etc. Finalement, en nous basant sur les travaux féministes, notamment britanniques, nous ferons une critique de la théorie des capitaux de Bourdieu, sur la base de son omission de l'influence du genre, de l'ethnicité et des sexualités dans sa théorisation de la domination, reléguant trop d'importance à l'incidence de la classe comme principal facteur explicatif des inégalités sociales (Adkins, 2004).

### **2.1.1 Dé-essentialiser le concept problématique de « l'identité »**

Ayant connu une véritable explosion discursive dans les dernières années (Hall, 1996), le terme « identité » peut avoir tendance à ne plus rien signifier en raison de son ambiguïté et de son caractère polysémique (Brubaker, 2001). Sa déconstruction, en tant que concept scientifique, a été menée dans plusieurs champs qui a conduit à une large remise en cause de l'idée d'une « *identité intégrale, originale et unifiée* » (Hall, 1996 :2).

Ainsi, l'identité est un terme lourd en signification, en ce sens qu'il peut être porteur de conceptions fortes et de conceptions faibles à travers lesquelles sont maintenus maints présupposés soutenant dans un sens des arguments « naturalisants », fixes et « essentialisants » et dans un autre sens soutenant des arguments cherchant à rompre délibérément avec la signification courante du terme (Brubaker, 2001 :69). Consciente de cette tension, nous nous sommes demandée dans un premier temps s'il était possible de mobiliser l'identité comme outil d'analyse dans notre recherche dans le but de mettre en lumière une « réalité » que les individus recherchent, construisent et négocient. Cependant, nous sommes arrivée à la conclusion que comme l'usage et l'abus du terme « identité » affectent non seulement le langage de l'analyse, mais aussi, inséparablement, sa substance (Brubaker, 2001 : 66), le terme « identité » est trop ambigu entre ses connotations essentialistes et ses nuances constructivistes pour satisfaire aux exigences de l'analyse sociale (Hall, 1996; Brubaker, 2001).

Ainsi, si l'identité ne fait pas partie de notre appareillage conceptuel, cela ne signifie nullement que nous la discréditons comme catégorie de pratique sociale. Il importe, à cet égard, de différencier la *catégorie de pratique sociale* de la *catégorie d'analyse sociale*.

Bourdieu définit la catégorie de pratique sociale comme quelque chose d'apparenté à ce que d'autres ont appelé des catégories « populaires » ou « profanes », en ce sens qu'elle est souvent associée à des catégories de l'expérience sociale quotidienne, développées et déployées par les acteurs ordinaires, en tant qu'elles se distinguent des catégories utilisées par les sociologues, qui se construisent à distance de l'expérience (Bourdieu, 1980). Concrètement dans notre recherche cette distinction nous permet de nous distancer plus aisément de l'omniprésence de l'identité dans les discours de nos participants. En effet, la prégnance d'un terme comme l'identité comme catégorie de pratique sociale ne signifie nullement qu'il doive aussi faire partie des catégories d'analyse du chercheur (Brubaker, 2001). En d'autres mots, il est possible pour les fins de notre recherche, d'analyser les « discours identitaires » de nos participants, sans supposer l'existence « d'identités » comme des structures fixes qui déterminent en amont les parcours des gais et des lesbiennes d'origine libanaise, et sans faire de l'identité une catégorie d'analyse.

On notera, suivant Brubaker (2001), que de nombreux termes tels « race », « nation », « citoyenneté », « classe » et « identité » se trouvent impliqués, en tant que catégories de pratique sociale, dans la vie quotidienne comme dans l'espace politique sous diverses formes, et que leur utilisation comme catégories d'analyse sociale n'est pas sans poser de problème.

Nous avançons donc que le terme « identité » peut être mobilisé dans maints contextes et que son sens sera influencé par le contexte dans lequel il sera mobilisé. Pour notre mémoire, nous nous attarderons sur la mobilisation du terme « identité » lorsqu'il est entendu comme *le produit évanescent de discours multiples et concurrents* (Brubaker, 2001 : 73). « L'identité » est dans ce cas invoquée pour souligner la nature instable, multiple, fluctuante et fragmentée du « moi » contemporain. Cet usage spécifique de ce concept se retrouve plus particulièrement dans les travaux de Stuart Hall.

Ce dernier parle de « l'identité » en ces termes : « *Identity is such a concept--operating 'under erasure' in the interval between reversal and emergence; an idea which cannot be thought in the old way, but without which certain key questions cannot be thought at all* » (Hall, 1996:2). Bien que les « questions essentielles » dont parle Hall demeurent obscures et à redéfinir, plusieurs auteurs s'entendent pour dire qu'il ne faut pas éviter les discours identitaires, mais plutôt les relocaliser et les réarticuler selon les contextes spécifiques desquels ils émergent (Grossberg, 1996; Brubaker, 2001).

En suivant la perspective constructiviste qui insiste sur le caractère multiple et fragmenté des identités qui émergent presque systématiquement de multiples discours intersectionnels et parfois antagonistes, il est nécessaire de situer tous les débats autour de l'identité dans un contexte historique spécifique (Hall, 1996). Les identités sont produites à l'intérieur de pratiques et de discours historiques et institutionnels précis, ces derniers étant d'ailleurs marqués principalement par l'indéniable phénomène de la globalisation des dernières décennies facilitant la « libre » circulation de divers groupes (Hall, 1996).

À la lumière de cette approche de « connaissance située » (Hall, 1996) inhérente à la conception des discours identitaires, nous avançons que toute identité émerge des relations de pouvoir et est constitutive de plusieurs différences qui mènent parfois à l'exclusion et à la minorisation. « [Identities] *emerge within the play of specific modalities of power, and thus are more the product of the marking of difference and exclusion, than they are the sign of an identical, naturally constituted- unity- an identity in its traditional meaning (that is, an all-inclusive sameness, without internal differentiation)* » (Hall, 1996 : 4).

En effet, puisque « l'identité » se construit seulement en relation avec l'autre, en relation avec ce qui n'est pas nous, ou ce qui est lacunaire par rapport à notre subjectivité (Butler, 1993), il semble inutile de chercher à substituer « identité » par un autre terme qui deviendrait aussi chargé que le premier. Il serait plus judicieux que la charge sémantique et l'ambiguïté de terme « identité » soient réparties sur un certain nombre de mots « moins chargés », comme « identifications » et « catégorisation » (Brubaker, 2001 :75). Le terme



« identification<sup>18</sup> » paraît dépourvu des connotations réifiantes du terme « identité » puisqu'il invite à spécifier quels sont les agents qui procèdent à l'identification et permet davantage de concevoir « l'identité » comme un processus permettant d'expliquer la revendication de l'acteur, plutôt qu'un attribut fixe, anhistorique et immuable qui est trop aisément associé au terme « identité » (Hall, 1996; Brubaker, 2001).

*« L'identification- de soi même et des autres- est intrinsèque à la vie sociale; l'identité, dans son acceptation forte, ne l'est pas [...]. La manière dont une personne s'identifie- et dont elle est identifiée par d'autres- est sujette à de nombreuses variations en fonction du contexte; l'auto-identification et l'identification de l'autre sont fondamentalement des actes situationnels et contextuel » (Brubaker, 2001 : 75).*

Toutefois, une nuance peut être faite entre « identification institutionnelle » et « identification catégorielle » (Brubaker, 2001). En effet, on peut s'identifier (ou identifier une autre personne) en fonction de sa position dans un réseau relationnel (réseau de parenté, d'amis, de travail, etc.), tout comme on peut s'identifier ou identifier une autre personne en fonction de son appartenance à une classe de personnes partageant un attribut catégoriel (origine ethnique, nationalité, sexe, orientation sexuelle, etc.). Les individus identifient donc et catégorisent d'autres individus tout en se catégorisant et en s'identifiant eux-mêmes.

Cependant, il existe un autre type d'identification externe qui mérite d'être brièvement discuté en raison de sa pertinence et de son application concrète à notre sujet de recherche. Cette identification externe fait référence à un système de « *catégorisations formalisés, codifiés et objectivisés, développés par les institutions détentrices de l'autorité et du pouvoir* » (Brubaker, 2001). Comme soulevé au chapitre précédent, le système d'immigration est régi par des catégorisations fixes et essentialistes qui minorisent les immigrants homosexuels (Cantù et al. 2005). Dans cette forme d'identification externe, l'État moderne incarne un des agents d'identification et de catégorisation les plus importants, car il a des répercussions majeures sur les subjectivités qui y sont confrontées (Brubaker, 2001). Cependant, il n'est pas inutile de rappeler, suivant Foucault (1991), que si

---

<sup>18</sup> Terme que nous privilégions pour rendre compte des discours identitaires de nos participants.

L'État détient le monopole ou cherche à le détenir, non seulement de la violence physique, mais également de la violence symbolique puisqu'il dispose des ressources matérielles et symboliques pour imposer des catégories classificatoires et créer des « identités ». Cependant, en raison de la complexité des subjectivités, Foucault soutient que le pouvoir que détient l'État sur les identifications et sur les subjectivités des individus n'est pas un pouvoir strictement hiérarchique et oppressant unilatéralement (de haut vers le bas), mais un pouvoir qui peut également se manifester et être investi de manière circulaire. Le pouvoir ne fait pas que dominer et opprimer; le pouvoir est aussi productif (Foucault, 1976). Il produit de nouveaux discours, de nouvelles façons de (se) représenter et de (se) concevoir. Le pouvoir donne place à de nouvelles pratiques, de nouvelles institutions et peut s'appliquer tant au niveau micro social que pour la mobilisation de vastes stratégies étatiques. La force de l'argument réside ici dans le fait que toute personne- le dominé (exemple le migrant homosexuel) et le dominant (exemple la société d'établissement)- participe, bien qu'inégalement, à la circularité du pouvoir (Foucault, 1976). « *No one- neither its apparent victims nor its agents- can stand wholly outside its field of operation* » (Hall, 1997: 261).

Ainsi, bien que les dynamiques de pouvoir sont intrinsèques à la construction des discours identitaires, il ne faut pas chercher à identifier un sujet (ou un groupe) spécifique comme étant la seule source indépendante de pouvoir permettant la construction des « identités ». Il est nécessaire selon nous, de situer les divers discours identitaires et de chercher à savoir comment leur construction et leur mobilisation varient selon les contextes et selon les expériences des acteurs qui sont toutes traversées et modulées par des rapports de pouvoir asymétriques en fonction de l'âge, du genre, du sexe, de la classe, de la religion et d'autres axes de structuration sociale.

Après avoir discuté des risques de réification que comporte le recours au concept problématique, mais central à notre mémoire, de « l'identité », il nous faut maintenant nous traiter spécifiquement de la question de la construction de « l'identité ethnique » et celle de la construction de « l'identité sexuelle » afin de nous outiller pour pouvoir interpréter par la suite les propos de nos interlocuteurs – des gais et des lesbiennes d'origine libanaise vivant

à Montréal, pour pouvoir cerner les dynamiques qui sont sous-jacentes aux discours identitaires et aux subjectivités « ethno-sexuels » qui s'y profilent.

### **2.1.1.1 La construction de « l'identité ethnique »**

Penser l'ethnicité comme quelque chose de donné, c'est la penser comme si elle existe en dehors du temps, comme si elle oriente le comportement des individus et détermine la place des collectivités dans l'univers social. *« L'auto-construction des groupes comme entités homogènes et intemporelles résulte du fait qu'ils sont ainsi perçus par les autres. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les groupes minoritaires en viennent à se définir en dehors de l'histoire, ramenant dans un premier temps leur situation à des qualités culturelles et naturelles, fondées sur l'origine commune »* (Juteau, 2000 : 182-183).

Bien que les « groupes ethniques » soient souvent représentés dans les discours publics et politiques comme des blocs monolithiques « naturels » et immuables, de nombreux travaux scientifiques ont démontré que l'ethnicité est essentiellement une catégorie construite (Barth, 1967; Guillaumin, 1972, Goldberg, 1993; Juteau, 1999; Kilani, 2000).

*« Le sens commun, tout comme une partie des médias, a tendance à considérer les groupes ethniques comme des entités quasi naturelles relevant des liens primordiaux de sang, de l'ancestralité et à les associer, de ce fait, à une différence irréductible qui s'incarnerait dans des caractères somatiques et exprimerait une « essence » culturelle prémoderne »* (Kilani, 2000 :21).

D'une perspective constructiviste, l'ethnicité peut être comprise comme un modèle de perception et de classification cognitive qui recourt à des éléments d'identification variables dans le but de construire des frontières qui sont érigées comme des barrières sémantiques entre les groupes (Kilani, 2000). L'ethnicité a donc la propension d'être une catégorie manipulée et une catégorie de manipulation.

Ainsi, l'assignation d'une « identité ethnique » ou culturelle à l'autre sert à identifier et à séparer le « Nous » du « Eux » (ou encore du « Non-Nous<sup>19</sup> »); et « *à faire apparaître que la culture, comme l'ethnicité, n'existe pas en tant que structure, mais comme un état d'esprit, un fait de conscience qui organise les différences et les hétérogénéités entre les sociétés* » (Kilani, 2000 :25). Bien que dans les faits « la culture » et « l'ethnicité » existent dans la mesure où elles peuvent être revendiquées comme des catégories qui occasionnent parfois des inégalités structurelles, elles ne reflètent pas une unité réelle. « Les cultures » expriment un ensemble de symboles partagés par les gens concernés, mais auxquels ils ne donnent pas nécessairement ni le même contenu, ni la même interprétation. Parler de « culture islamique » ou de « culture libanaise » comme un bloc homogène est selon nous abusif, car derrière le référent « islamique » et « libanais » se profilent une pluralité d'univers sociaux et culturels et une discontinuité des comportements et des attitudes de la vie quotidienne (Kilani, 2000).

Se pencher sur la construction de l'ethnicité c'est également se pencher sur les frontières qui créent et segmentent les groupes et les identifications ethniques. En nous questionnant sur ces frontières nous nous heurterons indéniablement aux rapports de domination qui engendrent des groupes sociaux croyant avoir une origine commune et faisant de cette croyance le fondement de leur communalisation (Juteau, 1999).

Les frontières qui distinguent ceux qui appartiennent au groupe ethnique de ceux qui en sont exclus, comportent deux dimensions, externe et interne, qui s'établissent de façon simultanée et qui renvoient à un *double rapport de domination* (Juteau, 1999 : 179). La frontière externe dont parle Juteau se construit dans le rapport inégalitaire constitutif du « nous » et du « non-nous » alors que la seconde frontière qui est interne, renvoie au rapport que le groupe ainsi reconfiguré établit avec sa spécificité historique et culturelle (Juteau, 2000). Notons cependant qu'au fondement de la dimension externe des frontières ethniques se trouvent une dynamique de domination inhérente qui fige et essentialise ce qui se trouve à l'intérieur des frontières ethniques (Juteau, 1999). En effet, le rapport de

---

<sup>19</sup> À l'égal de Sirma Bilge (2010 :198), l'utilisation du « non-nous » plutôt que du « eux » souligne l'ethnocentrisme que reflète l'assignation d'identités aux autres.

domination qui nourrit, d'une part la production de la frontière ethnique externe et qui d'une autre part, module les rapports existants à l'intérieur des frontières ethniques, permet d'expliquer pourquoi certains groupes sont considérés comme culturellement spécifiques et d'autres, comme universels. Cela est imputable aux places respectives que les divers groupes ethniques occupent à l'intérieur des rapports ethniques, les majoritaires dictant leurs propres projets et leur propre histoire aux minoritaires (Juteau, 1999). La spécificité culturelle du groupe dominant passe inaperçue parce qu'on la conçoit comme une norme incarnant l'universalité (Guillaumin, 1972) tandis que la spécificité culturelle des minoritaires devient particularisme et exotisme (Juteau, 1999 : 182).

Pour notre mémoire, l'apport de Juteau relatif à la construction simultanée des frontières externes et internes de l'ethnicité est essentiel et hautement perceptible dans les discours de nos sept participants qui vivent tous, bien qu'inégalement, ce double rapport de domination à travers leur identité choisie et attribuée<sup>20</sup>.

Cependant, il ne faut pas penser les groupes ethniques en contexte diasporique comme des «identités minoritaires» localisées en périphérie d'un système central, car cela contribue à renforcer les discours hégémoniques qui sont au fondement de la dichotomie minoritaire/majoritaire (Brah, 1996). Les groupes ethniques en contexte diasporique sont constitués d'acteurs ayant immigré pour des raisons multiples et variées et ces dernières modulent en partie les relations de pouvoir à l'intérieur même de leur diaspora (Leonard, 1997). Enfin, la construction des groupes ethniques en contexte diasporique s'inscrit dans une perspective intersectionnelle selon nous, car elle doit être pensée en relation avec le genre, les sexualités et la classe (Brah, 1996; Leonard, 1997). « *Structures of class, racism, gender and sexuality cannot be treated as independant variables because the oppression of each is inscribed within the other- is constituted by and constitutive of the other* » (Brah, 1996:109). À la lumière de ces cadres de conceptualisations, nous proposons de nous arrêter à présent sur les effets de la construction des identifications (homo)sexuelles, puisque ces dernières

---

<sup>20</sup> Nous y reviendrons ultérieurement quand nous discuterons des résultats d'analyse

sont indéniablement influencées par et liées aux identifications ethniques des immigrants queer.

### **2.1.1.2 La construction de « l'identité (homo)sexuelle »**

À l'instar de l'identité ethnique, l'identité sexuelle est souvent vécue par les acteurs comme une donnée de l'existence humaine, naturelle et immuable. Et à l'instar de l'essentialisation de l'identité ethnique par les acteurs eux-mêmes, celle de l'identité sexuelle ne peut être comprise sans tenir compte du travail essentialisant des forces extérieures aux acteurs.

Michel Foucault soutient qu'au 19<sup>e</sup> siècle, en Occident, le sexe devient plus qu'un moyen de reproduire l'espèce ou l'occasion de se procurer du plaisir. En effet, à l'époque, les comportements sexuels sont perçus comme révélateurs de toute la personnalité des acteurs, et l'activité sexuelle devient le seul lieu idéal d'expression de l'ordre social. « *La sexualité devient le thème d'opérations politiques, d'interventions économiques, de campagnes idéologiques de moralisation ou de responsabilisation et la régulation du sexe devient un espace à travers lequel les individus sont atteints tant dans leur corps que dans leur esprit afin de mieux les contrôler pour ensuite les manipuler* » (Foucault, 1976).

Ainsi, l'homosexualité telle qu'elle est conçue généralement en tant qu'« identité » en Occident, n'est pas un donné, mais a été construite socio-historiquement par maints spécialistes œuvrant surtout dans les domaines scientifiques du 19<sup>e</sup> siècle (médecins, psychiatres) pour poser positivement l'hétérosexualité, laquelle dérogeait progressivement à la norme obligatoire de reproduction en raison de l'explosion des attentes normatives de genre et de sexualités provoquée par le contexte socio-historique d'industrialisation (Foucault, 1976; Katz, 1996). Ainsi, pour que l'hétérosexuel (l'acteur majoritaire) soit légitimé dans ses pratiques, il devait présenter le sujet homosexuel comme « autre », comme menaçant l'équilibre « naturel » de la reproduction (Katz, 1996).

De plus, les investigations sur l'histoire de l'homosexualité en Occident ont conduit à déstabiliser la notion même de l'homosexualité en tant que catégorie universelle de l'analyse historique, car les investigations (notamment à travers les travaux de Chauncey et

al. 1989), révèlent une pluralité des «identités» et des expériences homosexuelles. Il est donc impossible de réduire cette pluralité à l'homogénéité d'une notion simple et unique de «l'identité homosexuelle» (Halperin, 1997). Cette réduction à une potentielle forme «d'identité gaie globale<sup>21</sup>» (Altman, 2001) ferait violence à tout modèle alternatif de sexualité et enfermerait la conception du sujet homosexuel dans un cadre rigide dépourvu de tout contexte historique et culturelle.

Bien qu'il était possible pour certains hommes de s'engager avant dans des relations érotiques avec d'autres hommes sans être perçus comme gais, aujourd'hui, «l'identité gaie» fait référence, comme nous l'avons soulevé dans le chapitre 1, à un ensemble spécifique de styles et comportements (Altman, 2001). Cette «identité gaie globale» soulevée par Altman suppose la récente institutionnalisation d'une nouvelle forme d'identité homosexuelle universelle foncièrement consumériste et liée à la globalisation, perçue intrinsèque à la modernité. Celle-ci serait notamment caractérisée par l'émergence d'un espace commercial homosexuel international (ex : industrie touristique gaie et lesbienne, développement d'espaces publics visant spécifiquement une clientèle gaie et lesbienne, etc.) favorisant l'échange et l'essor de liens sociaux et politiques, d'une presse gaie et lesbienne, de même que de groupes politiques gais et lesbiens hors-«Occident<sup>22</sup>». Cette idée d'identité gaie globale, à laquelle adhèrent certains membres de ces organisations politiques «non-occidentales», est néanmoins entrevue avec scepticisme par certains alors qu'elle semble ne décrire adéquatement qu'une élite fortunée détentrice de certains droits et libertés individuelles lui assurant d'en bénéficier (Hardt & Negri, 2000).

---

<sup>21</sup> Défini succinctement, le discours d'«identité gaie globale» (Altman, 2001 : professeur de politique d'origine australienne et activiste en faveur des droits des homosexuels) suppose l'existence internationale d'une identité homosexuelle, de «cultures», de «communautés» politiques et d'industries gaies et lesbiennes publiques, foncièrement axées sur la consommation.

<sup>22</sup> Helem fait partie de ces groupes politiques hors-Occident qui contribuent à alimenter le discours sur «l'identité gaie globale» malgré les efforts perceptibles et médiatisés (voir chapitre 2) de cet ONG à respecter les diversités d'identifications sexuelles de ses membres (et non-membres). La politique de «visibilité» encouragée par les organisateurs de Helem (véhiculée entre autre par la publication de *Barra* et la création d'un site internet) s'inscrit partiellement dans l'idéologie de «l'identité gaie globale», compte tenu du fait que les organisateurs restent sensibles aux multiples réalités et conditions dans lesquelles vivent certains queers au Moyen-Orient.

Force est ici de reconnaître la tension entre un certain romanticisme occidental « orientaliste » à l'endroit de la tolérance des réalités homosexuelles dans les « cultures non-occidentales » et les réalités de persécution, discrimination et violence qui peuvent s'y insérer (Altman, 2001). Cette précision s'applique également au contexte occidental, qui n'est pas dénué de discrimination à l'égard des homosexuels (Anzaldúa, 1999 ; Manalansan, 2003 ; Cantù et al. 2005 ; Acosta, 2008).

Ceci étant dit, bien que plusieurs auteurs se soient penchés sur les effets de la construction de la sexualité, et sur les problématiques entourant la conception « d'être gai ou lesbienne » et de revendiquer une certaine « identité homosexuelle » universelle et intemporelle, nous nous arrêterons pour les fins de ce chapitre, sur les travaux de Judith Butler, théoricienne et philosophe qui s'est longuement attardée sur la construction de l'identité de genre et de l'identité sexuelle, entre autre dans son ouvrage *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity* (1990<sup>23</sup>), ouvrage pilier dans l'émergence de la *Théorie Queer*, dans le but d'analyser et de situer plus spécifiquement les subjectivités et les discours relatifs à l'(homo)sexualité de nos participants.

Selon Butler, la sexualité est liée au genre, car les normes de genre traversent la sexualité. En effet, le sexe biologique ne détermine pas l'identité sexuelle des individus. Ce que nous appelons communément «le sexe biologique» renvoie davantage aux rôles et aux comportements sexuels qu'à un processus biologique (Butler, 1990; Dorlin, 2008).

Cependant, la sexualité ne se réduit pas à confirmer le genre; elle peut l'ébranler lorsqu'elle ne correspond pas aux normes qui lui sont juxtaposées.

*« Le genre n'est pas notre essence, qui se révélerait dans nos pratiques; ce sont les pratiques du corps dont la répétition institue le genre. L'identité sexuelle ne préexiste pas à nos actions : derrière l'action, ou avant elle, il ne faut pas supposer quelque acteur (...) le corps existe, mais il est le produit d'une histoire sociale incorporée »* (Butler, 2005 : 14).

---

<sup>23</sup> Ouvrage traduit en français en 2005 : *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, édition La Découverte/ Poche, Paris, 283p.



Pour Butler, c'est à travers la représentation de la figure du travesti que nous pouvons comprendre le principe de la *performativité du genre* ou le fait de répondre aux attentes normatives de genre en fonction du sexe. En effet, le travesti révèle la structure imitative du genre lui-même, car le travesti n'imité pas un original : sa mimique rappelle le fait que nous faisons tous que nous travestir (Butler, 2005). «*Hommes ou femmes, hétérosexuels ou pas, que nous soyons plus ou moins conformes aux normes de genre et de sexualité, nous devons jouer notre rôle, tant bien que mal, et c'est le jeu du travesti qui nous le fait comprendre*» (Butler, 2005 : 47).

Ainsi, l'exemple du travesti sert à montrer que la «réalité» n'est pas aussi fixe qu'elle est généralement conçue. «*Son but ultime est de dévoiler les fils ténus qui tissent la «réalité» de genre afin de contrer la violence qu'exercent les normes de genre*» (Butler, 2005 :47).

La notion de la performativité de genre est discutée et vécue par nos participants qui ressentent tous, à différents degrés, une certaine pression à se conformer à leur genre, et cela en dépit de leur (homo)sexualité. Parfois, la sexualité non-normative des participants est moins «problématique» pour la famille et la communauté que le fait de ne pas répondre aux attentes normatives de genre. En effet, la sexualité peut être «cachée» ou «invisibilisée» si l'individu performe son genre, cela lui permettant par le fait même de conserver un «bon» capital social avec sa famille et son entourage. Cependant, la transgression de ces mêmes attentes de genre provoque souvent une rupture avec la famille et contribue à l'isolement de l'individu qui conçoit son homosexualité (maintenant révélée dans son incapacité à répondre aux attentes normatives de genre) comme un problème, comme une impossibilité pour les autres. Cette tension entre le genre et la sexualité est vécue par la très grande majorité des participants et sera plus longuement discutée dans le chapitre 5 consacré aux résultats et à l'analyse.

Cependant, il y a plus que la performativité du genre à saisir dans la construction de «l'identité (homo)sexuelle». Monique Wittig, dont l'ouvrage *La pensée straight* est longuement discuté dans le livre de Butler, avance que «*la catégorie de sexe est une catégorie politique qui fonde la société en tant qu'hétérosexuelle*» (Butler, 2005 :17).

En se basant sur cette prémisse, Wittig avance que la lesbienne n'est pas une femme puisqu'elle ne se conforme pas aux exigences de la matrice hétérosexuelle selon laquelle la femme se définit strictement en rapport à «l'autre masculin»; cet «autre» inscrivant la relation hétérosexuelle dans un rapport binaire, «naturel» et obligatoire à l'intérieur d'un système hétéronormatif (Wittig, 2001). Cet impératif hétérosexuel a été soulevé par plusieurs participantes qui ont exprimé une certaine tension entre le fait d'être lesbienne ou d'avoir des relations sexuelles/ amoureuses avec d'autres femmes et le fait de parfois se sentir comme des hommes, du moins aux yeux de leur famille/ communauté, car elles ne pouvaient pas avoir d'enfants, «prendre soin» de leur époux et répondre aux attentes «naturelles» et «normales» qui sont souhaitées pour les femmes.

Il ressort de ce bref tour d'horizon que les personnes ne deviennent intelligibles aux yeux de la société que si elles ont un genre défini (*becoming gendered*) selon les critères distinctifs de l'intelligibilité du genre (Butler, 2005 : 83). «L'identité» est en ce sens, un idéal normatif plutôt qu'un fait descriptif de l'expérience et «*la cohérence et la constance de la personne ne sont pas des attributs logiques de la personne ni des instruments d'analyse, mais plutôt des normes d'intelligibilité socialement instituées et maintenues*» (Butler, 2005 :84).

Ainsi, en nous appuyant sur la théorisation de Butler, nous avançons que le genre n'est pas toujours constitué de façon cohérente, mais plutôt qu'il est constitutif de dynamiques raciales, ethniques, de classe, sexuelles et régionales selon les différents contextes historiques et sociaux dans lesquels il se constitue.

