

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DISCRIMINATIONS INTERSECTIONNELLES ET NÉGOCIATIONS
IDENTITAIRES : LES VÉCUS ET LES PERCEPTIONS DES MAROCAIN.E.S
LGBTQ+ DE PREMIÈRE GÉNÉRATION D'IMMIGRATION À MONTRÉAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR
MYLÈNE DE REPENTIGNY-CORBEIL

JANVIER 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait pu être possible sans l'aide, le soutien, les conseils et les recommandations de plusieurs personnes. Sans eux et elles, rien de tout ceci n'aurait été possible. Ils et elles m'ont été essentiel.le.s, tant pour la construction de ce mémoire, sa rédaction et les informations qu'il contient, que pour leur soutien psychologique et leur compréhension des hauts et des bas qu'une rédaction peut engendrer.

Je tiens, tout d'abord, à remercier ma codirectrice, Catherine Bourassa-Dansereau, pour sa confiance, son ouverture, son temps et sa présence. De par ses compétences et connaissances, profondes et plurielles, en plus de son écoute, sa générosité et sa lucidité, elle a su m'épauler, me guider et me conseiller à chacune des étapes de ce mémoire. À travers son projet de recherche sur la sexualité et les négociations identitaires de jeunes de deuxième génération d'immigration, dont elle m'a confié la coordination, j'ai pu apprendre chacune des étapes nécessaires à une recherche qualitative, expérience qui m'a été essentielle dans le cadre de ce mémoire, en plus d'enrichir mes connaissances sur un sujet passionnant et captivant. Elle demeure aujourd'hui l'une des rencontres les plus significatives, singulières et fondatrices que j'ai pu faire dans ma vie et ces quelques lignes ne suffisent pas à lui transmettre la gratitude et l'estime immenses que je lui porte. Catherine, je te serai éternellement reconnaissante. Merci, infiniment.

Je remercie aussi, grandement, mon codirecteur, Christian Agbobli. Il a été présent, dès le tout début, lorsque l'idée germait, mais n'avait alors aucune forme définie. Par la transmission de ses connaissances, à titre de professeur, puis par la formulation de conseils, guides et recommandations durant mon parcours de maîtrise, il m'a été essentiel. Sans lui, ce mémoire ne serait pas celui qu'il est. Christian, merci grandement.

Mes profonds et sincères remerciements vont également, et surtout, aux personnes qui ont accepté de répondre à mes questions, de me rencontrer et de me partager leurs perceptions, vécus et compréhensions de leurs réalités. Sans eux et elles, ce mémoire n'aurait jamais pu être écrit et la confiance qu'ils et elles m'ont octroyée m'est infiniment précieuse. Plusieurs questionnements éthiques et épistémologiques ont façonné mon processus de recherche et c'est grâce à eux et elles, qui m'ont remis la légitimité de parler en leur nom, sans m'octroyer leurs droits et réalités, que je peux aujourd'hui remettre ce mémoire. Merci, pour tout.

Un grand merci également à tou.te.s mes ami.e.s et connaissances qui m'ont aidée dans le recrutement. Je ne peux vous nommer au risque de mettre en lumière des liens potentiels et de briser la confidentialité et l'anonymat des participant.e.s, mais je suis certaine que vous vous reconnaitrez.

Je tiens également à remercier, profondément, l'ensemble de l'équipe de la Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques et en particulier, sa directrice scientifique, Élisabeth Vallet, sa responsable aux communications, Yvana Michelant-Pauthex et son directeur exécutif, Louis Collerette, pour leur aide, soutien, conseils et confiance indéfectible. Merci, Élisabeth, d'avoir cru en moi dès le tout début ; de m'avoir soutenue, de m'avoir fait cheminer, tant personnellement qu'académiquement. Merci pour les discussions, l'écoute, les projets. Merci, Yvana, pour ta complicité, ton amitié, ton aide. Merci pour les relectures, les discussions, les réflexions. Merci, Louis, pour ton soutien, pour ta présence indéfectible. Merci d'avoir cru en moi, de me pousser, toujours plus, tout en respectant mes limites.

Merci à #teamgéopo, cette magnifique et belle équipe devenue famille avec qui chacune des étapes de ce parcours universitaire a été plus facile, plus sereine. Merci en particulier à mes collègues, mais surtout ami.e.s, de m'avoir écoutée, m'avoir

comprise, m'avoir aidée et m'avoir soutenue. Ces échanges, ces discussions, ces questionnements et ces réflexions communes m'ont été essentiels et vitaux. Merci Andréanne, Julie-Pier, Mathilde et Thalia. Merci à mes ami.e.s de toujours et de demain; à celles et ceux qui m'ont écoutée, se sont intéressé.e.s, m'ont conseillée. Mais surtout, à celles et ceux qui se sont inquiété.e.s, qui ont pris des nouvelles, qui m'ont épaulée. Merci Maxime, Marianne, Layla, mais tout particulièrement Clara qui a lu, relu, commenté et analysé ce mémoire à mes côtés. Sans toi, je n'y serais jamais arrivée et te serai toujours redevable.

Merci aux professeur.e.s Jean Zaganiaris et Joanna Buisson de l'École de gouvernance et d'économie de Rabat (EGE) qui sont à l'origine de ce sujet de mémoire. C'est grâce à leurs enseignements, mais surtout à leur passion pour les études de genre et les relations interculturelles, que ce mémoire a pris forme.

Je tiens à remercier mes parents qui m'ont soutenue et m'ont épaulée depuis le début de mes études supérieures. Qui ont toujours été présent.e.s, ont toujours respecté mes choix et mes projets, ont relu mes textes et travaux, se sont intéressé.e.s à mes études, à mes réflexions. Je les remercie pour leur amour inconditionnel, pour m'avoir donné les outils pour devenir celle que je suis aujourd'hui, pour m'accepter telle que je suis et pour toujours rester ouvert.e.s et conciliant.e.s. Ils sont ce que j'ai de plus précieux.

Finalement, je remercie, profondément, mon mari et partenaire de vie. Celui qui me supporte, au sens littéral du terme. Celui qui me guide, me conforte et me confronte. Celui qui me fait cheminer, me fait grandir et me fait voyager. Celui qui s'accommode, comprend. Celui qui n'a jamais jugé, qui continue à réfléchir et avancer. Celui qui n'était pas prévu, mais qui restera.

À vous toutes et tous, merci.

DÉDICACE

À tou.te.s les Marocain.e.s
membres des communautés
LGBTQ+ dans le monde

AVANT-PROPOS

Knowledge that I am in a situation of collective problem solving with others who have different perspectives on the problems and different cultures and values from my own and that they have the right to challenge my claims and arguments, forces me to transform my expressions of self-interest and desire into appeals to justice

- Iris Marion Young

Dans le cadre de mon baccalauréat en relations internationales et droit international, je suis partie étudier, le temps d'une session, à l'École de gouvernance et d'économie (EGE) de Rabat, au Maroc. L'un des cours offerts aux étudiant.e.s étranger.e.s abordaient les études de genre, les études queer et plus particulièrement, les enjeux auxquels faisaient face les membres des communautés LGBTQ+ au Maroc. On y étudiait des auteur.trices tel.le.s que Judith Butler, Paul Pascon, Joseph Massad, Pierre Bourdieu et Michel Foucault. Un second cours abordait les questions identitaires dans un environnement interculturel et les concepts de pluralisme, de multiculturalisme et des diversités selon des auteurs tels que Will Kymlicka, Charles Taylor, James Tully, Slavoj Žižek, Amartya Sen et Kwasi Wiredu. Ces deux cours marqueront profondément mon parcours académique et sont à l'origine de ce mémoire. En effet, grâce à mon cours sur les études queer et l'organisation d'entrevues sociologiques obligatoires, je m'interrogeai grandement et profondément sur les enjeux LGBTQ+ au Maroc durant mon séjour qui s'étira pendant deux ans.

Ces expériences et questionnements me poussèrent à m'inscrire à la maîtrise en communication à l'UQÀM, dans sa concentration internationale et interculturelle, programme que je débutai à l'automne 2014, étant revenue au Québec quelques mois auparavant. Depuis mon retour, je me questionnais profondément sur les réalités et enjeux des Marocain.e.s membres des communautés LGBTQ+ à Montréal. Je connaissais les enjeux au Maroc, mais la migration et les vécus propres de ces communautés à Montréal m'étaient inconnus. En parlant brièvement avec des ami.e.s,

je réalisai que plusieurs discriminations – multiples et intersectionnelles – étaient vécues et perçues par les Marocain.e.s membres des communautés LGBTQ+ à Montréal en raison de leur identité plurielle et des structures oppressives présentes au sein de leurs communautés respectives. Captivée par ces discussions et animée par un désir d'en savoir davantage, je décidai d'en faire un mémoire. Ce projet est donc le fruit de plusieurs expériences, questionnements et lectures.

Toutefois, mon positionnement face à mon objet de recherche, n'étant ni Marocaine ni immigrante, a entraîné plusieurs réflexions et questionnements tout au long de ce processus rédactionnel. En effet, plusieurs questions m'ont habitée : comment mener une recherche en communication interculturelle sans m'appropriier les luttes et les discours des Marocain.e.s membres des communautés LGBTQ+ à Montréal et renforcer mes privilèges liés à ma blancheur ? Est-il nécessaire, pour pouvoir étudier les inégalités et les discriminations, d'en avoir fait l'expérience ? Est-ce que l'homoethnicité dans la recherche est essentielle ? Est-il légitime de ne parler que pour des groupes dont nous sommes membres, comme se le demande Linda Alcoff (1991-1992) ? De ce fait, renoncerions-nous alors à notre responsabilité politique de dénonciation des oppressions, responsabilité découlant du fait même de nos privilèges (Alcoff, 1991-1992) ? Afin de ne pas parler « au nom de » et de reconnaître mes privilèges, il m'a fallu faire face à plusieurs dilemmes éthiques et réfléchir à la question des positionnements épistémologiques. Loin d'avoir résolu ces questionnements, ils ont tout de même constitué les prémisses et les fondations des cadres théorique et méthodologique de ce mémoire, de par la reconnaissance de mon positionnement et de mes privilèges. En effet, ils m'ont amenée à reconnaître et à énoncer, de manière transparente, mes questionnements et réalités, tout en proposant une méthode de recherche qualitative basée sur des entretiens semi-dirigés. Cette volonté de ne pas m'appropriier des discours a mené à l'utilisation d'une méthodologie qualitative, basée sur des entretiens semi-dirigés avec les personnes directement concernées par mon objet de recherche.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX	xi
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	xii
RÉSUMÉ	xiii
INTRODUCTION	1
 CHAPITRE I PROBLÉMATIQUE	 7
1.1 Discriminations vécues par les personnes LGBTQ+ au Moyen-Orient et en Afrique du Nord	7
1.1.1 Criminalisation et législation des pratiques homosexuelles	8
1.1.2 Homosexualité et islam	10
1.2 Être homosexuel.le ou bisexuel.le au Maroc : état des lieux	12
1.3 Être une personne immigrante LGBTQ+ en Occident : entre racisme et homophobie	16
1.4 Discriminations multiples : enjeux des personnes immigrantes LGBTQ+ au Canada et au Québec	21
1.5 Constats et pertinence de la recherche	23
1.6 Questions et objectifs	25
 CHAPITRE II CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL	 27
2.1 L'intersectionnalité	27
2.2 Les théories queer	31
2.3 Identité	34
2.3.1 Éléments identitaires	35
2.3.2 Stratégies identitaires	39
2.4 Discrimination	42
2.4.1 Les discriminations islamophobes	43
2.4.2 Les discriminations homophobes et hétérosexistes	45
2.5 Conclusion	47
 CHAPITRE III MÉTHODOLOGIE	 49
3.1 Positionnement épistémologique et stratégies de recherche qualitative	49
3.1.1 Positionnement épistémologique	49
3.1.2 Stratégies de recherche qualitative	51
3.2 Méthode de recherche : les entretiens semi-dirigés	52
3.3 Déroulement des entretiens.....	52

3.3.1 Thématiques d'entretien	53
3.3.2 Réalisation des entretiens : aspects relationnels	54
3.4 Participant.e.s aux entretiens	56
3.4.1 Critères à la participation et recrutement	57
3.4.2 Présentation des personnes interviewées	58
3.5 Analyse des données	59
3.6 Éthique	63
3.6.1 Mesures éthiques lors des entretiens	63
3.6.2 Questionnements et positionnements éthiques de la chercheure	64
3.7 Conclusion	65
 CHAPITRE IV PRÉSENTATION DES RÉSULTATS DE RECHERCHE	67
4.1 Parcours migratoire et discriminations vécues et perçues au Québec	67
4.1.1 Parcours migratoire des personnes interviewées vers le Québec	68
4.1.2 Discriminations vécues et perçues au Québec	71
4.2 Les discriminations vécues et perçues au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes	75
4.2.1 Les discriminations au sein des communautés LGBTQ+ montréalaises	75
4.2.2 Les discriminations au sein des communautés marocaines et musulmanes montréalaises	78
4.3 Discriminations vécues et perçues : modification et consolidation des éléments identitaires	81
4.3.1 Les discriminations vécues et perçues au sein des communautés LGBTQ+ et leurs effets sur la construction des éléments identitaires sexuels et de genre	82
4.3.2 Les discriminations au sein des communautés marocaines et musulmanes et leurs effets sur la construction des éléments identitaires culturels et religieux	88
4.4 Conclusion	94
 CHAPITRE V ANALYSE DES RÉSULTATS	97
5.1 Entre islamophobie et homophobie : analyse des discriminations vécues et perçues à la lumière des théories intersectionnelles et queer	97
5.1.1 Vécus et perceptions de discriminations islamophobes séculières et raciales au sein des communautés LGBTQ+	98
5.1.2 Vécus et perceptions de discriminations homophobes/hétérosexistes au sein des communautés marocaines et musulmanes	102
5.1.3 Analyse intersectionnelle des discriminations vécues et perçues	104

5.2 Être Marocain.e LGBTQ+ à Montréal : négation, conciliation et affirmation des éléments identitaires	106
5.2.1 Refus et déni des éléments identitaires d'apparence contradictoire	108
5.2.2 « Qui suis-je ? » : remises en question de l'identité	111
5.2.3 Acceptation, reconnaissance et valorisation de l'identité	114
5.3 Le coming-out : illustration de l'intersectionnalité des discriminations	117
5.4 Conclusion	122
CONCLUSION.....	124
ANNEXE A GRILLE D'ENTRETIEN	128
ANNEXE B RENONCIATION À L'ANONYMAT	136
BIBLIOGRAPHIE	137

LISTE DES TABLEAUX

Tableau	Page
Tableau 3.1 Portrait des personnes interviewées (2018)	59
Tableau 3.2 Tableau récapitulatif des thèmes d'analyse inductifs et déductifs (2019)	61

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

GASC	Gay affirmative social contexts
ILGA	International lesbian, gay, bisexual, trans and intersex association
LGBT	Lesbiennes, gais, bisexuel.le.s, trans
LGBTQ+	Lesbiennes, gais, bisexuel.le.s, trans, queer, intersexes, bispirituell.e.s, asexuel.le.s, etc.
ONU	Organisation des Nations Unies
UQAM	Université du Québec à Montréal
US	United States

RÉSUMÉ

Les discriminations vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal découlent de conjonctures historiques, sociales et politiques. En effet, les législations en place au Maroc criminalisant les rapports homosexuels, et l'interprétation majoritaire de l'islam condamnant l'homosexualité (Jaspal et Cinnirella, 2012) affectent les parcours migratoires, ainsi que les vécus dans le pays d'origine et le pays d'accueil notamment au sein des communautés marocaines et musulmanes. Également, le racisme systémique et l'aversion pour la religion, vécue et ressentie au sein des communautés LGBTQ+, engendrent des discriminations de nature islamophobes et racistes. Ainsi, pris.e.s entre des impératifs sociaux tant hétéronormatifs qu'homonormatifs (Siraj, 2009), les Marocain.e.s LGBTQ+ se retrouvent à l'intersection de discriminations multiples tant au sein des structures politico-juridiques canadiennes et québécoises qu'au sein des associations et lieux de solidarité communautaires (El Hage et Lee, 2016). Grâce à un cadre théorique basé sur l'intersectionnalité et les études queer, ainsi qu'un cadre conceptuel mobilisant l'identité et les discriminations, ce mémoire propose d'analyser les discriminations intersectionnelles et les stratégies identitaires des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. Il présente les résultats de notre recherche, issus d'entretiens semi-dirigés effectués en 2018 avec des membres des communautés LGBTQ+ d'origine marocaine à Montréal, de première génération d'immigration. Il propose également une analyse thématique des discriminations intersectionnelles ciblant leurs éléments identitaires sexuels, de genre, culturels et religieux, impliquant des stratégies identitaires. Le coming-out, à ce titre, en est une illustration phare ; pris entre des pressions homonormatives et hétéronormatives, sujet à des dictats contradictoires venant de leurs différentes communautés d'appartenance, il sous-tend des stratégies identitaires profondes.