Somme toute, bien qu'il se soit avéré nécessaire pour nous de décortiquer le concept «d'identité» et de nous pencher plus précisément sur les effets réifiants de la construction des «identités ethniques et sexuelles», nous constatons après réflexion qu'il est impossible d'isoler dans les faits les discours identitaires selon l'ethnicité ou la sexualité des participants, car les subjectivités sont toujours multi-dimensionnelles et variables selon les contextes dans lesquelles elles émergent. La complexité des discours identitaires de nos participants ne peut pas être interprétée comme un bloc monolithique (discours en fonction de l'ethnicité ou discours en fonction de la sexualité). Ainsi, plutôt qu'isoler artificiellement

la dimension sexuelle dans les discours identitaires complexes de nos participants, nous avons opté pour un vocabulaire qui souligne les **identifications ethno-sexuelles** de nos répondants. Voilà pourquoi nous parlerons des identifications ethno-sexuelles de nos participants afin de mettre en lumière la structure intersectionnelle des diverses subjectivités qui sont toutes différentes, imprévisibles et parfois antagonistes. En effet, nous verrons comment le partage d'une même « ethnicité » (s'identifier ou être identifié comme Libanais(e)) et d'une même « sexualité » (être homosexuel, « ouvertement » ou pas) ne donne pas automatiquement des discours identitaires similaires, car ces identifications sont vécues et interprétées différemment par chaque participant. Nous sommes consciente d'ailleurs que les axes de genre/ sexualité et d'ethnicité ne puisent pas l'ensemble des axes saillants qui constituent les diverses subjectivités des immigrants homosexuels. La classe, la religion, l'âge, le sexe etc sont également des axes qui structurent les subjectivités de nos participants. Cependant pour les fins de ce mémoire nous verrons comment les identifications ethno-sexuelles sont modulées par ces divers axes (classe, religion, sexe, etc). Il devient donc plus simple pour nous de parler d'identifications ethno-sexuelles plutôt que d'identification ethno-classe ou ethno-religieuse ou encore sexo-classe, etc.

Maintenant que ce travail conceptuel a été produit en amont, il nous est possible de nous arrêter sur la théorie critique des capitaux de Bourdieu qui sera éventuellement mobilisée pour analyser les discours de nos participants. En effet, l'identification ethno-sexuelle, qu'elle soit mobilisée à travers un discours essentialiste ou non, des queers ethnicisés facilite dans certains cas, la (re)production et/ ou l'accès à divers capitaux (économique, social, culturel, symbolique et autre) et dans d'autres cas, elle l'empêche ou la nuit. Nous tenterons donc de voir comment cette (re)production de divers capitaux se manifeste dans les discours de nos sept participants et comment elle influence l'articulation de leurs identifications ethno-sexuelles.

## **2.2 La théorie des capitaux de Bourdieu : grille d'analyse pour penser les inégalités**

Les capitaux (capital économique, social, culturel et symbolique) peuvent être des formes potentielles de négociation à travers lesquelles les identifications ethno-sexuelles sont

modélées et articulées. En effet, puisque les différents axes de différenciation sociale que sont le genre, le sexe, l'ethnicité, la classe, la religion et l'âge participent ensemble et de façon complexe à la construction des divers subjectivités ethno-sexuelles, il est essentiel d'analyser comment ces axes se structurent et s'imbriquent entre eux. Un axe ne peut pas être analysé comme agissant seul ou comme étant le seul facteur structurant de l'expérience subjective de l'acteur.

Bourdieu définit le capital comme l'ensemble des ressources et des pouvoirs de différentes espèces que les individus mobilisent sur la base de leur habitus (Bourdieu, 1982). L'habitus qui est un concept clé dans la théorie de Bourdieu se définit comme étant l'ensemble des relations historiques déposées dans les individus, soit les schémas mentaux et corporels d'appréciation, de perception et d'action. L'habitus guide et explique la cohérence de la pratique culturelle quotidienne (Wacquant, 1996). C'est ce que l'on a appris, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous formes de dispositions permanentes. Ainsi, pour Bourdieu, il s'agit de déterminer comment les individus mobilisent leurs capitaux selon leur habitus pour déterminer la position sociale occupée en relation avec d'autres.

Bourdieu présente différentes formes de capitaux. Voici quelques définitions succinctes.

Un « capital économique » compris dans son sens strict se définit comme une richesse matérielle sous la forme d'argent, de biens, de valeurs immobilières, etc.

Un « capital culturel » se constitue de savoirs, de compétences, et d'autres acquisitions culturelles, sont les qualifications techniques et éducatives fournissent un exemple. Un « capital social » se définit comme « *un agrégat des ressources réelles ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de la connaissance et de l'identification mutuelles* » (Bourdieu, 1983 : 249).

Finalement, la notion de « capital symbolique » renvoie à l'accumulation du prestige et des honneurs. Bourdieu définit le capital symbolique comme « *n'est pas autre chose que le capital économique ou culturel lorsqu'il est connu et reconnu, lorsqu'il est connu selon les catégories de perception qu'il impose, les rapports de force symbolique tendent à reproduire et à renforcer les rapports de force qui constituent la structure de l'espace social* » (Bourdieu, 1987 : 160).

Bourdieu avance dans son ouvrage *Langage et pouvoir symbolique* (1982) que les espèces du capital, à la façon des atouts dans un jeu, sont des pouvoirs qui définissent les chances de profit de l'acteur dans un champ déterminé (en fait à chaque champ correspond une espèce de capital particulière, qui a cours, comme pouvoir et comme enjeu, dans ce champ). La position d'un agent déterminé dans l'espace social peut ainsi être définie par la position qu'il occupe dans les différents champs, c'est-à-dire dans la distribution des pouvoirs qui sont agissants dans chacun d'eux, « *soit principalement le capital économique –sous différentes espèces- le capital culturel et le capital social ainsi que le capital symbolique, communément appelé prestige, réputation, renommée, etc. qui est la forme perçue et reconnue comme légitime de ces différentes espèces de capital* » (Bourdieu, 1982 : 294-295).

Il semble que Bourdieu considère que le capital économique soit toujours à la base de l'analyse (Bourdieu, 1980) parce qu'il permet des conversions en d'autres formes de capital (par exemple, il permet d'acheter des relations) et surtout parce que ces autres formes se convertissent selon lui. Cependant, puisqu'il est extrêmement difficile de voir clair dans ses positions (Andréani, 1996), nous proposons ici quelques critiques à l'égard de la théorie de Bourdieu, notamment avancées dans les travaux de la sociologue féministe britannique Beverley Skeggs qui ne considère pas la mobilisation ou la possession du capital économique comme la forme ultime de pouvoir chez l'acteur.

### **2.3 La critique féministe de la théorie des capitaux de Bourdieu : pour éclairer l'intersectionnalité des rapports constitutifs des identifications ethno-sexuelles**

Même si Bourdieu a exploré les relations de genre dans certains de ces ouvrages tels que *Esquisse d'une théorie pratique* (1987), dans lequel il met en lumière la division sexuelle du travail, il a tout de moins été critiqué pour le peu d'attention qu'il a porté aux théories féministes et pour la majorité de ses écrits qu'il a structurés autour de la classe sociale sans considérer le genre, la sexualité et l'ethnicité comme des axes de structuration sociale tout

aussi importants dans la compréhension et la construction de l'ordre social et des inégalités sociales (Skeggs, 2004). Toutefois, le modèle bourdieusien de l'espace social dans lequel les acteurs produisent et accèdent à différents capitaux leur permettant d'acquérir une certaine mobilité sociale, demeure selon plusieurs auteures féministes, un outil précieux pour penser la domination et la distinction. C'est en nous concentrant sur ce modèle critique, proposé entre autre par Beverley Skeggs, que nous tenterons d'opérationnaliser la théorie des capitaux de Bourdieu dans notre recherche pour saisir comment les gais et lesbiennes d'origine libanaise articulent leurs identifications ethno-sexuelles en contexte diasporique.

Dans un premier temps, Bourdieu présente la famille comme un site normalisant à travers lequel l'acteur peut acquérir une forme de capital symbolique en se conformant aux normes de genre qu'il acquiert de ses parents, en intégrant notamment la division sexuelle du travail encouragée au sein de l'institution de la famille traditionnelle. Même si selon nous, la division sexuelle qui se retrouve dans le modèle familial traditionnel demeure un facteur partiel dans la construction de l'identification sexuelle de l'acteur (car elle peut être acquise à travers d'autres instances que celle de la famille et cette dernière n'est pas d'ailleurs pas constituée exclusivement d'un père et d'une mère dans tous les cas), Bourdieu s'entend avec d'autres féministes lorsqu'il présente la famille comme un site à travers lequel sont produites et reproduites des opérations « normalisantes » et régulées et encouragées par l'État (Skeggs, 2004).

Cependant, ce cumul du capital symbolique par la reproduction du genre a également été critiqué parce qu'en plus d'être partiel, il occulte la saillance de l'ethnicité dans la construction de l'identification sexuelle. S'attardant sur la construction de l'identification de genre en relation avec l'ethnicité, McCall (1992) avance que l'analyse de Bourdieu relègue le facteur ethnique au deuxième plan lorsqu'elle tente d'expliquer le cumul et la production de capital par la performance de genre – cette dernière étant acquise selon Bourdieu non par un apprentissage conscient, mais par la mise en pratique de l'habitus qui est « *profondément enraciné* » dans le corps de l'acteur (Bourdieu, 1998 :110).

Dans un deuxième temps, Bourdieu parle d'une autre forme de cumul du capital symbolique par la reproduction des attentes de genre à travers l'institution de l'école. Il avance que les conséquences de ces reproductions ne seront pas les mêmes pour les hommes et les femmes. Selon lui, les femmes qui répondent aux attentes hégémoniques de la féminité n'auront pas accès à un aussi grand capital que les hommes qui performant leur genre, car selon lui, le pouvoir masculin est fortement institutionnalisé comme une forme significative de capital symbolique dans les écoles et dans les familles et donne accès à certains privilèges dans plusieurs champs auxquels les femmes n'ont pas accès. Ceci étant dit, nous questionnons la pertinence de ces propos dans le contexte présent nord-américain, compte tenu du fait que Bourdieu avait avancé cette différence en 1977 en contexte français.

Dans un troisième temps, une autre critique majeure qui est faite par certaines études féministes à l'égard de Bourdieu s'attarde à la représentation trop fixe et rigide que l'auteur propose au processus de la performativité du genre. En effet, Bourdieu conçoit la performativité du genre comme un modèle fixe menant nécessairement à l'accumulation d'un certain capital symbolique lorsqu'il est appliqué selon le discours normatif associé au genre. Pourtant, certaines auteures féministes telles que Bridget Fowler et Lois McNay ayant également contribué à l'ouvrage collectif *Feminism after Bourdieu* (2004), sur lequel nous appuyons principalement notre critique, avancent que la performance ou la mise en scène de la « féminité » aura des conséquences variables selon les contextes dans lesquels elle est mobilisée. La féminité dont parle Bourdieu n'existe pas comme une essence fixe, naturelle et anhistorique, et doit être comprise comme une ressource qui s'articule différemment en termes de pratiques et de définitions.

Ces variations de la « féminité » sont examinées avec brio par Skeggs dans son étude sur les femmes (un nombre considérable d'entre elles étant des mères) blanches issues de la classe ouvrière en Grande-Bretagne : *Formations of Class and Gender : Becoming Respectable* (1997). Son analyse montre qu'il est très difficile pour ces femmes de mobiliser leur féminité comme capital symbolique, si ce qui est entendu par féminité demeure la féminité hégémonique, qui rime avec docilité et fragilité, car en tant que

femmes des classes populaires, elles sont représentées dans la culture majoritaire comme étant robustes, agressives, masculines etc. leur travail étant associé au caractère agressif, performant, robuste et « masculin » de la femme appartenant aux classes populaires. Ainsi, dans le but d'acquérir un certain prestige social, un capital symbolique, les actrices dans ce cas de figure ont dû s'attribuer cette respectabilité en revendiquant leur identification de mères ouvrières.

*« Their experience was not an unconscious pre-reflexive gendered experience based on misrecognition, but a specifically classed-gendered experience, one of which they were highly critical and highly attuned; (...) the women of these empirical analyses are the authors of their experience of femininity, without being symbolically authorized »* (Skeggs, 2004:25).

Ainsi, les travaux de Skeggs soulèvent que l'autorisation peut se produire à un niveau local et n'est pas toujours attribuée par les autres. L'acquisition d'un certain capital symbolique en fonction de la performativité du genre peut donc être également pensée à travers l'auto-attribution de la différence et se distingue dans ce cas-ci de la proposition beaucoup plus déterministe de Bourdieu qui définit davantage le genre comme une essence fixe et universel auquel tend l'acteur dans la construction de son identification sexuelle (notamment à travers l'unité familiale). Cette dynamique d'auto-attribution de reconnaissance ou de capital symbolique proposée par Skeggs met aussi en lumière la dynamique de la circularité du pouvoir, concept clé dans la théorie de Foucault, dont nous avons discuté en début de chapitre. Encore une fois, la force du dominant n'oriente pas unilatéralement, de haut vers le bas, la mobilité du dominé (Foucault, 1976; Hall, 1997). Dans cette circularité, le dominé peut également agir sur sa représentation et a également un espace pour produire et développer un certain capital symbolique ou autre par l'auto-attribution et la reconnaissance de sa spécificité. Nous verrons dans le chapitre 4 comment cette dynamique d'auto-attribution de reconnaissance de légitimité et de résistance au discours hégémonique est présente dans les subjectivités de certains de nos participants. Cette dynamique est d'ailleurs souvent mobilisée comme une stratégie permettant de développer une forme de capital symbolique et facilitant par le fait même la négociation des identifications ethno-sexuelles de certains Libanais homosexuels vivant à Montréal.



Enfin, la contribution de quelques auteurs appartenant à la théorie Queer tels que Judith Butler et Monique Wittig permet également de formuler une critique à l'égard de la théorisation de Bourdieu. Ces dernières ont tenté de penser la production de capital symbolique en allant au-delà de la reproduction des attentes normatives de genre. Contrairement à la théorisation de Bourdieu qui conçoit les *queers* comme étant des acteurs qui reproduisent les divisions de genre à l'intérieur de leur couple en y conservant toujours un acteur « masculin » incarnant la domination, les figures des lesbiennes « *fems* » ainsi que les « *gender bender subjects* » (sujets qui brouillent les normes de genre), viennent redéfinir la rigidité des rôles sexuels dans la théorisation de Bourdieu et proposent une nouvelle façon d'accéder aux capitaux ou de les produire. De plus, certaines questions relatives à l'endroit des rôles sexuels ont été émises en lien avec les réalités de certaines femmes (entre autres les lesbiennes « masculines » et les transexuels), qui en viennent à développer l'habitus qualifié de « masculin » selon Bourdieu (Lovell, 2000). Comment ces actrices peuvent développer cet habitus si ce dernier est, comme le mentionne Bourdieu, profondément inscrit dans les acteurs selon leur sexe? Comment situer et comprendre ces subjectivités qui ne s'inscrivent pas dans la dynamique déterministe proposée par Bourdieu (Lovell, 2000). Notre but n'est certes pas de nier l'indéniable existence et la reproduction des rôles sexuels normatifs au sein des couples homosexuels, mais de rendre également compte des discours et des subjectivités qui dérogent de cette normativité et qui sont en mesure de (re)produire certains capitaux tout en étant non-normatifs dans leurs identifications (homo)sexuelles.

Cette représentation ambivalente et non-normative de certains acteurs queers<sup>24</sup> qui ont la capacité de cumuler divers capitaux, matériels et symboliques en transgressant les normes de genre s'explique selon Adkins et Skeggs par la réflexivité que l'acteur déploie face à la structure déterminante de l'habitus qu'il a intégré et qu'il a reproduit (Adkins, 2004 : 200).

*« Bourdieu cannot account for that ambivalence (...) because he places ambivalence outside the realm of practice, he understands norms to be*

---

<sup>24</sup> Le terme « queer » fait ici référence à des individus ayant une sexualité non-normative. Ils peuvent s'identifier comme gais et lesbiennes tout comme ils peuvent avoir des pratiques homosexuelles sans nécessairement s'identifier comme gais ou lesbiennes.

*incorporated, where an argument exists between the dispositions of subjects and the demands of a field, and more importantly, where he assumes that the field is a precondition of the habitus and the habitus will always submit to the field» (Skeggs, 2004: 29).*

Ainsi, Bourdieu ne prend pas en considération la possibilité de produire des capitaux par la transgression des normes de genre et nie la diversité des modèles et des représentations des acteurs homosexuels en restreignant son analyse à un cadre déterministe trop rigide. Cependant, comme nous l'ont montré maintes études sur les queers migrants (Cantù et. al, 2005) ainsi que les expériences de certains de nos participants, la performativité du genre n'est pas une condition nécessaire à la (re)production des capitaux pour un individu ayant une sexualité non-normative. Les subjectivités queers sont variées et les stratégies, conscientes ou non, permettant d'articuler et de négocier ces premières, le sont tout autant selon les contextes et les conditions dans lesquels elles se construisent. Par conséquent, bien que le caractère non-essentialiste de la théorie de Bourdieu soit clair dans sa conceptualisation, ce dernier insistant entre autre sur le fait que nous sommes en continuel négociation avec des « arbitraires culturels », il est néanmoins difficile de se détacher de son caractère non-essentialiste dans la pratique, particulièrement pour ce qui a trait à la représentation de la division sexuelle et à la performativité de genre (Lovell, 2000).

En conclusion, nous avançons que bien qu'il soit important dans la construction de ce cadre conceptuel de situer nos concepts pour ne pas les mobiliser dans une perspective essentialiste, et de nous rappeler que « l'identité » n'est pas unifiée, universelle et stable, il est également nécessaire de s'arrêter sur les conditions historiques, sociales, économiques et politiques qui obligent parfois les acteurs à mobiliser leurs identifications comme des entités fixes et essentialistes. En effet, cette constatation, qui a été relevée autant dans la littérature que dans les faits auprès de certains de nos participants, s'incarne le mieux dans le concept de l'essentialisme stratégique (Spivak, 1994). Ce concept qui a été proposé par la théoricienne Gayatri Spivak ayant étudié les groupes subalternes souligne non pas les effets réifiantes de l'essentialisme, mais plutôt les outils que peuvent fournir une telle stratégie à l'acteur qui se voit parfois contraint d'essentialiser son discours pour revendiquer ou acquérir certains droits et cela en raison de la complexité des liens qui unissent le sujet à ses diverses identifications qui constituent son « soi » au sens politique,

social et historique du terme. « *The relation between the subject and politics is often a complex and circular one* » (Lloyd, 2005). Ainsi, nous constatons que les identités sont parfois stratégiquement nécessaires, bien que discursivement impossible (Hall, 1992). L'essentialisme stratégique permet parfois de légitimer le discours d'un groupe, notamment en contexte diasporique, faisant référence à un passé imaginé et parfois dramatisé, mais qui néanmoins permet la représentation « stabilisante » et « reconfortante » d'une subjectivité individuelle ou collective (St-Louis, 2009).

Notons cependant qu'à l'inverse, l'anti-essentialisme ne veut pas nécessairement dire accès à l'égalité ou à la reconnaissance des droits des minorités. En effet, certains auteurs se sont penchés sur la mobilisation des discours anti-essentialistes lorsqu'ils sont utilisés dans le but de manipuler et de rediriger certaines politiques. Pensons aux discours « occidentaux » sur les libertés sexuelles et sur l'égalité de genre soutenus entre autre par plusieurs groupes LGBT défenseurs de l'identité gaie globale. Ces discours comme nous l'avons vu lors du chapitre 1 et brièvement dans ce chapitre, renvoient à un processus d'homogénéisation qui réaffirme l'identité nationale (Bilge, 2010). Même si ces revendications se veulent anti-essentialistes, anti-racistes, et anti-homophobes, elles cachent parfois une instrumentalisation des discours sur les droits des homosexuels afin de légitimer certains éléments du « nous » occidental (Puar, 2007; Bilge, 2010). Ainsi, il n'est donc pas suffisant de dé-essentialiser les discours; il faut aussi les situer dans leurs contextes d'émergence et de déploiement qui permettra de restituer leurs sens et d'examiner les rapports sociaux imbriqués qui les traversent. À cet égard, c'est l'intersectionnalité, notamment par l'élaboration d'une grille d'analyse intersectionnelle (voir Bilge, 2009), qui nous permettra d'opérationnaliser notre réflexion théorique et d'aller au-delà de la complexité des discours en révélant les manières dont les différents axes de structuration sociale s'articulent et interagissent dans les discours identitaires ethno-sexuels de nos participants.

## 2.4 La Problématique

A la lumière des éléments retenus de notre revue de littérature, nous avons élaboré notre cadre conceptuel sous l'influence de trois approches théoriques. D'abord, les conceptions constructivistes et relationnelles de l'identité, lesquelles nous amènent à parler davantage d'identification. Ensuite, les théorisations féministes de l'intersectionnalité des rapports sociaux qui mettent également en lumière la co-constitution des identités à partir de différents positionnements majoritaires et minoritaires sur certains axes de structuration sociale, au sein de rapports de pouvoir. Finalement, une certaine relecture critique des théories des capitaux de Pierre Bourdieu qui permet de traduire en termes sociologiques l'ensemble des ressources et des pouvoirs dont disposent ou non les répondants pour articuler et négocier leurs identifications ethno-sexuelles.

En premier lieu, nous adhérons aux conceptions constructivistes de l'identité qui mettent la lumière sur les processus d'assignation et d'auto-attribution des discours identitaires ainsi que sur le caractère dynamique, multidimensionnel et parfois fragmenté de «l'identité» (Hall, 1996) pour analyser les diverses subjectivités de nos informateurs.

En deuxième lieu, la mobilisation des théorisations féministes de l'intersectionnalité des rapports sociaux nous permet d'abord de considérer les gais et les lesbiennes d'origine libanaise comme des individus potentiellement marginalisés sur plusieurs axes de structuration sociale. En effet, ils peuvent être confrontés au racisme de la communauté gaie majoritaire et de la société majoritaire, à l'homophobie au sein de cette dernière et à l'intérieur de leur « communauté » ethnique, au sexisme en général pour les membres de sexe féminin, etc. Il convient néanmoins de souligner que leurs positionnements complexes, parfois majoritaires, parfois minoritaires, sur certains axes de division sociale (ex : genre, classe, « race », religion, âge, scolarisation, etc.), peuvent également se traduire par des avantages symboliques ou matériels. Ils ne peuvent pas simplement être analysés comme une accumulation d'oppression. Ces assemblages, au cœur de rapports de pouvoir, sont ici à l'étude puisqu'ils influent sur la construction des identifications ethno-sexuelles des informateurs gais et lesbiennes d'origine libanaise, lesquelles sont multiples et variables.

En troisième lieu, en mobilisant la critique féministe de la théorisation des capitaux de Bourdieu, nous nous dotons d'une terminologie qui nous permet d'investiguer la complexité des subjectivités ethno-sexuelles construites qui font l'objet de négociations multiples.

A l'issue de cette combinaison théorique, nous cherchons à explorer la question de recherche suivante:

***Comment les gais et les lesbiennes d'origine libanaise (primo-migrants ou descendants) vivant à Montréal articulent-ils et négocient-ils leurs identifications ethno-sexuelles? Concrètement quels sont les capitaux (économique, culturel, social et symbolique) qui permettent aux gais et aux lesbiennes de négocier cette identification ethno-sexuelle? Et dans quelle mesure les mobilisent-ils?***

Plusieurs questionnements se rattachent à cette problématique. Entre autres, comment ces acteurs définissent-ils leurs relations avec leur famille, avec leurs amis, avec leurs collègues, avec certains membres de leur «communauté» ethnique, avec certains membres de la «communauté» gaie, notamment «blanche»? Quels capitaux utilisent-ils pour négocier leur rapport à la norme? Ressentent-ils le désir de faire leur «coming-out» en suivant les modèles occidentaux qui sont fortement véhiculés dans les médias? Dans la mesure où ces acteurs souhaitent «sortir du placard», quelles sont les conséquences, positives et négatives qui entourent ce choix? Quelles sont les stratégies et termes qu'ils privilégient pour parler de leurs identifications ethno-sexuelles? Ces stratégies varient-elles selon les contextes dans lesquels ils se trouvent?

En somme, nous nous proposons d'examiner les manières dont les discours identitaires des gais et des lesbiennes d'origine libanaise de Montréal sont structurés par les rapports de classe, de genre, d'âge, etc.

## Chapitre 3 : Méthodologie

Nous avons privilégié pour le terrain de cette recherche des entrevues semi-dirigées ainsi que certains séances d'observation lors de deux réunions mensuelles tenues par le groupe Helem à Montréal.

Dans ce chapitre, nous verrons dans un premier temps, comment les entrevues et les brèves périodes d'observation ont été menées et dans quelles conditions nous avons recruté les participants à notre enquête (échantillon théorique et critères de sélection). Dans un deuxième temps, nous exposerons l'approche méthodologique que nous avons adoptée pour rendre compte des subjectivités de nos participants, soit la théorie ancrée (*Grounded Theory*) (Strauss, Corbin, 2004 [1990]). L'application de cette dernière à nos résultats permet de mettre en lumière l'approche intersectionnelle que nous souhaitons mobiliser comme cadre d'analyse à notre recherche afin de rendre compte des subjectivités imprévisibles et complexes des sept répondants ayant permis la réalisation de ce projet. La troisième partie de ce chapitre tentera donc d'exposer les apports de l'intersectionnalité dans le but éventuel de saisir la multi-dimensionnalité des identifications ethno-sexuelles de nos participants.

Mais en avant-propos à ce chapitre méthodologique, nous aimerions faire quelques commentaires en amont sur l'impact de notre position de chercheure en tant qu'« *insider* » lors du déroulement de cette recherche.

### 3.1 « *insider* », la position de « l'intérieur »

Plusieurs études portant sur des thèmes ou des questions relatives à l'homosexualité ont été menées par des individus qui partagent cette forme de sexualité non-normative et qui, par conséquent, sont considérés comme venant de « l'intérieur » (Emerson, 2001; Zinn, 2001). Ces multiples publications débutent souvent par un récit de l'auteur relatant l'expérience de son *coming-out*, et par le partage de certaines situations d'oppression ou d'injustice (Fygetakis, 1997; Stein, 1993 citées dans Ambrosi, 2005). Cette contribution « personnelle » de l'auteur indique souvent pourquoi ce dernier aurait développé un intérêt

pour le sujet et permet, par le fait même, de s'attirer une certaine confiance, voire une certaine légitimité de ses compétences dans ce champ de recherche autant auprès des lecteurs que des participants (Zinn, 2001).

Ceci étant dit, le choix de nous positionner en tant que femme d'origine libanaise ouvertement lesbienne a facilité dans la grande majorité des cas, le recrutement de nos participants ainsi que notre entrée au sein du groupe Helem. En effet, nos participants nous ont attribué (et ce de façon explicite) un plus grand degré de confiance, considérant que nous partagions avec eux, des « réalités » similaires et que nous avions presque automatiquement une facilité à comprendre « les nuances de certaines interactions locales » (Emerson, 2001). Cependant, bien que notre position ait grandement favorisé les liens de confiance que nous avons eu la chance d'entretenir avec plusieurs participants, nous tenons à souligner que nous ne pouvons pas nous baser uniquement sur notre position de femme lesbienne d'origine libanaise pour légitimer nos connaissances et nos compétences pour mener une telle recherche. En effet, la position « neutre » n'existe pas en recherche, et cela même si cette dernière est effectuée sur des subjectivités qui sont partagées par le chercheur et les répondants (Hastrup, 1995). De « l'intérieur » ou pas, le chercheur a toujours des biais face au sujet qu'il étudie et il occupe toujours une certaine position vis-à-vis des « groupes » et des individus qu'il étudie et c'est également le cas des connaissances qu'il acquiert (Abu-Lughod, 1991). En ce sens, notre identification ethno-sexuelle aurait pu (et a peut-être dans certains cas qui nous échappent) généré des tensions auprès de certains participants qui nous identifiaient comme membre de « l'intérieur », faisant partie de la diaspora libanaise et étant une femme scolarisée n'ayant jamais vécu au Liban et étant ouvertement lesbienne auprès de ma famille et de mes proches. Nous étions consciente des tensions qui pouvaient s'établir entre nous et nos participants, sur la base de notre scolarisation, de notre maîtrise de la langue française et de notre faible connaissance de l'arabe, de notre genre, de notre religion etc. Comme plusieurs autres chercheurs qui ont partagé ce type d'expérience, nous en sommes venue à réaliser que nous (les chercheurs) occupons presque toujours simultanément des positions de « l'intérieur » et « de l'extérieur » (Lamphere, Ragoné, Zavella, 1997), mais que notre position face à notre objet

de recherche ou face à nos participants ne légitime pas notre capacité à analyser nos données ou à produire une recherche scientifique.

En bref, ces préoccupations et ces questionnements que nous avons ressentis à l'endroit de notre position d'« *insider* » (Johnson, 1975) ont eu un impact sur les conditions de réalisation de cette recherche et doivent être exposés comme des biais indéniables. Néanmoins, cette approche de positionnement, également connue sous le nom de *standpoint theory* (Smith, 1974; Collins, 2000 [1990], Harding, 1991) nous a sans conteste permis d'avoir un regard réflexif plus explicite sur notre rôle de chercheure dans la construction et l'analyse de notre objet de recherche.

## **3.2 La constitution de notre échantillon**

### **3.2.1 Les critères de sélection et le processus de sélection**

Les critères utilisés pour sélectionner les participants étaient : **1)** être âgé de plus de 18 ans; **2)** être d'origine libanaise (être né-e au Liban (primo-migrant-e) ou avoir au moins un parent né au Liban (descendant-e); **3)** vivre à Montréal (il n'était pas important que le participant ait obtenu la citoyenneté canadienne au moment de l'entrevue, il devait seulement vivre à Montréal dans le but d'y rester pour une période indéterminée); **4)** s'identifier comme gai ou lesbienne ou avoir des relations sexuelles et/ou amoureuses avec une personne du même sexe (l'identification à l'homosexualité n'était pas obligatoire, le partage d'une sexualité non-normative réelle ou souhaitée, l'était).

Ces critères relativement précis nous ont permis de rejoindre un éventail de sept personnes âgées entre 23 et 52 ans ayant toutes des parcours migratoires, socio-économiques et professionnels variés. Notre échantillon comprenait ainsi cinq femmes (âgées de 23, 26, 32 et 52 ans) et deux hommes (âgés de 30 ans). Deux des cinq femmes s'identifiaient comme musulmanes, croyantes, non-pratiquantes, alors que les cinq autres participants s'identifiaient tous comme chrétiens (trois maronites, deux grec-catholiques) variant de très croyants et très pratiquants à peu croyants et pas pratiquants. (Voir annexe I: données socio-démographiques des participants).



En plus d'avoir rencontré le Président de Helem<sup>25</sup> afin d'établir un premier contact avec certains membres et discuter des possibilités de participer à notre recherche, nous avons envoyé des annonces aux quatre organisations gaies des quatre universités montréalaises, dans le but de trouver des candidats potentiels à nos entrevues. Nous avons pu recruter un seul participant par le biais des annonces, et nous avons appris au moment de l'entretien avec ce dernier qu'il était un ancien membre actif de Helem.

Notre rencontre avec le président de Helem Montréal a été significative pour le recrutement d'autres participants. Après nous être présentée à une réunion mensuelle de Helem Montréal, durant laquelle nous avons pu exposer brièvement notre projet de recherche, l'association nous a donné la chance de diffuser notre requête à leur liste d'envoi comprenant des membres et des non-membres<sup>26</sup>, ainsi qu'à celle de *Helem Bennet*<sup>27</sup> (Helem Femmes). Cette publicité via des listes d'envoi nous a permis de recruter cinq autres participants. Finalement, la dernière participante nous a été référée par l'entremise d'une amie commune.

Cet échantillon de sept participants ne représente donc pas un **échantillon statistique**, c'est-à-dire qu'il ne représente pas un pourcentage particulier de la « communauté libanaise homosexuelle » à Montréal que nous aurions fixé en amont, cette communauté n'étant visiblement pas concrètement identifiable dans les faits et étant constituée d'individus qui ne partagent pas les mêmes définitions de l'homosexualité et de l'ethnicité. Notre

---

<sup>25</sup> L'association LGBTQ libanaise à Montréal

<sup>26</sup> En effet, il n'est pas nécessaire de payer les frais d'adhésion de 20 \$ à l'organisme Helem pour faire partie de la liste d'envoi des activités de Helem. Certaines personnes ont inscrit leurs noms sur cette liste d'envoi et reçoivent mensuellement les informations concernant les activités de Helem sans être membres officiellement (souvent afin de conserver l'anonymat). Helem Montréal compte environ 40-45 membres inscrits et plusieurs centaines de non-membres, mais sur la liste de diffusion des activités.

<sup>27</sup> Helem Bennet a été fondé en 2009 par des membres de sexe féminin de Helem Montréal. Bien que Helem Bennet demeure affilié avec Helem Montréal, cette subdivision de Helem cherche à promouvoir les activités et les rencontres entre les lesbiennes de la communauté libanaise (et du Moyen-Orient). Helem Bennet demeure à ce jour une entreprise plus virtuelle, les échanges se faisant principalement par courriel et les rencontres en personnes étant encore très rares.

échantillon est un **échantillon théorique**, c'est-à-dire que nous ne connaissons pas la taille de l'échantillon au départ.

En outre, il était relativement complexe de trouver des participants pour cette recherche. En effet, il a été difficile de diversifier notre bassin, car trouver des participants à l'extérieur de Helem s'est avéré une tâche fort épineuse. En raison de son caractère privé et de ses implications personnelles, notre sujet de recherche peut faire fuir certains répondants potentiels. Ces derniers ne se sentent pas tous à l'aise de parler de leur sexualité et des relations qu'ils entretiennent avec leurs familles et leur entourage. Nous étions donc consciente de cette difficulté en débutant le recrutement et somme toute, nous considérons que malgré tout, nous avons décelé une certaine saturation dans les données recueillies, marquée par plusieurs répétitions et nous sommes satisfaite de la taille de notre échantillon.

### **3.2.2 Les entretiens**

Notre principale méthode d'enquête fut donc des entretiens semi-dirigés que nous avons réalisés auprès de sept personnes, gais et des lesbiennes d'origine libanaise. Nous avons également assisté à deux conférences mensuelles de Helem durant lesquelles nous avons pu mieux connaître cette association, ses activités et ses objectifs, et observer les relations entre les membres. Ainsi, nous avons constaté que plusieurs personnes présentes à ces réunions n'étaient pas d'origine libanaise, mais des arabophones, originaires d'autres pays du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. Nous avons également constaté lors de ces réunions et en parlant à deux membres du comité exécutif de Helem que la majorité des membres étaient des hommes et que plusieurs membres n'affichaient pas « publiquement » leur homosexualité (face à leur famille et leur communauté), mais s'impliquaient au sein de l'association dans le but de garder des contacts avec des personnes qui partageaient des réalités similaires aux leurs.

Afin de réaliser les entretiens semi-dirigés, la constitution d'un guide d'entretien était nécessaire pour assurer la comparabilité des entrevues (voir annexe III : le guide

d'entretien<sup>28</sup>). Toutefois, nous tenions à nous assurer que ce guide soit assez souple afin de permettre la spontanéité dans les discours des informateurs. Notre but principal était d'explorer les trajectoires individuelles des participants en nous arrêtant plus précisément sur la (re)production des divers capitaux tout en considérant les contextes historiques et sociaux qui ont influencé ces diverses subjectivités.

Le guide d'entretien était organisé en trois grands volets : I) **Les données socio-démographiques** qui nous ont permis de situer l'informateur (et sa famille); II) **Le parcours de vie** qui a favorisé la discussion autour de l'articulation et des conceptions de l'identification ethno-sexuelle (volet sexualité, volet ethnicité) des participants; III) **Les stratégies et les négociations** qui nous ont permis de cibler concrètement les stratégies mises en place par les répondants pour négocier leurs identifications ethno-sexuelles.

La durée des entrevues variait entre 70 et 120 minutes, lesquelles ont toutes été retranscrites dans leur intégralité. Tous les participants étaient assurés de l'anonymat et de la confidentialité de leurs propos et ils ont tous signé un formulaire de consentement dans lequel figuraient explicitement toutes les conditions à leur participation volontaire. Finalement, chaque participant a choisi personnellement son pseudonyme (voir annexe II pour copie du formulaire de consentement).

### 3.3 Le traitement et l'analyse des données : application de la « *Grounded Theory* »

Notre démarche méthodologique s'inscrit dans la tradition de la théorisation ancrée (*Grounded Theory*) (Strauss et Corbin, 2004 [1990]<sup>29</sup>). Cette méthode se réfère à la théorie

---

<sup>28</sup> Nous avons également fait une version plus courte du guide d'entretien afin de ne pas intimider le participant par le nombre de pages du guide original. Bien que nous ne lisions pas le guide devant les participants au moment de l'entrevue, le simple fait de se présenter avec un guide d'une quinzaine de pages aurait pu décourager les participants et nuire à leur spontanéité, en rendant l'entretien trop formel. Ce guide avait été formulé à la base pour bien aiguïser nos repères et nous permettre de bien maîtriser notre sujet une fois le moment de l'entrevue venu.

<sup>29</sup> Bien que la *Grounded Theory* avait initialement été suggérée par Glaser et Strauss en 1967 dans leur ouvrage : *The Discovery of Grounded Theory*, nous nous arrêterons pour les fins de ce chapitre sur les travaux

qui émerge de manière inductive d'un corpus de données (Borgatti, 2004). En effet, le terme « ancrée » qui souligne la spécificité de cette méthodologie qualitative dérive du fait qu'elle cherche à générer une théorie à partir des données et non à en utiliser une déjà construite pour illuminer une procédure, une action, ou une interaction.

Cette méthode vise à faire découvrir les principales préoccupations des participants et comment ils essaient constamment de les résoudre tout en générant des concepts qui expliquent leurs actions (Strauss et Corbin, 2004). La *théorie ancrée* fournit des outils analytiques qui prennent en considération une grande quantité de données, et elle permet d'identifier, de développer et de relier des concepts qui agissent comme les blocs de construction de la théorie (Strauss et Corbin, 2004).

Dans la pratique, la *théorie ancrée* s'applique de la manière suivante : à partir des données collectées, les points clés sont marqués par une série de codes, lesquels sont extraits du texte (ou de toute autre forme de données collectées). Les codes sont regroupés dans des concepts similaires, donc au niveau plus abstrait et non au niveau des faits concrets, de sorte à les rendre plus « travaillables ». À partir de ces concepts, des catégories sont formées, et elles deviennent la base de la création de la théorie (Strauss et Corbin, 2004 ; Chamaz, 2006).

Selon Strauss et Corbin, si les chercheurs se servant de la « grounded theory » ne créent pas les données, ils créent la théorie à partir des données. S'ils le font correctement, ils ne parlent pas à la place de leurs enquêtés, mais leur permettent plutôt de parler de manière compréhensive et représentative. Cependant, prétendre « donner voix » aux participants ou « parler au nom de » n'est pas sans poser de problème, car comme le souligne justement Alcoff (1995), les chercheurs ne peuvent pas transcender leur localisation sociale (ou l'endroit duquel ils parlent), cela affectant à la fois le sens et la vérité de ce qu'ils disent. De plus, dans le cas où les chercheurs parlent au nom de personnes qui sont moins privilégiées,

---

qui ont été faits à l'endroit de cette théorie par Strauss et Corbin en 1990 et traduit en 2004, suite à une séparation entre Glaser et Strauss.

cela peut contribuer à renforcer les oppressions vécues par les groupes desquels les analystes parlent (Alcoff, 1995). Par ailleurs, en étant conscient de ces biais, l'application de la *théorie ancrée* nous permet, somme toute, de développer un langage commun, soit un ensemble de concepts tiré de l'empirie, avec lequel nous pouvons discuter et analyser les subjectivités des participants.

Notons qu'une analyse détaillée, ligne par ligne, est nécessaire au début pour générer les catégories initiales (avec leurs propriétés et leurs dimensions) et pour suggérer des relations entre les catégories. Il s'agit de faire un examen minutieux et attentif des données et une interprétation de ces dernières, dans le but de répondre à la question globale qui guide l'entreprise de théorisation d'un phénomène : « Que se passe-t-il ici ? ».

Strauss et Corbin entendent donc l'analyse non pas comme un processus structuré, statique ou rigide, mais plutôt tel un processus souple et créatif au sein duquel les analystes font un rapide va-et-vient entre les différents types de codes, en mobilisant librement les techniques analytiques et les procédures et en réponse aux tâches analytiques. Faire de la microanalyse est souvent une révélation, car elle montre de façon concrète en quoi l'analyse qualitative implique une manière radicalement différente de penser les données (Strauss et Corbin, 2004).

### **3.3.1 Types de codage (séparation analytique de 3 processus interreliés)**

Voici une brève explication des différents types de codages utilisés pour l'application de la théorie ancrée. Les différents types de codage sont ici analytiquement différenciés mais en fait, ils ne constituent pas des étapes à proprement parler et se recoupent constamment au fil de l'entreprise de la théorisation.

### **3.3.1.1. Le codage ouvert**

Par définition, le codage ouvert est le processus par lequel les concepts sont identifiés et nommés, et par lequel leurs propriétés et leurs dimensions sont découvertes dans les données.

Concrètement, la conceptualisation consiste à décomposer les données en idées, en faits, en événements et en actes distincts auxquels l'analyste donne un nom, puis à comparer et en regrouper certains sous un même titre ou classification, en vertu de leur partage de certaines caractéristiques communes ou des sens apparentés (Strauss et Corbin, 2004).

Les noms attribués aux concepts peuvent provenir de sources diverses :

- Ils peuvent en premier lieu être choisis par l'analyste suite à l'image ou au sens que les objets évoquent en lui lors d'un examen comparatif et en fonction du contexte.
- Ils peuvent être les propres mots des personnes interrogées, dans la mesure où en qualité de concepts, soient d'abstraction, ils peuvent être extraits d'autres corpus de données recueillies et ne se limitent pas à un seul cas à l'étude.
- Ils peuvent également provenir de la littérature, à condition d'être assez abstraits pour se transposer dans d'autres contextes tout en demeurant adéquats avec les données analysées.

Selon Strauss et Corbin, tout objet peut être nommé et localisé de façon innombrable et le fait de placer un objet le place au sein d'un contexte de classes qui ont des relations entre elles tout à fait différentes. La nature ou l'essence d'un objet ne réside donc pas mystérieusement au sein de l'objet en soi, mais reste dépendant de la façon dont il est défini. Il importe donc de comprendre que lorsque les objets, événements, actes et actions/interactions sont classifiés, ils possèdent des attributs et la façon dont ils sont définis et interprétés (ou les sens qui leur sont attribués) vont déterminer les différentes manières de les classer.

### 3.3.1.2. Le codage axial

L'exposition des propriétés d'une catégorie et de ses dimensions, entamée durant le codage ouvert, est relayée par le processus du **codage axial**, qui implique également l'identification de la variété des conditions, des actions/interactions et des conséquences associées à un phénomène, la mise en lien de catégories avec leurs sous-catégories par des indications sur la façon dont elle se relie, et la recherche d'indices dans les données soulignant de quelles manière les catégories majeures se relient entre elles. Lorsque que les analystes codent de façon axiale, ils cherchent des réponses aux questions comme : *pourquoi ?*, *comment ?*, *où ?*, *quand ?* et *avec quels résultats ?*, dégageant ainsi des relations entre les catégories. Répondre à ces questions nous aide à contextualiser un phénomène, c'est-à-dire à le situer dans une structure conditionnelle et à identifier le "comment" ou les moyens par lesquels une catégorie se manifeste. Autrement dit, en répondant à ces questions, les analystes sont capables de mettre en lien la structure et le processus: Dans quel but lier la structure avec le processus? Nous avançons à cet effet que la combinaison de la structure et du processus nous permet de saisir la complexité intersectionnelle des subjectivités de nos participants.

### 3.3.1.3. Le codage sélectif

Le codage sélectif, pour sa part, se veut un processus d'intégration des catégories majeures dans un schème théorique plus large de sorte à ce que les résultats de la recherche prennent la forme d'une théorie. Il s'entame généralement lorsqu'il y a saturation théorique, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a plus de propriétés nouvelles, de dimensions ou de relations qui émergent de l'analyse. Il s'agit principalement de décider quelle sera la catégorie centrale de la recherche, laquelle représente généralement le thème de la recherche, et doit répondre à certains critères, principalement le fait d'être analytiquement puissante, soit d'être capable de lier les autres catégories pour fournir une explication globale et aussi de justifier une ample variation à l'intérieur des catégories (Strauss et Corbin, 2004).

#### **3.3.1.4. Les mémos**

Il faut finalement noter l'importance, à travers tous ces processus superposés, de l'utilisation des mémos. Ces derniers constituent des comptes-rendus d'analyse qui peuvent comprendre les résultats des trois types de codage (ouvert, axial et sélectif), les réflexions sur l'échantillonnage théorique et toute autre problématique. Ils permettent non seulement d'assurer l'enracinement de la recherche et de maintenir cette conscience chez le chercheur, mais ils consistent également en des traces permettant la critique et la reproduction de la recherche en question par l'exposition détaillée des raisonnements et questionnements du chercheur (Strauss et Corbin, 2004).

#### **3.3.2 Position sur la déduction et l'induction**

En bref, cette exposition succincte de l'application pratique de la théorie ancrée, nous permet d'entrevoir la position de Strauss et Corbin en ce qui a trait à l'induction et la déduction. Bien que ces auteurs préconisent l'évolution de déclarations de relation ou d'hypothèses sur la base de données (ils vont en effet du spécifique au général), ils admettent que la conceptualisation des données et le développement des hypothèses impliquent un certain degré d'interprétation, qui consiste à leurs yeux en une forme de déduction. Ainsi, ce qui est déduit se fonde sur des données empiriques mais aussi sur la lecture de ces données que met en œuvre l'analyste, laquelle est de toute évidence influencée par ses présupposés sur le social et sur la littérature antérieurement consultée. La reconnaissance d'une possible distorsion des sens sur cette base est ce qui motive les auteurs de la théorie ancrée à poser comme fondamentale la validation des interprétations de l'analyse par la comparaison constante d'une partie des données à l'autre.

La mise en œuvre de cette méthodologie à notre recherche nous permet de mettre en lumière plus aisément le cadre d'analyse critique de l'intersectionnalité sur lequel nous nous attarderons plus concrètement dans les prochaines lignes. Cet outil d'analyse dont nous avons fait usage lors de l'analyse des diverses subjectivités gaies et lesbiennes que nous avons interrogées, nous a permis de combiner la théorie et l'empirie. Voici un bref résumé de sa conception et de ses apports.



### 3.4 L'apport de l'intersectionnalité

Bien que le concept de l'intersectionnalité, avant même d'être nommé ainsi, se soit fait ressentir dans les préoccupations de certaines femmes Africaines-Américaines au milieu du 19<sup>e</sup> siècle (Maria Stewart, 1832 ; Sojourney Truth, 1851) qui cherchaient à soulever les effets inter-reliés de la « race », du genre et de la classe, il faut remonter à la fin des années 1970 pour marquer les fondements académiques et théoriques de ce concept qui a émergé au sein du mouvement Black Feminist en contexte états-unien (Bilge et Denis, 2010). Le fameux *Combahee River Collective* (1977) ouvrage pilier du mouvement Black Feminist, soulève d'ailleurs pertinemment les postures épistémologiques et politiques de l'intersectionnalité en s'arrêtant précisément sur la simultanéité des oppressions vécues par les femmes noires et sur la contribution particulière et « privilégiée » des acteurs confrontés aux oppressions multiples (*standpoint theory*).

Le terme « intersectionnalité » devient un outil conceptuel critiquant les approches monistes<sup>30</sup> en 1989 lorsqu'il est présenté par Kimberlé Crenshaw à cette époque. Aujourd'hui, appliquée par un nombre grandissant de chercheurs, appartenant tous à des champs scientifiques variés (Bilge et Denis, 2010), l'approche intersectionnelle met en lumière l'analyse simultanée de plusieurs axes de domination ou d'oppression que sont le genre, la « race », l'ethnicité, la sexualité, la classe, etc. et soutient que l'impact d'un axe particulier de domination peut varier en fonction de sa combinaison avec d'autres axes potentiels de subordination ou de privilège (Bilge et Denis, 2010). L'intersectionnalité ne permet pas seulement d'analyser les expériences de subordination de certains individus, mais elle rend également compte des ambiguïtés et des contradictions qui sont rencontrées par certains privilèges (Bilge et Denis, 2010). Ce paradigme cherche donc à rompre avec le cumul des oppressions des subjectivités des individus minorisés. Ces derniers ne peuvent pas être perçus strictement comme des acteurs dominés sur tous les axes. En appliquant l'approche intersectionnelle à l'analyse des subjectivités minorisées, il devient plus simple de comprendre comment un individu peut être minoritaire sur certains axes (exemple, le

---

<sup>30</sup> Une approche moniste privilégie seulement un axe de différenciation sociale (exemple: une étude portant uniquement sur la sexualité ou uniquement sur la race).

fait d'être homosexuel et d'origine libanaise), mais également majoritaire sur d'autres axes simultanément (exemple, le fait d'être un homme scolarisé de classe aisé).

Ainsi, divers axes de pouvoir s'entrelacent et résultent en des configurations imprévisibles variables et parfois contradictoires (Collins, 2000 ; Bilge, 2010). Il ne s'agit pas ici de créer une hiérarchisation des catégorisations ou des axes de structurations sociales. Aucun axe de structuration sociale n'est considéré à priori comme primordial ou surdéterminant sur les autres axes, bien qu'une vérification empirique puisse mettre de l'avant la saillance d'un ou de certains axes dans les expériences subjectives des informateurs (Bilge, 2009). Ces rapports entre les multiples axes de structuration sociale sont historiquement spécifiques, processuels et vérifiables empiriquement et chacun s'articule avec les autres axes. Il devient alors possible, par exemple, d'avancer que la classe comporte une dimension raciale ou sexuelle ou encore que la « race » comporte une dimension de classe ou de genre.

L'apport de la «Grounded Theory» à notre recherche d'approche intersectionnelle se matérialise par la mobilisation d'une stratégie d'analyse préalablement développée par Bilge (2009), laquelle elle décrit comme hybride. Cette stratégie combine l'analyse thématique inductive à une grille déductive (voir annexe IV) dans le but de lier l'intersectionnalité à la méthodologie inductive (Bilge, 2009). Nous avons donc tâché de ne pas traiter les individus comme appartenant à des catégories prédéterminées, telles la «race», la classe, le genre, etc. Nous cherchions davantage à savoir comment nos répondants perçoivent ces dites catégories. Cette première phase se rapporte en fait à l'étape du codage axial dans la terminologie de la «Grounded Theory», explicitée plus haut. Ensuite, en nous basant sur une grille intersectionnelle (Bilge, 2009) à appliquer sur des données recueillies et analysées de manière inductive, nous cherchions à saisir comment les subjectivités à l'étude sont reliées à des relations sociales plus larges contextuellement structurées (Bilge, 2009). Ce second niveau d'analyse, dans une approche déductive orientée par la théorie, se rapproche des étapes du codage axial et sélectif, également détaillées auparavant.

En bref, pour les fins de notre mémoire, l'approche intersectionnelle nous permet de saisir la multiplicité et l'imbrication des rapports qui constituent les subjectivités de nos enquêtés.

En effet, s'inscrire dans une démarche intersectionnelle c'est de ne plus faire de la sexualité le vecteur central des relations sociales qui structurent les subjectivités de nos participants, mais de viser à examiner, les articulations, variables et aux effets imprévisibles, des divers axes de pouvoir qui influent sur les identifications ethno sexuelles des personnes gaies et lesbiennes d'origine libanaise que nous avons rencontrées dans notre recherche.

### **3.5 Limites et biais méthodologiques de la recherche**

Comme nous l'avons mentionné, la principale limite de cette recherche est le recrutement quasi exclusif de membres de l'association Helem. Néanmoins, force est d'admettre que ce sont ces membres qui ont répondu aux diverses annonces que nous avons publiées. Bien que nous soyons satisfaite de et reconnaissante envers nos participants, nous aurions sûrement bénéficié d'interroger un plus grand nombre de personnes qui ne connaissaient pas Helem ou qui n'étaient pas affiliées à une association gaie. Le contact privilégié que nous avons eu avec les acteurs au sein de cet organisme nous a tout de même permis de réaliser que les membres et les non-membres de Helem partagent des réalités très différentes et ne vivent pas tous leur homosexualité de la même manière. En effet, les représentations et les rapports entretenus envers le Liban et les « communautés » libanaises à Montréal varient selon chaque personne. De plus, être impliqué au sein de Helem n'équivaut pas à être en faveur d'un discours pro-coming out, d'où la multiplicité des identifications sexuelles.

Finalement, le fait que l'auteure de ce mémoire s'est elle-même identifiée comme lesbienne d'origine libanaise a eu un impact sur la recherche. Plusieurs avantages ont découlé de notre position « intérieure », notamment le fait que les participants ont verbalisé le fait de ressentir une plus grande confiance envers nous. Certains considéraient que nous étions en mesure de comprendre plus aisément leur réalité puisque nous partagions ou du moins nous étions consciente de certaines traditions, de certaines « façons de faire » qu'ils jugeaient « typiquement » libanaises ou propres à la communauté gaie et lesbienne.

## Chapitre 4 : résultats et analyse

### 4.1 Le sujet tacite : être homosexuel sans le dire

Les perceptions « conventionnelles » qui entourent le concept du *coming-out*, soit le fait d'avouer publiquement son homosexualité à sa famille et à son entourage, cherchent à mettre principalement de l'avant, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la visibilité et la fierté de la sexualité non-normative (Decena, 2008). Les acteurs qui n'épousent pas de telles postures face au *coming-out* peuvent être catégorisés comme étant en déni de leur sexualité ou comme victimes des oppressions de leur entourage (Decena, 2008; King, 2009). Bien que deux de nos participantes partagent cette vision, les témoignages des cinq autres participants (tout comme certaines études que nous avons mentionnées précédemment) permettent de nuancer cette représentation du *coming-out* comme le seul moyen qu'auraient les gais et les lesbiennes pour «se libérer» et «s'émanciper». En effet, la plupart de nos informateurs faisaient la distinction entre l'incapacité de pouvoir parler de leur sexualité et le choix de garder le silence face à leur sexualité, du moins face à certaines personnes. Nous avançons d'ailleurs que nos participants, vivent, pour la très grande majorité, leur sexualité de façon tacite. Leur sexualité est souvent sue (ou fortement soupçonnée) de leur entourage, mais non-nécessairement discutée ou verbalisée. De plus, les récits de nos répondants révèlent que « le sujet tacite » ne renvoie pas seulement au fait de ne pas discuter ouvertement de sa sexualité. En effet, le sujet tacite comporte deux dimensions qui sont inter-reliées : 1) Le sujet comme objet (« subject matter »), soit le sujet qui n'est pas directement abordé mais qui est tu, et su indirectement ; 2) Le sujet ou l'acteur en soi (la subjectivité sexuelle entre autres) qui se constitue à partir de cet acte tacite de ne pas dire ouvertement sa sexualité mais de la faire supposer tacitement par des gestes et des comportements.

On peut voir à travers les exemples de Dani, 32 ans, qui a immigré, il y a un an, seule au Canada, et de Riggo, 30 ans, qui vit seul à Montréal depuis l'âge de 19 ans, comment l'homosexualité est, sans être discutée ouvertement, tacitement reconnue.