Mots clés : Intersectionnalité, discriminations, LGBTQ+, Maroc, Montréal

INTRODUCTION

Selon plusieurs sources et instituts statistiques, le Canada figure parmi les pays les plus accueillants et tolérants envers les communautés LGBTQ+. En effet, au début de l'année 2019, le Spartacus Gay Travel Index mettait le Canada en première position des pays les plus hospitaliers à l'égard des voyageurs LGBTQ+, ex aequo avec le Portugal et la Suède. De plus, en 2013, le Canada figurait en troisième position, sur 39 pays sondés, quant à l'acceptation de l'homosexualité des habitant.e.s selon le Pew Research Center. En effet, à la question « Should Society Accept Homosexuality ? », 80 % des sondé.e.s répondaient « oui », une augmentation de 10 % depuis 2007. Pour les 18 à 29 ans, le pourcentage s'élevait à 87 % (Pew Research Center, 2013). Dans une étude menée en 2015 par des chercheur.e.s de la Johannes Gutenberg University of Mainz en Allemagne, en collaboration avec la plateforme web Planet Romeo, classant les pays du monde selon le degré de bonheur des hommes homosexuels, le Canada se retrouvait en sixième position.

Plusieurs droits touchant les communautés LGBTQ+ ont également été octroyés dans les dernières années. En plus de la décriminalisation, en 1969, de l'homosexualité et la légalisation, en 2005, du « mariage homosexuel », les discriminations à l'égard des personnes trans et non-binaires sont explicitement illégales depuis 2017 (avec l'adoption du projet de loi C-16 modifiant la *Loi canadienne sur les droits de la personne* et le *Code criminel* afin d'y ajouter l'identité de genre et l'expression de genre), incluant les discriminations touchant à l'accès au logement et à l'emploi. Les soldat.e.s LGBTQ+ sont également autorisé.e.s à servir dans l'armée canadienne depuis 1992. Au Québec, depuis 2016, le changement de genre est légal, sans chirurgie requise, avec l'adoption du projet de loi n°103 : *Loi visant à renforcer la lutte contre la transphobie et à améliorer notamment la situation des mineurs transgenres*, et l'adoption est légale pour les parents membres des communautés LGBTQ+ depuis

2002 avec l'adoption du projet de loi n°84 : *Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation*.

L'illégalité des discriminations n'exclut pas cependant que les personnes LGBTQ+ en fassent l'objet, bien au contraire. Les discriminations quotidiennes sont en effet rarement portées en justice, requérant l'établissement d'un « lien entre le traitement négatif subi et l'une des caractéristiques personnelles », selon le Centre d'assistance juridique en matière des droits de la personne¹. À titre d'exemple, les discriminations à l'embauche sont difficilement claires et définies, puisqu'insidieuses et fallacieuses. De manière générale, les discriminations sont souvent caractérisées par des commentaires, jugements, agressions et rejets pluriels qui sont vécus au quotidien, sans conséquences politiques ou juridiques. Il peut être donc davantage possible de les identifier et de les comptabiliser à l'aide de sondages et de données quantitatives et qualitatives. Toutefois, bien que ces données quantitatives relatives aux discriminations au Canada et au Québec puissent s'avérer éclairantes, elles participent également de l'invisibilisation de plusieurs perceptions et vécus. En effet, les discriminations sont régulièrement sondées séparément et rarement conjointement. Tant Statistique Canada que Statistique Québec abordent les discriminations de manière séparée. On y retrouve les discriminations de nature homophobe, les discriminations raciales, les discriminations religieuses, mais elles sont appréhendées séparément, selon des critères distincts. Le manque de données spécifiques et d'outils méthodologiques intersectionnels contribue ainsi à invisibiliser certaines réalités et certains vécus propres et distinctifs (Maillé, 2015).

¹ À cet égard, les lecteurs et lectrices peuvent consulter la section « Fiches d'information et Guides » du site du Centre d'assistance juridique en matière de droits de la personne au lien suivant : <https://www.hrlsc.on.ca/fr/le-syst%C3%A8me-des-droits-de-la-personne-de-l%E2%80%99ontario/fiches-dinformation-et-guides/prouver-la>. Consulté le 4 août 2019.

Cette distinction engendre une invisibilisation notable de certaines discriminations, puisqu'elles sont régulièrement liées ou associées à d'autres discriminations, vécues et perçues de manière simultanée et interactive. C'est notamment le cas des membres des communautés LGBTQ+ racisé.e.s pour qui les discriminations LGBTQ+ sont régulièrement liées aux discriminations raciales – et autres – et peuvent être perçues et vécues à l'intérieur même de leurs communautés respectives, qu'elles soient culturelles, religieuses ou LGBTQ+. En plus des discriminations, ils et elles peuvent subir de multiples pressions sociales telles que des pressions de conformité à l'hétérosexualité au sein des groupes socioculturels, si ce n'est la punition de l'identité ou des comportements homosexuels (D'amico *et al.*, 2008). Au sein des communautés LGBTQ+ principalement composée de membres issus du groupe socioculturel dominant, les membres racisé.e.s ou croyant.e.s peuvent subir les mêmes préjugés et discriminations vécus et perçus dans la société d'accueil (D'amico *et al.*, 2008). Ces discriminations, issues à la fois de la culture dominante et des communautés LGBTQ+, peuvent complexifier, voire empêcher l'intégration de ces personnes à leur société. Ces constats participent notamment aux postulats de base des théories et méthodologies intersectionnelles, mobilisées dans ce mémoire.

Ainsi, des discriminations intersectionnelles peuvent notamment être vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal. Ils et elles peuvent faire l'objet de commentaires, jugements et violences au sein des communautés LGBTQ+, ciblant notamment, mais pas exclusivement, leurs éléments identitaires culturels et religieux, et au sein des communautés marocaines, ciblant notamment, mais pas exclusivement leurs éléments identitaires de genre et sexuels. Au sein de la société, ils et elles peuvent vivre des discriminations plurielles liées à leur identité plurielle ; en effet, des discriminations particulières peuvent être vécues en raison de l'intersection entre leur marocanité, leur religion et leur orientation sexuelle. Ce sont ces vécus et perceptions qui sont à l'origine de ce mémoire ; en effet, afin de comprendre et de situer les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal, nous

avons réalisé une recherche qualitative basée sur huit entretiens semi-dirigés, en mobilisant les théories queer et de l'intersectionnalité.

Ce mémoire est constitué de cinq chapitres. Le premier examine la problématique liée à notre sujet de recherche. Nous y abordons les discriminations vécues et perçues par les personnes LGBTQ+ au Moyen-Orient et en Afrique du Nord en présentant les législations et les criminalisations effectives dans certains pays à l'égard de l'homosexualité. Également, nous présentons les interprétations religieuses musulmanes à l'égard de l'homosexualité attribuant, majoritairement, un statut hégémonique à l'hétérosexualité. Toutefois, nous mettons en exergue diverses interprétations d'auteurs et autrices réfutant cette lecture des textes religieux et participant, en cela, à une profonde remise en question de cette hégémonie. Par la suite, nous dressons un bref état des lieux historique, juridique, social et politique de l'homosexualité et de la bisexualité au Maroc. À cet égard, une présentation des textes juridiques criminalisant l'homosexualité est proposée, tout en apportant diverses nuances quant à l'acceptation sociale des rapports homosexuels et homoérotiques au Maroc. Ensuite, nous explorons les discriminations racistes et homophobes à l'égard des personnes immigrantes LGBTQ+ en Occident en exposant diverses études qualitatives menées au Royaume-Uni et en mentionnant la pression sociale qu'exerce le coming-out pour certaines personnes racisées. Finalement, nous abordons les discriminations multiples perçues et vécues, ainsi que des enjeux sociaux et politiques vécus par des personnes immigrantes LGBTQ+ au Canada et au Québec. À ce titre, nous présentons les diverses avancées juridiques et politiques à l'égard des droits LGBTQ+, tout en y indiquant plusieurs réserves. Pour conclure, nous traitons des constats et pertinences de notre mémoire, ainsi que nos questions et objectifs de recherche.

Le deuxième chapitre aborde le cadre théorique et conceptuel de ce mémoire, basé sur l'intersectionnalité et les études queer. Tout d'abord, nous effectuons un bref retour

historique sur ces deux approches théoriques, en abordant leurs principaux arguments théoriques. Par la suite, nous énonçons la pertinence de ces théories aux fins du présent mémoire et nous présentons les divers concepts fondateurs à celui-ci, soit l'identité et la discrimination. Nous évoquons, en lien avec ce premier concept, les éléments identitaires – parties intégrantes de l'identité unique, mais plurielle des individus – en nous attardant plus particulièrement sur les éléments identitaires de genre, sexuels, culturels et religieux. Nous examinons également le sentiment de « double identité », conceptualisé au regard de l'identité *de fait* et l'identité *de valeur*². Nous présentons, par la suite, la typologie de stratégies identitaires élaborée par Taboada-Leonetti (1990) énonçant un certain nombre de réponses stratégiques pouvant survenir dans divers contextes et à la suite d'une prise de contact avec les membres de groupes et de communautés. Finalement, nous abordons le deuxième concept phare de ce mémoire, à savoir la discrimination, en présentant ses définitions à partir de textes juridiques internationaux et nationaux. Une attention particulière est alors portée aux discriminations islamophobes, tant raciales que religieuses, et homophobes/hétérosexistes.

Le troisième chapitre présente la démarche méthodologique employée dans la réalisation de cette recherche. Nous abordons nos stratégies de recherche qualitative issues d'une démarche compréhensive, ainsi que notre positionnement épistémologique compréhensif et non-essentialiste. Par la suite, nous présentons notre méthode de collecte de données, soit les entretiens semi-dirigés, et le déroulement de ces entretiens. À cet égard, nous présentons les thématiques, tant déductives qu'inductives, de notre analyse, ainsi que la nature de notre relation avec les personnes interviewées. Ensuite, les participant.e.s aux entretiens sont présenté.e.s, en énonçant à

² L'identité de valeur est définie par Camilleri (1990 : 89) comme « c'est la valeur de l'individu, donc son image de soi, qui est plus ou moins sévèrement mise en question dans le cadre de cette identité prescrite : c'est donc à ce pôle en cours que, dans sa négociation identitaire, le sujet va accorder la priorité, voire l'exclusivité ».

la fois les critères à la participation et leurs informations (pseudonymes, genre, orientation sexuelle, âge et arrivée au Québec). L'analyse des données est abordée en soulignant, notamment, nos outils d'analyse et, finalement, les mesures et positionnements éthiques sont présentés en conclusion de ce chapitre.

Le quatrième chapitre présente les résultats de notre recherche, répondant ainsi à nos deux premières questions de recherche. Nous y abordons le parcours migratoire des personnes interviewées influençant la définition et la consolidation de leurs éléments identitaires, ainsi que les discriminations vécues et perçues au sein de la société québécoise. Par la suite, nous examinons les discriminations vécues et perçues au sein des communautés d'appartenance, soit les communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Ces dernières sont de nature islamophobe, xénophobe, raciste, homophobe/hétérosexiste et sexiste. Finalement, nous présentons les éléments identitaires constitutifs à leur identité sociale et particulièrement ceux d'ordre sexuel, de genre, culturel et religieux. Ces éléments sont construits et modifiés au regard et au contact de leurs communautés d'appartenance, influençant la définition même de leur identité.

Finalement, le cinquième chapitre de ce mémoire présente notre analyse des résultats. Nous y analysons la perception et le vécu de discriminations islamophobes et homophobes/hétérosexistes, à l'aide des théories intersectionnelle et queer. Par la suite, nous analysons les stratégies identitaires utilisées par les personnes interviewées en réaction aux discriminations perçues et vécues, mobilisant la typologie de Taboada-Leonetti (1990), ainsi que les théories intersectionnelles et queer. En effet, les personnes interviewées ont mobilisé diverses stratégies identitaires afin de concilier leurs différents éléments identitaires d'apparence contradictoire. Ces stratégies ont modifié leurs rapports et sentiments d'appartenance à l'égard de leurs communautés d'appartenance. Finalement, nous avons illustré ces discriminations intersectionnelles

vécues et perçues et stratégies identitaires à travers le coming-out, soumis aux pressions homonormatives et hétéronormatives de ces communautés.

CHAPITRE 1

PROBLÉMATIQUE

Les discriminations vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal peuvent découler de conjonctures historiques, sociales et politiques. En effet, les législations en place au Maroc, criminalisant les rapports homosexuels et l'interprétation majoritaire de l'islam condamnant l'homosexualité affectent tant les parcours migratoires que les vécus dans les pays d'origine et d'accueil. Également, l'identité plurielle de ces individus peut être la cible de discriminations multiples et simultanées, notamment liées à leur marocanité, leur foi, leur identité de genre et leur orientation sexuelle. Pris entre des impératifs sociaux hétéronormatifs et homonormatifs, les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal se trouvent ainsi à l'intersection de discriminations multiples tant au sein des structures politico-juridiques canadiennes et québécoises qu'au sein des associations et lieux de solidarité communautaires. Ce chapitre présente les diverses composantes de ces enjeux, en plus d'aborder les constats et limites de cette problématique, la pertinence communicationnelle de ce mémoire ainsi que nos questions et objectifs de recherche.

1.1 Discriminations vécues par les personnes LGBTQ+ au Moyen-Orient et en Afrique du Nord

La *Déclaration universelle des droits de l'homme*, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies en 1948, a initié la codification internationale des libertés et des droits de la personne. Interprétée de manière à octroyer et garantir les libertés individuelles, cette déclaration y inclut notamment des dispositions liées à la sexualité et au genre, aux termes de son article 2 :

Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamées dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation. De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou ce territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.

Ce n'est cependant qu'en 2003 que la Commission des droits de l'homme³ de l'ONU a abordé les enjeux liés à l'homosexualité et à l'homophobie, lorsque le Brésil a proposé une résolution exprimant « sa vive préoccupation concernant des violations des droits de l'homme dans le monde pour des raisons touchant à l'orientation sexuelle » (Whitaker, 2008 : 102). À cette résolution se sont opposés cinq pays, soit l'Arabie Saoudite, l'Égypte, la Libye, la Malaisie et le Pakistan qui en ont finalement empêché l'adoption.

1.1.1 Criminalisation et législation des pratiques homosexuelles

En 2008, parmi les 81 pays prohibant et/ou criminalisant les rapports homosexuels sur leur territoire, 36 d'entre eux appartenaient soit à la Ligue arabe⁴, soit à l'Organisation de la conférence islamique (désormais appelée Organisation de la coopération islamique)⁵ (Whitaker, 2008). Bien que le nombre de pays ait quelque peu diminué, il

³ Au regard de notre positionnement féministe, nous avons décidé de privilégier, dans ce mémoire, le terme « humain » au détriment du terme « homme » en ce qui a trait aux droits fondamentaux. Toutefois, nous avons décidé de conserver ce dernier terme lorsqu'il est mentionné dans le cadre d'une citation ou lorsqu'il fait partie du titre d'une Commission ou d'un texte de loi, à des fins d'exactitude et de compréhension.

⁴ La Ligue des États arabes a été créée le 22 mars 1945 à la suite de l'adoption du Pacte du même nom. Quelques mois plus tôt, en octobre 1944, les sept États fondateurs signaient le Protocole d'Alexandrie. Selon ces derniers, la Ligue des États arabes était alors une entente régionale, portée par la volonté de reconnaissance du pluralisme culturel et politique de la région (Carré, 1971). Elle compte aujourd'hui 22 États membres.

⁵ L'Organisation de Coopération Islamique (OCI) compte 57 États membres, issus des quatre continents. Sa première réunion s'est tenue en 1970 à Djeddah en Arabie Saoudite et sa charte a été adoptée en 1972.

s'avère toujours important aujourd'hui, avec 72 pays, soit 37 % des membres de l'ONU, selon l'Association internationale des lesbiennes, gays, bisexuels, trans et intersexes (ILGA, 2017). Les codes pénaux de ces pays font état de peines d'emprisonnement ciblant divers actes ou comportements, soit la « propagande » homosexuelle, les actes homosexuels, la sodomie, les actes « contre nature », la bougrerie ou la moralité.