*« C'est su, oui, mais c'est su sans rien dire. C'est su comme déjà par le fait que je vivais avec ma copine au Liban. Et puis, j'ai su de par une amie à moi et à ma mère qu'ils en ont discuté et puis qu'elle sait, qu'elle savait en fait. Mais on n'a jamais eu de discussion » (Dani, 32 ans)*

*« Mes amis tout le monde le sait. Ma famille proche le sait, ben l'a su indirectement. Je n'ai jamais fait de coming-out. La famille élargie, je ne sais pas qui le sait qui ne le sait pas et j'ai jamais parlé » (Riggo, 30 ans)*

Dans les deux cas présentés l'action de nommer sa sexualité (ou de faire son *coming out*) peut paraître redondante, car l'homosexualité est déjà comprise, tacite (Decena, 2008). Notons également que pour la majorité des cas que nous présenterons au cours de ce chapitre, l'homosexualité est sue ou soupçonnée indirectement. Le sujet n'est donc pas discuté, car les acteurs comprennent qu'il a été assumé par des conversations indirectes que les parents auraient eues avec d'autres membres de la famille ou amis. Le savoir indirect est, selon nous, une composante essentielle du « sujet tacite » qui permet de mieux comprendre pourquoi l'homosexualité n'est pas discutée directement entre les parents et l'acteur homosexuel. Ce savoir indirect se manifeste pour certains participants par l'application de certaines actions et gestes posés par leur entourage. L'exemple de Dani qui a fait une promenade dans le village gai avec sa mère, sans avoir à discuter de son homosexualité montre bien comment une action peut soutenir un savoir indirect.

*« Je suis contente qu'elle le sache. Par exemple quand elle est venue, je l'ai amenée faire un tour dans le village pour marcher et elle m'a dit « on va au quartier gai ? » et je lui ai dit « oui maman, ce n'est pas tout le monde qui va là qui est gai ! ». Tu n'auras pas le « labble I'm a lesbian » et je crois qu'elle a aimé son expérience avec moi. J'étais contente qu'elle soit là avec moi » (Dani, 32 ans).*

En acceptant d'aller avec elle dans le village, sa mère lui montre qu'elle comprend, voire même qu'elle s'intéresse à son vécu, mais qu'elle ne ressent pas nécessairement le besoin de verbaliser ce savoir.

Le silence qui relève souvent d'un choix mutuel de la famille et de l'acteur homosexuel de ne pas discuter de la sexualité peut également s'apparenter à une forme de protection pour l'individu vivant une sexualité non-normative ainsi que pour sa famille (Chavez-Leyva, 1998; Chahine, 2008; Decena, 2008). Ce silence ne traduit pas nécessairement une

oppression, mais permet plutôt à l'acteur de vivre son homosexualité ou d'avoir des relations amoureuses ou sexuelles avec des partenaires du même sexe sans se sentir obligé de se justifier ou de mettre des mots sur ce qu'il ressent ou fait (Calixte, 2005; Acosta, 2008; Decena, 2008). C'est l'acte de nommer sa sexualité qui deviendrait en fait oppressant, car cette action, souvent perçue comme une confrontation, marque de façon définitive un espace d'incertitude épistémologique qui pourrait entraîner une rupture irrévocable entre l'acteur et sa famille ou son entourage (Decena, 2008).

*« Je pense qu'il y a des situations où on doit être plus réservé. Je ne dis pas qu'on doit cacher, mais en même temps, on ne doit pas provoquer. Parce que chacun a ses convictions, chacun a ses opinions » (Dani, 32 ans).*

Cependant, le silence ne relève pas toujours d'un choix entre la famille et le sujet homosexuel. Parfois, ce dernier est dans l'obligation de se taire par peur de représailles, par crainte de perdre les siens. Il y a des cas, comme nous l'avons vu, où le silence s'apparente clairement à un choix. Ce silence protège d'une part les familles du regard et des jugements d'autrui et permet à l'acteur homosexuel d'avoir des relations sexuelles/ amoureuses avec des personnes de même sexe sans avoir à nommer sa sexualité. Cependant, il existe également des cas où le silence ne relève pas d'un « libre » choix, mais s'apparente davantage à une obligation. En lisant les témoignages de nos participants, il devient nécessaire selon nous, de prendre une distance par rapport au cadre d'interprétation dichotomique : le silence oppressant/ aliénant et le silence choisi/ « empowering » (Bilge, 2009)<sup>31</sup>.

Les citations de Jade, 30 ans, vivant au Canada avec ses parents depuis l'âge de 10 ans, et de Léa, 23 ans, née au Canada de parents libanais, viennent rompre ce cadrage

---

<sup>31</sup> La réflexion portant sur le cadre d'interprétation dichotomique a été soulevé par Bilge dans son article *Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women (2010)*. Dans cet article, Bilge soulève la problématique entre le fait de choisir de porter le voile comme symbole de résistance ou le fait de porter le voile par soumission. Ce cadre dichotomique souvent imposée à la question des femmes voilées nie toutes les autres formes de motivation qui poussent une femme à se voiler. Qu'en est-il lorsque cette dernière choisit de le porter pour des motifs religieux ? Le symbole du voile va au-delà de la dichotomie soumission/ résistance et ce résonnement est transférable selon nous à la problématique du coming out. Certains de nos participants ne parlent pas de leur sexualité à leurs parents, car ils craignent de les perdre. Toutefois, ils se considèrent homosexuels et ont des relations amoureuses et sexuelles avec des personnes de même de sexe. Leur silence ne se résume donc pas à une oppression ou à un choix. Il se situe au-delà de ce raisonnement dichotomique et doit être compris selon un cadrage qui prend en considération le contexte social, économique et culturel qui le compose.

dichotomique du silence que nous avons décelé dans divers travaux (Acosta, 2008; Chahine, 2008; Decena, 2008). Maintenir le silence dans ces cas, est nécessaire, car il permet de conserver des liens qui sont importants et désirés par l'acteur envers sa famille et ses amis. Jade et Léa ne sont pas prêts à compromettre la relation qu'ils ont avec leurs parents et leurs familles, d'autant plus qu'ils habitent avec eux. Ils sont dans l'obligation de maintenir ce silence.

*« Mon père, je crois qu'il a des doutes parce qu'il m'a pogné à écouter des choses de gais à l'âge de 18 ou 17 ans. Et après, il commençait à vraiment avoir des doutes, c'est normal. Ma sœur aussi, depuis que je suis jeune (...). Pour l'instant, on n'en parle pas, jamais. Ce n'est pas quelque chose que je vais ouvrir avec eux. Ma vie personnelle c'est à moi. Je ne vois pas la nécessité de la partager (...) et je ne sais pas ce qu'ils seraient capables de faire si je le disais. Je ne veux pas les perdre, je ne veux pas qu'ils me rejettent (...) ça va peut-être prendre du temps, mais pour l'instant j'évite. Moi je ne vais pas leur dire» (Jade, 30 ans).*

*« The day I talk about it, is the day, the door of my house will be close to me. I am positive. You know, I've heard my brother in law saying « If I have a child that is gay, I will throw it in the garbage ». I was still young when he said that, I was about 18. And I remember being shocked. Like, are you serious, to that extent, to that extent it drives you uncomfortable» (Léa, 23 ans).*

De plus, certains participants avancent que le silence est nécessaire, car de ce dernier peut dépendre parfois la réputation, l'honneur, voire même la sécurité des familles (Acosta, 2008; Decena, 2008). C'est le cas de Sara, 32 ans, vivant seule au Canada depuis moins d'un an, qui ne souhaite pas que son homosexualité soit révélée, car elle pourrait avoir des répercussions négatives sur ses parents et sur sa sœur qui vivent au Liban.

*« C'est comme s'ils disent ok on sait, mais on ne parle pas (...) Tu comprends, parce qu'à Beyrouth, c'est l'esprit collectif qui domine, on n'est pas à Montréal. Tu ne vas pas voir un voisin montréalais qui dit à un autre voisin montréalais « ta fille, elle est lesbienne ». Chez nous, c'est une grosse insulte, ça fait un scandale. Alors moi, je n'ai pas envie de blesser ma famille. C'est moi personnellement, moi ils vont m'aimer, ils vont m'accepter. Mais je ne veux pas un jour, parce que ma sœur, elle est mariée aussi, et son mari il est très « open-minded », il vit en Suisse, pas de problème, mais sa famille à lui, elle est très religieuse, très pratiquante. Moi je ne veux pas qu'un jour son frère vienne faire des reproches à ma sœur « regarde ta sœur ce qu'elle fait » (...) Je suis à l'étranger, pas de problème et ma famille, elle est protégée de moi et elle ne risque pas le déshonneur, les propos des gens complètement arriérés» (Sara, 32 ans).*

Nous décelons donc dans le discours de Sara, de Dani, de Riggo, de Jade et de Léa, une certaine forme de hiérarchisation des oppressions potentielles qu'ils peuvent subir ou faire subir à leur famille s'ils révélaient leur homosexualité. Pour eux, l'homosexualité n'est pas un problème en soi. Ils réussissent à avoir des relations et se disent tous les cinq gai ou lesbienne. Cependant, ce n'est pas parce qu'ils partagent cette sexualité non-normative qu'ils ressentent le besoin de la nommer ou de l'imposer à leur famille.

*« Je ne suis pas quelqu'un qui parle facilement de tout ce qui est intime et je ne suis pas quelqu'un qui dit à tout bout de champ que je suis homo. Pour moi, il n'y a pas de problème à être homo, mais si quelqu'un recherche toujours le besoin de dire qu'il est gai, c'est qu'il n'est pas très à l'aise avec son identité. Donc je ne dis pas que je suis homo, parce que les hétéros ne disent pas qu'ils sont hétéros, mais si quelqu'un me le demande ouvertement « est-ce que tu es gaie ? », je vais dire oui je suis gaie » (Sara, 32 ans)*

*« Pour moi, la façon que je comprends ça, de le dire c'est plus si on nous le demande. Il ne faut pas nécessairement le crier sur tous les toits, moi personnellement je n'ai pas de problème avec qui je suis » (Riggo, 30 ans)*

Ils comprennent que nommer leur sexualité pourrait affecter leur famille, entacher leur réputation et diminuer leur capital social, voire même leur capital économique (exemple : « la clientèle de mon père pourrait diminuer si les clients apprenaient que je suis lesbienne », Sara, 32 ans). Ils préfèrent donc taire leur sexualité, la vivre de façon tacite. Notons cependant que ce maintien du silence est facilité par la distance physique des participants de leurs familles. Dani, Sara et Riggo semblent négocier ce silence plus aisément que les autres participants, car ils ont immigré seuls au Canada et ne sont pas confrontés quotidiennement à leur famille et à leur entourage.

*« Je pensais vraiment quand j'étais plus jeune, je me disais ok je vais immigrer. Je vais avoir ma vie et chacun va avoir la paix. Eux ils ne vont rien voir et moi je vais faire ce que je veux, sans pour autant blesser la famille parce qu'ils vont toujours penser qu'ils ont fait quelque chose de pas bien » (Dani, 32 ans).*

*« Moi je trouve que la distance fait bien les choses. Je n'ai pas un besoin ni de faire un coming out ni d'ouvrir le sujet. Je fais ma vie ici. Je suis presque seul, donc ça m'arrange » (Riggo, 30 ans).*

*« Je suis à l'étranger, pas de problème et ma famille, elle est protégée de moi et elle ne risque pas le déshonneur » (Sara, 32 ans).*



#### 4.1.1 La distance: une source de liberté à un prix élevé

La distance qu'elle soit physique ou émotionnelle, entre l'acteur homosexuel et sa famille, est une autre composante prédominante du sujet tacite. En s'éloignant de sa famille, de sa « communauté », l'homosexualité ne devient pas un sujet de conversation fréquent et l'acteur (le sujet homosexuel) sera moins confronté aux jugements de ceux qui conçoivent sa sexualité comme problématique. Par ailleurs, bien que l'immigration implique automatiquement une distance physique facilitant le maintien du silence entre les acteurs homosexuels et leurs familles, cette distance ne se vit pas facilement et certains participants considèrent cet éloignement obligatoire comme une forme d'oppression. Pour plusieurs d'entre eux, la distance physique et la distance émotionnelle sont les prix à payer pour vivre leur homosexualité sans trop de répercussions négatives dans leur vie et dans celles de leurs proches.

Dans les cas de Dani, Sara et Riggo, l'immigration à l'âge adulte a facilité ce détachement, mais ne s'est pas faite sans difficulté. Les informateurs avancent qu'ils ont choisi de s'éloigner de leur famille, car cela semblait être la solution la plus viable au maintien des bonnes relations avec leurs familles et entourage. Ils disent ou semblent avoir réfléchi à la question et avoir pesé le pour et le contre de l'immigration par rapport à leur homosexualité et leur situation familiale. En tant qu'homosexuels, il était plus simple pour eux de vivre loin de leur famille que de rester près d'eux. Cependant leur immigration a impliqué dans les trois cas, l'isolement, la perte d'un réseau social important (diminution de leur capital social) et dans certains cas, une précarité financière, du moins temporaire.

*« Vivre la distance. Tu fais ce que tu veux, mais en même temps, tu as une distance (...) Oui, tu dois faire un choix. Ou bien ça ou bien tu quittes la maison, tu habites seul, tu fais ce que tu veux, mais il y a toujours le regard des autres, le regard de tes parents. C'est difficile d'être seule. C'est une déchirure ». (Dani, 32 ans)*

*« Je respecte mes amies libanaises qui vivent là-bas et qui sont en train de tout faire pour changer la société, mais moi, je n'ai pas envie de m'investir sur ça. Je n'ai pas envie de toujours être en confrontation avec les gens et de me cacher tout le temps. D'avoir toujours peur. Ce n'est pas une vie. Et comme je suis née dans la guerre civile et que j'ai vécu toute ma vie dans la guerre, j'en ai assez de la violence à un moment donné. Je n'ai plus envie de vivre ça, ce n'est plus possible. Peut-être c'est égoïste. Et les filles me parlent comme si ici j'étais au paradis. Pas de problème,*

*pas de soucis, mais elles ne savent pas que moi j'ai un loyer à payer à la fin du mois, que j'ai à me prendre en charge, que si je tombe malade personne ne s'occupe de moi. Elles ne se rendent pas compte de ça. Elles sont entourées par leur famille. Si une tombe malade, elle a dix autour d'elle. Tu vois, c'est ça la solidarité et c'est ça qui est bien dans la société orientale. Et elles ne savent pas à quel point ici, tu vis avec toi-même, c'est tout. Tu rentres chez toi et tu es seule, ça elles ne comprennent pas. Elles ne savent pas ce que c'est la solitude, ce que c'est vraiment se prendre en charge et d'être toujours forte. Parfois, je n'ai pas envie d'être forte, moi je n'ai pas le droit d'être faible. Elles, elles ont leurs parents à côté d'elles, la maman qui cuisine. Mais en même temps, elles ne sont pas libres. Moi je me sens libre, mais j'en paie aussi le prix » (Sara, 32 ans).*

Les propos de Sara portent un éclairage sur les motifs qui l'ont poussée à immigrer: la volonté de ne plus vivre cachée comme lesbienne, de ne plus avoir peur d'être découverte, de ne plus vivre en constante confrontation avec les gens. C'est « pour avoir une vie » qu'elle dit avoir immigré, car rester dans ces conditions « ce n'est pas une vie », c'est la violence. Or « avoir une vie » ici toute seule n'est pas si aisée, du moins ce n'est pas le paradis que les « filles » (ses amies lesbiennes) de chez elles se représentent. Avoir une vie ici c'est « vivre avec soi-même », c'est confronter la solitude, et faire le deuil des liens de solidarité et de sécurité émotive de là-bas, de la « société orientale » telle qu'elle se la représente. Vivre ici c'est l'obligation d'être toujours forte, autonome. Ici c'est la liberté, mais elle vient avec un prix élevé: celui de vivre avec l'absence. L'absence d'un réseau familial qui fait aussi du bien, offre la solidarité et le soin.

Notons que dans certains cas, l'acteur se sent déjà distant de sa famille avant l'immigration. Nous pouvons alors supposer qu'il puisse y avoir une certaine distance pré-migratoire qui fait renvoie davantage à un détachement émotionnelle face à la famille. Dans le cas de Riggo par exemple, les questions de distance géographique et de gestion de l'absence du réseau de soutien familial due à l'immigration ne sont pas aussi centrales. Cette distance émotionnelle et physique fait davantage écho avec un abandon des liens familiaux.

*« Je ne voulais pas avoir à parler de ma vie privée, de ce qui se passait dans ma tête, dans ma vie. Je me suis retiré de la sphère familiale très tôt et je n'avais plus aucune relation avec ma famille parce qu'avoir une relation c'était m'exposer à une éventuelle découverte de quelque chose que je ne voulais pas que personne découvre et que moi-même j'étais en train de lutter contre. Et ça fait qu'aujourd'hui, j'ai très peu de relations avec ma famille parce que je n'ai pas appris à interagir avec mes frères, avec ma mère, comme d'autres personnes qui*

*sont très proches de leur famille. Pour moi, ça c'est directement lié à mon orientation » (Riggo, 30 ans).*

#### **4.1.2 Les différentes conceptions du coming out: entre discrétion et affirmation**

Le sujet tacite est à se positionner par rapport au coming-out. Certains individus souhaitent éventuellement parler de leur sexualité et rendre explicite ce qui était tu, d'autres préfèrent ou doivent rester discret face à leur sexualité. Voyons ici brièvement les différentes conceptions du coming-out de nos participants.

Les participants avancent pour la grande majorité qu'il ne faut pas nécessairement parler de sa sexualité à tous. Il est préférable selon eux, de conserver parfois une certaine distance ou d'être discret, lorsque la révélation de l'homosexualité peut entraîner des conséquences négatives importantes. La sexualité se vit donc, pour ces participants, davantage comme une quête intérieure, une facette de son soi qu'ils désirent accepter personnellement et non nécessairement publiquement. La divulgation est un plus, mais pas une nécessité absolue ou une priorité.

*« Moi je ne suis pas nécessairement un militant pour le coming-out. Par contre, je pense que du moment que nous on l'a acceptée, on n'est pas nécessairement obligé de le dire aux autres. En autant qu'on vit bien avec la situation. Il y a des endroits ou des situations dans lesquels il vaut mieux ne pas le dire. Et souvent je disais aux gens de faire attention, quand et pourquoi ils font leur coming out. Il y a des gens qui décident de le faire juste parce qu'il faut le faire et let's go on le fait et on le dit à tout le monde et après ça, ils ne se rendent pas compte des conséquences ou des répercussions de l'acte. Quand on vit avec ses parents, quand on est dépendant de nos parents et qu'on n'est pas sûr de la réaction de nos parents, c'est peut-être pas une bonne idée de le faire. Donc c'est sûr qu'en bout de ligne, quelqu'un qui fait son coming out, je pense qu'on vit plus heureux, on est plus léger, sauf que ça ne veut pas dire qu'il faut le faire absolument à tout prix. Pour moi, ça dépend de chacun et de la situation de chacun, mais il faut le faire à soi-même. Il faut l'accepter et être capable de l'assumer soi-même, ça c'est un minimum » (Riggo, 30 ans)*

On voit bien dans les propos de Riggo que sa conception du coming-out a une double facette: 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. Il convient selon nous de s'attarder sur le processus de « se révéler à soi », de « s'accepter tel qu'on est » lorsque nous traitons de la problématique du coming-out. En effet, il ressort des propos de

quelques répondant, notamment de Riggo et de Sara, une conception complexe du coming-out qui n'est pas automatiquement vu comme la clé du bonheur. Ce dernier est davantage associé à une honnêteté envers soi-même qu'à une obligation de se révéler aux autres (à sa famille et son entourage) : « *Moi ce qui compte pour moi, premièrement, c'est que je sois moi bien avec ma sexualité, avec moi-même, après c'est envers ma famille, vraiment* » (Sara, 32 ans).

Si se révéler aux autres est source de mieux-être et de légèreté pour Riggo, pour Sara son sentiment de liberté ne passe pas par une affirmation constante de son identité gay (« *je n'ai pas besoin de dire que je suis gay tout le temps, pour être libre* » (Sara, 32 ans). Le coming-out (aux autres) n'est donc pas une obligation à réaliser à tout prix, mais il importe, selon certains participants, d'agir selon les situations et d'être conscient des répercussions potentiellement négatives. Ils soulignent aussi tous l'importance de faire preuve de discernement, de réfléchir avant d'agir et surtout de différencier les situations: « *Il y a des endroits ou des situations dans lesquels il vaut mieux ne pas le dire* » (Riggo, 30 ans) ; « *il y a des situations où on doit être plus réservé* » (Dani, 32 ans). Si Dani conseille la réserve en fonction des circonstances qu'elle différencie de se cacher, et souligne qu'il faut éviter de provoquer, Riggo met en garde contre un coming-out irréfléchi, fait sur un coup de tête (« *let's go* »), en suivant les autres:

*« Et souvent je disais aux gens de faire attention, quand et pourquoi ils font leur coming out. Il y a des gens qui décident de le faire juste parce qu'il faut le faire et let's go on le fait et on le dit à tout le monde et après ça, ils ne se rendent pas compte des conséquences ou des répercussions de l'acte. »* (Riggo, 30 ans).

L'élément discret mais combien central dans cette discussion autour du « coming-out » réside selon nous dans l'affirmation de Sara: « *Je sais ce qui est bien pour moi et pour ma famille* » qui peut bien se lire comme « je n'ai pas de leçon à recevoir » (des autres, des gais et lesbiennes occidentaux qui veulent me montrer le chemin du bonheur et qui pensent que nous sommes aliénés, victimes et malheureux si nous ne faisons de coming-out à la famille). Sans vouloir extrapoler les propos de cette participante, cette remarque pourrait se lire comme une critique voilée des injonctions de l'activisme LGBTQ occidental auprès des

LGBTQ des « communautés culturelles » (ou des minorités ethniques/immigrées) à suivre le modèle occidental d'émancipation homosexuelle.

Nonobstant cette critique, le coming-out aux autres demeure pour plusieurs participants un acte « libérateur » qui fait du bien, qui fait qu'on est plus heureux, plus léger, mais qui ne mérite pas d'être accompli à tout prix.

*« Je pense qu'il y a des situations où on doit être plus réservé. Je ne dis pas qu'on doit cacher, mais en même temps, on ne doit pas provoquer. Parce que chacun a ses convictions, chacun a ses opinions » (Dani, 32 ans).*

*« Je sais ce qui est bien pour moi et pour ma famille et je n'ai pas besoin de dire que je suis gay tout le temps, pour être libre. Moi ce qui compte pour moi, premièrement, c'est que je sois moi bien avec ma sexualité, avec moi-même, après c'est envers ma famille, vraiment » (Sara, 32 ans).*

Nous comprenons ainsi que le *coming out* se vit différemment par nos participants et que le désir de confesser sa sexualité ou de mettre des mots sur cette dernière n'est pas un besoin ou un objectif à *atteindre à tout prix*, mais varie selon les contextes dans lesquels l'acteur se retrouve.

En bref, le *coming-out* ne se présentait pas systématiquement comme un problème dans les témoignages des participants, car ces derniers ont tous affirmé qu'ils ne parlaient pas nécessairement de sexualité avec leurs parents en général et que l'homosexualité n'était donc pas un sujet de discussion en soi. La sexualité correspond à une sphère privée et tacite des individus, qui doit être gardée loin des jugements de la communauté ou des membres de la famille élargie (Decena, 2008 ; Naber, 2010).

#### **4.1.3 Décoder l'homosexualité : répondre aux attentes normatives de genre**

Néanmoins, la sexualité tacite demeure une question d'interprétation et implique que les « autres » (ou ceux qui ne sont pas homosexuels) soient en mesure de reconnaître et de décoder d'une part l'homosexualité chez le participant et d'autre part les informations qui circulent dans les réseaux familiaux et qui se rapportent à la sexualité non-normative de ce dernier (Decena, 2008). En assumant que leur homosexualité est identifiable par leurs proches de manière tacite, nos informateurs supposent que la majorité des gens ont les

compétences nécessaires pour reconnaître et décoder leur sexualité. En ce sens, l'homosexualité devient plus facilement identifiable lorsque l'acteur a des comportements qui ne répondent pas aux attentes normatives de genre.

*« La petite fille de 7 ans qui a les cheveux très courts, qui a des pantalons et qui passe son temps avec un gars qui est plus efféminé et elle n'est pas avec les autres petites filles qui sont en train de mettre de la manucure et qui sont coquettes. Tu vois déjà que la petite fille tomboy se tient avec un gars qui n'est pas très macho, qui est plus efféminé. Ensuite à l'adolescence, tu voyais que ce pattern était encore plus fort(...). Ensuite tu as les gars à l'adolescence qui ne sont pas gênés de se montrer plus efféminés et ils se tiennent surtout avec les filles. Et tu as les filles plus masculines, plus tof. Alors je me suis dit, que mes parents ont dû le voir. Ils ont dû le remarquer » (Marta, 52 ans)*

En se basant sur cette prémisse voulant que l'homosexualité se décode selon la manifestation des comportements genrés, les participants sont en mesure de s'ajuster selon les contextes et auront tendance à « performer » leur genre différemment selon les circonstances dans lesquelles ils se trouvent. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la sexualité est liée au genre, car les normes de genre traversent la sexualité (Butler, 1990). L'acteur est conscient que son sexe biologique renvoie aux rôles et aux comportements sexuels qu'il devrait être en mesure de performer « naturellement » (Dorlin, 2008). Ainsi, afin de négocier leur identification homosexuelle, la majorité de nos participants nous apprennent qu'en se conformant aux attentes normatives de genre, leur famille et leur entourage semblent moins gênés par leur sexualité non-normative, et ne cherchent pas à leur poser des questions ou à faire des commentaires négatifs à leur endroit.

*« Because the Arabic community always judges from the outside, and since I don't really dress as a tomboy, they kind of don't really question it. I pass. I put make up on and I do my nails » (Carole, 26 ans)*

*« Une femme qui est très masculine, c'est toujours un dilemme de dire, mais comment on va la présenter dans la société sans les choquer ? Alors je dirais que je suis plus neutre maintenant. Les gens ne peuvent pas vraiment juger que je suis nécessairement homosexuelle par mon apparence » (Marta, 52 ans)*

Encore une fois, l'homosexualité est moins problématique lorsqu'elle est « invisibilisée » ou atténuée (Randazzo, 2005; Manalanssan, 2005; Acosta, 2008). En répondant, minimalement aux attentes normatives de la féminité (en gardant ses cheveux longs, en se maquillant légèrement, en portant parfois des jupes ou des robes), Carole, Marta et Dani

avancent qu'elles se sentent plus libres d'être lesbienne face à leur famille et leur entourage, car leur présentation de soi plutôt normative ne rappelle pas leur sexualité non-normative, cette dernière étant principalement associée à une transgression des attentes normatives de genre.

*« Si je me promenais avec des cheveux très courts et que je faisais très butch, peut-être que j'aurais plus de résistance parmi ma famille et parmi les hétérosexuels en général. Alors je me dis pourquoi nécessairement avoir une étiquette sur notre front. J'aime mieux être simple, je me maquille de temps en temps, je reste toujours féminine, mais pas trop, à la limite et j'essaie aussi de ne pas paraître trop masculine non plus parce que ça ne me plaît pas » (Marta, 52 ans)*

Notons qu'il est intéressant de mentionner que certaines de nos participantes ont intériorisé ces attentes normatives de genre, et ne se sentent pas à l'aise d'avoir un rapport « trop » transgressif envers leur genre. Selon elles, il demeure important de rester minimalement féminine si nous sommes une femme ou de rester minimalement masculin si nous sommes un homme. Une transgression de genre trop marquée pourrait signifier que la personne est transgenre et qu'elle devrait penser à changer de sexe. Certaines participantes altérisent en ce sens la figure de la «butch».