Selon une étude publiée par le Pew Research Center en 2007, 95 % de la population égyptienne rejette l'homosexualité (Poeschl, 2011). En Iran, la peine de mort pour homosexualité est ajoutée au Code pénal en 1979. S'il y a pénétration, la punition est la peine capitale, tandis que sans pénétration, l'acte est passible de flagellation pour les trois premières fois, puis de la peine capitale pour la quatrième fois (Whitaker, 2008). Bien que les rapports entre femmes soient appréhendés distinctement par les législations, les châtiments encourus demeurent les mêmes. La peine maximale pour homosexualité est de 10 ans au Bahreïn, de 7 ans au Koweït, de 5 ans en Libye, de 3 ans en Algérie, à Oman, au Maroc, en Somalie et en Tunisie et de 1 an au Liban et en Syrie (Whitaker, 2008). Il serait toutefois réducteur de voir en la religion majoritaire dans ces pays la cause de cette homophobie. En effet, historiquement, les sociétés musulmanes étaient relativement tolérantes envers la diversité sexuelle. Selon Zahed (2016)⁶, au cours de l'histoire, l'homoérotisme a bénéficié d'une relative tolérance au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, une lecture historique que partagent Dialmy (2010) et Smith (2012). Néanmoins, le conservatisme religieux peut jouer un rôle dans

lors de la troisième conférence des ministres des affaires étrangères. Son objectif premier est d'assurer « la sauvegarde et la protection des intérêts dans l'esprit de promouvoir la paix internationale et l'harmonie entre les différents peuples du monde » (Organisation de la coopération islamique, 2019).

⁶ Ludovic-Mohamed Zahed est un imam français d'origine algérienne. Il a fondé, en janvier 2010, un collectif citoyen religieux à Paris. Sa thèse de doctorat porte sur *les minorités sexuelles à l'avant-garde des mutations du rapport à l'islam de France* (2012). Il est également l'auteur de plusieurs ouvrages : *Révoltes extraordinaires : un enfant du sida autour du monde* (2011), *Le Coran et la chair* (2012), *Queer Muslim Marriage: Struggle of a gay couple's true life story towards Inclusivity & Tawheed within Islam* (2013) et *LGBT Musulman.es : du Placard aux Lumières, face aux obscurantismes et aux homonationalismes* (2016).

la compréhension, l'acceptation et la légalisation de l'homosexualité, et ce notamment au Maroc.

1.1.2 Homosexualité et islam

C'est au Maroc que figure la proportion la plus importante, dans le monde, de musulman.e.s : près de 99,9 % de sa population est musulmane (Pew Research Center, 2010) et 99,9 % de cette population est de confession sunnite (moins de 0,01 % d'entre elles est de confession chiite) (CIA, 2010). Ainsi, la religion musulmane y est presque unanimement partagée par l'ensemble de la population et l'école malékite⁷ y est la plus importante. Ces hauts pourcentages peuvent être expliqués par le Code de la nationalité marocaine qui octroie la nationalité principalement par le droit du sang⁸. La religion musulmane y est alors essentielle puisqu'en islam, la filiation est exclusivement paternelle (le code de la famille marocain n'autorise que les mariages religieux et, à ce titre, selon les autorités musulmanes, l'homme non-musulman doit se convertir à l'islam).

Quant à l'orientation sexuelle, l'interprétation majoritaire de l'islam attribue un statut hégémonique à l'hétérosexualité et affirme l'illégalité de l'homosexualité et des pratiques homosexuelles dans l'islam. Cette interprétation se fonde principalement sur le récit du peuple de Lot qui, dans le Coran – contrairement à la Bible – est diffus, puisque mentionné dans 14 sourates⁹ différentes. En effet, Siraj (2009) indique que la

⁷ Le malékisme (ou malikisme), né de l'enseignement de l'imam Malik-ibn-Anas (712-795), est l'une des quatre écoles de jurisprudence musulmane sunnite. Sa jurisprudence la diffère essentiellement des trois autres, par l'utilisation – en plus du Coran, de la sunna, al-ijma (le consensus des experts) et al-qiyas (les analogies) – des pratiques des habitant.e.s de Médine en tant que source juridique (Smine, 2008).

⁸ Attribution de la nationalité aux enfants par la nationalité des parents.

⁹ Chapitres coraniques.

compréhension des académiques musulman.e.s de ces versets est généralement celle d'une condamnation de l'homosexualité¹⁰.

Cependant, plusieurs auteurs et autrices – devenu.e.s également figures publiques en raison de leurs prises de position – tels que Murray et Roscoe (1997), Musić (2009), Kugle (2010), Rahman (2010), Hamzić (2011) et Zahed (2012, 2016) ont énoncé des réserves sur cette interprétation majoritaire, en évoquant, notamment, l'ambiguïté de l'histoire du peuple de Lot dans le Coran (Siraj, 2009). Kugle (cité dans Siraj, 2009) fait notamment la promotion d'un devoir coranique universel, soit l'acceptation de tous et toutes de manière égalitaire et équitable – hétérosexuel.le.s comme homosexuel.le.s – en tant que créations de Allah, qui prévaut, selon lui, sur les autres obligations religieuses. Cette interprétation s'apparente à celle de Barlas (2002) qui évoque une tendance généralisée à la condamnation de l'islam pour l'oppression des musulman.e.s LGBTQ+ plutôt que de réprobation des musulman.e.s pour leur mauvaise interprétation de la doctrine religieuse. Peumans et Stalbert (2012) partagent, dans leurs travaux, un autre point de vue discordant des interprétations majoritaires, soit celui d'un jeune belge converti à l'islam. Ce dernier évoque sa lecture des textes religieux qui identifieraient plutôt les hommes du peuple de Lot en tant qu'hommes hétérosexuels qui ont volé, kidnappé et violé d'autres hommes hétérosexuels. Ainsi, selon lui, le Prophète Lot serait venu avertir les habitant.e.s d'arrêter le vol, le kidnapping et le viol d'hommes par des hommes et non les relations sexuelles entre personnes consentantes de même genre. Cette conception est partagée par McNeill qui conçoit l'histoire biblique de Lot en tant qu'illustration de la cruauté en général, et de l'orgueil ainsi que de l'inhospitalité en particulier, et non en tant que condamnation prophétique à l'égard de l'homosexualité (McNeill, 1993).

¹⁰ En résumé, cette interprétation indique que le prophète Lot fût envoyé par Allah afin d'avertir les habitant.e.s d'arrêter les relations sexuelles avec des individus de même sexe et en raison des alertes répétées mais rejetées, la population fût éradiquée (Siraj, 2009).

Peumans et Stalbert (2012) mentionnent l'importance pour ce jeune Belge converti à l'islam de revenir aux racines « authentiques » de l'islam qui, selon lui, privilégieraient l'ouverture à la diversité des éléments identitaires, notamment sexuels. Cette interprétation est soutenue également par Zahed (2012 : 157) qui évoque, quant à lui, dans son ouvrage « Le Coran et la chair », que

chacun, chacune est ainsi *libre de vivre son identité de genre, son orientation sexuelle et son rapport au Divin*, de la manière qu'il ou elle l'entend, sans intermédiaire entre Dieu et les êtres humains que nous sommes, conformément aux préceptes de l'islam à sa création.

Selon Zahed (2012 : 83), le Coran indique que « chacun agit selon sa méthode/genre » (Sourate 17, Verset 84) ; le mot « méthode » ou « genre » étant ici la traduction du mot arabe « shakilat », qui peut référer à la « nature profonde sur laquelle l'individu a été façonné » ou à l'« identité de genre ». En ce sens, Zahed (2012) affirme que les croyant.e.s se doivent d'agir en cohérence avec leur identité sexuelle et/ou de genre. Cette vision est partagée par Musié (2010) qui considère que son homosexualité est un cadeau de Dieu. Ainsi, ces diverses personnes, appelant à une relecture profonde et à une réinterprétation fondamentale des textes religieux, participent à l'inclusion et à la reconnaissance des droits LGBTQ+ au sein des communautés musulmanes.

1.2 Être homosexuel.le ou bisexuel.le au Maroc : état des lieux

Les expériences homophobes des personnes immigrantes ne peuvent être dissociées du vécu homophobe dans le pays d'origine, indiquent Munro *et al.* (2013). En effet, le vécu, les enjeux et les stratégies spécifiques des personnes immigrantes LGBTQ+ dépendent de conjonctures historiques et sociales et de cadres sociaux propres aux sociétés d'origine et d'accueil, ainsi qu'à leurs communautés culturelles et religieuses d'appartenance. Plusieurs constructions sociales marocaines engendrent des différences dans l'identification et le vécu des personnes immigrantes LGBTQ+.

George Chauncey, professeur à l'Université de Colombie, écrivait à New York en 1994 qu' « un homme restait masculin tant qu'il avait des relations sexuelles avec des personnes de l'autre genre, qu'il s'agisse de femmes ou d'hommes féminins » (Chauncey cité dans Dorais, 2011 : 18). Selon lui, à cette période, une différence importante était établie entre la sexualité homosexuelle et l'identité homosexuelle ; avoir des rapports homosexuels ne signifiait pas *être* homosexuel. Cette fluidité des identités et pratiques est également présente au Maroc. En effet, plusieurs auteurs, tels que Dayan-Herzbrun (2013) et Brault (2013), apportent une analyse nuancée de la compréhension de l'homosexualité et de ses enjeux dans ce pays. Ils rappellent que la vision néolibérale¹¹ de l'homosexualité peut générer une fausse dichotomie opposant Musulman.e.s – associé.e.s à l'Orient – et Occidentaux, Occidentales entraînant stéréotypes, généralisations et jugements. En effet, les Marocain.e.s homosexuel.le.s ou bisexuel.le.s se retrouvent à l'intersection de deux conceptions perçues comme divergentes et contradictoires, l'homosexualité étant associée à l'Occident et l'islam à l'Orient (Rahman, 2010). Également, l'enjeu de l'orientalisme¹², lié à celui de la scission des « deux mondes », peut être soulevé ; le regard paternaliste ou tout simplement externe de l' « Occident » peut engendrer des sentiments, perceptions et énonciations faussées des pratiques homosexuelles en « Orient », ainsi que des solutions afin de lutter pour la reconnaissance des droits de ces dernier.e.s¹³. Rebucini

¹¹ À savoir une vision teintée d'un certain conformisme identitaire et sexuel (Dayan-Herzbrun, 2013), lié à des pressions et injonctions culturelles spécifiques, notamment en ce qui a trait au coming-out.

¹² L'orientalisme est une notion développée par Edward Said (1978), dans son livre phare « L'Orientalisme ». Cette notion consiste à analyser de manière historique, politique et idéologique la construction de la zone géographique « Orient ». Said décrit le concept comme multidisciplinaire :

« D'un point de vue philosophique, donc, le type de langage, de pensée et de vision que j'ai appelé de manière très générale orientalisme est une forme extrême de réalisme. Il consiste en une manière habituelle de traiter de questions, d'objets, de qualités et de régions supposés orientaux [...]. D'un point de vue rhétorique, l'orientalisme est absolument anatomique et énumératif : utiliser son vocabulaire, c'est s'engager dans la particularisation et la division des choses de l'Orient en parties traitables. D'un point de vue psychologique, l'orientalisme est une forme de paranoïa, un savoir qui n'est pas du même ordre que le savoir historique ordinaire, par exemple. » (Said, 1978, édition 2003 : 90)

Ainsi, l'orientalisme peut être défini en tant qu'idéologie politique basée sur le fantasme d'un Orient et utilisé afin d'asseoir un rapport de domination sur les sociétés arabes par les pays occidentaux (Zahed, 2016).

¹³ Critique qu'apportera Edward Said (1978), par exemple.

(2013) évoque la notion d'homoérotisme (en opposition à la notion d'homosexualité) qui aurait préséance au Maroc. Selon lui, l'homosexualité ne prend pas une forme fixe au Maroc ; l'identité homosexuelle n'étant revendiquée que par une minorité de personnes.

Toutefois, à l'heure actuelle, plusieurs mesures légales, conceptions sociales et compréhensions religieuses engendrent des oppressions et discriminations plurielles vis-à-vis des personnes LGBTQ+ au Maroc. En effet, le *Code pénal*, en son article 489, stipule qu'« [...] est puni de l'emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 200 à 1000 dirhams [environ 25 à 130\$], à moins que le fait ne constitue une infraction plus grave, quiconque commet un acte impudique ou contre nature avec un individu de son sexe » (Ministère de la Justice et des Libertés, 2011). L'interprétation juridique qui en est faite est celle de l'illégalité des rapports homosexuels, et ainsi, de l'homosexualité au Maroc. De là découlent plusieurs conséquences néfastes pour les personnes LGBTQ+ au Maroc.

Dans une étude menée par ONU Femmes et Promundo-US au Maroc en 2017, la majorité des participant.e.s marocain.e.s – leur orientation sexuelle n'étant pas spécifiée – se sont fermement opposé.e.s à l'homosexualité en la qualifiant d'« anti-islamique », d'« immorale », de « non-naturelle » et même de « non-marocaine ». Quant aux participant.e.s LGBT de l'étude, ils et elles ont mentionné avoir régulièrement ressenti au courant de leur vie des pressions pour se conformer aux normes sociales de masculinité, illustrées par des actes et comportements dits « virils », tels que fumer, se battre, boire de l'alcool et avoir des relations sexuelles avec des travailleuses du sexe. En opposition à cet homme viril et masculin, perçu comme indépendant, actif et mobile, figure celui du *Zamel*¹⁴, perçu comme passif et dépendant (Broqua et Doquet, 2013). Cette dichotomie crée une rupture chez les hommes

¹⁴ Terme en dialecte marocain désignant « l'homosexuel » d'une manière très péjorative.

homosexuels, entre celui dit « actif », soit celui qui pénètre et bénéficie d'une image hautement plus favorable, et celui dit « passif », soit celui qui est pénétré :

L'homosexualité « active » et l'homosexualité « passive » n'ont pas la même signification symbolique dans l'imaginaire collectif des Marocains. La première est considérée comme une manifestation de virilité par opposition à la seconde qui est vécue comme une source d'humiliation et de dégradation (Serhane, 1995 : 159).

En plus d'être issue d'une conception figée et stéréotypée des rapports sexuels, puisque ces rôles peuvent aisément être tant interchangeables qu'absents, cette différenciation contribue à la marginalisation et à la stigmatisation d'un certain nombre d'entre eux. Le genre du partenaire sexuel ne serait donc pas important ; les hommes qui « acceptent » d'être pénétrés – « the person who lets himself “be taken from behind” » (Dialmy, 2010 : 165) – sont féminisés et revêtent un statut de « subordonné », « inférieur » aux autres hommes (Smith, 2012). Ainsi, les personnes dites « actives » peuvent ne pas être perçues comme homosexuel.le.s ; elles confirment d'autant plus leur virilité puisqu'elles peuvent pénétrer tant des hommes que des femmes (Smith, 2012).

Selon Chebel (1995), l'homosexualité passive masculine au Maghreb est comprise comme un manque de virilité, tandis que l'homosexualité féminine serait, quant à elle, perçue comme une inversion de genre. Dans les deux cas, l'homosexualité serait condamnable, socialement, en raison de sa nature « perturbatrice » et « nocive » à la famille. En effet, cette dernière, en plus du mariage, est une institution phare et fondamentale de la société marocaine, et contrevenir à ces obligations maritales et familiales, tant morales que sociales, seraient les principales raisons de cette condamnation (Yip, 2005). Les masculinités hégémoniques sont, ainsi, principalement formulées dans le cadre des institutions sociales que sont la famille et le mariage (Smith, 2012). À ce niveau, la branche malékite de l'islam, majoritaire au Maroc, privilégie le *hadd* – « amende » – en tant que punition à l'homosexualité, puisqu'elle

aurait pour effet de « perturber » la famille et l'institution du mariage, socles de l'ordre social (Schild 1992, cité dans Siraj, 2009). Ces conceptions hétéronormatives et hétérosexistes influencent nécessairement les vécus et perceptions en plus d'affecter les parcours des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal.

1.3 Être une personne immigrante et LGBTQ+ en Occident : entre racisme et homophobie

Plusieurs études et recherches qualitatives portant sur les réalités et vécus des membres LGBTQ+ des communautés musulmanes ont été réalisées en Europe, principalement au Royaume-Uni. Bien que menées dans un contexte distinct de celui de ce mémoire, les recherches de Jaspal (2012), de Yip (2005), de Siraj (2009) et de Cinnirella (2012) abordent des enjeux et problématiques qui s'avèrent éclairants et pertinents pour la compréhension des réalités et négociations identitaires potentielles des Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal.