*« Je ne pourrais pas me définir comme féminine, mais en même temps, je n'aime pas être définie comme butch seulement ou trop masculine. C'est trop. Pour moi, trop masculin c'est carrément il faut franchir le pas et changer de sexe » (Dani, 32 ans)*

*« I find it so hot when I see two women that are so feminine and they are together. You know, it's like, you can't tell they are gay. It's not about hiding, but I just feel, elles sont à l'aise avec leur homosexualité et leur féminité et pour moi, c'est très sexy » (Léa, 23 ans).*

L'acteur est donc conscient que la performativité de son genre est fluide et qu'il est capable de l'adapter selon les contextes dans lesquels il se trouve, mais conçoit tout de même le genre comme naturellement lié au sexe. Dans le cas de nos informatrices, nous avons constaté qu'elles avaient presque toutes une conception « naturalisante » de leur sexualité. Cette dernière est liée à leur genre qui doit être performé en concordance avec leur homosexualité. Elles sentent qu'elles doivent rester minimalement « féminines » d'une part pour faciliter les relations avec leur entourage, mais également pour rester « femmes »,

pour ne pas se sentir trop « viriles ». Il est « normal », voire « naturel » selon elles, d'avoir des comportements « masculins » (être sportives, avoir parfois une apparence plus *tomboy*), parce qu'elles désirent des femmes, mais elles doivent rester également « féminines » et répondre à certaines attentes normatives de la féminité (être sensible et prendre soin de ses parents; soigner son apparence physique, rester mince) pour ne pas être considérées ou se sentir comme un homme.

Notons cependant que nous n'avons pas soulevé cette tension dans le discours de nos participants de sexe masculin. Bien qu'ils fussent également conscients du fait qu'ils pouvaient ajuster leurs comportements en répondant aux attentes normatives de genre selon les différents contextes, leur masculinité ne semblait pas être affectée par le fait qu'ils désiraient des hommes. Ils ne se sentaient pas moins des hommes en raison de leur sexualité non-normative.

Malgré les différents questionnements qui ressortent des sept discours de nos participants, la performativité des attentes normatives de genre permet sans conteste à ces derniers de conserver de meilleurs rapports avec leur famille et leur entourage et facilite, en ce sens, la (re)production de divers capitaux qui leur permettent de négocier plus positivement leurs identifications ethno-sexuelles. En performant leur genre selon les attentes normatives, ou en effaçant les « marqueurs » physiques qui peuvent suggérer l'homosexualité, les participants conservent de bons liens avec leur proches (capital social), sentent qu'ils ont plus de liberté, d'agentivité et de respect face à ces derniers (capital symbolique) et se sentent moins craintifs de perdre leur emploi ou de l'affecter négativement (capital économique).

#### **4.2 Parler de son homosexualité: avant tout une question de moyens (d'autonomie financière) et parfois une marque de confiance**

Bien que la majorité des participants n'adhèrent pas au discours conventionnelle du coming-out, et bien que dans les faits, ils parlent de et matérialisent leur sexualité différemment, les répondants ont tout de même avoué ressentir un certain plaisir à l'idée de



pouvoir parler de leur sexualité à leur entourage. Selon eux, le coming-out, ou le fait de pouvoir mettre des mots sur leur homosexualité dépend en premier lieu de leur autonomie financière et permet de construire des liens de confiance avec leur entourage. Voyons ici comment la « révélation » à autrui de l'homosexualité se matérialise différemment pour nos participants.

#### **4.2.1. L'indépendance financière : la base de la « libération »**

Pour ceux et celles qui ont immigré au Canada avec leurs parents (Marta, Jade et Carole) ou qui sont nés au Canada (Léa), le concept de distance demeure présent dans la négociation de l'identité sexuelle et du maintien des bonnes relations avec leur famille, mais se manifeste différemment. La distance fait souvent référence à l'autonomie financière, cette dernière permettant de quitter définitivement le domicile familial (Chauncey, 1989 ; Randazzo , 2006 ; Acosta, 2008). Pour ces quatre participants, c'est en acquérant une certaine autonomie financière qu'ils ont pu explorer davantage leur sexualité non-normative. En raison de leur grande différence d'âge, et de leur situation socioprofessionnelle variable, certains l'ont acquise (Marta, 52 ans ; Dani, 32 ans), d'autres sont en voie de l'obtenir (Jade, 30 ans ; Léa, 23 ans), mais tous s'entendent pour dire que l'indépendance financière est la principale condition qui facilite l'acceptation et la potentielle affirmation d'une identification homosexuelle. Tant que l'acteur se sent dépendant économiquement de sa famille, il se sent redevable à son endroit et ne se sent pas à l'aise d'affirmer sa sexualité non-normative.

*« J'attends juste le moment d'avoir mon indépendance financière. Ça c'est crucial. Maintenant si tu es toujours avec eux, c'est sûr qu'il va y avoir des problèmes, des questions, des pressions. «C'est quand que tu te maries?» Et même je suis chanceux, ma mère, elle n'insiste pas trop sur le sujet. Donc j'ai hâte d'avoir mon indépendance, mon appart, etc » (Jade, 30 ans).*

*« I want to finish school, just because I want to be taken seriously and usually that is a criteria to finish school. I want to be in a relationship before I tell them and I want to have a certain direction. I want to know I will have a place. Have something. I have to be able to rely on myself and only myself. I have to be independant financially» (Léa, 23 ans).*

*« Quand on vit avec ses parents, quand on est dépendant de nos parents et qu'on n'est pas sûr de la réaction de nos parents, c'est peut-être pas une bonne idée de le faire [le référant au coming-out] » (Riggo, 30 ans).*

#### **4.2.2 Se révéler à autrui : une marque de confiance**

Bien que l'homosexualité ne soit majoritairement pas discutée dans les familles de nos participants, ces derniers ont tout de même avoué ressentir un certain plaisir face à l'idée de pouvoir parler de leur sexualité à quelques membres de la famille élargie, à certains membres de la communauté ou à certains amis en qui ils avaient confiance. L'aveu de la sexualité à certaines personnes, bien que rares, demeurent souvent un désir chez le répondant qui souhaitent parler « sincèrement » de ses expériences et de sa vie à des êtres qui lui sont chers (Acosta, 2008; Decena, 2008). Cet aveu vient d'ailleurs souvent solidifier la relation entre l'acteur homosexuel et son interlocuteur (Decena, 2008). Comme le mentionne Foucault, le fait d'avouer sa sexualité ou de faire son *coming-out* donne à l'individu qui pose cet acte, le pouvoir de s'identifier et d'être identifié comme un « vrai homosexuel » détenant désormais une sexualité intelligible (Foucault, 1976). Cet aveu permet donc la (ré)affirmation d'une identification homosexuelle et investit l'interlocuteur d'un secret particulier qui renforce le lien de confiance entre lui et l'acteur homosexuel.

*« Deux cousines le savent. Elles l'ont su cette année. Une vit à Toronto et mon autre cousine, elle vit au Brésil avec mon oncle. Et elles sont les deux seules de ma famille qui savent (...) Je me sens à l'aise avec elles, vraiment. Et mon oncle, il m'a raconté des choses très confidentielles par rapport à sa vie, alors il y a eu une discussion et moi aussi je lui ai dit » (Jade, 30 ans).*

*« My sister-in-law saw us talking from the kitchen's window and she thought, "c'est pas amical ça!". And of course because she has some homosexual friends before meeting my brother, she knows. So she didn't say anything, but at a certain point she saw me being so depressed, being not myself, even though I was hiding as much as I could from my family, the pain that I had, and the pressure that I was in. But for some reasons she picked it up and she tried to get it out of me when I was just sitting with her in the living room. I told her. And I am so lucky we have such a great relationship. She helped me a lot with everything, with the family» (Carole, 26 ans).*

#### 4.2.2.1 Avoir des amis homosexuels : une sécurité

Ce désir de parler de sa sexualité en toute confiance, de se livrer à quelqu'un, explique également selon nous, le fait que la majorité des participants cherche à se lier d'amitié avec des personnes qui partagent la même orientation sexuelle qu'eux. Bien que tous les répondants aient également des amis non-homosexuels, ils estiment majoritairement que les personnes qui partagent la même orientation sexuelle qu'eux seront moins susceptibles de les juger parce qu'ils comprennent et partagent une réalité similaire.

*« Oui, c'est sûr. Instantanément, parce que tu n'as rien à cacher premièrement et tu es à l'aise durant la conversation » (Dani, 32 ans)*

*« Je me sens plus à l'aise avec des amis gais. On est vraiment sur la même longueur d'onde. On sait vraiment ce qui nous fait rire(...). Les gars qui sont très straight d'ailleurs, j'ai coupé tous les liens avec eux parce que je ne suis plus capable de mentir. C'est étouffant de toujours faire ces commentaires comme « Ah regarde celle-là comme elle a un beau corps! ». C'est comme je sais, elle a un beau corps, mais au niveau sexuel, ça ne me dit pas grand-chose, c'est pas comme eux. Moi si je regarde un gars, eux-autres, ils regardent une fille. Ça cloche tu vois » (Jade, 30 ans)*

*« C'est vrai que quand je suis avec des homos, il y a une complicité que je ne peux pas trouver avec des hétéros » (Sara, 32 ans)*

*« C'est sûr que je suis plus moi-même avec les amis gais parce que je n'ai rien à cacher et on peut se parler des vraies choses. Je n'ai pas peur qu'un commentaire soit pris de travers ou que l'autre pense que ce soit des avances ou pense que je fais des commentaires déplacés. Entre gais on se dit n'importe quoi et ça passe toujours » (Riggo, 30 ans).*

*« Je me sentirais plus confortable de parler de ma sexualité avec des amis gaies. J'en ai parlé un peu avec une amie du travail qui n'est pas gaie, and her mom works with us, and you can tell that she is scared that I will tell it out loud. Her mom is Greek, her dad is Tunisien, they are very conservative. You can tell she is scared I would even talk about it. Elle ne veut même pas que j'aborde le sujet comme un débat au travail. Si on est assises dans la cuisine et on parle, elle a peur que quelqu'un rentre » (Léa, 23 ans)*

*« Gay friends, man or woman, you get to talk about everything. You share something. You understand each other and you can make sexual jokes and it passes better » (Carole, 26 ans)*

La seule participante qui ne ressentait pas une affinité particulière avec d'autres gais ou lesbiennes est Marta. En raison de son âge, 52 ans, et de son parcours de vie assez différent des autres participants (elle a trois enfants et a été mariée avec un homme pendant plusieurs années), le facteur principal qui la lie à ses amis n'est pas l'orientation sexuelle, mais plutôt le partage de la maternité. Elle est demeurée proche de plusieurs femmes qui ont des enfants et qui la côtoyait lorsqu'elle était en relation avec des hommes.

*« Non, au contraire, parce que ce sont mes amis de longues dates, qui ne me connaissaient pas d'avant comme homosexuelle. Alors j'ai gardé mes amitiés avec ces femmes-là qui sont mariées et qui ont des enfants. Donc je suis très proche de ces femmes-là. Je connais des homosexuels socialement, mais ce ne sont pas mes meilleurs amis » (Marta, 52 ans).*

Somme toute, bien que la majorité des participants accorde une grande importance au fait que leurs amis partagent la même orientation sexuelle qu'eux, nous ne pouvons pas avancer que l'homosexualité est le seul facteur décisif dans le choix des amitiés des participants. En effet, pour certains, le partage de l'ethnicité est tout aussi important, sinon plus, que le partage de l'orientation sexuelle.

#### **4.2.2.2 Avoir des amis gais et d'origine libanaise : l'exemple de Helem**

Tout comme l'ont démontré plusieurs auteurs, la présence d'amis partageant des identifications ethno-sexuelles similaires est souvent privilégiée dans la vie de plusieurs acteurs homosexuels ethnicisés. (Espin, 1997 ; Anzaldua, 1999 ; Manalanssan, 2005 ; Acosta, 2008 ; Chahine 2008). Dans plusieurs cas, les marginalisations qui sont vécues face à la « communauté ethnique » donnent place à la création d'un nouvel espace post-migratoire (Espin, 1997, Acosta, 2008) qui s'apparente, comme nous l'avons vu au début du mémoire, à des formes de « communautés imaginées » (Anderson, 1983). Ces espaces deviennent souvent des sites de partage de la langue et de la sexualité et représentent pour plusieurs acteurs de « nouvelles familles » leur permettant d'avoir accès à et de produire de nouveaux capitaux, tant au niveau social, économique que symbolique (Acosta, 2008; Chahine, 2008). L'exemple de Helem Montréal représente bien l'idée d'un nouvel espace post-migratoire dans lequel les acteurs homosexuels arabophones peuvent se réunir et construire de nouveaux liens.

« Depuis que je suis à Helem, j'ai doublé mes amis (rires) et j'ai trouvé des personnes avec qui je ressens encore plus d'affinités (...) Des amis d'origine arabe, oui il y a un certain degré d'appartenance parce que oui on partage un peu le même style de vie, on a les mêmes parents. On est en train de vivre les mêmes difficultés. Si tu en parles avec un autre Arabe ou avec une autre personne qui vient du Moyen-Orient, fort probablement que tu vas trouver une similarité au niveau des problèmes et des parents, de comment ils perçoivent l'homosexualité. Donc oui, pour ça, je me sens plus à l'aise. Il y a une plus grande appartenance. » (Jade, 30 ans)

« Oui, il m'aide parce que je viens de débarquer dans une nouvelle ville. Même si Montréal est une ville très douce et agréable, ça reste une ville que je ne connais pas, et je ne connais pas beaucoup de gens ici. Helem m'aide dans le sens où on parle la même langue, même si je parle vachement bien le français, c'est dans la langue arabe que je m'exprime le mieux. Je ne sais pas. Il y a vraiment des gens intéressants dans Helem. Bon, je ne m'entends pas avec tout le monde, mais il y a des gens qui sont vraiment intéressants et agréables » (Sara, 32 ans).

« Surtout les organismes ethniques, parce que souvent les gens des communautés ethniques ne s'identifient pas à la communauté blanche québécoise. Donc ils ont besoin de trouver des gens qui parlent leur langue, qui ont le même bagage culturel, qui leur disent les mêmes choses qu'un Québécois blanc pour qu'ils y croient ou pour qu'ils s'identifient. Et c'est pour ça qu'à Montréal, on a plusieurs organismes ethniques pour les gais et lesbiennes » (Riggo, 30 ans)

« For me, Helem was an organization that was helping people that were struggling with their identity, with their community or friends or family because of their sexual identity. So whether it was with themselves or the exterior, Helem was there to help them. And I had the opportunity to have people that cared about me and I don't think I would of made it without them. Because I have been to the limit of deep depression and suicide and I was going to that limit » (Carole, 26 ans)

Pour Carole, la présence de Helem a été très significative dans sa vie, car cet organisme lui a permis de constater qu'il y avait d'autres personnes qui étaient d'origine libanaises et qui partageaient également une sexualité non-normative comme elle. Carole, comme quelques autres participants, avait une vision orientaliste de l'homosexualité et elle pensait que seuls les Québécois d'origine française ou britannique pouvaient afficher une identité homosexuelle. Selon son expérience au sein de la « communauté » libanaise qu'elle fréquentait et connaissait (à travers l'école et l'église maronite), elle n'avait pas rencontré de gais ou de lesbiennes et elle ne pouvait pas concevoir que certaines personnes d'origine libanaise pouvaient s'identifier comme homosexuelles. Cette constatation lui a permis de sortir d'un isolement profond et de s'intégrer progressivement au sein d'un groupe à travers

lequel elle a fait la rencontre de plusieurs personnes envers qui elle ressent un sentiment d'appartenance profond et face à qui elle peut consolider et affirmer son identification ethno-sexuelle.

*«One year, I went to the gay parade. I saw the Lebanese flag from far. So I was so surprised. And I saw on their truck something that marked me forever. It was written “Manek wahdek, Manik wahdik” (Tu n’es pas seul, tu n’es pas seule). And that just really touched me because I felt like I was not abnormal. I am really not alone. I can see all those people that were Canadian, but that is how they were brought up. But seeing someone from my culture, and seeing that they are proud of who they are, that was something amazing for me (Carole, 26 ans)*

Cependant, ce ne sont pas tous les répondants qui connaissent Helem ou qui accordent une certaine importance au fait que leurs amis partagent la même identification ethnique qu’eux. Pour certains, le partage de l’ethnicité peut même être problématique, car cette dernière leur rappelle le jugement et l’oppression qu’ils ont ressentis ou qu’ils craignent ressentir au sein de cette « communauté ». Dans ce cas, les participants préfèrent avoir des amis qui ne sont pas d’origine libanaise.

*« There are certain aspects of the Lebanese culture, that I can’t accept. Comme je ne peux pas le côté matérialiste. They are show off» (Léa, 23 ans).*

*« Moi j’évite les Libanais. Ce n’est pas parce que je suis complexée, mais pour moi aller vivre dans une ville étrangère, autre que Beyrouth et ne fréquenter que des Libanais (soupir), il vaut mieux rester à Beyrouth. Je refuse de m’impliquer dans tout ce qui est politique. Je ne suis pas révolutionnaire » (Sara, 32 ans)*

*« Il y a deux femmes qui m’ont trahie dans les dernières années et elles étaient lesbiennes et libanaises. Ce sont les deux seules que j’ai connu. Moi je suis une personne très généreuse, très accueillante. Je leur ai présenté ma famille, mes enfants. Ça été les deux qui m’ont causée des problèmes. Alors je n’accorde pas d’importance au fait que mes amies soit Libanaises, au contraire » (Marta, 52 ans).*

Quoi qu’il en soit, Helem demeure un espace sécuritaire fréquenté et/ ou connu par un bon nombre de nos participants et vers lequel ces derniers peuvent se tourner pour demander de l’aide ou recevoir un soutien moral, voire même financier<sup>32</sup>. En fournissant cet espace physique (et virtuel), Helem permet à certains homosexuels arabophones d’établir des liens

---

<sup>32</sup> Lors d’une visite à une réunion mensuelle, nous avons appris que Helem Montréal a subventionné la venue d’une transsexuelle d’origine libanaise à Montréal, cette dernière étant victime de discrimination et de violence dans sa ville d’origine.

entre eux et de s'aider, tant au niveau professionnel que personnel, favorisant ainsi le développement de leur capital économique, social et symbolique. De plus, Helem se veut une organisation apolitique et areligieuse, venant en aide non seulement à la population LGBTQ d'origine libanaise, mais également à toute personne arabophone étant minorisée pour sa sexualité non-normative. En étant inclusive des différences religieuses, sexuelles et politiques, Helem se distingue des autres organismes libanais selon plusieurs participants. En effet, ces derniers considèrent majoritairement que la communauté libanaise est trop souvent divisée selon les différentes religions et selon la classe de ses membres.

*« La société libanaise elle est divisée selon les religions. Sauf dans les milieux aisés. Dans ces cas, il y a l'appartenance à une certaine classe qui prédomine sur l'appartenance à une religion. Si vous prenez un Juif, un Chrétien et un Musulman de n'importe quel pays, ils s'entendront vachement bien s'ils sont riches, je suis certaine (rires). Mais sinon, le Liban est divisé, et ici ça ne m'étonne pas si c'est comme ça aussi dans la communauté libanaise » (Sara, 32 ans).*

*« Je pense qu'il y a la communauté libanaise des Musulmans et celles des Catholiques. Au Liban, la division Sunnite- Chiite est très présente. A Montréal beaucoup moins, parce que les Musulmans ne sont pas vraiment conscients des différences entre Sunnites et Chites. Mais au Liban, il y a beaucoup de frontières (...) Même si je ne connais pas Helem, je crois que c'est différent avec eux. Ta religion ne te met pas dans une case » (Léa, 23 ans).*

*« C'est sûr qu'on ne revendique pas qu'être Libanais c'est détester les Musulmans, surtout pas dans Helem. Helem est un groupe apolitique, non-religieux. Donc on renie les problèmes politiques, les problèmes religieux qui font l'essence même d'un Libanais, mais pour nous être Libanais, ça ne veut pas nécessairement dire être impliqué politiquement et religieusement et vouloir la mort de l'autre parce qu'il est d'une autre confession religieuse ou d'un autre parti politique » (Riggo, 30 ans).*

#### **4.2.2.3 Internet : un espace de rencontre sécuritaire et accessible pour tous**

Qu'ils soient impliqués au sein de Helem ou non, la majorité des répondants avancent qu'ils ont réussi à faire la majorité de leurs rencontres (amis, conjoints, groupes de soutien) sur internet et que ce dernier est un espace de rencontre très populaire, sécuritaire et anonyme qui convient le mieux à leur besoin.

Cette accessibilité à « une communauté » via internet a permis à plus d'un participant d'explorer leur (homo)sexualité tout en maintenant un certain niveau de confidentialité dans lequel ils se sentent protégés et respectés. D'ailleurs, l'organisation Helem fait la

majorité de ses communiqués via internet et détient à ce jour une quarantaine de membres et une centaine de non-membres qui reçoivent mensuellement des informations sur les activités de l'organisme (Chapitre 2). L'internet est donc le site privilégié par nos répondants à travers lequel ces derniers réussissent à établir des liens importants et avoir accès à plusieurs ressources et informations. Certains d'entre eux nous ont avoué avoir utilisé en premier lieu les groupes de discussion sur internet lorsqu'ils ont eu des questionnements sur leur orientation sexuelle. L'internet favorise donc la reproduction d'un certain capital social et symbolique significatif dans la vie de nos participants (amis, conjoints, échanges, support moral).

*«I wanted to understand what was going on with me. I went online and I created a yahoo personal account, woman looking for woman and I sent messages to 10 to 15 women. Some of them replied. One of them, I kind of liked. We added each other on msn and I asked her so many questions» (Carole, 26 ans)*

*« On s'était rencontré 4 mois avant sur internet » (Riggo, 30 ans)*

*« Alors cet ami m'a parlé de Helem, et je suis allé voir tout de suite sur internet. L'internet c'est safe. Personne ne sait qui tu es. Tu as le contrôle de ce que tu montres » (Jade, 30 ans).*

#### **4.3 Identifications ethniques: rapports ambivalents au Liban, à la « communauté libanaise », et à « l'arabité »**

Bien que tous nos participants aient avancé qu'ils s'identifiaient comme gais ou lesbiennes, sans nécessairement associer à cette sexualité une attache identitaire selon laquelle l'homosexualité doit se vivre selon des critères fixes et précis, nos sept répondants ne partageaient pas tous un rapport similaire au Liban. Pour plusieurs, les rapports qu'ils entretiennent avec la « communauté » libanaise sont ambivalents, car il semble très difficile selon eux de revendiquer leur identité libanaise face une « communauté » dans laquelle ils se sentent rejetés et jugés. Plusieurs d'entre eux décrivent les membres de la communauté libanaise comme « fermés d'esprit » et « hypocrites ».

*« Les gens quand ils immigrerent, ils ont toujours la même mentalité. Ils n'essaient pas de s'ouvrir aux autres. Il y a une petite partie qui essaie quand même, mais la grande majorité reste la même, avec les habitudes, les croyances libanaises et donc tout le monde te demande des questions (...) Je pourrais même dire que les Libanais sont racistes, mais c'est tellement incrusté dans la mentalité des gens que,*



*spécialement les noirs. Les Musulmans moins, parce qu'on a beaucoup de Musulmans au Liban, mais il y a toujours un tabou que les Chrétiens ne doivent pas se marier avec des Musulmans et vice-versa.» (Dani, 30 ans).*

*«They are not open minded. They are not open to change, to diversity. They are just in their bubble and they think what is right in their mind is just right» (Léa, 22 ans).*

*« A Beyrouth, dès que je franchis la porte, je change, je mets un masque et je suis quelqu'un d'autres (...) Pour moi, c'est trop violent, c'est oppressant. Quand je vais à Beyrouth, je me sens oppressée. Je suis heureuse d'être avec ma famille à la plage, aller à la montagne et passer de bons moments, mais je me sens vraiment oppressée. Et j'imagine qu'ici ce serait la même chose dans la communauté libanaise » (Sara, 32 ans).*

Pour ces participants, la conformité de genre et la conformité de sexualité sont beaucoup plus présentes au Liban et au sein de la « communauté » libanaise qu'au Canada (ou qu'au sein de la communauté blanche d'établissement), d'où leur sentiment d'oppression plus grand au sein de cette première. Selon leurs expériences, il y a une incompatibilité entre la « communauté » libanaise et le fait d'être homosexuel.

Cependant, la très grande majorité de nos participants ont avoué ressentir des sentiments ambivalents envers leur « communauté » ethnique, car selon eux, il y avait au sein de cette dernière des comportements et des valeurs uniques, desquels ils sont fiers et envers lesquels ils ressentent un véritable sentiment d'appartenance.

*«I am proud of a lot of things that we have as a community. The respect, the warmth that we have, the kindness that we have. We have a way of thinking that for example if something happens to somebody we care to contact them, we care to go see them. And I have friends from different ethnicity and it's not the same. They are colder. But the friends that I have that are Lebanese are warmer. Even though we are hypocrite, there is still kindness and care and that I love about my culture» (Carole, 26 ans)*

*«Je pense que ce qui nous identifie le plus, c'est justement ce sentiment d'appartenance très fort à notre nation. Je pense que ça nous différencie de beaucoup d'autres pays. Les Libanais on a ça dans le sang. On mourait pour notre pays et notre pays c'est le meilleur au monde, c'est le plus beau au monde. On a une vision de notre pays, une fierté que peu d'autres gens ont de leur pays parce qu'on a peut-être dans notre inconscient collectif, un Liban qui a été jadis, qui n'est plus et qu'on veut toujours faire revenir ou un Liban qu'on sait possible et qui n'est*

*pas encore là et c'est pour ça un peu qu'on travaille et qu'on tient à notre identité libanaise, même si on se sent rejeté ou même si on sent qu'on ne « fit » pas avec ce que la majorité des Libanais veulent. Je crois d'ailleurs que la majorité des jeunes Libanais aujourd'hui ne veulent rien savoir de la politique et de la religion. Ils en ont marre des guerres de religion et c'est quelque chose dans lequel je crois on évolue. On a une culture musicale, artistique, théâtrale qui est très forte. On est reconnu pour être des gens d'affaires, des voyageurs. Il y a plein de Libanais qui sont partout dans le monde, qui ont des positions super importantes et c'est ça qu'on revendique en temps que Libanais. Ce n'est pas le petit con qui va tuer son frère parce qu'il est dans une autre milice. Ça pour moi, c'est être con, ce n'est pas être Libanais. C'est être le déchet des Libanais. Je suis très drastique par rapport à ça. Je dis souvent que les Libanais c'est un des peuples les plus intelligents et les plus stupides à la fois, parce qu'on a tellement de capacités, d'intelligence, de potentiel intellectuel et on fait tellement rien avec en temps que pays, que je trouve que ça nous rend tellement peu brillant comme peuple. Individuellement, il y a beaucoup de Libanais qui sont capable de faire des choses énormes, mais collectivement, on n'est pas capable de mettre toute cette intelligence ensemble et de faire changer le pays et de le faire évoluer comme on le veut tous. Je trouve que c'est tellement dommage » (Riggo, 30 ans)*

Tantôt hypocrite, tantôt chaleureuse et unique, la « communauté » libanaise dont parle nos répondants s'apparente à une communauté fixe, relativement homogène, composée de membres s'attribuant des traits distinctifs fondamentaux correspondant à des valeurs essentielles qui leur viennent de leurs traditions culturelles (Barth, 1967). Ces traits distinctifs fondamentaux correspondent à des schèmes ou à des catégories générales au nom desquels les membres du groupe peuvent se reconnaître ou pas; *être de grands voyageurs, être généreux et chaleureux, être fiers et organisés*. Comme nous l'avons vu dans lors du chapitre sur le cadre conceptuel, il se dégage implicitement de cette représentation de la « communauté » libanaise, la notion de *frontière* qui délimite le groupe de façon dynamique (Barth, 1967; Juteau, 1999). Parfois, certains de nos répondants se sentent inclus (et s'inclus) au sein de cette dite « communauté », parfois ils s'en détachent ou se sentent rejetés de cette dernière, car ils ne répondent pas aux principales attentes normatives de sexualité et de genre qui sont partagées par la majorité des membres de ce groupe. Pour quelques uns d'entre eux (notamment pour Léa qui est née à Montréal et pour Dani), le sentiment d'appartenance envers la « communauté » libanaise est très faible, voire nul.

*«I identify with being Lebanese but I am Canadian, there is no question to ask about that. But I do enjoy going to Lebanon and I enjoy Lebanese culture, mais à la base, je suis Canadienne, and I'll always be Canadian. Je m'identifie à la culture*

*canadienne. (...) The mentality, open mindness, the people, more accepting, less judgmental, less materialistic (...) I really just identify with the way of thinking. And just Lebanese culture, especially here, we get the good and the bad of the Lebanese culture, but in my opinion we get the materialism and the judgmental, you know. So I identify more with the Canadian». (Léa, 23 ans)*

*«Je n'aime pas que tout soit attribué aux Arabes. Je ne pense pas que nous, les Libanais Chrétiens, nous sommes Arabes. Nous sommes euh, c'est une grande histoire le Liban. Les Phéniciens, c'est autre chose que les pays vraiment arabes, comme euh, c'est différent. Moi je pense que ces pays là ne veulent pas se développer. Le Liban est différent. Donc moi, je ne veux pas être associée à être arabe. Je n'ai pas de problème avec le Moyen-Orient. Peut-être disons que j'aimerais plus dire que je viens de la Méditerranée. (Dani, 32 ans)*

Parce que Léa et Dani ne partagent pas certaines valeurs ou comportements qu'elles associent à la « communauté » libanaise, elles préfèrent s'en dissocier et s'identifier à la « communauté blanche », « canadienne » (non-ethnicisé) ou « méditerranéenne ». Dans le cas de Dani, elle se situe dans une stratégie de distanciation vis-à-vis d'une catégorie (identité) stigmatisée, et elle contribue à la stigmatiser également. Sa stratégie de distanciation passe par l'équivalent de l'arabité avec l'islam. Puisqu'elle est Chrétienne et Libanaise, elle considère qu'elle n'est pas Arabe. Nous constatons également qu'il y a une utilisation très sélective de l'histoire populaire. En effet, la revendication ou la filiation à des ancêtres Phéniciens permet également de renforcer la distanciation envers l'arabité. Cependant, nous croyons que Dani et Léa bénéficient de certains facteurs qui légitiment plus facilement leur revendication à la « culture canadienne » ou « non-orientale » que d'autres répondants. En effet, le lieu de naissance de Léa (Montréal), leur apparence physique (elles ont toutes deux des yeux verts et une peau plus pâle que d'autres Libanais), et leur maîtrise de l'anglais et du français sont des facteurs qui effacent ou dissimulent leurs origines « arabes », et leur permettent de revendiquer plus aisément une appartenance envers la communauté d'établissement blanche ou non-arabe que d'autres participants. En effet, la désignation de leur ethnicité par les autres sera moins fréquente que pour d'autres participants qui seront catégorisés comme « Arabes » sur la base de leur apparence physique, de leur maîtrise de la langue ou sur leur durée d'immigration, et ce, sans qu'ils ne s'attribuent personnellement cette identification ethnique.

C'est le cas de Marta, qui malgré qu'elle partage également une vision similaire à celle de Léa et de Dani face à son identification ethnique, se sent souvent dans l'obligation de mentionner qu'elle est d'origine libanaise. Dans son cas, son identification ethnique est dictée davantage par la désignation des autres plutôt que par son auto-attribution ethnique. En raison de son accent et de son apparence physique, Marta se sent obligée de mentionner qu'elle est d'origine libanaise, voire même de s'attribuer cette appartenance ethnique, et ce, malgré le fait qu'elle ne se considère pas comme libanaise.

*« Les gens me posent la question étant donné mon accent. Alors donc ça fait que j'ai beau pensé que je suis Québécoise, depuis 38 ans, intégrée ici complètement, mais quand les gens entendent mon accent, tout de suite ils disent : « vous êtes quoi ? ». Alors tout de suite, je dis : « Je suis Libanaise ». C'est très difficile de, et là je fais une correction, je dis : « Vous savez, je suis là depuis 38 ans et l'accent nous trahit ». Mais oui, je m'identifie plus comme une Québécoise, malgré que je vais dire Libanaise tout de suite quand on me pose la question pour l'accent » (Marta, 52 ans)*

Ainsi, comme discuté préalablement, les différents discours qui se rapportent à l'identification ethnique de nos participants soulignent donc bien le double rapport de domination qui s'établit de façon simultanée entre les frontières qui distinguent ceux qui appartiennent au groupe ethnique et ceux qui en sont exclus (Juteau, 1999). Nous constatons que les sept participants vivent inégalement ce double rapport de domination à travers leur identité choisie et leur identité attribuée. Pour certains, il sera positif de s'identifier et d'être identifiés comme Libanais dans des contextes spécifiques, alors que pour d'autres, il sera préférable de ne pas être identifiés ou de s'identifier comme Libanais dans d'autres contextes. L'ethnicité a donc la propension d'être une catégorie manipulée et une catégorie de manipulation (Kilani, 2000), et chaque participant dispose de cette identification différemment.

#### **4.3.1 Des représentations binaires : l'Orient/ l'Occident, le Musulman/ le Chrétien**

Les représentations que Léa et Dani ont de la « communauté » libanaise (et qui sont également partagées par plusieurs participants comme nous avons pu le constater à travers divers citations lors de ce chapitre) sont largement construites par référence à des représentations hégémoniques et unilatérales de l'autre non-occidental et par référence à

des frontières claires impliquant une nette démarcation entre le nous et le non-nous (Bilge, 2010). Une des représentations les plus marquantes de l'autre non-occidental est l'altérité musulmane (Bilge, 2010), comme nous le décelons dans le discours de Dani. L'altérité musulmane devient une forme d'unité contingente à l'identité et aux valeurs européennes/occidentales (Yegenoglu, 2006; Bilge, 2010). Cette stratégie cherchant à dissocier les Arabes chrétiens des Arabes musulmans, permet de lier ces premiers avec « l'Occident moderne » (Naber, 2010). En ce sens, être « moderne » et « occidental », c'est également être orientaliste (Naber, 2010). Les catégories « Arabes » et « Canadiens/ Occidentaux » sont donc mutuellement constitutives et existent toutes deux en opposition et en union dans le contexte d'immigration et de racialisation (Naber, 2010).

Comme nous l'avons vu lors des chapitres 1 et 2, ces représentations binaires présentent l'Occident (le Canada) comme un espace résolument féministe, sympathique à la cause des homosexuelles, tolérant et libéré sur le plan sexuel, alors que l'Orient (le Liban) est intrinsèquement sexiste et homophobe (Bilge, 2010). Sans chercher à dévaloriser les expériences potentiellement oppressantes qu'ont pu vivre certains participants au sein de leur famille ou de la communauté libanaise, nous constatons que la majorité de ces derniers ont intériorisé un certain discours orientaliste qui repose principalement sur des oppositions hiérarchiques entre l'Occident et l'Orient, et qui naturalise l'infériorité de l'Orient (et en particulier des Libanais musulmans) en y voyant une entité monolithique et l'incarnation de ce que l'Occident considère comme étrange et barbare (Said, 1979; Bilge, 2010).

Par ailleurs, ce discours n'est pas partagé par tous les participants et certains parlent du Liban de façon positive.

*« Tu sais, je pense qu'ici, on peut être plus arriéré et plus sauvage que les Orientaux sur plusieurs points. Chez les Orientaux, il y a une notion collective, surtout de la famille qu'on n'a plus ici qui est mille fois plus civilisée, plus moderne, plus humaine qu'ici. Je disais toujours à mes parents que je vis dans une société moderne, mais pas nécessairement plus civilisée qu'au Liban. Après on a des valeurs différentes, on voit les choses différemment, mais je ne peux pas dire que le Canada est un pays plus civilisé que le Liban » (Sara, 32 ans).*

*« Moi je trouve qu'il y a des gens au Liban qui sont mille fois plus open-minded. Il commence à y avoir une ouverture là-bas, mais on n'en parle pas » (Jade, 30 ans)*

Nous constatons donc que ces représentations binaires entre l'Orient et l'Occident sont variables et parfois contradictoires selon les différents discours et selon les contextes dans lesquels elles sont présentées.

#### 4.4 Incompatibilité entre la religion et l'homosexualité

Bien que deux de nos participantes (Léa et Sara) soient issues de familles musulmanes, nous constatons qu'elles ont également intériorisé certaines représentations unilatérales qui sont fortement véhiculées à propos de l'Islam. Ces deux participantes se considèrent comme « spirituelles », mais ne pensent pas qu'elles peuvent revendiquer une identité musulmane, constatant une incompatibilité « quasi naturelle » entre le fait d'être homosexuel et d'être musulman.

*«You can't be both. You can be whatever you want, but you can't be both according to the general Muslim? I just think Islam is a more extreme religion. It's a religion, sadly, where matters are taken very, to an extreme way. I mean people kill in the name of religion all the time, all the time, and more commonly it happens within Islam. You know, every time I turn on the TV and I hear about a terrorist attack, I always hope the guy is not Muslim. Just because, it's expected. So I think it's a scary thought. When I think about if one day, I'll have to tell my family and I'll have to come out, it's a scary thought for me, because they are going to throw religion in my face all the time, without even wanting to open their mind a bit, to accept that you can be both. You can, but in the mind of the majority, they will say you can't»  
(Léa, 23 ans)*

Bien que nous ayons noté une forme d'incompatibilité entre le fait de revendiquer une identité musulmane et une identité gaie chez certains de nos participants, nous constatons que ces derniers ressentent souvent une importante tension entre leur religion (quelle qu'elle soit) et leur sexualité non-normative. À l'exception d'une participante qui se considère très pratiquante et qui fréquente l'église (Copte-Orthodoxe) hebdomadairement, tous nos participants préfèrent se dire « spirituels » plutôt que religieux. Selon eux, l'institution de l'église (maronite ou latine) n'est pas inclusive des homosexuels et ils préfèrent pratiquer leur religion sans fréquenter les établissements religieux ou en y allant selon leurs disponibilités dans des conditions qui ne les exposent pas aux échanges avec autrui. Par exemple, Marta, 52 ans, se considère comme très spirituelle et consacre de nombreuses heures à prier dans ses journées. Cependant, elle ne ressent pas le désir de faire

partie d'une église, et ce, depuis qu'elle s'est divorcée et qu'elle a eu deux enfants sans avoir de partenaire stable. Selon elle, la religion l'a longtemps empêchée de vivre son homosexualité.

*« J'ai toujours des prières en tête pour des gens que je connais, des gens qui sont dans le besoin. Dans ce sens là, je dis que je suis spirituelle. Au niveau pratique, j'ai pratiqué jusqu'à l'âge de 42 ans l'idée que je devais être une catholique modèle. Donc pour moi c'était très important de rester dans le placard au niveau de mon homosexualité aussi. Alors ça a fait que ça a beaucoup affecté ma sortie. J'ai attendu jusqu'à l'âge de 42 ans. L'âge de 42 ans c'était définitif. A ce moment là, je me suis dit que je ne pouvais continuer à vivre le restant de ma vie sans le dire à la famille ou pouvoir commencé à le vivre moi-même » (Marta, 52 ans).*

Carole, 26 ans, pour sa part est la seule participante qui ne voit pas d'incompatibilité entre le fait d'être lesbienne et d'être une chrétienne pratiquante. Bien qu'elle ne parle pas de son homosexualité explicitement aux membres de l'église qu'elle fréquente, elle souhaite continuer de fréquenter cette dernière et espère même un jour avoir l'autorisation de célébrer son mariage avec sa conjointe dans son lieu de culte.

*« Je vais à l'église à tous les dimanches. J'ai une très grande foi, donc chaque fois qu'il y a un problème dans la vie qui arrive, je me retourne vers Dieu et je mets tout entre ses mains. Chaque chose qui est arrivée, c'est pour mon bien, parce que I know that God knows what's best for me. Whatever road I choose, it will never be half as good as what he has chosen for me and every problem that there are in life, it's not a problem. Those are just rocks that you have to go through to strengthen you mentally for the future. I would give my life to God. Like if I had to delete every single thing in my life and just keep one thing, it would be my Christianity.(...) Au début, durant les premières années, parce que j'étais religieuse, j'avais de la misère à accepter qui j'étais et je me suis dit que ce que je faisais c'était contre Dieu. C'était quelque chose que je ne pouvais pas faire. Et aussi j'ai commencé à lire la Bible and it was written a sentence about homosexuality. And then I looked deeper into that and started to think when was the word homosexuality invented? And it wasn't during Jesus time. And therefore there was so many versions of the Bible and wheter I like it or not God made the Bible and the first commandement says don't judge. So the Bible is not there for people to judge, it is there for you to follow. The only person who has the right to judge you, is Him. So the reason why I am in peace with myself is because I know that I have tried everything that I can not to be a lesbian, but I can't. I know that He made me the way I am and I know that He had a destiny chosen for me» (Carole, 26 ans).*

#### 4.5 L'homosexualité : un trait « naturel » et interchangeable de l'identité

Bien que Carole soit la seule à justifier son homosexualité par le fait qu'elle lui a été conférée par Dieu et qu'elle est en ce sens « naturelle » et interchangeable, tous nos participants conçoivent également leur homosexualité comme « naturelle » et biologiquement irrévocable. Pour les six autres participants, leur homosexualité ne s'explique pas nécessairement par des motifs religieux, mais trouve plutôt sa source dans des faits « biologiques », « naturels » et « scientifiques ».

*« Je pense vraiment que c'est biologique. Ce n'est pas un choix. Ce n'est pas comme oh je vais devenir hétérosexuelle, je choisis maintenant. Je ne peux pas »* (Dani, 32 ans).

*« Pour les personnes qui disent que c'est un phénomène normal et qui acceptent qu'on naît comme ça, je les respecte totalement »* (Jade, 30 ans).

*« Dès mon enfance j'avais un caractère assez masculin. Dès mon enfance, je voulais être un homme. Je me souviens, mon oncle quand il venait nous voir, il apportait des jouets. A chaque fois, il me donnait une poupée et mon frère une voiture. Alors je donnais la poupée à mon frère et je prenais sa voiture (rires). Ma mère ne comprenait pas que je voulais toujours jouer avec des chars, des revolvers. C'est maintenant que je suis réellement tombée amoureuse d'une femme et que je me suis révélée à moi-même, je me suis dit que ça ne date pas d'aujourd'hui. C'est enfoui en moi depuis longtemps, depuis mon enfance. Mais je pense qu'on a vraiment cette prédisposition, mais après, il faut rencontrer une bonne personne et vivre dans un bon contexte pour pouvoir développer cette tendance (rires) »* (Sara, 32 ans).

*« Moi je suis convaincu qu'on naît homosexuel. Je considère que c'est quelque chose d'inné »* (Riggo, 30 ans).

*« It's part of you. It's like having red hair. It's a preference; it's a part of you (...) On naît comme ça. C'est biologique. It's what feels right for you. When I have sex with a man, it feels wrong. That's how I understand what feels right for me. That's how I see myself. Just the happiness I got by being with a woman, I would never go back, you know »* (Léa, 23 ans).

*« Moi je suis convaincue qu'un vrai homosexuel ou quelqu'un de vraiment bisexuel, c'est à la naissance que ça se décide, c'est ce que je pense »* (Marta, 52 ans).

*« For me I am convinced that we are born like that. It's not a choice. You have the choice of accepting who you are and living who you are. Some people just want to live in denial all their life, but it doesn't mean that they are not. And I definitively don't think it's a sin »* (Carole, 26 ans).



Sans exception, tous nos répondants ont expliqué leur homosexualité par des arguments biologiques, naturalistes. Nous pouvons expliquer ce consensus entre autres par le fait qu'aucun de nos répondants n'a accepté son homosexualité sans difficulté, sans lutter contre, sans essayer de la changer.

*«So the reason why I am in peace with myself now is because I know that I have tried everything that I can not to be a lesbian, and it was really hard. But I can't. I know that God made me de the way I am » (Carole, 26 ans).*

*« À l'adolescence, je commençais à le sentir. J'ai vraiment essayé de faire autrement. J'ai essayé de m'intéresser aux filles, mais je n'y arrivais pas. J'étais comme un « reject » à un moment et je me sentais à part et j'en suis venu jusqu'au point où je détestais l'école. Je ne pouvais pas faire semblant. C'était impossible » (Jade, 30 ans).*

*« J'ai commencé à comprendre petit à petit à comprendre la différence, à comprendre que j'étais attiré par les hommes, sauf que je l'ai renié très longtemps à cause de tout le bagage culturel arabe que j'avais à cause de la religion, à cause de tout ça. Je suis passé par une phase où je me suis dit, peut-être que je suis bisexuel. Après ça c'est devenu, dans ma tête c'était j'aime avoir des relations sexuelles avec des hommes, sauf que côté cœur c'est plus avec les femmes. Je me mentais et quelque part je le savais un peu, mais je ne voulais pas m'avouer que je pourrais un jour tomber en amour avec un autre gars. Parce que dans ma tête, arriver à ce stade là, c'est décidé de vivre malheureux » (Riggo, 30 ans).*

Après une longue période d'efforts soutenus pour être « normal » qui s'est soldée par un échec, adopter une explication externe à soi, à sa volonté (que la cause de son homosexualité soit rattachée à la biologique ou à la volonté divine) semble permettre de faire la « paix avec soi-même ». Le discours « naturaliste » dans le processus d'acceptation personnelle est donc essentiel dans la construction de l'identification sexuelle des participants et ne peut pas être compris comme une simple réduction instrumentale permettant à l'acteur homosexuel de jouir de sa sexualité non-normative et de conserver de bons liens avec son entourage et sa famille. En effet, les répondants n'essentialisent pas leur identification dans le but de répondre à un besoin de légitimation de leur entourage. Contrairement à l'apport de certains auteurs qui ont soulevé dans leurs travaux des manifestations d'essentialisme stratégique permettant à quelques groupes minorisés de faire valoir et d'obtenir certains droits (Spivak, 1994 ; Lloyd, 2005), dans le cas de nos participants, il ne s'agit pas d'une essentialisation (ou d'une naturalisation) de l'identité

sexuelle comme un choix rationnel, comme un acte délibéré et intentionnel. A la lumière des témoignages que nous avons recueillis, nous avançons plutôt que l'adoption d'une explication naturaliste (ou divine) est salvatrice et permet de réconcilier l'acteur avec ces échecs, ces épisodes de désolation et de haine qu'il a pu ressentir envers lui-même en constatant qu'il avait des désirs envers des personnes de même sexe et qu'il ne répondait pas aux attentes normatives en termes de sexualités et parfois de genre. La naturalisation de l'identité sexuelle permet, il est vrai, de revendiquer une certaine légitimité envers la famille et la communauté, mais dans le cas de notre étude, les acteurs soulèvent qu'elle n'est pas strictement faite dans ce but. L'homosexualité qui est conçue comme une condition biologique, naturelle, ne relève pas du choix de l'individu selon nos répondants, et ils ne peuvent donc pas la modifier. Cette position favorise également le combat contre l'homophobie. En ne choisissant pas leur identité sexuelle, les acteurs homosexuels considèrent qu'ils ne peuvent pas être discriminés pour une facette de leur identité qui est fixe et « naturelle ».

## Conclusion

Le premier constat qui ressort de notre mémoire et qu'il convient de souligner tient à l'existence d'une multitude de modèles d'autoreprésentations des identités ethno-sexuelles. Ces diverses subjectivités peuvent remettre en question et déstabiliser dans certains cas, comme nous l'avons vu à travers notre analyse, le modèle de l'identité homosexuelle publique fortement véhiculé et normalisé dans le contexte actuel. Il est donc important, selon nous, d'approfondir la compréhension et la connaissance de ces expériences différenciées afin de ne pas généraliser à outrance les expériences des gais et des lesbiennes qui sont variables et socio-historiquement situées. En ce sens, l'analyse intersectionnelle nous permet d'appréhender des dynamiques et des subjectivités variables dans les données qui ouvrent de nouvelles pistes de réflexion et de recherche.

En effet, comme nous avons pu le constater dans notre dernier chapitre, l'approche intersectionnelle met en lumière l'analyse simultanée de maints axes de domination ou d'oppression que sont le genre, la « race », l'ethnicité, la sexualité, la classe, la religion, etc. et soutient que l'impact d'un axe spécifique de domination peut fluctuer en fonction de sa combinaison avec d'autres axes potentiels de subordination ou de privilège (Bilge et Denis, 2010). L'intersectionnalité ne permet pas seulement d'analyser les expériences de subordination vécues par certains individus, mais elle rend également explicites certaines ambiguïtés et contradictions qui sont rencontrées dans des situations de privilèges (Bilge et Denis, 2010). Ce paradigme rompt ainsi avec, et dépasse la tendance antérieure de cumul des oppressions lors de l'analyse des subjectivités des individus minorisés. Ainsi, les acteurs impliqués dans notre recherche ne peuvent pas être strictement envisagés tels des sujets qui subissent la domination sur l'ensemble des axes de structuration sociale. En appliquant l'approche intersectionnelle à l'analyse des subjectivités minorisées, il devient plus simple de comprendre comment un individu peut être minoritaire sur certains axes (par exemple, le fait d'être homosexuel et d'origine libanaise), mais également majoritaire sur d'autres axes simultanément (par exemple, le fait d'être un homme scolarisé de classe aisée).

Ainsi, de l'interaction entre divers axes de pouvoir socio-historiquement situés découlent des configurations imprévisibles, variables et quelquefois antagonistes (Collins, 2000 ; Bilge, 2010). Il n'était pas ici question de hiérarchiser les catégorisations ou les axes de structurations sociales de nos participants. Bien au contraire, aucun axe de division sociale n'était posé d'avance comme surdéterminant un autre. Seule la vérification empirique pouvait confirmer la saillance d'un ou de certains axes dans les expériences subjectives des répondants (Bilge, 2009). En s'inscrivant dans une démarche intersectionnelle, nous ne visions donc pas à faire de la sexualité le vecteur central des relations sociales qui façonnent les subjectivités de nos informateurs, mais plutôt à examiner les articulations variables et aux effets imprévisibles des multiples axes de pouvoir qui influencent les identifications ethno-sexuelles des personnes gaies et lesbiennes d'origine libanaise que nous avons rencontrées.

Ainsi, la situation des gais et des lesbiennes d'origine libanaise telle que nous l'avons explorée dans ce mémoire, met en lumière l'impact simultané des positionnements majoritaires et minoritaires sur plusieurs axes de division sociale sur la construction de leurs identifications. Leur genre, leur orientation sexuelle et leur origine ethnique sont des axes qui structurent fortement leurs discours identitaires ainsi que les relations qu'ils entretiennent avec leur famille, la «communauté» libanaise (souvent représentée par des membres de la famille élargie) et la «communauté» gaie. L'analyse des entrevues nous permet d'affirmer que nos répondants construisent des subjectivités variables et ont des discours identitaires multiples malgré le fait qu'ils partagent certains positionnements similaires en termes de catégories sociales, soit au moins l'ethnicité et l'orientation sexuelle. En effet, les récits de nos participants révèlent qu'il y a différentes façons de se représenter et de vivre son homosexualité et que les individus partageant des sexualités non-normatives ne s'inscrivent pas nécessairement dans le discours entourant «l'identité gaie globale» (Altman, 2001).

Nos résultats sous-tendent que presque tous les répondants vivent leur sexualité de façon tacite. Leur homosexualité est donc souvent sue (ou fortement soupçonnée) de leur entourage, mais non-nécessairement discutée ou verbalisée. Bien que certains participants

aient préféré parler directement de leur sexualité à certains membres de leur famille, d'autres ont compris que ces derniers sont en connaissance de cause, mais indirectement. Le récit « traditionnel » du coming-out dans lequel l'acteur homosexuel révèle son homosexualité à ses parents et son entourage n'est donc pas partagé par tous les répondants, ces derniers ayant trouvé des façons différentes de faire connaître ou pas leur sexualité à leur entourage.

L'autonomie financière et la distance (physique et/ou émotionnelle) sont selon les informateurs les principales stratégies leur permettant de construire et de vivre leurs identifications homosexuelles. En effet, tous les répondants estiment que l'indépendance financière est nécessaire à l'affirmation de l'identification homosexuelle et que la distance (physique et/ou émotionnelle), souvent facilitée par l'immigration, favorise cette affirmation. Cependant, cette distance n'est pas toujours simple à gérer. Elle implique parfois une rupture avec des membres chers et contribue dans certains cas à la perte d'un réseau social et à la diminution d'un certain capital économique qui n'aurait pas eu lieu si les informateurs ne considéraient pas l'immigration comme la seule solution à une vie homosexuelle au moins partiellement publique.

Nonobstant les différentes façons de vivre sa sexualité, presque tous les répondants perçoivent le coming-out aux autres comme un acte « libérateur », un idéal à atteindre. Cependant, la sortie du placard ne doit pas être accomplie à tout prix et doit se faire en respectant certaines conditions comme ne pas mettre en danger les gais et les lesbiennes d'origine libanaise ainsi que leurs familles et ne pas engendrer des situations qui pourraient être défavorables à leur endroit.

La visibilité de l'homosexualité des participants est donc variable selon les contextes dans lesquels elle se déploie. Les acteurs avancent à l'unanimité que leur « degré d'acceptation » au sein de leur famille et de la « communauté » libanaise est directement lié à leur capacité à performer les attentes normatives de genre. En effet, plusieurs ont déclaré que si leur homosexualité était « invisible » ou moins apparente, elle était moins problématique pour les autres. Ainsi, suivant l'idée que l'homosexualité se décode selon la manifestation des

comportements genrés, les participants sont en mesure de s'ajuster selon les contextes et ont donc tendance à « performer » leur genre différemment selon les circonstances dans lesquelles ils se trouvent. Cependant, nous avons constaté que les femmes et les hommes qui ont participé à notre étude ont un rapport différent à la notion de performativité de genre. En effet, trois des cinq femmes interrogées ont mentionné ressentir le besoin de rester « minimalement féminines » quelque soit le milieu dans lequel elles se trouvaient alors que les deux hommes n'ont pas discuté d'un certain niveau « de masculinité de base » à performer en tout temps. Selon certaines participantes, une transgression de genre trop marquée pourrait suggérer un « désir refoulé » d'être un homme. Cette tension n'a pas été soulevée par nos répondants de sexe masculin bien qu'ils fussent également conscients du fait qu'ils pouvaient ajuster leurs comportements en répondant aux attentes normatives de genre selon les contextes. Leur conception de masculinité ne semblait pas être affectée par le fait qu'ils désiraient des hommes ou par la manifestation de certains comportements considérés plus « féminins » qu'ils peuvent aborder dans certaines circonstances.

En outre, l'immigration et la distance physique et émotionnelle qui sont parfois vécues comme une forme de rupture avec le passé ou comme une forme de marginalisation, ont conduit certains participants à faire usage de l'internet pour développer un certain réseau social et/ou à s'impliquer dans des organisations gaies à Montréal (notamment Helem) dans lesquelles ils ont été en mesure de développer de nouvelles relations. Dans un premier temps, l'usage de l'internet représente sans conteste un site privilégié par nos répondants à travers lequel ces derniers réussissent à établir des liens importants et avoir accès à plusieurs ressources et informations. Certains d'entre eux nous ont informé avoir utilisé à plusieurs reprises les groupes de discussion sur internet lorsqu'ils ont eu des questionnements sur leur orientation sexuelle avant de s'impliquer physiquement au sein d'une association telle que Helem. L'internet favorise donc la reproduction d'un certain capital social et symbolique significatif dans la vie de nos participants (amis, conjoints, échanges, support moral). Dans un deuxième temps, les associations LGBTQ leur permettent de se retrouver avec des individus qui partagent selon eux des réalités ethno-sexuelles similaires. Dans certains cas, l'implication au sein de ces organisations leur a permis de sortir de l'isolement et leur a fourni un espace physique, dans lequel ils peuvent

établir des liens significatifs tant au niveau professionnel que personnel, favorisant ainsi le développement de leur capital économique, social et symbolique.

Cependant, ces espaces de rencontres auxquels participent certains gais et lesbiennes d'origine libanaise ne sont pas à l'épreuve de contradictions et de tensions, ces derniers liant des individus venant de milieux socio-économiques variés et ayant des convictions religieuses et sociales potentiellement conflictuelles. En effet, comme discuté au cours du dernier chapitre, les différents discours qui se rapportent à l'identification ethnique de nos participants soulignent bien le double rapport de domination qui s'établit de façon simultanée entre les frontières qui distinguent ceux qui appartiennent au groupe ethnique et ceux qui en sont exclus (Juteau, 1999). Nous constatons que les sept participants vivent inégalement ce double rapport de domination à travers leur identité choisie et leur identité attribuée. Pour certains, il sera positif de s'identifier et d'être identifiés comme Libanais/Chrétien/Musulman dans des contextes spécifiques, alors que pour d'autres, il sera préférable de ne pas être identifiés ou de s'identifier comme Libanais/Chrétien/Musulman dans d'autres contextes. L'ethnicité a donc la propension d'être, comme nous l'avons vu au cours de notre analyse, une catégorie manipulée et une catégorie de manipulation et chaque participant dispose de cette identification différemment. Quelques participants ont donc avoué être conscients de ces tensions et de ces représentations variables, mais tous s'entendent pour dire que ces associations sont somme toute bénéfiques pour les gais et les lesbiennes d'origine libanaise. Plusieurs d'entre eux mettent d'ailleurs l'accent sur le partage de la langue, de la sexualité et sur les récits semblables plutôt que sur les différences (religieuses, de classe, d'âge, etc.) qui pourraient potentiellement les distancier les uns des autres.