Ainsi, selon Jaspal (2012), qui a étudié les perceptions et compréhensions de l'homosexualité au sein des communautés musulmanes en Occident, toute infraction aux normes culturelles concernant la sexualité, notamment homosexuelle, peut être considérée comme une menace pour le groupe culturel (ici, les communautés musulmanes en Occident), passible de conséquences négatives allant de l'ostracisation à la maltraitance. Selon lui, deux types d'homophobie seraient présents au sein de cette communauté : l'homophobie religieuse, qui encourage la perception que l'islam et l'homosexualité sont incompatibles et irréconciliables, et l'homophobie culturelle, qui indique l'incongruité des appartenances aux communautés culturelles, religieuses et LGBTQ+.

Dans le cadre d'une étude qualitative comprenant un échantillon de 20 femmes et 22

hommes non-hétérosexuel.le.s et musulman.e.s, effectuée en 1997-1998 au Royaume-Uni, Yip (2005) présente les stratégies des participant.e.s face à la « contradiction » perceptible entre leur orientation sexuelle et leur religion. Il mentionne leur désir de contester l'exactitude et l'hégémonie de l'interprétation traditionnelle du Coran (Yip, 2005). Selon eux et elles, l'interprétation et la pratique religieuses doivent être contextualisées en cohérence avec les sources fondamentales de l'islam et il est important de réfuter l'herméneutique androcentrée et patriarcale des textes religieux (Yip, 2005).

Une deuxième étude impliquant 22 hommes et 20 femmes britanniques non-hétérosexuel.le.s et musulman.e.s (Yip, 2004) met en exergue l'appréhension, au sein de leur communauté culturelle, de l'homosexualité en tant que « western disease ». Les participant.e.s mentionnent alors la récurrence de propos assignant l'homosexualité à une conséquence de l'Occident « permissive » et « immorale » – les homosexuel.le.s musulman.e.s étant ainsi victimes de « westoxication » (Yip, 2004 : 340). Ils et elles sont vu.e.s comme des traîtres au sein de leur communauté culturelle et auraient trahi leur héritage culturel (Yip, 2004). Au moment de l'étude, 50 à 55 % d'entre eux/elles avaient fait leur coming-out auprès de leurs parents, qui avaient généralement réagi avec tolérance, tout en exerçant une pression d'un mariage hétérosexuel et cisgenre éventuel afin de « guérir » leur homosexualité (Yip, 2004). Quatre femmes (20 %) et sept hommes (32 %) ont, quant à eux et elles, « succombé » à la pression du « devoir » religieux et social et se sont marié.e.s avec une personne du genre différent (Yip, 2004). Huit femmes (40 %) et huit hommes (36 %) ont révélé leur orientation sexuelle uniquement à certains proches, par crainte du rejet de leur communauté, laquelle représente l'un des soutiens les plus importants, selon l'auteur, dans des cas de racisme ou de discrimination.

Entre juin 2001 et septembre 2002, Siraj (2009) a également étudié les perceptions de l'homosexualité auprès de musulman.e.s hétérosexuel.le.s dans la ville et aux alentours

de Glasgow, au Royaume-Uni. Dans le cadre de son étude, 68 personnes ont été interviewées, soit 33 hommes et 35 femmes, âgé.e.s entre 15 et 70 ans. Leur origine ethnoculturelle était répartie ainsi : 38 Pakistanais.e.s, 6 Iraquien.ne.s, 6 Indien.ne.s, 4 Britanniques, 3 Egyptien.ne.s, 3 Marocain.e.s et 8 autres. Au sein des participant.e.s, 88 % d'entre eux/elles étaient « contre » l'homosexualité, expliquant, pour la plupart, cette position par des références religieuses ou son essence « contre naturelle », selon eux et elles. Les « conséquences » d'une relation homosexuelle sont, pour la plupart d'entre eux/elles, dangereuses puisque ces derniers et dernières auraient « besoin » d'un père et d'une mère, au sens traditionnel du terme, dans leur éducation familiale et leur cheminement personnel. La reproduction humaine y serait, ainsi, fondamentale et nécessaire.

En 2012, Jaspal et Cinnirella ont, quant à eux, étudié les expériences phénoménologiques des Musulmans britanniques homosexuels dans des *gay affirmative social contexts* (GASC). L'échantillon était composé de 20 musulmans britanniques qui s'identifiaient en tant qu'homosexuels au sein de la communauté pakistanaise des *East Midlands* en Angleterre. Leur étude présente trois éléments d'analyse, soit « l'auto-continuité » (*self-continuity*) et la transition d'espaces hétérosexuels à homosexuels, les représentations sociales des homosexuels blancs par les interviewés et les contacts interpersonnels et identificateurs avec les hommes homosexuels blancs en tant que « renforceurs d'identité » (*identity enhancer*). En ce qui concerne l'auto-continuité et la transition d'espaces hétérosexuels à homosexuels, il est mentionné que l'expérience liée à l'entrée dans des « espaces gays » a semblé induire chez les participants un bouleversement psychologique engendrant des négociations identitaires. De plus, les GASC leur ont fourni un moyen de confirmation psychosociale à l'identité sexuelle (Jaspal et Cinnirella, 2012). La plupart des participants ont indiqué préférer socialiser avec des hommes homosexuels ayant la même origine ethnoculturelle qu'eux puisque ces derniers comprennent mieux leur *background* ethnoculturel et les contraintes auxquels ils font face. En ce qui concerne

les représentations sociales des homosexuels blancs par les interviewés, les participants ressentent un manque de compréhension et d'acceptation, associé à une représentation sociale selon laquelle ils dérogeraient de la culture majoritaire. Finalement, en ce qui a trait aux contacts interpersonnels et identificateurs avec les hommes homosexuels blancs, les participants les perçoivent comme excessivement ouverts vis-à-vis de leur sexualité. Cela peut poser problème pour plusieurs des participants puisqu'un coming-out ne constitue pas toujours une option possible. Cependant, ils peuvent également être une source positive d'inspiration comme en témoigne l'un des participants, qui affirme que la fréquentation de ces hommes lui a permis de développer un sentiment d'appartenance à un groupe autre que celui de sa communauté ethnoreligieuse (Jaspal et Cinnirella, 2012).

Jaspal (2012) a également présenté les résultats d'entrevues qualitatives faites entre 2008 et 2011 avec 47 hommes britanniques homosexuels et musulmans, âgés entre 18 et 28 ans. Il présente principalement trois sentiments énoncés par les participants, soit la honte, la culpabilité et la peur. Il mentionne les témoignages d'un participant qui affirme que l'homosexualité est contre l'islam, que c'est un méfait et un péché et qu'il ira probablement en enfer pour cette raison, ainsi que d'un autre participant qui croit fortement que ses « méfaits » sexuels seront punis après sa mort (Jaspal, 2012). La plupart des participants « espèrent » un éventuel changement d'orientation sexuelle. Ils ont également peur d'une exposition publique de leurs « comportements non-normatifs » (Jaspal, 2012 : 79).

Finalement, mentionnons que certains termes utilisés par les instances gouvernementales et les communautés LGBTQ+ occidentales sont principalement issus de conceptions « occidentalisées » des réalités et enjeux LGBTQ+, tel que l'acronyme en lui-même. En effet, les pratiques sexuelles ont tendance à être apposées aux identités sexuelles, ce qui n'est pas chose commune pour les personnes immigrantes. Selon Amari (2012 : 63), la frontière est parfois mince entre le coming-

out, « démarche individuelle et volontaire d'annoncer son homosexualité à autrui », et le outing, expression anglaise qui « renvoie à la révélation de l'homosexualité d'une personne contre son gré ». En effet, le coming-out est devenu, selon l'auteure, un acte homonormatif puisque la construction identitaire homosexuelle impose, selon ces conjonctures occidentales, une visibilité qui se transforme, pour plusieurs, en contrainte. Cette homonormativité implique des enjeux de pouvoir et de différenciation en séparant ceux et celles qui peuvent et veulent le verbaliser publiquement et ceux et celles qui ne peuvent et/ou ne veulent pas en parler. Les normes du coming-out entraînent des contraintes « pour toute personne aspirant à une expérience gay ou lesbienne selon les (homo)normes conventionnelles établies » (Amari, 2012 : 65). Ces impératifs sociaux engendrent, pour plusieurs personnes immigrantes, une possible isolation et la perte de liens avec leur communauté et leur famille (Woodruffe, 2008). Ainsi, dans certains cas, « les impératifs de l'homosexualité comme fondement premier de l'identité sociale et du coming-out généralisé sont difficilement conciliables avec la préservation de ces structures familiales, communautaires et religieuses fournissant un soutien social » (Gagné et Chamberland, 2008). Selon Amari (2012 : 59), les Marocaines lesbiennes au Royaume-Uni oscillent « [...] constamment entre l'envie de perpétuer les valeurs familiales et celle "d'assumer son homosexualité" au grand jour ». Elles se retrouvent, ainsi, dans une ambivalence permanente entre la loyauté filiale, le respect des traditions et injonctions familiales, et le désir de reconnaissance et d'affirmation identitaire et communautaire. En tant que lesbiennes racisées, elles ne peuvent afficher leur homosexualité ni dans l'espace public ni dans l'espace privé, au risque de subir de la lesbophobie en plus du racisme et du sexisme, ainsi que le risque de dissolution de l'environnement familial, devenu refuge face à ce racisme (Amari, 2012).

1.4 Discriminations multiples : enjeux des personnes immigrantes LGBTQ+ au Canada et au Québec

Au Canada, c'est en 1892 que les activités sexuelles entre personnes du même sexe furent criminalisées (El Hage et Lee, 2016). Deux ans auparavant, en 1890, avait été introduit le délit de « grossière indécence » dans le *Code criminel* canadien (Higgins, 2011). Cette loi, d'inspiration britannique, permettait de poursuivre en justice des personnes de sexe masculin « qui auraient commis des actes de 'grossière indécence' avec un autre homme, sans toutefois avoir commis la sodomie déjà criminalisée » (Higgins, 2011 : 75). En 1977, le Parti Québécois fait amender la *Charte des droits et libertés de la personne*, « faisant du Québec la première juridiction majeure, en Amérique du Nord, à classer l'orientation sexuelle parmi les motifs non valides de discrimination » (Higgins, 2011 : 89). Ainsi, ce n'est qu'en 1977 que le Québec inclura, au sein de la *Charte québécoise des droits de la personne*, la protection de l'orientation sexuelle (El Hage et Lee, 2016). Le 17 mai 1991, l'OMS supprime l'homosexualité de la liste des maladies mentales. En 2002, un régime d'union civile pour les couples de même sexe est instauré au Canada et en 2005, le mariage entre conjoint.e.s de même genre est légalisé avec l'adoption de la loi sur le mariage civil. En 2014, 1,7 % des Canadien.ne.s âgé.e.s de 18 à 59 déclaraient être homosexuel.le.s et 1,3 % être bisexuel.le.s (Statistiques Canada, 2014). Au Québec, entre 2005 et 2009, 2,2 % de la population déclarait être homosexuelle, tandis que 0,8 % déclarait être bisexuelle (Chamberland *et al*, 2012).

En dépit de ces avancées politiques et juridiques, des discriminations visant les personnes LGBTQ+ demeurent vécues et perçues au Canada et au Québec, notamment par les personnes immigrantes et racisées. En effet, ils et elles se trouvent à l'intersection de spectres d'oppression et peuvent expérimenter diverses formes de discrimination ciblant, notamment, leur origine ethnoculturelle et leur orientation sexuelle. Dans son ouvrage intitulé « Real Queer ? Sexual Orientation and Gender

« Identity Refugee in the Canadian Refugee Apparatus », Murray (2016) mentionne le processus d'apprentissage des réfugié.e.s quant à la diversité sexuelle, les identités de genre et les conceptions sociales et culturelles des réalités LGBTQ+ au Canada. Il évoque également la rencontre de plusieurs demandeurs et demandeuses d'asile qui ne se définissaient pas en tant que minorité sexuelle ou de genre dans les termes définis et organisés au Canada. L'un des chapitres de son ouvrage, intitulé « How to be gay (refugee version) » explicite ce processus de « conversion » à des critères particuliers et à l'obligation de performance de la sexualité ou de l'identité de genre, afin de montrer une « authentic gayness » (Murray, 2016 : 45). Également, dans une étude de cas effectuée en 2013 par Munro *et al* à Toronto auprès de 11 femmes et 29 hommes, âgé.e.s entre 14 et 29 ans, s'identifiant en tant que personnes réfugiées, immigrantes ou sans-statut, il est démontré que les nouveaux arrivant.e.s LGBTQ+ font face à de multiples systèmes d'oppressions. En effet, les données recueillies présentent plusieurs expériences homophobes tant au sein du système d'immigration qu'au sein des services sociaux et des communautés diasporiques. Ils et elles font également face à des discriminations racistes et xénophobes au sein des instances de services sociaux, du système d'immigration et au sein des communautés LGBTQ+. Ces expériences peuvent mener à des tensions entre les individus, ainsi qu'à un sentiment de solitude et d'exclusion sociale.

En 2015, 13 % de la population a déclaré être discriminée en raison de facteurs ethnoculturels, soient l'origine culturelle ou la couleur de la peau (Statistique Québec, 2015). Les discriminations déclarées relatives au « sexe », à l'âge et à l'apparence physique avoisinent 6 %, et elles sont de 2 % ou moins pour l'incapacité physique ou mentale et l'orientation sexuelle. Les personnes LGBTQ+ racisées entrent dans ces catégories, pouvant être discriminées selon leur foi, leur appartenance ethnoculturelle, leur orientation sexuelle ou leur couleur de peau, mais certaines des discriminations perçues et vécues sont invisibilisées par ces statistiques en raison de leur caractère potentiellement simultané. En effet, la lecture intersectionnelle en est absente, biaisant

ainsi les pourcentages. Bien que la discrimination soit aujourd'hui interdite légalement et condamnée socialement au Québec, « elle tend trop souvent à n'être considérée que comme le fait de quelques individus "délinquants", et non comme un problème social à caractère systémique, qui doit être abordé comme tel par les autorités publiques » (Eid, 2012 : 415). Les personnes immigrantes LGBTQ+ peuvent appartenir à plusieurs communautés, dont celles associées à la société d'accueil, aux communautés ethnoculturelles et aux communautés LGBTQ+ (El Hage et Lee, 2016). Elles sont alors sujettes à plusieurs formes de discriminations et d'oppressions, comprises dans une approche intersectionnelle, selon leur appartenance ethnoculturelle et religieuse et selon leur identité de genre et/ou orientation sexuelle.

1.5 Constats et pertinence de la recherche

Les personnes LGBTQ+ immigrantes et racisées en Europe et en Amérique du Nord font face à des enjeux socioculturels spécifiques, et vivent des réalités particulières, en raison, notamment, de leurs éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre. Les recherches menées auprès de personnes musulmanes des communautés LGBTQ+, notamment sous l'appellation *queer muslim*, ont mis en exergue les interprétations religieuses critiques de celles majoritaires. Elles ont également permis d'identifier les discriminations vécues et perçues par ceux et celles-ci. Des auteurs tels que Rahman (2010), Hamzić (2011) et Zahed (2012, 2016) ont fortement contribué à révéler des enjeux et réalités vécus et perçus par les musulman.e.s LGBTQ+ en Occident. Également, par la diffusion de témoignages mettant de l'avant leurs vécus et leurs négociations identitaires, les recherches qualitatives de chercheur.e.s tel.le.s que Jaspal (2012), Cinnirella (2012), Yip (2004, 2005) et Amari (2012) nous permettent de mieux comprendre les réalités et les discriminations vécues et perçues par les personnes racisées, immigrantes et/ou musulmanes en Europe. Des auteur.trices tel.le.s que Munro *et al* (2013) et Murray (2016) nous permettent, en outre, d'appréhender les réalités des personnes immigrantes et des réfugiées, LGBTQ+ au Canada en identifiant

les discriminations multiples auxquelles ils et elles font face. Finalement, les travaux de El Hage et Jin Lee (2015, 2016) nous ont offert une perspective québécoise et montréalaise de ces réalités, enjeux et vécus.