De plus, tous les répondants adoptent une explication externe à leur volonté pour parler de leur homosexualité. Que la cause de leur orientation sexuelle soit désignée de biologique ou rattachée à la volonté divine, le discours «naturaliste» est au cœur du processus d'acceptation de l'identification homosexuelle des sept répondants. Cependant, cette réflexion naturalisante ne peut pas être comprise comme une simple réduction instrumentale permettant à l'acteur homosexuel de conserver des liens harmonieux avec son entourage et

de jouir de sa sexualité non-normative. Cette explication «naturaliste» ou divine (dans un cas en particulier) permet plutôt de réconcilier l'acteur avec les difficultés et les échecs qu'il a pu ressentir envers lui-même en constatant qu'il avait des désirs envers des personnes de même sexe et qu'il ne répondait pas aux attentes normatives en termes de sexualités et parfois de genre. En bref, nous pensons qu'il ne s'agit pas ici d'un essentialisme stratégique déployé par les répondants pour acquérir davantage de droits ou de capitaux, mais plutôt d'une tentative d'acceptation personnelle de leur identification homosexuelle. La naturalisation de l'identité sexuelle permet dans certains cas de revendiquer une certaine légitimité envers la famille et la communauté, mais dans le cas de nos répondants, ces derniers révèlent qu'elle n'est pas strictement faite dans ce but.

Finalement, les résultats de nos entretiens révèlent que les diverses conceptions de « bien vivre son homosexualité » vont au-delà du simple choix individuel entre parler de sa sexualité ou la taire. Certains des témoignages que nous avons vus soulèvent des confrontations potentielles ou réelles qui éclairent des relations asymétriques de pouvoir. En effet, les témoignages que nous avons recueillis auprès de nos répondants mettent de l'avant des acteurs qui refusent d'afficher leur homosexualité en toutes circonstances, par volonté de ne pas être réduits à leur homosexualité. Ces derniers sont en mesure de réfléchir sur les façons qu'ils choisiront de privilégier pour parler ou non de leur sexualité non-normative et ne se perçoivent pas nécessairement comme des êtres opprimés. Les répondants ne dénigrent pas systématiquement l'affichage public de leur sexualité non-normative dans le contexte actuel, mais ils jugent qu'il est plus important pour eux, en tant qu'individus d'origine libanaise, de considérer pleinement l'importance de leur réseau social avant de "sortir du placard". La sphère privée et la sphère publique sont toujours relatives et n'auront pas la même importance pour tous les individus. En effet, le coming-out est un processus continu à réitérer à chaque nouvelle rencontre. De plus, il est possible d'être « out » dans un domaine d'activités sociales ou dans un réseau social particulier, tout en étant dans le « placard » dans d'autres champs et auprès d'autres groupes. Le coming-out n'est donc pas synonyme de libération pour tous et même inversement, le fait de ne pas divulguer son identité sexuelle peut parfois se traduire par plus d'aise et de privilèges.



À la suite ce retour sur notre cadre d'interprétation intersectionnel et nos principaux résultats d'analyse, nous concluons en soulignant que l'analyse intersectionnelle nous a permis de dresser un portrait nuancé et non-monolithique des diverses subjectivités à l'étude. Cependant, son application concrète demeure encore complexe, notamment dans la mesure où il est parfois ardu de prendre en considération l'influence simultanée de nombreux axes de structuration sociale sur les subjectivités des participants. De plus, il s'avère primordial de ne pas tomber dans le piège d'une surinterprétation fondée sur nos préceptes théoriques plutôt que sur nos données empiriques, recueillies et analysées par méthode plutôt inductive en interprétant de façon libre les lignes directrices de la Grounded Theory (Bilge, 2009 ; Bowleg, 2008).

Finalement, ces quelques défis parfois associés à l'analyse intersectionnelle sont surmontables et ne devraient pas empêcher les chercheurs de perpétuer son usage et d'instaurer cette approche comme pratique courante, entre autres dans les sciences sociales francophones, au sein desquelles elle aurait avantage à être davantage appliquée.

En guise de conclusion, nous souhaitons souligner quelques directions possibles pour futures recherches qui permettront de vérifier et compléter nos résultats. Une première piste prometteuse serait d'agrandir l'échantillon d'enquête, en incluant notamment plus d'hommes, comme notre échantillon n'en comprenait que deux. De plus, il serait intéressant de recruter des participants qui ne sont pas affiliés à l'association Helem pour comparer les expériences des individus qui sont impliqués dans le milieu associatif et de ceux qui ne le sont pas. Aussi, une étude longitudinale peut-elle apporter des dimensions enrichissantes en termes de temporalité, nous permettant de voir l'évolution du contexte dans lequel les gais et lesbiennes d'origine libanaise à Montréal évoluent. Finalement l'exploration en profondeur d'autres axes de structuration sociale, notamment, l'affiliation politique, l'âge, le degré de scolarité, l'handicap, etc. apporterait plus d'épaisseur à l'analyse intersectionnelle.

En terminant, face à la récente montée des forces politiques conservatrices dans les pays occidentaux et non-occidentaux, les discours et les stratégies de négociation des

identifications des gais et des lesbiennes, notamment libanais, pourraient subir d'importants changements, d'où la nécessité de mettre à jour les conclusions tirées de projets de recherche antérieurs, et d'en développer des nouveaux qui visent également à expliciter les subjectivités LGBTQ et à favoriser le bien-être de ceux qui les revendiquent.

## Bibliographie

Abu-Lughod, Lila. (1991). «Writing Against Culture», dans R.G. fox (dir) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, pp. 191-210

Acosta, Katie L. (2008). «Lesbianas in the Borderlands: Shifting Identities and Imagined Communities», dans *Gender and Society* 22(5) :639-659

Adkins, Lisa. (2004). «Reflexivity : Freedom or Habit of Gender?» dans *Feminism After Bourdieu*, ed. Adkins L. et Skeggs B, The Editorial Board of Sociological Review 2004. Published by Blackwell Publishing Ltd, pp.191-210

Alcoff, Linda. (1995). « The Problem of Speaking for Others», dans Judith Roof et Robyn Wiegman (éds), *Who Can Speak? Authority and Cultural Identity*. University of Illinois Press

Alexander, Jacqui M. (1997). « Erotic Autonomy as a Politics of Decolonization: An Anatomy of Feminist and State Practice in the Bahamas Tourist Economy», dans M. Jacqui Alexander et Chandra T. Mohanty (dir.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, pp. 63-100. New York: Routledge.

Altman, Dennis. (2001). *Global Sex*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ambrosi, Sophie. (2005). *Identité ethnique et identité érotique: le cas des lesbiennes d'origine haïtienne*, mémoire de maîtrise, (dir.) Deirdre Meintel, Université de Montréal.

Anderson, Benedict. (1983). *Imagined Communities*. London: Verso

Andréani, Tony. (1996). « Bourdieu au-delà en deça de Marx», dans *Actual Marx : Autour de Pierre Bourdieu*, Presses Universitaires de France, no 20-deuxième semestre, pp. 47-63

Anzaldúa, Gloria. (1999[1987]). *Borderlands, La Frontera: the New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Avtar, Brah. (1996). *Cartographies of diaspora: Contesting Identities*. Gender, Racism, Ethnicity series, Routledge.

Barth, Fredrik (1995(1969)). «Les groupes ethniques et leurs frontières» dans Ph. Poutignat et J. Streiff-Fénart (dir), *Théories de l'ethnicité*, PUF, 203-249

Bereket, Tarik et Adam , Barry D. (2006) « The Emergence of Gay Identity in Contemporary Turkey» , dans *Sexualities*, Vol. 9 (2), pp.131-151

Bilge, Sirma (2010). « ...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», dans *Sociologie et Sociétés*, vol. XLII, printemps 2010, p.197-226

Bilge, Sirma et Denis, Ann. (2010). « Introduction: Women, Intersectionality and Diasporas», dans *Journal of Intercultural Studies*, 31:1, 1-8

Bilge, Sirma et Denis, Ann. 2010. « Introduction: Women, Intersectionality and Diasporas», dans *Journal of Intercultural Studies*, 31:1, 1-8

Bilge, Sirma. (2009) « Smuggling Intersectionality into the Study of Masculinity: Some Methodological Challenges» présenté pour *Feminist Research Methods : An International Conference*, University of Stockholm

Borgatti, Steve. (2004). *Introduction to Grounded Theory*, disponible en ligne au: <http://www.analytictech.com/mb870/introGT.htm>

Bourdieu, Pierre. (1980). *Questions de sociologie*, éditions de Minuit

Bourdieu, Pierre. (1982). *Langage et Pouvoir Symbolique*, Librairie Arthème Fayard, 419 p.

Bourdieu, Pierre. (1987). *Choses dites*, éditions de Minuit

Bourdieu, Pierre. (1998). *La domination masculine*, Paris, seuil.

Brubaker, Rogers. (2001). « Au-delà de l'identité», article publié dans *Le Seuil/ Actes de la recherche en sciences sociales*, volume 3, p.66-85

Burstin, Hinde Ena. (1999). «Looking Out, Looking In: Anti-Semitism and Racism in Lesbian Communities», dans G. Sullivan, P.A. Jackson (dirs), *Multicultural Queer: Australian Narratives*, *Journal of Homosexuality*, vol.36, no 34. pp.143-156.

Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble*. New York: Routledge

Butler, Judith. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*, édition Routledge, 288p.

Butler, Judith. (2005[1990]). *Trouble dans le Genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, édition La découverte/Poche, Paris, 283p

- Calixte, Shana. (2005). « Things which aren't to be given names : Afro-Caribbean and diasporic negotiations of same-gender desire and sexual relations», dans *Canadian Woman Studies-les cahiers de la femme*, volume 24, numéro 2,3.
- Cantù, Lionel. (2005). « Well-Founded Fear: Political Asylum and the Boundaries of Sexual Identity in the U.S- Mexico Borderlands», dans E. Luibhéid et L. Cantù Jr (dir), *Queer Migrations: Sexuality, U.S. citizenship and border crossings*. Meneapolis: University of Minessota Press
- Cantù, Lionel. (2005). *Queer Migrations: Sexuality, U.S. citizenship and border crossings*. Dans E. Luibhéid et L. Cantù Jr (dir),. Meneapolis: University of Minessota Press
- Chahine, Pascal. (2008). *(Re)constructing Beirut: Helem and "Local" Homosexualities*. (dirs.) Michelle Hartman and Setrag Manoukian, McGill University.
- Charmaz, Kathy. (2006). *Constructing Grounded Theory: a practical guide through qualitative analysis*. Londres: Sage.
- Chauncey, G., Duberman, M., Vicinus, M., (ed). (1989). *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, New York, New American Library.
- Chavez-Leyva, Yolanda. (1998). «Listening to the Silences in Latina Chicana Lesbian History». Dans *Living Chicana Theory*, ed. Carla Trujillo. Berkeley, CA: Third Woman Press.
- 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. (2000 [1990]). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Combahee River Collective. (2000 [1977]) « The Combahee River Collective Statement», *Home Girls: A Black Feminist Anthropology*, Ed. Barbara Smith. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Crenshaw, Kimberlé. (1995). *Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color*. Stanford Law Review.
- Crenshaw, Kimberlé. (1989). « Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Discrimination Doctrine», dans *Feminist Theory and Antiracist Practice*», University of Chicago Legal Forum 89: 138-67
- Decena, Carlos Ulises. (2008). « Tacit Subjects». *GLQ* 14 (2-3): 339-359

- Dorlin, Elsa. (2008). *Sexe, genre et sexualités : Introduction à la théorie féministe*, Philosophie, Presses Universitaires de France, 153 p.
- Dunne, W. Bruce. (1990). « Homosexuality in the Middle-East: An agenda for Historical Research » dans *Arab Studies Quarterly* 12, no 3-4 (Été-Automne 1990)
- Emerson, Robert. (2001). *Contemporary Field Research: Perspectives and Formulations*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Espin, Olivia. (1997). *Latina Realities: Essays on Healing, Migration, and Sexuality*. Westview Press.
- Flegel, Peter. (2001). *Round Table on Racism, Sexism and Homophobia Experienced by Gays and Lesbians of Color* (Preliminary Report), Montreal, Center for Research Action on Race Relations.
- Foucault, Michel. (1991). « Governmentality », Graham Burchell et al. (dir), *The Foucault Effect : Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, pp.87-104
- Foucault, Michel. (1976). *Histoire de sexualité Tome 1 : La volonté de savoir*, Gallimard. 211p.
- Fowler, Bridget. (2004). « Mapping the obituary : Notes towards a Bourdieusian interpretation » dans *Feminis after Bourdeu*, ed. Lisa Adkins et Beverley Skeggs, *The Editorial Board of the Sociological Review*, pp. 1148-166
- Fygetakis, Leah M. (1997). « Greek American Lesbians, Identity Odysseys of Honorable Good Girls », dans Beverly Greene (dir). *Ethnic and Cultural Diversity Among Lesbians and Gay Men*, London, Sage Publications, pp. 152-190
- Gabaccia, Donna. (1994). « From the Other side: Women, Gender and Immigrant Life in the United States, 1820-1990 », Bloomington: Indiana University Press.
- Gallissot, René. (2000). « Identité/identification » dans *l'imbroglio ethnique en quatorze mots-clés*, ed Payot Lausanne, Anthropologie, France, pp. 133-143
- Ghafari, Iman. (2002-2003). « Is There a Lesbian Identity in the Arab Culture? » dans *Al-Raida* (Lebanese American University, Beirut) Vol. XX, no 99. pp.86-90
- Goldberg, David Theo. (1993). *Racist Culture : philosophy and the politics of meaning*. Wiley-Blackwell, 313 p.
- Gopinath, Gayatri. (2005). *Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham: Duke University Press.

- Gopinath, Gayatri. (2003). «Nostalgia, Desire, Diaspora: South Asian Sexualities in Motion», dans *Theorizing Diaspora: A Reader*. New York : Blackwell.
- Gosine, Andil. (2008). « Fobs, Banana Boy, and The Gay Pretenders», éd. Driver, Susan. *Queer Youth Cultures*. Albany:State U of NY Press.
- Gris-Montreal. (2007). *Rapport de recherche : L'homophobie, pas dans ma cour !, phase 1 : le diagnostic*. Montréal (Québec).
- Grossberg, Lawrence. (1996). « Identity and Cultural Studies-Is that All There Is?» Dans *Question of Cultural Identity*, Londres : Sage p. 87-107
- Guillaumin, Colette. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté Femmes. 239 p.
- Guillaumin, Colette. (1972). *L'idéologie raciste : Genèse et langage actuel*. Publications de l'Institut d'Etudes et Recherches Interethniques et Interculturelles. La Haye, Mouton. 243 p.
- Hall, Stuart. (1997). «The spectacle of the other », dans S. Hall (dir.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage □ Open UP, 223-79.
- Hall, Stuart. (1996). «Introduction : Who needs Identity?» Dans *Question of Cultural Identity*, Londres : Sage p. 1-17.
- Halperin, David. (1997). « L'identité gay après Foucault», dans *Les études gay et lesbiennes : colloque du centre Georges Pompidou 23 et 27 juin 1997*, textes réunis par Didier Eribon, éd. Supplémentaires du centre Pompidou.
- Hamel, Jacques. (2006). « Décrire, comprendre et expliquer : réflexions et illustrations en sociologie» article publié dans *Sociologies : Théories et recherches*, mis en ligne le 22 octobre 2006. url : <http://sociologies.revues.org/index132.html>
- Harding, Sandra. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Live*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hardt, Michael et Negri, Antonio. (2000). *Empire*. Havard University Press, 478 pages.
- Hastrup, Kristen. (1995). *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, Londres et New York, Routledge.
- Henderson, Christian. (2006). *Lebanese Group Tackles Biggest Tabbo*, Al-Jazeera
- Hennessy, Rosemary. (1995). « Queer Visibility in Commodity Culture», dans *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, ed. Linda J.Nicholson and Steven Seidman. Cambridge, New York. Cambridge University Press.

Hily, Poutignat, Vollandweider-Andressen et Streiff-Fenart. (1997). *Famille maghrébines immigrées : transmission inter-générationnelle, redéfinitions identitaires et insertion sociale*, Nice, Fonds d'action Sociale pour les Travailleurs Immigrés et leurs Familles.

Jimenez, Maria. (2004). «Gay Jordanian Now Gloriously Free in Canada». *Globe and Mail*, 20 May 2004, A3.

Johnson, M. John. (1975). *Doing Field Research*. New York: Free Press.

Joseph, Suad. (1999). *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*. Syracuse. Syracuse University Press.

Juteau, Danielle. (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Presses Universitaires de Montréal, 177-197.

Katz, Jonathan Ned. (1996). *L'invention de l'hétérosexualité*, trad M. Olivia, C. Thévenet, Paris, EPEL, 2001.

Khalaf, Samir. (2006). « Living with Dissonant Sexual Codes», dans *Sexuality in the Arab*, S. Khalaf et J. Gagon (dirs.) Liban, edition Saqi Books.

Kilani, Mondher. (2000). «L'inhumanité de l'autre? Notes introductions sur quelques cobcepts clés», dans *L'imbroglio ethnique en quatorze mots-clés*, ed Payot Lausanne, Anthropologie, France, pp.9-31.

King, Samantha. (2009). «Homonormativity and the politics of Race: Reading Sheryl Swoopes» dans *Journal of Lesbian Studies*. 13(3). Pp. 272-290

Kisirwani, Maroun. (1997). « The Rehabilitation and Reconstruction of Lebanon», dans *Remaking the Middle-East*, eds. Paul J. White et William S. Logan, Oxford: Berg.

Lagrange, Frederic. (2000). « Male Homosexuality in Modern Arabic Literature», dans Ghoussoub, Mai and Sainclair-Webb, Emma: *Imagined Masculinities: Male identity and Culture in the Modern Middle East*. London.

Lamphere, Louise, Ragoné Helena et Zavella Patricia. (1997). *Situated Lives : Gender and Culture in Everyday Life*. New York: Routledge.

Leonard, Diana. (1997). « Extended Review: Cartographies of Diaspora : Contesting Identities» article publié dans *British Journal of Sociology of Education*, Vol. 18, No 4, pp.597-600.

Likoski, Stephan. (1992). *Coming Out: An Anthropology of Gay and Lesbian Writings*, New York: Pantheon Books.

Lloyd, Moya. (2005). « Essentialism a risk worth taking? », dans *Beyond Identity Politics : feminism, power and politics*, Sage Publications, London, 198 p.



Lovell, Terry. (2000). « Thinking feminism with and against Bourdieu», article dans *Feminism Theory*, 2000; 1 :11 pp.11-32.

Loveman, M. (1999). « Is Race essential?», dans *The American Sociological Review*, Vol 63, no 6, pp. 891-89.

Luibhéid, Eithne. (2005). « Queer Migration and Citizenship», Eithne Luibhéid et Lionel Cantù (dirs.), *Queer Migrations: Sexuality, U.S. citizenship, and border crossings*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

Makarem, Ghassan. (2005). (interview à Beyrouth pour l'étude de Pascal Chahine).

Manalansan IV, Martin F. (2005). « Migrancy, Modernity, Mobility: Quotidian Struggles and Queer Diasporic Intimacy». dans Eithne Luibhéid et Lionel Cantù (dir.), *Queer Migrations: Sexuality, U.S. citizenship, and border crossings*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

Manalansan IV, Martin F. (1997). «In the Shadows of Stonewall: Examining Gay Transnational Politics and the Diasporic Dilemma», dans *The politics of Culture in the Shadow of Capital*, ed. Lisa Lowe and David Lloyed. Durham, NC. Duke University Press).

Massad, Joseph. (2002). « Re-orienting Desire: the Gay International and the Arab World», *Public Culture* 14 (2).

McCall, L. (1992). « Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism and Conceptions of Social Order » dans *Theory and Society* 21 :837-867

McCormick, Jared. (2006). « Transition Beirut : Gay Identities, Lived Realities», dans *Sexuality in the Arab World*, S. Khalaf et J. Gagon (dirs.) Liban, edition Saqi Books.

McNay L. (2004). « Agency and Experience :gender as a lived relation» dans *Feminis after Bourdieu*, ed. Lisa Adkins et Beverley Skeggs, *The Editorial Board of the Sociological Review*, pp. 175-189.

Merabet, Sofian. (2006). « Creating Queer Space in Beirut : Zone on Encounter within the Lebanese Male Homosexual Sphere», dans *Sexuality in the Arab*, S. Khalaf et J. Gagon (dirs.) Liban, edition Saqi Books.

Murray, Stephen. (1997). « The Will Not to Know: Islamic Accomodations of Male Homosexuality», dans *Culture, History, and Literature*, ed. Stepehn Murray and Will Roscoe. New York: New York University Press.

Naber, Nadine. (2010). « Doing it: sexualities, Arab American Feminities: Beyond Arab Virgin American(ized) Whore», dans *Doing Gender Diversity: Reading in Theory and Real-World Experiences*, eds. Rebecca F. Plante, Lis M. Maurer.

- Nagel, Caroline. (2002). « Reconstructing Space, Re-creating Memory: Secterian Politics and Urban Development in Post-War Beirut», dans *Political Geography* 21
- Nasr, Salim. (1993). « New Social Realities and Post-War Lebanon: Issues for Reconstruction», dans *Recovering Beirut: Urban Design and Post-War Reconstruction*, ed. Samir Khalaf et Philip S. Khoury. Leiden, New York: Brill.
- Peña, Susana. (2005). « Visibility and Silence: Mariel and Cuban American Gay Male Experience and Representation», dans *Queer Migrations: Sexuality, U.S. citizenship and border crossings*. E. Luibhéid et L. Cantu Jr (dir). Meneapolis: University of Minnessota Press.
- Pharr, S. (1997). *Homophobia: A Weapon of Sexism*. Berkeley, CA: Chardon Press.
- Puar, Jasbir K. (2006). «Mapping US Homonormativities», dans *Gender, Place and Culture*, Rutgers University, New Jersey, Vol. 13, No.1, pp.67-88.
- Puar, Jasbir K. (2005). «Queer Times, Queer Assemblages», dans *Social Text* 84-85, vol.23, Nos 3-4, Duke University Press.
- Randazzo, Thomas J. (2005). « Social and Legal Barriers: Sexual Orientation and Asylum in the United States», dans Eithne Luibhéid et Lionel Cantù (dir.), *Queer Migrations: Sexuality, U.S. citizenship, and border crossings*. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Rubin, Gayle. (1975). « The Traffic in Woven : Notes on the ‘Political Economy’ of Sex.» dans *Toward an Anthropology of Women*, édité par R.R.R (dir.) New York monthly Review Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*, New York, Pantheon Books
- Saint-Louis, Brett. (2009). « On the necessity and the impossibility of identities : the politics and ethics of new ethnicities», article dans *Cultural Studies*, vol. 23, no4, juillet 2009, pp. 559-82.
- Siraj, Asifa. (2006). « On being homosexual and Muslim: conflicts and challenges». dans *Islamic Masculinities*, sous la direction de Lahoucine Ouzgane, Londres, Zed Books, pp.202-216.
- Skeggs, Beverly. (2004). «Context and Background : Pierre Bourdieu’s Analysis of Class, Gender and Sexuality », dans *Feminis after Bourdieu*, ed. Lisa Adkins et Beverley Skeggs, *The Editorial Board of the Sociological Review*, pp. 21-33.
- Skeggs, Beverly. (1997). *Formation of Class and Gender: Becoming Respectable*, Sage publication, 200 p.

- Smith, Dorothy. (1974). «Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology», dans *Sociological Inquiry* 44 (1): 7-13.
- Smith, Miriam (2005). «Identité queer: diaspora et organisation ethnoculturelle et transnationale des lesbiennes et des gais à Toronto», dans *Lien social et Politiques*, no 53, p.81-92.
- Spivak, Gayatri. (1994). «Can the Subaltern Speak?» dans P. Williams & L. Chrisman (eds). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: Reader*, New York, Harvester Wheatsheaf, 66-111
- Stein, Arlene (dir). 1993. *Sisters, Sexperts, Queers, beyond the Lesbian Nation*, New York, coll. Plume, Penguin Group.
- Strauss, Anselm et Corbin, Julie. (2004[1990]). *Les fondements de la recherche qualitative : techniques et procédures de développement de la théorie enracinée*. Fribourg : Academic Press.
- Valenzuela, Abel. (1999). «Gender Roles and Settlement Activities Among Children and their Immigrant Families», dans *American Behavioral Scientist*, Vol.42, no 4,pp 720-742.
- Van Der Meide, Wayne. (2001). *Carrefours de l'orientation sexuelle, de l'origine ethnique, de la religion, de l'ethnicité et des langues d'origine: état de la recherché*. Document préparé pour le Programme du multiculturalisme de Patrimoine canadien.
- Wacquant, Loic. (1996). «De l'idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu», dans *Actual Marx : Autour de Pierre Bourdieu*, Presses Universitaires de France, no 20-deuxième semestre, p. 65-82.
- Whitaker, Brian. (2006). *Unspeakable love: Gay and Lesbian Life in the Middle East*, Saqi Books, United Kingdom, University of California Press.
- Wittig, Monique. (2001). *La pensée Straight*, trad M. H Bourcier, Paris, Balland, 119 p.
- Yegenoglu, M. (2006). «The Return of the Religious. Revisiting Europe and its Islamic Others», dans *Culture and Religion*, vol. 7, no 3, p.245-261.
- Yuval-Davis, Nina. (1992). «Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain», dans J. Donald et A. Rattansi (dirs.) *Race, Culture and Difference*, Londres, Sage Publications, pp.278-291.
- Zinn Baca, Maxine. (2001). «Insider Field Research in Minority Communities», dans *Contemporary Field Research : Perspectives and Formulations*. Prospect Heights: Waveland Press.

## **Annexe I : Données socio-démographiques des sept participants**

**Les noms qui figurent ici sont des pseudonymes choisis par les répondants au moment de l'entrevue.**

**Dani :** Femme, 30 ans. Née au Liban. Au Canada depuis 1 an. Elle a immigré seule. Elle est chrétienne (maronite), croyante, non-pratiquante. Elle est en voie d'obtenir la citoyenneté canadienne. Elle se considère lesbienne. Elle travaille comme architecte à Montréal. Elle n'est pas en couple et n'a pas d'enfant. Elle vit seule.

**Sara :** Femme, 32 ans. Née au Liban. Au Canada depuis 5 mois. Elle a immigré seule. Elle est musulmane (sunnite), croyante, non-pratiquante. Elle est citoyenne libanaise et française. Elle est en voie d'obtenir la citoyenneté canadienne. Elle se considère «gay» ou lesbienne. Elle est étudiante à la maîtrise en littérature anglaise. Elle n'est pas en couple et elle n'a pas d'enfant. Elle vit seule.

**Jade :** Homme, 30 ans. Né au Liban. Au Canada depuis 20 ans. Il a immigré avec sa famille (père, mère et sœur). Il est chrétien (Grec-catholique), croyant, pratiquant. Il se considère «gay» ou homosexuel. Il a un baccalauréat universitaire en gestion et cherche présentement un emploi. Il n'est pas en couple et n'a pas d'enfant. Il vit chez ses parents.

**Carole :** Femme, 26 ans. Née au Liban. Au Canada depuis 22 ans. Elle a immigré avec sa famille (son père, sa mère, son frère et sa sœur). Elle est chrétienne (maronite), très croyante et très pratiquante. Elle se considère comme «Lezbanese» ou lesbienne. Elle est technicienne en informatique. Elle est en couple depuis 5 ans avec la même femme. Sa conjointe a un enfant (issu d'un mariage hétérosexuel) qu'elle considère également le sien. Elle habite partiellement chez ses parents, partiellement chez sa conjointe.

**Léa :** Femme, 23 ans. Née au Canada (Montréal). Elle est musulmane (sunnite), croyante, non-pratiquante. Elle se considère «gay». Elle termine son baccalauréat en littérature anglaise. Elle n'est pas en couple et elle n'a pas d'enfant. Elle vit chez sa mère.

**Riggo** : Homme, 30 ans. Né au Liban. Au Canada depuis 10 ans. Il a immigré avec sa famille (son père, sa mère et ses deux frères). Ensuite, sa famille est retournée vivre au Liban après 5 ans au Canada, mais Riggo est resté pour compléter ses études et il vit maintenant ici seul. Il est chrétien (maronite), croyant, non-pratiquant. Il se considère gai ou homosexuel. Il a un baccalauréat en design intérieur. Il n'est pas en relation et n'a pas d'enfant. Il vit seul.

**S. Marta** : Femme, 52 ans. Au Canada depuis 38 ans. Elle a immigré avec sa famille (son père, sa mère, sa sœur et son frère). Elle se considère comme lesbienne. Elle est chrétienne (Grec-catholique), très croyante, et très pratiquante (elle fréquente les églises à l'extérieur de la communauté libanaise). Elle est directrice d'une entreprise familiale en informatique. Elle est en couple depuis 6 ans avec sa conjointe. Elle a 3 enfants issus de trois relations hétérosexuelles (dont un mariage). Ses enfants sont âgés de 31, 22 et 18 ans. Elle ne vit pas avec sa conjointe.

## **Annexe II : Formulaire d'information et de consentement**

### **Formulaire d'information et de consentement :**

#### **Destiné aux participant(e)s aux entrevues**

**Titre de la recherche :** Négociations et articulations des identifications ethniques et sexuelles chez les homosexuel(le)s d'origine libanaise à Montréal

**Chercheure :** Marianne CHBAT, candidate à la maîtrise en sociologie à l'Université de Montréal

**Directrice de recherche :** Sirma BILGE, professeure agrégée au département de sociologie de l'Université de Montréal

#### **A) Renseignements aux participants**

##### **1. Objectifs de la recherche**

Ce projet de recherche vise à mieux comprendre comment les Libanais(e)s homosexuel(le)s (immigrés de première génération ou de générations ultérieures) vivant à Montréal articulent et négocient leurs identifications ethniques et sexuelles à travers l'accès ou la production de divers réseaux dans leur milieu.

##### **2. Participation à la recherche**

Votre participation volontaire à cette recherche consiste à :

- Participer à une enquête par entretien (entretien individuel d'une durée de 90 à 120 minutes environ) où vous serez invité(e) à partager avec la chercheure, en toute confidentialité, vos expériences, vos opinions, vos connaissances et sentiments au sujet de votre homosexualité ou de vos pratiques sexuelles avec une ou des personnes du même sexe que vous. Il sera également possible pour vous de discuter de votre expérience en tant que Québécois et/ou Canadiens et/ou Montréalais d'origine libanaise et plus précisément des tensions que peuvent générer votre identité sexuelle ou vos pratiques sexuelles et votre identité ethnique.
- Les entretiens seront enregistrés par un magnétophone.
- Si vous souhaitez, vous pouvez également partager vos expériences et/ou opinions par témoignage écrit.

### **3. Confidentialité**

Les renseignements que vous donnerez demeureront confidentiels. Chaque participant à la recherche se verra attribuer un code (un nom fictif choisi par les participants). Seule la chercheuse principale et/ou la personne mandatée à cet effet auront la liste des participants et des codes (noms fictifs) leur correspondant. De plus, les renseignements seront conservés dans un classeur sous clé situé dans un bureau fermé. Aucune information permettant de vous identifier de quelque façon que ce soit ne sera publiée. Ces renseignements personnels, y compris les renseignements audio, seront détruits 7 ans après la fin du projet, conformément aux normes en vigueur par l'Université de Montréal. Seules les données ne permettant pas à l'identification des participants peuvent être conservées au-delà de cette date.

### **4. Avantages et inconvénients**

Votre participation à cette recherche contribuera à l'avancement des connaissances sur l'homosexualité ou la sexualité non-hétérosexuelle au sein des études sociologiques traitant également de l'ethnicité à Montréal. Cette recherche vise aussi à porter un éclairage sur des identifications rarement discutées entre elles, soit l'identité sexuelle et l'identité ethnique. Votre témoignage permettra, en autres, de mieux comprendre comment les individus composent avec leur origine ethnique et leur sexualité perçue souvent comme hors norme. En revanche, il est possible que votre participation à cette recherche vous attire des ennuis et/ou des critiques de la part de certaines personnes de votre entourage. Pour contrer ces inconvénients, le recrutement des participants et l'enquête seront effectués avec la plus grande discrétion et dans le respect des intérêts des participants. Si vous pensez que votre participation à cette recherche vous met dans une situation risquée, de quelque façon que ce soit, avertissez immédiatement la chercheuse, et n'hésitez pas à vous retirer de la recherche. Il est également possible que le fait de relater votre expérience ou celle de vos proches, et de faire état de vos sentiments et de vos opinions vous rendent vulnérable ou suscitent des sentiments de colère, d'impuissance ou encore des souvenirs tristes. Si votre participation vous incommode, n'hésitez pas à en parler à la chercheuse. S'il y a lieu, celle-ci 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 sur simple avis verbal, sans justification. Si vous souhaitez vous retirer de cette recherche, vous pouvez communiquer avec la chercheuse au numéro de téléphone indiqué à la dernière page de ce document. En cas de retrait, les renseignements personnels vous concernant seront détruits et vous ne subirez aucune conséquence préjudiciable.

### 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 et un délai raisonnable, 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(e) : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_

Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

Pour toute question relative à la recherche, ou pour vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec MARIANNE CHBAT, candidate à la maîtrise en sociologie à l'Université de Montréal, au numéro de téléphone suivant : [REDACTED] ou à l'adresse courriel : [REDACTED]



Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone suivant : [REDACTED] [REDACTED] ou à l'adresse courriel [REDACTED]

## Annexe III : Canevas d'entretien

### Canevas d'entretien avec une personne d'âge adulte (18 ans et plus) homosexuelle d'origine libanaise (primo-migrants ou descendants) et vivant à Montréal

#### I. Données socio-démographiques sur l'informateur

Choisissez un surnom (imaginaire) qui sera utilisé au lieu de votre nom \_\_\_\_\_

#### Sur le répondant :

1. âge et lieu de naissance :
2. Pays de citoyenneté :
3. Lieu de résidence :
4. Avec qui habitez-vous? Combien de personnes habitent avec vous? Quel est le lien?
5. *(Pour compléter la question \*4) Avez-vous des frères et sœurs? Leurs âges?*
6. *(Si la personne n'est pas née au Canada) Durée de la résidence au Canada?*
7. *(Si la personne n'est pas née au Canada) A quel âge êtes-vous arrivé(e) au Canada? Pouvez-vous me parler des raisons qui ont motivé votre immigration? Avec qui avez-vous immigré? Pourquoi avez-vous choisi le Canada (et Montréal)?*
  - 7.1 Pouvez-vous me parler de votre vie au Liban? (occupation, milieux, amis?)
8. Quelle est votre langue maternelle? Quelles sont les langues que vous pratiquez ou que vous utilisez à la maison?
9. Comment vous vous définissez en termes d'origine ethnique? Comme membre de quel(s) groupe(s)? *(est-ce que la personne accorde une importance particulière à son pays d'origine?)*
10. Quelle est votre religion? Votre degré de religiosité? (pratique, croyance) :
11. Quel est votre niveau de scolarité?
12. Quelle est votre profession actuelle?

13. Le revenu approximatif de votre ménage (de l'unité résidentielle ou vous habitez)?

*Si colocation, indiquez votre propre revenu seulement* : Moins de 10 000\$/an

Entre 10 000 et 20 000\$/an

Entre 20 000 et 40 000\$/an

Entre 40 000 et 60 000\$/an

Entre 60 000 et 80 000\$/an

Entre 80 000 et 100 000\$/an

Plus de 100 000 \$/an

Sur les parents :

1. Quelle est l'origine ethnique/nationale de vos parents?
2. Sont-ils originaires de la ville ou de la campagne?
3. (Si le répondant est né(e) au Canada) Pouvez-vous me parler des raisons qui ont motivé l'immigration de vos parents? (années?, contexte?, âges?). Savez-vous pourquoi ils ont choisi le Canada (et Montréal)?
4. Quelles sont leurs professions? Ont-ils conservé la même profession au Canada? (si non, que faisaient-ils au Liban?)
5. Quel est le niveau de scolarité des parents?
6. Quelle est la religion de vos parents? Comment définissez-vous leur degré de religiosité et leur pratique?
7. Quelle est la langue maternelle de vos parents?
8. Quelles sont les langues pratiquées par vos parents?
9. Combien de personnes habitent chez vos parents?
10. Quel est le revenu approximatif familial (de vos parents) (*si le répondant ne vit pas chez ses parents*).

**II. Parcours de vie :**

1. Volet sexualité

a) Le répondant face à sa sexualité

1. Êtes-vous ouvertement homosexuel(le) :

- dans votre famille
- parmi vos amis,
- dans votre entourage communautaire
- et au travail

1.1 Si oui, depuis quand? Pouvez me faire le récit de votre «coming-out» (Votre âge? Les circonstances dans lesquelles, il a eu lieu? Les personnes impliquées? Les raisons qui vous ont motivé à le faire?)

1.1.1 Que pensez-vous des personnes qui ne révèlent pas leur homosexualité publiquement? En connaissez-vous?

1.1.2 Considérez-vous qu'il est plus «simple» pour une lesbienne d'être ouvertement homosexuelle ou pour un homme gai? Pourquoi? Avez-vous des exemples?

1.2 Si non, pourquoi? Pensez-vous éventuellement être ouvertement homosexuel(le) et face à qui?

1.2.1 (*Si vous ne désirez pas dévoiler votre homosexualité publiquement*) Quelles sont les raisons qui motivent votre choix de rester dans le «placard»?

1.2.2 Que pensez-vous des personnes qui affichent publiquement leur homosexualité? En connaissez-vous?

1.2.3 Considérez-vous qu'il est plus «simple» pour une lesbienne d'être ouvertement homosexuelle ou pour un homme gai? Pourquoi? Avez-vous des exemples?

2. Êtes-vous dans une relation sentimentale ou amoureuse présentement?

2.1 Si OUI : Pouvez-vous me parler de votre partenaire? (durée de la relation, profil démographique du partenaire : âge, origine ethnique, éducation, emploi)?

2.1.1 Est-ce que vos parents/ famille sont au courant de cette relation?

2.1.1.1 Si oui, qu'en pensent-ils? Sont-ils d'accord ou pas? Pourquoi?

2.1.1.2 Si non, pourquoi avez-vous décidé de ne pas leur dire?

2.2 .2 Est-ce que les gens de votre entourage (vos proches, à l'école, au travail) sont au courant de votre relation?

2.2.2.1 Si oui qu'en pensent-ils?

2.2.2.2 Si non, pourquoi?

3. *Si la personne n'est pas en couple* : Avez-vous déjà été en relation avec une personne du même sexe?

3.1 Cette relation était-elle secrète ou connue?

3.2 Pouvez-vous me parler de cette relation? (Circonstance de la rencontre, cause(s) de la rupture, etc.)

3.3 (*Si la personne n'a jamais été en relation amoureuse avec une personne du même sexe*) Aimerez-vous être en relation avec une personne du même sexe? Croyez-vous qu'il est possible pour vous de l'être? Voudriez-vous que cette relation soit connue ou secrète? Pourquoi?

4. Avez-vous déjà été en relation avec une personne de sexe différent?

4.1.1 Cette relation était-elle secrète ou connue?

4.1.2 (*si cette relation était connue de votre entourage*) Quelle était la réaction de votre entourage? (famille, amis, école, travail)

5. Au quotidien, comment vivez-vous votre homosexualité?

5.1 Votre sexualité est-elle source d'anxiété pour vous? Pourquoi?

5.2 Sentez-vous que vous avez toujours été homosexuel(le) ou est-ce un aspect de vous que vous avez découvert plus tard dans votre vie? (Quel âge? Comment?)

6. Qu'est-ce que l'homosexualité pour vous? (choix, biologie, position politique, péché, consommation...?)

7. Pensez-vous qu'il est possible pour une personne de ne pas vivre son homosexualité même si cette personne ressent une attirance sexuelle ou sentimentale envers une personne du même sexe?

7.1 Avez-vous déjà pensé ou envisagé de faire ce choix?

7.2 Connaissez-vous quelqu'un qui a fait ce choix? Qu'en pensez-vous?

8. Que pensez-vous de la bisexualité?

8.1 Connaissez-vous des personnes qui sont ouvertement bisexuelles?

8.2 Dans quelle mesure êtes-vous d'accord avec les personnes qui considèrent que la bisexualité permet de «camoufler» l'homosexualité ou est une étape préalable à l'affirmation de l'homosexualité?

### B) L'homosexualité face aux autres

9. Comment définissez-vous votre relation avec vos parents et votre fratrie (*dans la mesure où le répondant a des frères et sœurs*)?

9.1 Comment vos parents et fratrie envisagent votre homosexualité?

9.2 Pensez-vous que vos parents ont ou avaient des attentes spécifiques envers vous, envers votre vie amoureuse (mariage)? Ses attentes ont-elles changé avec votre homosexualité?

9.3 (*Dans la mesure où vos parents connaissent votre homosexualité*) Vos parents et votre fratrie parlent-ils de votre homosexualité à leur entourage (famille élargie, amis, travail, «communauté»)?

9.4 (*Dans la mesure où vos parents ne connaissent pas votre homosexualité*) Est-ce que vous sentez que vos parents soupçonnent votre homosexualité? Pourquoi? Comment ils vous le font ressentir?

9.5 L'opinion de vos parents et de votre fratrie sur votre sexualité est-elle importante pour vous? A quel point leur opinion affecte-t-elle vos choix?

9.6 (*Dans la mesure où l'homosexualité du participant est connue dans sa famille*) Est-ce que vos parents ont changé face à vos frères et sœurs après votre «coming-out»? (renforcer certaines règles ou plus tolérants face à leurs fréquentations?)

10. Comment définissez-vous votre relation avec votre famille élargie? (oncles, tantes, cousins, cousines)?

10.1 Est-ce que toute votre famille élargie vit au Canada?

10.1.1 Si oui : Comment votre famille élargie tolère votre homosexualité?

10.1.2 Si non : Comment votre famille élargie qui ne vit pas au Canada tolère votre homosexualité?

10.1.2.1 Considérez-vous que votre famille au Canada tolère différemment votre homosexualité que votre famille au Liban?

11. Avez-vous des amis qui ne sont pas homosexuels?

11.1 Si oui, Comment définissez-vous votre amitié avec ces personnes non-homosexuelles?

11.1.1 Êtes-vous à l'aise de leur parler de votre sexualité?

11.1.2 Imposez-vous des limites avec des amis du même sexe que vous?

Pourquoi?

11.1.3 Êtes-vous à l'aise d'entretenir des amitiés avec des personnes de sexe différent?

12. Avez-vous des amis qui sont homosexuel(le)s?

12.1 Le sont-ils tous ouvertement? Si non, quelles sont les raisons qui les empêchent de le faire?

12.2 Comment définissez-vous votre amitié envers ces personnes?

12.3 Est-ce que vous considérez que vos ami(e)s homosexuel(les) entretiennent des relations différentes avec vous que vos ami(e)s hétérosexuel (le)s ou non-homosexuel(le)s?

13. Êtes-vous impliqué dans une association ou faites-vous partie d'un groupe de soutien en lien avec votre homosexualité?

13.1 Si oui : lequel? Depuis quand? Et pourquoi?

13.1.1 Est-ce que ce groupe vous aide à entretenir certaines relations ou certains réseaux? (amis, sorties, vie sociale, contacts professionnels ou personnels)

13.1.2 Est-ce que ce groupe vous a permis, ou pourrait vous permettre éventuellement de trouver un emploi?

13.1.3 Est-ce que les autres membres de ce groupe savent que vous êtes d'origine libanaise? Y a-t-il d'autres personnes qui sont d'origine libanaises dans le groupe? Sentez-vous une différence sur ce point avec les autres membres qui ne sont pas d'origine libanaise? (si oui, comment et pourquoi), (si non, comment et pourquoi?)

13.2 Si non : Pourquoi n'êtes-vous pas impliqué dans une association de ce genre?  
En connaissez-vous?

13.2.1 Que pensez-vous des groupes ou des organismes qui viennent en aide  
aux homosexuels (les)?

14. Pouvez-vous me parler du milieu communautaire homosexuel à Montréal?

14.1 A votre connaissance, à quel degré le milieu communautaire  
homosexuel à Montréal est-il inclusif des divers groupes ethniques?

14.2 A votre avis, à quel degré les médias représentent-ils adéquatement la  
présence de divers groupes ethniques dans le(s) milieu(x) homosexuel(s) à  
Montréal?

15. Est-ce que vous considérez que vous faites partie de la «communauté»  
homosexuelle à Montréal? Parlez-moi de cette communauté? (Qui sont les membres  
qui la constituent ou qui peut en faire partie, les lieux où elle est plus présente?)

15.1 Parlez-moi du village gai à Montréal? Est-ce un endroit que vous  
fréquentez? (Pourquoi, pourquoi pas?)

## 2. Volet ethnicité

1. Est-ce important pour vous de participer à et/ou de faire partie de la «communauté»  
libanaise à Montréal?

1.1 Pouvez-vous me décrire ce que vous entendez par «communauté» libanaise à  
Montréal? Quel est votre rapport à cette dernière?

1.2 A quel degré considérez-vous que cette communauté est inclusive des  
homosexuels (les) et tolèrent les formes de sexualité alternative à  
l'hétérosexualité?

1.3 A quel degré considérez-vous que cette communauté est homogène (en termes  
de religion, de classe, de sexualité)?



1.4 Considérez-vous que la communauté libanaise à Montréal a certaines attentes envers les membres de sa communauté?

1.4.1 Si oui, lesquelles?

1.4.2 Considérez-vous que vous répondez à certaines de ces attentes?

1.5 Avez-vous déjà été en contact ou entretenu des liens avec d'autres «communautés» libanaises dans d'autres pays ou d'autres provinces?

1.5.1 Si oui, considérez-vous qu'il y a des similarités et/ou des différences entre les diverses communautés libanaises au niveau transnational?

2. Êtes-vous impliqué dans une association ou faites-vous partie d'un groupe de solidarité entre personnes libanaises (ou d'origine)?

2.1 Si oui : lequel? Depuis quand? Et pourquoi?

2.1.1 Est-ce que ce groupe vous permet d'entretenir certaines relations ou certains réseaux? (professionnels, personnels, contacts, amis)? Comment? Avez-vous des exemples?

2.1.2 Êtes-vous ouvertement homosexuel(le) à l'intérieur de ce groupe? Pourquoi ou pourquoi pas?

2.1.1.1 Si oui : Quelle est la réaction des autres membres de ce groupe? Y-a-t-il d'autres personnes qui le sont?

2.2 Si non : Pourquoi n'êtes-vous pas impliqué dans un groupe de ce genre? En connaissez-vous?

2.3 Que pensez-vous des groupes ou des organismes qui viennent en aide aux Libanais ou qui permettent au Libanais de se rassembler entre eux?

3. *(Si la personne est venu à l'âge adulte au Canada)* Étiez-vous ouvertement homosexuel (le) au Liban?

3.1 Si oui : pourquoi?

3.2 Si non : Pourquoi?

3.3 Pensez-vous qu'il est possible d'être ouvertement gai(e) au Liban?

3.3.1 Si non : Pourquoi? Est-ce que cela vous désole?

3.3.2 Si oui : Connaissez-vous des personnes qui le sont? Parlez-moi des conditions dans lesquelles ces personnes vivent ouvertement leur homosexualité et les milieux (classe, religion, sexe, région) desquels ils sont issus?

3.3.3 Pensez-vous que les lesbiennes et les gais vivent leur homosexualité différemment au Liban? Considérez-vous qu'il est plus «facile» d'être lesbienne au Liban? Ou l'inverse? Pourquoi?

3.4 Vous sentez-vous concerné par ce qui se passe au Liban (au niveau politique, social, économique)? Pourquoi?

3.4.1 Vous sentez-vous concerné par les homosexuel (les) qui vivent au Liban? Pourquoi?

3.4.1.2 Désirez-vous vous impliquer auprès de ces personnes?

3.5 Est-ce que vous considérez qu'il est plus facile d'être ouvertement gai ou lesbienne au Canada qu'au Liban? Pourquoi?

3.6 Dans quelle mesure considérez-vous que ce qui est véhiculé dans les médias ici, à propos du Liban (situation politique, social, économique) est pertinent, juste et représentatif ?

4. (*Si la personne est née au Canada*) Pensez-vous qu'il est possible d'être ouvertement homosexuel(le) au Liban?

4.1 Si oui : pourquoi?

4.1.1 Connaissez-vous des personnes qui le sont? Parlez-moi des conditions dans lesquelles ces personnes vivent ouvertement leur homosexualité et les milieux (classe, religion, sexe, région) desquels ils sont issus?

4.2 Si non : pourquoi pensez-vous qu'une personne ne peut pas être ouvertement homosexuel(le) au Liban? Est-ce que cela vous désole?

4.3 Pensez-vous que les lesbiennes et les gais vivent leur homosexualité différemment au Liban? Considérez-vous qu'il est plus «facile» d'être lesbienne au Liban? Ou l'inverse? Pourquoi?

4.4 Vous sentez-vous concerné(e) par ce qui se passe au Liban (politique, social, économique)? Vous sentez-vous concerné(e) par les homosexuel(les) qui vivent au Liban et qui sont en danger?

4.4.1 Désirez-vous vous impliquer envers ces personnes?

4.5 Est-ce que vous considérez qu'il est plus facile d'être ouvertement gai au Canada qu'au Liban? Pourquoi?

4.6 Considérez-vous que ce qui est véhiculé dans les médias ici, à propos du Liban est pertinent, juste et représentatif?

5. Quelle importance accordez-vous au fait d'avoir des amis de la même origine ethnique que vous? Pourquoi?

5.1 Quelle importance accordez-vous au fait d'avoir des amis qui partagent la même origine ethnique que vous ainsi que la même orientation sexuelle que vous? Pourquoi?

6. Quelle importance accordez-vous au fait que votre partenaire soit de la même origine ethnique que vous? Pourquoi?

6.1 Pensez-vous que vos parents préféreraient que votre partenaire (même s'il est du même que vous) partage la même origine ethnique que vous? (*autrement dit, dans la mesure où les parents ont des attentes par rapport aux fréquentations amoureuses de leur enfant, sont-elles les mêmes malgré le fait qu'il/elle soit homosexuel(le)?*)

7. Considérez-vous qu'il est plus difficile d'être d'origine libanaise et d'être homosexuel(le) que d'être Québécois, d'origine française ou britannique et être homosexuel(le)? Pourquoi? Avez-vous des exemples?

7.1 (*Si vous avez des amis qui ne sont pas d'origine libanaise et qui sont homosexuels(les)*) : Comment ces personnes vivent-elles leur homosexualité? Comment leur homosexualité est perçue par leur entourage (famille, amis, travail, «communauté»)?

7.2 A votre connaissance, y a-t-il des groupes ethniques pour lesquels l'homosexualité est inconcevable comme une forme de sexualité potentielle? (Lesquels, pour quelles raisons?)

### **III. Stratégies, négociations**

1. A votre avis, que doivent faire, les personnes homosexuelles d'origine libanaise si leurs parents ou leurs familles ne leur donnent pas leur consentement ou ne reconnaissent pas leur sexualité comme une forme acceptable de sexualité?
2. A votre avis, que doivent faire les parents ou les familles des personnes homosexuelles d'origine libanaise qui n'acceptent pas la sexualité de leur enfant? A votre avis, ont-ils des recours?
3. A votre connaissance, y-a-t-il dans votre communauté des personnes qui jouent un rôle de médiateur dans ce type de conflits liés à l'homosexualité et aux familles d'origine libanaise?
4. A votre avis, la société québécoise (canadienne) a-t-elle un rôle à jouer dans la gestion et/ou la résolution de ce type de conflit entre famille et personne homosexuelle d'origine libanaise?
5. (*Dans la mesure où le participant vit des conflits avec sa famille ou sa communauté en lien avec sa sexualité*) : Dans votre parcours personnel, quels ont été (ou sont, ou seront) les stratégies que vous envisagez de mettre en place pour concilier les tensions que vous avez avec votre entourage (famille, amis, «communauté») face à votre homosexualité?
6. (*Dans la mesure où le participant ne vit pas ou plus de conflits avec sa famille ou sa communauté en lien avec sa sexualité*) : Dans votre parcours personnel, quelles sont

les stratégies que vous avez mises en place pour concilier les tensions que vous avez eu avec votre entourage face à votre homosexualité?

6.1 (*Si la personne n'a jamais vécu de tension avec sa famille ou son entourage face à son homosexualité*) : Êtes-vous en mesure de m'expliquer pour quelles raisons vos parents ou votre entourage ne se sont pas opposés ou ont accepté votre sexualité? Considérez-vous que certains facteurs, tels leur degré de religiosité, leur classe socio-économique, leur niveau d'éducation ou autres ont eu une incidence sur leur tolérance?

#### **IV. Varia**

1. Que pensez-vous du mariage gai?
  - 1.1 Aimerez-vous vous marier un jour? Pourquoi? Sous quelles conditions? Quel type de mariage feriez-vous?
  - 1.2 Pensez-vous que le mariage gai sera toléré un jour au Liban?
  
2. Aimerez-vous avoir des enfants un jour?
  - 2.1 Que pensez-vous de l'homoparentalité?
  - 2.2 Connaissez-vous des couples homosexuels(les) qui ont des enfants?
  - 2.3 Connaissez-vous des couples homosexuels (les) d'origine libanaise qui ont des enfants? Si oui : comment ces couples sont-ils perçus par la communauté libanaise?
  - 2.4 Si un jour vous avez des enfants, qu'est-ce que vous aimeriez leur transmettre (langue, certaines traditions libanaises, «héritage libanais»?)
  
3. Que pensez-vous des couples ouverts?
  - 3.1 Est-ce que la fidélité est importante pour vous au sein de votre couple?
  - 3.2 Considérez-vous que les couples homosexuels ont un rapport différent à la fidélité que les couples non-homosexuels?

**Y-a-t-il d'autres sujets sur lesquels vous aimeriez discuter?**

**Y-a-t-il des sujets que vous aimeriez approfondir?**

**Avez-vous des questions?**

**Comment avez-vous trouvé votre expérience?**

**Merci pour votre participation!**

## Annexe IV: Grille générique intersectionnelle

### A Generic Intersectionality Template (Bilge, 2009)

Social categories	Discrete consideration (1st step)	Intersectional consideration (2 <sup>nd</sup> step)
Gender	How gender informs this individual account?	How gender interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual account?  <i>Or</i> which dimensions of the experience are interacting with gender?
Class	How class informs this individual account?	How class interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual account?  <i>Or</i> which dimensions of the experience are interacting with class?
Race	How race informs this individual account?	How race interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual account?  <i>Or</i> which dimensions of the experience are interacting with race?

Ethnicity	How ethnicity informs this individual account?	How ethnicity interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual account?
Religion	How religion informs this individual account?	How religion interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual account?
Sexual Orientation	How sexual orientation informs this individual account?	How sexual orientation interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual account?
Age	How age informs this individual account?	How age interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual account?
Handicap	How handicap <input type="checkbox"/> ablebodiness informs this individual account?	How handicap <input type="checkbox"/> ablebodiness interacts <input type="checkbox"/> intersects with other social categories in this individual

		account?
Other relevant categories (immigration status, family status, language, etc.)	Are there other relevant social categories/ relations informing this individual account?	How other relevant categories interact with previous social categories in this individual account?