Toutefois, à notre connaissance, aucune recherche sur les questions des discriminations spécifiques envers les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal n'a été produite. Également, très peu d'études portant sur les personnes racisées des communautés LGBTQ+ à Montréal ont été effectuées et très peu de recherches abordent les enjeux identitaires liés aux membres de cette communauté ayant des croyances religieuses, notamment musulmanes au Québec. Dans la littérature scientifique subsiste ainsi un vide analytique concernant le triptyque orientation sexuelle, origine ethnoculturelle et religion musulmane à Montréal. Cette recherche vise donc à pallier ce vide en proposant une analyse qualitative des discriminations multiples perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal. L'unicité et l'originalité de ce mémoire le rendent pertinent en ce qu'il tend à décrire des réalités et à mettre de l'avant des témoignages jusqu'alors invisibilisés dans le monde académique et social. De plus, certains des enjeux analysés dans ce mémoire recouvrent une portée plus large que les seuls réalités et vécus des Marocain.e.s d'origine, puisque les discriminations intersectionnelles et les négociations identitaires analysées peuvent être vécues par des membres des communautés LGBTQ+ ayant d'autres origines ethnoculturelles ou d'autres croyances religieuses.

Ainsi, la pertinence de ce mémoire s'avère plurielle, notamment dans le champ de la communication. En effet, il s'articule selon plusieurs niveaux, analysant diverses communications interculturelles : entre les Marocain.e.s LGBTQ+ et la société d'accueil montréalaise, les communautés LGBTQ+ à Montréal et les communautés marocaines à Montréal. Des discriminations multiples peuvent être vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal en raison des échanges et communications entretenues avec d'autres individus, en plus

des impératifs sociaux découlant d'injonctions culturelles. Ainsi, les négociations identitaires et les réalités vécues résultent, notamment, de processus communicationnels, prenant forme à différents niveaux, tant sociétal que communautaire. Les personnes interviewées sont sujettes à des compréhensions diverses et à des négociations multiples des normes de communication, influençant ou contribuant aux relations interculturelles et interpersonnelles.

1.6 Questions et objectifs

Grâce à un cadre théorique issu des études intersectionnelles et queer et aux témoignages de huit Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal, ce mémoire répond à la question principale suivante : **Quelles sont les discriminations liées aux éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal et comment se traduisent-elles dans leurs stratégies identitaires ?** Aussi, nous répondons aux questions spécifiques suivantes :

- 1- Quelles sont les discriminations liées aux éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein des communautés LGBTQ+ ?
- 2- Quelles sont les discriminations liées aux éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein des communautés marocaines et musulmanes ?
- 3- Quelles sont les incidences de ces discriminations sur les stratégies identitaires utilisées par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal ?

Les objectifs de ce mémoire sont donc les suivants :

1. Identifier les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein des communautés LGBTQ+ à Montréal.
2. Identifier les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein des communautés marocaines et musulmanes à Montréal.
3. Mieux comprendre les effets et enjeux des discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal sur les stratégies identitaires.

CHAPITRE 2

CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL

Dans ce chapitre, nous présentons le cadre théorique de ce mémoire, inspiré des théories intersectionnelles et queer. Au bénéfice d'un bref retour historique de leurs conceptualisations et fondements théoriques, nous présentons leur pertinence et adéquation à cette recherche, puisqu'elles nous permettent d'analyser, de comprendre et de situer les perceptions et les expériences de discriminations des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. De plus, nous présentons le cadre conceptuel de ce mémoire consolidé par les concepts d'identité – compris comme unique, mais pluriel puisque constitué d'éléments identitaires – et de discrimination, présenté à la lumière des conventions juridiques internationales et mettant en exergue les rapports d'inclusion et d'exclusion. L'identité et la discrimination s'avèrent donc centrales à cette recherche, puisqu'ils sont les reflets des dynamiques et rapports propres des vécus et perceptions de discriminations. Nous proposons, ainsi, une définition de l'identité en y arrimant les concepts de double-identité, de stratégies identitaires et d'éléments identitaires. Nous présentons, finalement, les discriminations de nature islamophobe et homophobe/hétérosexiste, puisqu'elles s'avèrent déterminantes dans l'expérience de discriminations par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal.

2.1 L'intersectionnalité

Bien que le terme fût développé par la professeure Kimberlé Crenshaw dans les années 1990, le concept d'intersectionnalité trouve néanmoins son origine dans les mouvements militants – et non académiques – féministes et afroaméricains aux États-Unis. En effet, la notion d'intersectionnalité était réfléchie et mise de l'avant bien avant

la fin du XXe siècle, sous d'autres appellations. Cooper (1892) et Du Bois (1920) seraient les premiers à s'intéresser « à la complexité des systèmes d'oppression et à identifier les dynamiques entre identité et structure sociale et leurs effets sur la vie des Américains d'origine africaine » (Harper et Kurtzman, 2014 : 16). La pensée intersectionnelle trouve également écho dans le discours de Sojourner Truth, en 1851, intitulé « Ain't I a Woman ». Truth, dans cette allocution, condamne le patriarcat, mais accuse également les féministes blanches qui manipulaient et assimilaient l'histoire des femmes afro-américaines afin de légitimer leur conception universaliste du féminisme (Crenshaw, 2011).

Dans sa conception académique, l'intersectionnalité visait, à ses débuts, à explorer les identités des femmes afroaméricaines, leur positionnement social, leurs expériences d'inégalités et de violences structurées par des systèmes de domination (principalement, race, genre et classe). L'objectif était donc

de développer un modèle pour analyser l'oppression que vivaient les femmes des communautés noires et transformer les rapports sociaux fondés sur l'inégalité incluant ceux entre les femmes et ceux qui existaient au sein des communautés noires (Harper et Kurtzman, 2014 : 16).

Grâce à l'intersectionnalité, il était désormais possible de construire un modèle d'analyse des oppressions auxquelles étaient confrontées les femmes afro-américaines et, ainsi, transformer les rapports sociaux basés sur les inégalités expérimentées notamment au sein des milieux féministes et afro-américains. En analysant les spécificités socioéconomiques de ces dernières, elle permettait de réfléchir et de discuter la simultanéité et la co-constitution des catégories de différenciation sociale.

Ainsi, l'intersectionnalité « réfute le cloisonnement et la hiérarchisation des grands axes de la différenciation sociale que sont les catégories de sexe/genre, classe, race, ethnicité, âge, handicap et orientation sexuelle » (Bilge, 2009 : 70). Au-delà d'une simple reconnaissance, elle postule l'interaction des inégalités sociales tant dans sa

production que dans sa reproduction (Bilge, 2009). Ces inégalités sociales sont donc multiples, simultanées et interactives (Stasiulis, 1999). L'intersectionnalité permet l'analyse des effets combinés de formes d'oppression et de discrimination, telles que le sexisme, le racisme et l'homophobie et propose une méthodologie critique inspirée des théories féministes postmodernes qui aide à éviter certains pièges conceptuels liés aux identités multiples des individus (Davis, 2011). Elle met en relation des catégories (culture, classe sociale, genre, etc.), des processus ou systèmes (racialisation, racisme, capitalisme, patriarcat, hétéronormativité, etc.) et des corrélations (co-formation, co-constitution, imbrication, emboîtement, assemblages, co-extensivité, articulation) (Bilge, 2014). Elle postule qu'il est impossible d'analyser les systèmes de domination de manière séparée et que leur articulation entraîne des effets imbriqués, notamment discriminatoires.

Weber et Parra Medina (2003) qualifient l'intersectionnalité comme la « meilleure pratique féministe » dans le monde universitaire contemporain (Bilge, 2009). Elle s'est imposée au sein des études féministes en mettant de l'avant les diverses formes d'exclusion et de résistance (Evans, 2011) et en permettant, notamment, de répondre aux problématiques de « justice distributive, de pouvoir et de gouvernement » (Bilge, 2009 : 72). Comme l'indique Marx Ferree (2011), l'intersectionnalité peut être mobilisée afin d'identifier et analyser les conceptions stéréotypées et exclusives des identités. McCall et Hancock proposent, à ce titre, une approche plus dynamique et globale de l'intersectionnalité (citées par Marx Ferree, 2011). Elles la conçoivent non pas par des points d'intersection, mais en tant que dimensions dynamiques, en changement et mutuellement construites (*ibid.*). La prise en compte des spécificités des expériences construites à partir d'interactions sociales (Lutz *et al.*, 2011), la considération des inégalités socioculturelles et économiques ainsi que les discriminations peuvent donc être analysées dans une approche intersectionnelle. C'est dans cette optique que Lubhéid et Cantú (2005) emploient l'analyse intersectionnelle

afin de comprendre l'implication de la sexualité dans les relations de pouvoir, de domination et de résistance, et ce notamment dans un contexte migratoire.

Dans le cadre de ce mémoire, le concept d'intersectionnalité est utilisé à des fins d'analyse et de compréhension des discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+. En effet, il sert d'outil théorique et méthodologique afin de nous aider à comprendre les relations complexes entre minorités et majorités, entre personnes défavorisées et privilégiées (Lutz, Herrera Vivar et Supik, 2011), et à mettre en lumière les diverses formes de discriminations perçues et vécues sur la base d'appartenances multiples. L'intersectionnalité nous permet, ainsi, d'identifier, d'affirmer et de mettre en relation à travers leur co-constitution les discriminations multiples auxquelles les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal peuvent faire face dans leurs diverses communautés et au sein de la société d'accueil. Elle nous habilite à mettre en lumière les réalités et vécus invisibilisés par les statistiques et souvent éludées dans l'analyse des schèmes d'oppression et de discriminations envers les personnes LGBTQ+. En effet, les compréhensions des discriminations homophobes, et les discours de lutte contre l'homophobie peuvent, sans une perspective intersectionnelle, écarter les réalités et vécus des membres racisé.e.s de la communauté, notamment marocain.e.s. Ainsi, la mise en lumière des discriminations plurielles perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal n'est possible qu'avec une lentille intersectionnelle, puisqu'ils et elles font face à des discriminations spécifiques, en raison de leur orientation sexuelle et/ou leur identité de genre, leur marocanité et leur statut de première génération d'immigration.

Bien que nous reconnaissons que l'intersectionnalité ait été conceptualisée et réfléchie dans et à travers les études féministes par des femmes racisées, nous faisons le choix de mobiliser cette théorie à des fins d'analyse et de compréhension des discriminations intersectionnelles notamment vécues et perçues par les Marocains cisgenres homosexuels (présents dans notre échantillon) à Montréal puisque nous ancrons notre

démarche dans une perspective queer. En effet, à travers leurs témoignages queer, nous portons une attention particulière aux enjeux pouvant découler des normes patriarcales et sexistes et, ainsi, abordons certaines problématiques mises de l'avant par les études féministes en général et intersectionnelles en particulier.

2.2 Les théories queer

Selon Browne et Nash (2016), plusieurs auteurs et autrices identifient l'épidémie du VIH/Sida dans les 1980 et 1990 en tant que genèse politique et militante du mouvement queer (Browne et Nash, 2016). Ainsi, à l'instar de l'intersectionnalité, les origines politiques des théories queer sont importantes ; elles se construisent et se conceptualisent à travers un projet politique de reconnaissance et de valorisation des diversités de genre (de Laurentis, 2011). Le terme queer, compris à sa base en tant qu'insulte dirigée envers les minorités sexuelles signifiant « étrange », « bizarre » (Ahmed, 2017), fut alors repris dans un processus d'« empowerment », de réappropriation du pouvoir. En effet, les personnes LGBT se sont réapproprié l'expression de sorte à défier l'hétéronormativité (St-Hilaire, 1999). Il revêt aujourd'hui une connotation positive et affirmative (Baril, 2007).

Mues par cette volonté d'affronter l'hétéronormativité et d'analyser les vécus et réalités des personnes LGBTQ+ à l'aide de concepts théoriques et analytiques, les théories queer ont fait leur apparition au sein des programmes d'études gaies et lesbiennes, ainsi que féministes, sous l'influence notable de philosophes poststructuralistes (St-Hilaire, 1999). Avec la publication de *Gender Trouble* en 1990, Butler est l'une d'entre elles et a grandement contribué à l'insertion de questionnements et positionnements queer dans les théories féministes, afin d'interroger les constitutions et constructions des catégories de sexe et de genre (Namaste, 2009). Pour Butler, le genre est une appartenance sociale réalisée dans et par la répétition (la performativité du genre), pouvant alors être redéfini et resitué (Namaste, 2009).

Les théories queer recouvrent aujourd'hui plusieurs dimensions : elles sont à la fois un concept académique/une approche théorique, une perspective politique et une forme d'auto-identification (Browne et Nash, 2016). Les théories queer s'opposent à la conceptualisation de l'homosexualité à travers l'hétérosexualité (Ahmed, 2006) et tendent à déconstruire « l'hégémonie d'une "identité homosexuelle" qui, fondée sur une différence d'orientation du désir, a fini par faire valoir cette différence comme une essence fixe et normative » (Chamberland et Lebreton, 2012 : 36). Elles proposent « un modèle analytique qui met en lumière les incohérences dans les relations supposées stables entre sexe, genre et désir » (St-Hilaire, 1999) et remettent en cause l'ordre social normatif des identités et des subjectivités liées à la binarité de l'orientation sexuelle – hétérosexualité et homosexualité – ainsi que la « nature » de l'hétérosexualité et la « déviance » de l'homosexualité (Browne et Nash, 2016).

Dans ce mémoire, les théories queer nous permettent de conceptualiser les identités de genre et sexuelles dans leur mobilité, déconstruisant « ce qui définit ou devrait définir la catégorie "femmes" » (Butler, 2003) ou « hommes », et engendrant de multiples significations individuelles et collectives des sexualités et des genres. Nous mobilisons les théories queer afin d'identifier les impératifs culturels pouvant mener à des compréhensions figées des identités et des éléments identitaires des Marocaine.s. LGBTQ+. Les théories queer permettent d'appréhender le genre comme représentation, laquelle participe de la construction du genre et l'affecte par « sa déconstruction : c'est-à-dire par tout discours, féministe ou non, qui vise à l'écarter en tant que déformation idéologique » (de Laurentis, 2007 : 41-42). Elles mettent en évidence l'instabilité et l'incohérence des conceptions considérées comme « allant de soi » - notamment l'hétérosexualité commune et l'homophobie latente au sein des communautés marocaines et musulmanes, ainsi que l'athéisme et la blanchité des membres des communautés LGBTQ+ – et les relations de pouvoir qui en résultent (Browne et Nash, 2016). Ainsi, les études queer nous permettent de mettre en exergue

la nature hétérosexiste et hétéronormative des dynamiques et relations entre les différents membres des communautés d'appartenance des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal et d'ancrer notre discours et analyse dans une perspective critique des dynamiques de pouvoir.

Dans le cadre de cette recherche, nous portons également une attention particulière à une conception de la « migration queer » qui est souvent perçue et construite autour d'un mouvement allant de la répression (dans le pays d'origine, le Maroc en l'occurrence) à la liberté (dans le pays d'accueil, ici le Canada), ou évoquant un voyage « héroïque » dans l'espoir et la quête d'une libération (Luibhéid et Cantú, 2005). Cette approche évolutionniste crée une binarité modernité/tradition exprimée à travers des stéréotypes et une compréhension simplificatrice de la migration. Les subjectivités et histoires individuelles sont représentées selon des compréhensions coloniales, racistes et sexistes des cultures et des identités (Luibhéid et Cantú, 2005).

Bien que son origine soit occidentale, le terme queer demeure, selon Hamzić (2011), le seul reflétant avec succès l'intersection entre sexualités non normatives et expressions de genre et peut donc être utilisé de manière transculturelle et interreligieuse. Nous utilisons donc les théories queer afin de souligner le fait que de nombreuses sexualités ont été historiquement formées à partir d'épistémologies spécifiques et de relations sociales mobilisées dans les logiques colonialistes, xénophobes, racistes et sexistes (Luibhéid et Cantú, 2005). En effet, elles nous permettent d'envisager les questions de genre et d'orientation sexuelle des Marocain.e.s de première génération à Montréal en tant qu'une « affaire complexe de construction culturelle » (Butler, 2003 : 94), sujette à des stratégies identitaires (Taobada-Leonetti, 1990). Également, elles nous permettent de comprendre leurs expériences à la lumière de conceptions non-binaires du genre et de l'orientation sexuelle.

Ainsi, les théories intersectionnelle et queer nous permettent d'appréhender et d'analyser les discriminations vécues et perçues. Elles nous permettent de concevoir les éléments identitaires des individus comme malléables, en mouvement et sujets à des changements. De par leurs racines militantes, queer et féministes, elles nous portent à nous questionner sur les systèmes de pouvoir en place dans la société québécoise, les privilèges sociaux et politiques accordés selon divers critères normatifs et les systèmes d'oppression constitutifs des relations sociales, stigmatisant les genres non normatifs, et donnant des définitions stéréotypées de ses composantes. En effet, les deux théories permettent d'apposer des critiques sur les conceptions normatives associées aux genres et aux sexualités, proposant une pluralité de manières d'agir et de vivre. Elles permettent donc la mise en exergue des systèmes d'oppression et de discriminations dont certaines personnes subiraient davantage les conséquences en raison de leur identité plurielle, et proposent une définition et une conceptualisation des genres et des sexualités plurielle et multiple.

2.3 Identité

Le concept d'identité s'avère fondamental tant au sein des théories intersectionnelles que queer et nous habilite, dans ce mémoire, à identifier et à analyser les effets identitaires des discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. Cette notion et concept a été défini, circonscrit et conceptualisé par plusieurs auteurs et autrices tel.le.s que Taboada-Leonetti (1990), Lipiansky et *al.* (1990), Camilleri (1990), Maalouf (1998) et Landry (2014). Pour notre part, nous faisons le choix d'utiliser la définition de Taboada-Leonetti (1990 : 43) :

L'identité est essentiellement un "sentiment d'être" par lequel un individu éprouve qu'il est un "moi", différent des "autres". Cette formule simple exprime la double appartenance théorique de l'identité : il s'agit d'un fait de conscience, subjectif, donc individuel [...], mais il se structure aussi dans le rapport à l'autre, dans l'interactif [...].

De par cette définition, nous conceptualisons l'identité en tant que produit d'un « mouvement dialectique d'intériorisation et de contestation de la situation d'interaction qui définit les places relatives de l'un et de l'autre » (Taboada-Leonetti, 1990 : 47). L'identité est donc unique et personnalisée, singulière à chaque individu, bien que constituée d'appartenances plurielles : « c'est l'ensemble plus ou moins cohérent d'une constellation d'appartenances » (Gallant et Pilote, 2013 : 5). En effet, nous considérons que les individus ne portent pas plusieurs identités, mais une identité plurielle, avec ses diverses tangentes et variables, tel qu'articulé par Maalouf (1998 : 10) : « l'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées ». Cette identité multiple recouvre une complexité déterminée par la construction de liens entre les divers groupes d'appartenance desquels les individus participent.

2.3.1 Éléments identitaires

Les éléments identitaires sont à la fois des représentations de soi, mais également les modalités mêmes de l'existence, en plus d'être constitutives d'interprétations personnelles et d'écarts aux normes (Lipiansky *et al*, 1990). Ils sont les « outils » de la « boîte à outils » qu'est l'identité, pour reprendre l'expression de Devereux (1972). Tels que définis par Taboada-Leonetti (1990 : 44), ils sont les constituants de l'identité et « permettent à l'individu de se définir *dans une situation d'interaction* et d'agir en tant qu'acteur social ». Ils peuvent être prescrits – puisqu'attribués par autrui – ou personnels – puisque définis par des perceptions de soi – et sont constitués de caractéristiques en même temps que de valeurs (Camilleri, 1990). Ces éléments identitaires peuvent relever de deux catégories, soit « les attributs qui définissent l'identité personnelle d'un individu » et « ceux qui définissent son identité sociale » (Taboada-Leonetti, 1990 : 44-45). La première catégorie est vécue à titre individuel et personnel, et s'avère unique à chaque individu ; la deuxième catégorie, quant à elle, est

partagée par d'autres membres d'une communauté ou d'un groupe social. Les éléments identitaires sont mouvants, malléables et changeants. En effet, constitutifs de l'identité de chaque individu, ils peuvent être d'une pertinence variable, selon le contexte, le moment et le lieu (Taboada-Leonetti, 1990). Dans le cadre de ce mémoire, nous reconnaissons que plusieurs éléments identitaires composent l'identité. Toutefois, une attention plus particulière est portée aux éléments identitaires de genre et sexuels, ainsi que culturels et religieux.

2.3.1.1 Les éléments identitaires de genre et sexuel

Les éléments identitaires de nature sexuelle ou de genre sont construits par des « effets d'institutions, de pratiques, de discours provenant de lieux multiples et diffus » (Butler, 1990 : 53). Tel que le mentionne Butler (1990), le genre n'est pas le reflet d'un sexe assigné ; en effet, le sexe est un construit social que le genre précède. À ce titre, elle indique que le sexe et le genre sont des constructions culturelles, sociales et politiques ; elles sont donc passibles de transformations et changements tant dans leurs conceptions théoriques et analytiques, que dans les expériences vécues (Halperin, 2003). Le genre est donc un élément important de l'identité ; cette dernière étant toujours « sexuée », elle ne peut être définie « sans [qu'elle ne] soit genrée » (Baril, 2007 : 73). À cet égard, nous conceptualisons le genre comme élément identitaire non pas dans sa construction normative binaire, mais dans sa pluralité. En effet, au bénéfice des théories queer, nous n'adhérons pas à la conception binaire des orientations sexuelles¹⁵ et des identités de genre qui entretient une opposition sociale et sexuelle entre les femmes et les hommes et entre les expressions sexuelles (Marinucci, 2016).

¹⁵ Dans ce mémoire, nous comprenons l'orientation sexuelle « en fonction du sexe des partenaires sexuels ou sexuellement désirés » (Blais, 2008 : 20).

De plus, dans sa conceptualisation issue des théories postmodernes, le sexe n'est pas une donnée « naturelle » et le corps n'est pas un concept historique (Baril, 2007), mais le « résultat d'un système d'appropriation, d'un système social de genre, hétéronormatif, au service de la reproduction » (St-Hilaire, 1999). En effet, les théories postmodernes critiquent l'idée de conditions humaines universelles et d'une histoire linéaire normative puisqu'elle s'avère artificielle, improbable et homogénéisant faussement l'expérience humaine (Browne et Nash, 2016). De plus, les orientations sexuelles ne sont pas comprises en tant qu'entité binaire ; nous les considérons comme également multiples et en changement, pouvant être modifiées et changées à travers le temps selon la compréhension identitaire, l'identification à une terminologie et les stratégies identitaires des individus. Cela n'implique pas cependant que nous les considérons comme relevant uniquement de choix personnels; l'aspect « naturel » de l'orientation sexuelle étant, notamment, important dans la lutte pour sa reconnaissance. Nous adhérons donc à l'idée de Nyriäs et Yip (2012 : 6) selon laquelle :

Gender and sexuality are mutually implicated and inextricably linked. In other words, we live our gender and sexual identities in relation to each other; and others relate to us based on their perceptions of our gender in connection to our sexuality, and vice versa.

Finalement, les processus socioculturels occupent un rôle fondamental dans la construction des éléments identitaires de genre et sexuel, s'articulant avec d'autres dimensions de la construction de soi, notamment des éléments identitaires culturels et religieux (Jaspal et Cinnirella, 2012).

2.3.1.2 Les éléments identitaires culturels et religieux

Les éléments identitaires culturels et religieux sont également constitutifs de l'identité des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération à Montréal, et se doivent d'être considérés dans nos analyses. L'élément identitaire culturel implique la notion de culture qui renvoie à « une pluralité d'individus qui en sont les porteurs » et à une

« manière de vivre partagée par de multiples personnes » (Bourassa-Dansereau et Yoon, 2017 : 33). La culture constitue « un “réservoir” de codes, opinions, valeurs, attitudes et comportements dans lequel l’individu peut puiser en fonction des contextes, des situations et de ses particularités individuelles » (Bourassa-Dansereau et Yoon, 2017 : 39). Dans ce mémoire, nous privilégions la définition de Williams (1998, cité dans Bourassa-Dansereau et Yoon, 2017 : 32) : « une manière particulière de vivre, soit d’un peuple, d’une période ou de l’humanité en général ». La culture n’est pas innée, elle recouvre différents aspects se construisant en un système partagé par des individus et délimitant ainsi différents groupes (Hall, 1979). Selon Landry (2014 : 3), les membres des groupes ou communautés « partagent une identité collective parce qu’ils ont une histoire en commun ». Cet élément identitaire est, selon Taboada-Leonetti (1990), grandement assigné par le groupe majoritaire, tout en conservant son aspect malléable et autodéterminé par les individus. Finalement, nous comprenons l’élément identitaire religieux en tant que phénomène complexe et multidimensionnel, qui peut prendre différentes formes selon diverses trajectoires et perspectives sociales, historiques, nationales et culturelles (Nyriäs et Yip, 2012 : 2), mais également en tant qu’appartenance identitaire, définie à titre individuel et personnel.

2.3.1.3 Le sentiment de « double identité » et l’utilisation de stratégies identitaires

Les frontières entre les deux catégories d’éléments identitaires – *personnels* et *sociales* – sont arbitraires et mouvantes. Dans le cadre des parcours migratoires, les expériences liées à l’immigration engendrent des contrôles à double sens puisqu’elles délimitent la nation et la citoyenneté et inversement, impliquent et créent des lieux de contestation et de révision de ces limites (Luibhéid et Cantú, 2005). Ce phénomène peut conduire à un sentiment de « double identité », défini par Eshtiagh (2015 : 5) comme la prise de conscience d’une personne « de l’existence de deux cultures en [elle] et qui tente de retrouver cohérence et unité à travers un dialogue intérieur, afin de surmonter le clivage des cultures qui l’habitent ». Dans le cadre de ce mémoire, ces

cultures peuvent être « nationales » (notamment culture québécoise et culture marocaine), mais également d'ordre sexuel (culture hétéronormative et culture homonormative). Ce sentiment de « double identité » peut se conceptualiser au regard de l'identité *de fait*, constatée, et de l'identité *de valeur*, revendiquée, dans un contexte d'identités *prescrites*¹⁶ et *assignées*¹⁷ au sein des instances tant communautaires que familiales (Camilleri, 1990). Une rupture se crée entre les deux catégories énoncées par Taboada-Leonetti (1990), soit l'identité personnelle des individus et leur identité sociale. Ce sentiment de « double identité » peut être créé par le vécu et la perception de discriminations multiples et peut être sujet à des négociations identitaires. Il s'avère essentiel, toutefois, d'énoncer que cette « double identité » est perçue et ressentie d'une personne à l'autre, et non universellement définie et établie, puisque nous conceptualisons l'identité dans son unicité.

2.3.2 Stratégies identitaires

En raison de la nature mobile et fluide des identités, des stratégies identitaires sont vécues par les individus. La notion de stratégie postule « l'existence d'une certaine liberté d'action des acteurs [et actrices] sur de possibles déterminismes sociaux ou existentiels » (Taboada-Leonetti, 1990 : 49). Selon Taboada-Leonetti (1990), les stratégies identitaires impliquent que les individus sont à même d'agir sur leur propre définition de soi. Ainsi, bien qu'elles soient liées à des rapports sociaux, elles demeurent le résultat d'un processus individuel et se définissent à travers les situations, enjeux et ressources qu'elles suscitent. Ces stratégies sont produites en raison de l'essence « sans cesse en métamorphose » (Landry, 2014 : 6) de l'identité unique, mais plurielle, tout en étant le reflet des diverses interactions, communications et échanges

¹⁶ Les identités prescrites sont, selon Camilleri (1990 : 86), « des conduites par lesquelles autrui leur attribue lui-même des caractères en même temps que de la valeur ».

¹⁷ Les identités sont assignées lorsqu'elles sont définies par Autrui. Pour les personnes immigrantes, ces identités peuvent être produites dans une relation de pouvoir, établies par le regard de la majorité (Taboada-Leonetti, 1990).

entre les individus. L'identification et l'établissement des divers éléments identitaires procèdent de stratégies identitaires. À ce titre, selon Camilleri (1990 : 88), les individus étant susceptibles de vivre des situations de morcellement culturel font face à deux grands défis : « les atteintes à leur unité de sens et à la valeur qu'ils s'attribuent ».

Selon Hamzić (2011), ces stratégies identitaires sont les produits d'interactions entre des conditions préalables héritées et des effets malléables de normes sociales. Existant grâce aux pratiques qui les produisent, ces stratégies identitaires peuvent survenir dans divers contextes et suite à la prise de contact avec divers groupes, communautés et individus. À ce titre, les communications, en tant que processus symboliques à travers lesquels la réalité est produite, maintenue, réparée et transformée (Carey, 2009), forment et fomentent ces stratégies identitaires. Selon Halualani et Nakayama (2013 : 7), les questions de pouvoir, contextuelles, socio-économiques et historiques façonnent les cultures et la communication interculturelle dans ses rencontres, ses relations et ses contextes : « communication involves the creation, constitution, and intertwining of situated meanings, social practices, structures, discourses, and the nondiscursive ». Ainsi, les communications interculturelles, impliquant « à la fois le passé et le présent, le réel et l'imaginaire, l'objectivité des codes et la subjectivité des regards » (Lipiansky, 2003 : 275), peuvent à la fois induire et participer aux négociations identitaires.

De la multiplicité des stratégies identitaires, Taboada-Leonetti proposait, en 1990, une typologie que nous choisissons ici d'endosser en ce qu'elle met en exergue la diversité des stratégies pouvant être utilisées par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. La première, qualifiée d'*intérieurisation*, est utilisée lorsque l'élément identitaire culturel est « non seulement [accepté] mais [intérieurisé] par les sujets qui ne mettent pas en cause la légitimité du discours qui les désigne par telle ou telle identité » (Taboada-Leonetti, 1990 : 64). Cette stratégie peut se refléter de différentes manières ; certaines personnes peuvent refuser cet élément identitaire, tandis que d'autres peuvent l'accepter tout en établissant une certaine

distance avec une définition de leur identité qui ne leur semble pas être véritable. D'autres, finalement, peuvent l'intérioriser entièrement, faisant alors face à diverses distorsions entre leurs pratiques personnelles et les pratiques du groupe. La deuxième réponse, qualifiée de *surenchère* par Taboada-Leonetti (1990 : 66), survient lorsque « l'identité prescrite est non seulement acceptée et intériorisée par le sujet, mais l'aspect stigmatisant de celle-ci est mis en avant ». Les personnes cherchent, ici, à assumer les stigmates portés à leur identité en les renforçant. La troisième stratégie, le *contournement*, n'est possible que lorsque « les contraintes sont relativement faibles, c'est-à-dire lorsque les assignations identitaires sont molles et par contre, les ressources du groupe fortes » (Taboada-Leonetti, 1990 : 67). Dans cette situation, l'assignation identitaire par Autrui est si faible qu'elle s'avère presque invisible, voire inexistante. La quatrième stratégie, dite de *retournement sémantique*, survient lorsque l'identité prescrite « est acceptée, avec tous les traits stigmatisés qui lui sont liés, mais ceux-ci font l'objet d'un renversement sémantique qui transforme la négativité en positivité » (Taboada-Leonetti, 1990 : 68). Elle est une stratégie de défense vis-à-vis l'assignation d'une identité par le groupe majoritaire et peut être le résultat d'une prise de conscience de la dévalorisation de l'identité par des discriminations. La cinquième stratégie est l'*instrumentalisation de l'identité assignée*. Elle survient lorsque les personnes ont conscience de la nature sociale et assignée de leur identité et de l'inégalité des rapports de force dans lesquels ils se trouvent. Ils tentent alors de s'en servir à leur profit. La sixième stratégie, souvent « liée à la production d'une nouvelle identité collective, née de la communauté de traitement opéré par le majoritaire, ainsi que d'une certaine communauté de destin » (Taboada-Leonetti, 1990 : 70), est la *recomposition identitaire*. Elle peut s'accompagner d'un retournement sémantique accordant alors un nouveau sens aux termes et conceptions dont ils font l'objet. La septième catégorie, par essence individuelle, est celle de l'*assimilation au majoritaire*. Elle consiste à la négation et au rejet d'une « identité minoritaire infériorisée » (Taboada-Leonetti, 1990 : 73) et à la désolidarisation d'un groupe d'appartenance culturel. La huitième catégorie correspond au *déni* et survient lorsque les personnes « refusent même l'idée

de cette assignation » (Taboada-Leonetti, 1990 : 74), ne se reconnaissant pas dans l'identité qu'elle est assignée. Finalement, la dernière et neuvième stratégie, nommée *action collective*, se manifeste lorsque des mouvements sociaux sont susceptibles d'altérer la nature des rapports sociaux entre minorités et majorité, dans une volonté de revendication et de contestation.

Dans le cadre de ce mémoire, ces neuf stratégies identitaires nous serviront à mieux identifier les articulations entre les discriminations et l'identité chez les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal à travers leur migration et leurs appartenances sociales, ainsi qu'à mieux comprendre les processus identitaires des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. À la notion d'identité s'ajoute celle de discrimination, également essentielle à ce mémoire.

2.4 Discrimination

Selon la Charte des droits et libertés de la personne du Québec, une discrimination consiste en une « distinction, exclusion ou préférence » ayant « pour effet de détruire ou de compromettre [le droit à l'égalité] » (LRQ c C-12, art. 10). La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse explique que « la discrimination est en général alimentée par des stéréotypes et des préjugés, conscients ou non, qui, en l'espèce, disqualifient ou stigmatisent des individus en raison de leur couleur, de leur apparence ou de leur appartenance, réelle ou présumée, à un groupe » (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2011 : 14-15). Ainsi, les discriminations peuvent être définies par des actes, tant intentionnels qu'involontaires, construisant des distinctions injustes et préjudiciables, ayant des effets favorables pour les membres répondant aux normes construites par la société ou par des groupes d'appartenance et défavorables pour les membres n'y répondant pas (Oxman-Martinez *et al.*, 2012 : 377).

En ce qui concerne les discriminations ciblant les femmes en particulier, l'article 1 de la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard des femmes* (RTNU, 1979) définit ces discriminations comme

toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine.

Bien que notre recherche aborde les discriminations perçues et vécues notamment par les hommes LGBTQ+, il nous apparaît important d'aborder les discriminations ciblant les femmes en particulier puisque des discriminations sexistes ou misogynes peuvent être vécues et perçues au sein des communautés d'appartenance. Finalement, concernant les discriminations raciales, la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (RTNU, 1965), en son article 1.1, les définit comme

toute distinction, exclusion, restriction ou préférence fondée sur la race, la couleur, l'ascendance ou l'origine nationale ou ethnique, qui a pour but ou pour effet de détruire ou de compromettre la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice, dans des conditions d'égalité, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social et culturel ou dans tout autre domaine de la vie publique.

Dans une perspective intersectionnelle, nous conceptualisons les discriminations dans leurs intersections, leurs simultanités et leurs co-constructions. Ainsi, nous considérons chaque type de discrimination, vécue et perçue, selon ses caractéristiques distinctes et isolées, mais aussi – et surtout – de manière conjointe et co-constitutive.

2.4.1 Les discriminations islamophobes

La diffusion contemporaine du terme islamophobie remonterait à 1997, lors de la publication du rapport du Runnymede Trust en Grande-Bretagne intitulé

« Islamophobia : A challenge for us all ». Dans ce rapport, on y indique que « l'islamophobie renvoie à la crainte ou la haine de l'islam [*dread or hatred*], et par extension à la peur et l'hostilité [*fear and dislike*] à l'encontre de tous les musulmans » (Asal, 2014 : 18). Certains auteurs, tel que Modood (1997), estiment que l'islamophobie est davantage raciale, en ce qu'elle s'exprime par une forme de racisme culturel, bien plus que religieux. L'islamophobie peut en effet se rapprocher du racisme, tant dans sa théorisation que dans ses fonctionnements et dans ses objectifs, relevant donc d'un phénomène racial. En effet, de multiples similarités se retrouvent entre la définition de l'islamophobie et celle du racisme, telle que proposée par Labelle (2010 : 25) :

le racisme demeure un ensemble structuré de manifestations ou de formes élémentaires (préjugés, pratiques concrètes de discrimination, ségrégation résidentielle, violence et crimes haineux), de niveaux (infra-racisme, racisme politique, racisme d'État).

Selon Asal (2014), les éléments qui fondent l'islamophobie confirmeraient ce rapprochement : utilisation de préjugés (stéréotypes, opinions), de pratiques (discriminations et agressions) et promotion d'une idéologie (vision du monde, théories). Elle serait donc souvent comparée à l'antisémitisme, puisqu'elle relèverait d'un processus de « racialisation religieuse ». D'autres auteurs et autrices conceptualisent l'islamophobie plutôt dans ses variables séculières. C'est le cas, notamment, de Bleich (2011) qui définit l'islamophobie par des discours négatifs à l'endroit de l'islam et des musulman.e.s.

Les expressions de l'islamophobie sont diverses et seraient liées, selon Rachédi (2008), à des craintes irrationnelles entretenues à l'égard des religions. Cela se concrétise, notamment, par un « usage systématique de l'exagération, susceptible d'attiser des peurs collectives » (Chahid, 2011 : 216) et à une confusion récurrente entre modernisme et occidentalisation (Stoiciu, 2006 : 43). L'utilisation de rhétoriques opposant le moi et l'Autre, l'authentique et l'illégitime, l'inclus et l'exclus serait

valorisée pour justifier des propos islamophobes (Bérubé, 2009 : 181). Selon Razack (2008), trois figures seraient emblématiques du discours de justification de marginalisation des musulman.e.s, soit l'homme musulman dangereux, la femme musulmane menacée et l'Européen civilisé qui les définirait par contraste. En effet, « les femmes musulmanes sont souvent dépeintes comme des victimes captives des hommes, et quand elles se disent croyantes, comme des aliénées inintelligentes ou des ennemies politiques alliées des islamistes violents » (Helly, 2010 : 163). Les femmes musulmanes ne peuvent donc pas être à la fois actrices de leurs droits et croyantes. La discrimination à l'emploi et l'intolérance face aux manifestations de signes religieux seraient également, selon Leroux (2013), des conséquences de la montée des sentiments islamophobes dans les sociétés « occidentales ».

2.4.2 Les discriminations homophobes et hétérosexistes

Contraction entre le terme *homo* (du grec, *omos*, soit « un, même, commun, uni ») et *phobie* (du grec, *phobos*, soit « faire peur, fuir »), l'homophobie a été énoncée et conceptualisée pour la première fois dans les années 1970 par deux psychologues, Weinberg et Smith, désirant alors définir la peur de l'homosexualité. En effet, Georges Weinberg diffusait le terme, en 1972, qu'il définissait alors en tant que maladie pathologique « envisagée en tant que caractéristique émotionnelle et cognitive non questionnée de la personnalité » (Chamberland et Lebreton, 2012 : 28). La personne homophobe était donc aversive à l'homosexualité (Chamberland et Lebreton, 2012). Dans les années 1980, le terme gagne en popularité avec, notamment, la crise du VIH/Sida. Lorsqu'il entre, près de vingt ans plus tard, dans les dictionnaires de langue française, il ne fait plus référence à une peur, mais plutôt à une hostilité, un rejet, une aversion à l'égard de l'homosexualité (Banens, 2011 : 28). Ainsi, Borillo (2001 : 3) définit le concept en tant qu'« attitude d'hostilité à l'égard des homosexuels hommes ou femmes ». Selon Chamberland et Thérioux-Séguin (2014 : 85), de nos jours, l'homophobie « fait référence aux attitudes négatives à l'endroit des gais et des

lesbiennes, lesquelles peuvent se traduire en gestes de rejet et en comportements discriminatoires, voire agressifs ». Il englobe « la haine et la violence, mais aussi la peur, l'inconfort, le malaise envers l'homosexualité » (Chamberland et Lebreton, 2012 : 27).

Dès le départ, une critique importante est portée au terme puisqu'il implique, selon Banens (2011 : 28), que « c'est l'homosexuel qui fait peur et l'homophobe qui souffre ». Bien que sa définition ne soit plus articulée autour de la peur, le terme demeure problématique, selon Chamberland et Lebreton (2012). En effet, sa conceptualisation individuelle et individualisante attribue une nature psychologique à la notion, et n'est pas l'expression d'un système social : « l'homophobie se trouve réduite à un préjugé personnel sans référence aux rapports de pouvoir et aux processus qui nourrissent les préjugés » (Chamberland et Lebreton, 2012 : 29). Certain.e.s auteurs et autrices préfèrent, ainsi, l'utilisation du concept d'hétérosexisme, lequel aborderait davantage le « processus de dénégation et de dévalorisation à caractère systémique consacrant l'infériorisation de l'homosexualité et des femmes sur les plans idéologique, institutionnel, légal et politique » (Chamberland et Lebreton, 2012 : 41). Herek (1992) le définit en tant que « ideological system that denies, denigrates and stigmatises any non-heterosexual form of behaviour, identity, relationship, or community » (cité dans Siraj, 2009 : 42). Selon Chamberland et Thérout-Séguin (2014 : 85), il « désigne un ensemble de croyances qui valorisent l'hétérosexualité, notamment en la présupposant comme naturelle et supérieure, tout en déniait, dénigrant ou stigmatisant les autres sexualités (homo- et bisexualité) ». Dans le cadre de ce mémoire, nous utiliserons les deux concepts afin de rendre compte de leur pertinence conjointe, tout en respectant l'utilisation des termes par certain.e.s auteur.trices et par les personnes interviewées.

2.5 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons présenté le cadre théorique dans lequel s'inscrit ce mémoire, basé principalement sur les théories de l'intersectionnalité et des théories queer. À travers leurs fondements historiques et leurs bases théoriques et conceptuelles, nous avons abordé leur pertinence dans le cadre de la présente recherche. En effet, l'intersectionnalité, par la mise en exergue des discriminations plurielles et co-constituées, nous permet de mieux comprendre, identifier et analyser les vécus et perceptions des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. Les théories queer nous permettent, quant à elles, de déconstruire la binarité des genres, en proposant une compréhension de la sexualité et du genre dans leur pluralité et mobilité. Également, nous avons présenté diverses définitions des deux concepts que sont l'identité et la discrimination. À cet égard, nous retenons la définition de l'identité issue des écrits de Maalouf (1998), à savoir une identité unique aux appartenances plurielles, et la conception de l'identité queer définie notamment par Butler (1990).

Deux concepts sont essentiels à notre analyse ; le sentiment de double identité, articulé par Eshtiagh (2015), et les stratégies identitaires, définies et détaillées par Taboada-Leonetti (1990). Le premier peut survenir lorsqu'une contradiction ressentie apparaît entre l'identité personnelle et l'identité sociale ; les deuxièmes s'articulent en réaction et en confrontation avec des groupes ou des communautés d'appartenance. Au bénéfice de ses codifications internes et internationales, ont été présentées les bases conceptuelles de la notion de discrimination. Deux types de discrimination – islamophobes et homophobes/hétérosexistes – ont été mis à l'avant puisque fondamentaux à la présente recherche. En raison des éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre, les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal font particulièrement face à des discriminations islamophobes et homophobes/hétérosexistes. Un élément s'avère toutefois transversal

à l'ensemble des théories et concepts présentés : la notion de mobilité et de pluralité. En effet, dans une perspective intersectionnelle et queer, nous appréhendons les concepts que sont l'identité et la discrimination non pas dans une perspective binaire, mais dans leur pluralité et en mouvement.

CHAPITRE 3

MÉTHODOLOGIE

Cette recherche se base sur huit entretiens semi-dirigés menés auprès de Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. Nous adoptons un positionnement épistémologique compréhensif et non-essentialiste et des stratégies de recherche qualitative, mobilisant une approche à la fois inductive et déductive. En effet, une grille d'entretien a été préalablement constituée afin de guider les rencontres et d'identifier les thèmes généraux de discussion. Toutefois, la grille d'entretien a servi davantage de guide, permettant ainsi l'émergence de thèmes inductifs. Dans ce chapitre, nous présentons notre positionnement épistémologique, notre méthodologie de recherche, le déroulement des entretiens, les participant.e.s à la recherche, notre méthode d'analyse des données et les mesures éthiques utilisées lors des entretiens.

3.1 Positionnement épistémologique et stratégies de recherche qualitative

Dans le cadre de ce mémoire, nous adoptons une méthode de recherche qualitative et un positionnement épistémologique compréhensif. Ainsi, tel que le mentionne Mongeau (2011 : 29), nous nous préoccupons essentiellement « de dégager une interprétation qui permette de donner un sens » à nos données et analyses.

3.1.1 Positionnement épistémologique

Nous adoptons un positionnement épistémologique compréhensif en ce que nous visons à mieux comprendre des situations spécifiques et à « déterminer les principaux éléments à mettre en relation pour produire une représentation cohérente, un modèle, qui puisse servir à appréhender telle ou telle situation » (Mongeau, 2011 : 29). Ainsi, nous nous basons sur la compréhension et le vécu partagés par les individus au cœur

de cette recherche. C'est à travers des entretiens semi-dirigés que nous donnons une voix significative aux personnes vivant directement les discriminations étudiées, tout en offrant la souplesse nécessaire à l'articulation des perceptions et des vécus des Marocain.e.s LGBTQ+ rencontré.e.s.

Ce positionnement nous porte à demeurer attentives à certaines dérives pouvant émaner de démarches telles que la nôtre. Ainsi, afin de pallier ces dernières, nous nous distançons de certains positionnements et compréhensions fréquemment associés aux méthodologies de recherche à l'endroit de populations immigrantes. Tout d'abord, nous rejetons une démarche essentialiste qui réduirait les individus à certains éléments identitaires, désirant mettre davantage de l'avant leur complexité et leur pluralité. Ainsi, nous adoptons un positionnement non-essentialiste afin de considérer les éléments identitaires et les différences en tant que constructions discursives (Fraser et Ploux, 2005), de sorte de mettre en exergue l'hétérogénéité des parcours et vécus des personnes interviewées. Également, la dichotomie société de départ/société d'arrivée est nuancée afin de ne pas articuler notre recherche dans une démarche d'étude comparative. En effet, nous évitons la binarité dans l'analyse afin de fournir une compréhension globale des dynamiques de changements (Moujoud, 2008). Finalement, nous rejetons le paradigme évolutionniste¹⁸ qui pourrait laisser croire à une émancipation complète et inévitable des Marocain.e.s LGBTQ+ lors du parcours migratoire et suite à l'établissement dans la société d'accueil. Nous refusons la binarité modernité/tradition favorable à l'articulation de stéréotypes, de préjugés et de généralisations (Moujoud, 2008).

¹⁸ Le paradigme évolutionniste consiste « à observer certains "indicateurs" (travail, mariage, sexualité, virginité, contraception, rapport au religieux, maîtrise du français...) en considérant que ceux-ci ne "s'améliorent" qu'en immigration ou parmi les descendantes de migrant-e-s, par rapport aux valeurs transmises par leurs parents » (Moujoud, 2008 : 3).

Ainsi, nous nous distançons d'un positionnement positiviste et privilégions une démarche compréhensive plutôt qu'explicative afin de « comprendre le sens et la portée des gestes posés par les acteurs sociaux et historiques » (Pourtois et Desmet, cité dans Mucchielli, 2009 : 71). Nous abordons les différentes perceptions et vécus des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal dans leurs significations individuelles et sociales attribuées par les personnes interviewées. Ce positionnement nous a incitée à arrêter les entretiens lors de l'atteinte d'une certaine saturation des données – en raison d'enjeux partagés par l'ensemble des personnes interviewées – tout en mettant en valeur la singularité de leurs parcours et de leurs expériences.

3.1.2 Stratégies de recherche qualitative

Notre recherche est également qualitative en ce que l'interprétation de nos données est construite à travers des « analogies, métaphores, représentations, de même que par des moyens qui tiennent du discours plutôt que du calcul » (Mongeau, 2011 : 30). Les méthodes de recherche qualitatives s'insèrent, ainsi, dans un processus itératif de production des connaissances et sont donc fondées sur l'explication et l'interprétation à des fins de compréhension de réalités sociales riches, complexes et spécifiques (Gaudet et Robert, 2018). Notre objet de recherche est donc complexe, multidimensionnel, historiquement situé et « fondé sur des liens subjectifs » (Gaudet et Robert, 2018 : 8). Ce type de recherche est ainsi davantage porté sur la compréhension. À ce titre, nous utilisons une démarche compréhensive qui, selon Kaufmann (2016 : 234), s'appuie sur « la conviction que les [humains] ne sont pas de simples agents porteurs de structures mais des producteurs actifs du social », devenant donc des sujets de savoir interagissant à l'intérieur de systèmes de valeurs. Ainsi, nous mobilisons notamment une démarche inductive afin de comprendre les enjeux particuliers à cette recherche. Nous accordons davantage d'importance aux

informateurs qu'aux données empiriques, faisant alors de la compréhension, une saisie « d'un savoir social incorporé par les individus » (Kaufmann, 2016 : 23).

3.2 Méthode de recherche : les entretiens semi-dirigés

Notre méthode de recherche est principalement basée sur des entretiens semi-dirigés. L'entretien est, selon Mongeau (2011), l'une des méthodes de recherche et de technique de collecte de données les plus riches et souples qui existent. Ils sont semi-dirigés dans la mesure où certaines questions ont été préparées à l'avance, en amont des entretiens, mais où les personnes interviewées ont été libres d'aborder d'autres thèmes et enjeux liés au sujet (Mongeau, 2011). Nous avons décidé de baser notre recherche sur ce type de collecte de données puisqu'il « permet d'aborder les thèmes et les questions spécifiques identifiés à partir de notre cadre théorique, tout en restant ouvertes aux éléments imprévus qui pourraient être apportés par les personnes » (Mongeau, 2011 : 94). Nous pouvons accéder, dans le détail, aux expériences des individus, à partir de leur propre point de vue. En effet, selon Boutin (1997 : 142), l'entretien semi-dirigé permet de comprendre comment l'expérience personnelle des individus « interagit avec les forces sociales et organisationnelles qui envahissent leur vie et leur travail, ce qui nous permet de découvrir les interrelations parmi les gens qui vivent et travaillent dans un contexte donné ». Il nous permet également de pallier notre propre méconnaissance des discriminations analysées dans le cadre de ce mémoire et d'asseoir, ainsi, notre légitimité à aborder ce sujet.

3.3 Déroulement des entretiens

Les entretiens semi-dirigés effectués dans le cadre de ce mémoire sont au nombre de huit ; cinq hommes et trois femmes cisgenres ont participé à ces entretiens. Les entretiens ont eu lieu entre le 15 août et le 2 novembre 2018 et ont été d'une durée approximative d'une heure et trente minutes. Ils ont pris place dans des lieux privés,

choisis par les personnes interviewées. Un enregistrement audio des entretiens a été effectué à des fins de retranscription ; tous les entretiens ont été transcrits sous forme de verbatims. Les entretiens se sont faits dans la langue de préférence de la personne interviewée, soit en français et en anglais, en utilisant parfois des termes et expressions issus du dialecte marocain, le *darija*. Nous avons librement traduit ces termes et expressions; notre maîtrise du *darija*, bien que sommaire, nous le permettant. Néanmoins, cette connaissance partielle aurait pu contribuer à la mécompréhension de certains éléments évoqués par les personnes interviewées, ce qui n'a toutefois pas été le cas, puisque les termes et expressions mobilisés par ces dernières nous étaient connus et compris.

3.3.1 Thématiques d'entretien

Les entretiens semi-dirigés effectués dans le cadre de ce mémoire ont été réalisés grâce à une grille d'entretien préalablement constituée. Cette dernière comprenait trois thèmes principaux, ainsi que deux thèmes secondaires, abordés en introduction et en conclusion (voir Grille d'entretien – Annexe A). Cette grille fut construite de sorte à conserver une certaine souplesse, nécessaire à l'articulation de thèmes émergents (Kaufman, 2016). Tout d'abord, en amorce, nous abordions deux thèmes secondaires, soit le Maroc et l'immigration vers le Québec, ainsi que les discriminations vécues et perçues au sein de la société québécoise et montréalaise. Par la suite, le thème 1, intitulé « **discriminations vécues et perçues au sein des communautés LGBTQ+** », avait pour objectif d'identifier les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein des communautés LGBTQ+. Nous y abordions, notamment, les discriminations vécues et perçues, les enjeux et défis pour les communautés LGBTQ+ au Canada, le sentiment d'appartenance aux communautés LGBTQ+, l'appartenance à des associations LGBTQ+ et la diversité ethnoculturelle au sein de ces associations.

Le thème 2 était, quant à lui, intitulé « **discriminations vécues et perçues au sein des communautés marocaines** » et avait pour objectif d'identifier les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein des communautés marocaines. Nous y traitons des discriminations vécues et perçues au sein de ces communautés, des enjeux et défis des communautés marocaines et musulmanes au Canada, du sentiment d'appartenance à ces communautés et de la participation à des événements et activités communautaires.

Le thème 3 avait pour objectif de mieux comprendre **les effets et enjeux des discriminations perçues et vécues par les Marocain.es LGBTQ+ de première génération d'immigration et la négociation de leurs éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre**. Nous y abordons les sentiments d'appartenance aux diverses communautés, l'articulation des différents éléments identitaires, les questions et les changements liés à leurs éléments identitaires et l'impact des communications avec l'entourage. Finalement, en conclusion, nous discutons des stratégies privilégiées par les personnes interviewées pour faire face aux discriminations perçues et vécues.

3.3.2 Réalisation des entretiens : aspects relationnels

Vatz Laaroussi, Lessard, Montejo et Viana (1995 : 33) indiquent l'importance de « parler des femmes comme sujets et non comme objets de recherche ». Elles proposent diverses méthodes à inclure dans une démarche de recherche, afin de « permettre la connaissance et l'appropriation des instruments de cueillette des données par l'échange entre et avec les intervieweuses aux diverses étapes de la recherche » (Vatz Laaroussi, Lessard, Montejo et Viana, 1995 : 37). Selon elles, il est nécessaire de rester à l'écoute des participantes afin d'ajuster ses instruments de recherche. Bien que leurs recherches portent spécifiquement sur les vécus de femmes, nous nous sommes inspirés de leurs écrits afin d'aborder les entretiens en tant que sources primaires d'information et les personnes interviewées, en tant que sujets – et non objets – de notre recherche. De plus,

il a été proposé aux personnes interviewées d'approuver les verbatims des entretiens et de formuler des demandes de modifications au besoin. Toutefois, aucune personne interviewée n'a demandé à relire le verbatim de son entretien semi-dirigé.

Les entretiens semi-dirigés ont été pensés de manière à laisser, à chaque personne interviewée, la liberté « d'aborder d'autres aspects du sujet, dans l'ordre qui lui convient » (Mongeau, 2008 : 94) en plus des questions déjà établies dans notre grille initiale d'entretien. Également, nous nous sommes abstenues de « toute intervention directive qui introduise dans le champ d'expérience de l'interlocuteur une structure (manière de percevoir, valeur, but) et [n'avons donc intervenu] que pour augmenter l'information de cet interlocuteur sur sa propre activité mentale » (Mucchielli, 2009 : 122-123). Ainsi, nous avons limité nos interventions afin de laisser principalement la parole aux personnes interviewées et nous avons considéré les entretiens davantage comme des discussions. En effet, les questions présentes dans la grille initiale d'entretien n'ont pas été posées telles quelles puisque, tout en gardant en tête les thématiques à aborder, nous laissions davantage de place aux témoignages des personnes interviewées et tentions d'approfondir les sujets qui semblaient importants pour eux et elles. Tel que mentionné par Kaufmann (2016 : 44), la grille nous a donc servi de « simple guide pour faire parler les informateurs autour du sujet, l'idéal étant de déclencher une dynamique de conversation plus riche que la simple réponse aux questions, tout en restant dans le thème ».

Lors des entretiens semi-dirigés, nous avons aspiré à reconnaître et à articuler les discriminations perçues et vécues des personnes interviewées, sans toutefois nier leur agentivité¹⁹. En effet, bien qu'il s'avère nécessaire de nommer et de prendre conscience

¹⁹ L'agentivité peut être défini comme suit : « la capacité d'agir de façon compétente, raisonnée, consciencieuse et réfléchie » (Smette, Stefansen et Mossige 2009 : 370). Elle sous-tend à la fois des actions, puisque les individus sont agents ou agentes de leurs propres actions, mais aussi des responsabilités, une reconnaissance de l'agentivité des autres.

des constructions sociales, politiques et juridiques discriminatoires envers les personnes migrantes, il est important de ne pas adopter pour autant une lentille « misérabiliste » qui nierait et rejetterait leur agentivité. Dresser le portrait des vécus et perceptions des membres marocain.e.s des communautés LGBTQ+ uniquement dans une optique d'énonciation des discriminations et des vulnérabilités reviendrait à adopter une posture patriarcale et raciste, et renforcerait les structures de pouvoir et de dépendance. En effet, tel que le mentionne Sandrine Ricci,

une vision exclusivement concentrée sur les difficultés des femmes des minorités, peu ou prou envisagées globalement comme « à problème », peut conduire à privilégier des pratiques d'assistance aux dépens de mesures préventives globales et d'une analyse plus politique des enjeux convoqués par ces inégalités structurelles et par l'intrication des rapports de pouvoir (Ricci, 2015 : 187).

Nous considérons que cette approche s'applique dans le cas des Marocain.e.s LGBTQ+ d'origine à Montréal. Dans ce mémoire, il nous semble donc nécessaire, tel que postulé par Ahmed (2017), d'énoncer non seulement les contraintes et pressions issues du système sexe/genre, mais également la créativité des individus pour survivre à un système patriarcal et raciste. En ce sens, ne réduire les réalités de ces personnes qu'à leur vulnérabilité s'avère incohérent avec les fondements mêmes de l'intersectionnalité. Une approche intersectionnelle se doit d'envisager le genre et la sexualité en tant que constructions culturelles, sources de relations sociales et d'articuler les discriminations vécues tout en n'occultant pas l'agentivité des individus. Tel que le mentionne Ahmed (2017), le postulat de fragilité peut les vulnérabiliser davantage. Dans le cadre de nos entretiens, cela s'est concrétisé par l'énonciation de certaines questions portant sur les moyens utilisés par les personnes interviewées pour faire face aux discriminations, par la prise en compte des témoignages affirmant ne pas avoir vécu de discriminations, et par la considération de leur identité plurielle en tant que source de fierté, de reconnaissance et d'empowerment.

3.4 Participant.e.s aux entretiens

Utilisant une méthodologie basée sur des témoignages, nous avons ainsi procédé à des entretiens semi-dirigés avec des personnes directement concernées par les enjeux et problématiques de ce mémoire. Des critères précis à la participation ont donc été établis et utilisés lors de la période de recrutement pour la mise en place des entretiens.

3.4.1 Critères à la participation et recrutement

Afin de participer aux entretiens semi-dirigés, les personnes interviewées devaient répondre à certains critères, choisis afin de représenter l'objet de recherche :

- Être de première génération d'immigration
- Être d'origine marocaine et/ou avoir la citoyenneté marocaine
- Se définir en tant que LGBTQ+
- Habiter la grande région de Montréal
- Être majeur.e (avoir plus de 18 ans)

Nous avons décidé de ne pas inclure la croyance religieuse musulmane en tant que critère de sélection puisque nous considérons que des discriminations islamophobes peuvent être perçues et vécues nonobstant les croyances personnelles (Modood, 1997). Également, nous désirions offrir la possibilité de participation aux personnes non-croyantes ; le rejet ou la distanciation vis-à-vis de la religion nous semblaient intéressants et un critère à la participation visant la croyance religieuse aurait pu occulter certains vécus et perceptions de discriminations. Le premier critère, soit être de première génération d'immigration, implique le vécu d'expériences au Maroc, où la religion prend une place importante, étant inscrite dans la constitution du pays, et ayant une population à fort pourcentage musulmane (voir Chapitre 1, section 1.1.2). Ainsi,

bien qu'ayant été au centre des entretiens individuels et étant un critère important dans l'authentification et la mise en lumière des discriminations perçues et vécues, la croyance et l'élément identitaire religieux n'ont pas constitué un critère de sélection.

Les personnes interviewées ont été recrutées via notre propre réseau de connaissances et de contacts, puis à partir des relations de ces dernières. À cette fin, la méthode *boule-de-neige* a été utilisée, soit le fait de demander « à un premier sujet de nous indiquer comment et où rejoindre quelqu'un d'autre possédant les mêmes caractéristiques » (Mongeau, 2008 : 90). Nous les avons contactées par courriel ou par téléphone. Les personnes interviewées ayant manifesté un intérêt à la recherche et à l'entretien, et répondant aux critères de sélection, ont été sélectionnées selon le critère *premier arrivé, premier retenu*. Nous n'avons pas dû refuser la participation de certaines personnes ; les huit personnes interviewées dans cette recherche sont donc les huit premières à avoir démontré un intérêt à la participation.

3.4.2 Présentation des personnes interviewées

Un portrait des personnes interviewées, révélant plusieurs informations sur leur identité plurielle, a été établi. Quatre des hommes s'identifient en tant qu'homosexuels, un des hommes s'identifie en tant que queer, deux des femmes s'identifient en tant que lesbiennes et une des femmes en tant que bisexuelle. L'âge des personnes interviewées varie entre la vingtaine et la cinquantaine. Finalement, leur arrivée au Québec a été effectuée à des moments différents; la première personne ayant migré vers le Québec il y a près de 20 ans avec sa famille et la dernière personne, un peu plus d'un an avant la tenue de l'entretien).

Tableau 3.1 Portrait des personnes interviewées (2018)

Prénom²⁰	Genre	Orientation sexuelle	Âge	Arrivée au Québec (environ)
Karim	Homme	Queer	Vingtaine	20 ans
Naima	Femme	Lesbienne	Cinquantaine	18 ans
2Fik	Homme	Homosexuel	Quarantaine	16 ans
Redouane	Homme	Homosexuel	Trentaine	11 ans
Othmane	Homme	Homosexuel	Trentaine	8 ans
Nour	Femme	Bisexuelle	Trentaine	6 ans
Yasmine	Femme	Lesbienne	Vingtaine	2 ans
Ahmed	Homme	Homosexuel	Vingtaine	1 an

3.5 Analyse des données

Suite aux entretiens, nous avons, tout d’abord, réalisé des verbatims à l’aide du logiciel Express Scribe. Par la suite, nous avons procédé à une analyse thématique des entretiens, soit une « démarche transversale de découpage du discours des répondants » (Boutin, 1997 : 137). Cette analyse des données s’est faite au bénéfice d’une approche à la fois inductive et déductive. Plusieurs thématiques présentées dans le cadre de ce mémoire sont donc issues non pas de nos propres réflexions préalables, mais des témoignages des personnes interviewées. En effet, une démarche inductive a été utilisée afin de « développer la compréhension des phénomènes au départ des patterns de données » (Pourtois et Desmet cités dans Mucchielli, 2009 : 73) et afin de laisser émerger les analyses et les compréhensions du sujet à la suite des témoignages des personnes interviewées. Ainsi, des thèmes ont été dégagés directement des verbatims

²⁰ Les prénoms indiqués dans ce mémoire, à l’exception de celui de 2Fik, ont été modifiés par des pseudonymes à des fins de préservation de l’anonymat et de confidentialité. Les raisons ayant motivées cette renonciation sont explicitées à la section 3.6.1.

d'entretien sans être liés aux thèmes déductifs – initialement établis – constituant alors de nouveaux éléments à considérer. Selon Mongeau (2011 : 105), ces thèmes émergents « sont un important apport de l'analyse qualitative [et] favorisent l'introduction d'informations nouvelles ». Par ailleurs et de façon complémentaire, nous avons adopté une démarche déductive puisque cette recherche a été menée à l'intérieur d'un cadre théorique établi et selon des thématiques prédéterminées.

Nous avons utilisé le logiciel Nvivo pour la codification des verbatims, nous permettant d'analyser nos entretiens grâce à une démarche itérative de va-et-vient entre notre terrain et notre cadre théorique, permettant l'identification et la spécification des thèmes et des sous-thèmes d'analyse. En effet, le logiciel nous a permis de construire un arbre thématique constitué de thèmes déductifs – construits à l'intérieur de six thèmes préalablement identifiés – mais également inductifs dans la mesure où les personnes interviewées ont abordé des enjeux et des thématiques qui n'étaient pas inclus dans notre grille initiale d'entretien. À travers cette démarche, nous avons dégagé des modèles et établis des liens entre les propos des personnes interviewées, ces liens établis entre les catégories étant alors appelés thèmes (Boutin, 1997). Ainsi, nous avons tout d'abord créé un arbre thématique avec les six thèmes déductifs (voir Grille d'entretien – Annexe A) et les sous-thèmes déjà conceptualisés. Nous y avons ensuite ajouté les sous-thèmes ayant émergé des entretiens. Suite à la création de cet arbre thématique, nous avons retravaillé les thèmes et les sous-thèmes afin d'éliminer ceux qui n'avaient pas été abordés par plus d'une personne et ceux qui abordaient des enjeux similaires à d'autres sous-thèmes. En effet, tel que mentionné par Mongeau (2011 : 103), nous avons entamé une « réduction ou un resserrement des données autour de thèmes évocateurs eu égard aux propos de l'entrevue ». Les thèmes d'analyse définitifs sont présentés dans le tableau récapitulatif ci-dessous :

3.2 Tableau récapitulatif des thèmes d'analyse inductifs et déductifs (2019)

<u>Thèmes d'analyse</u>	<u>Déductifs</u>	<u>Inductifs</u>
1. Le Maroc et le parcours migratoire vers le Québec	X	
1.1 Les perceptions avant l'arrivée (Canada et communautés LGBTQ+ au Canada)	X	
1.2 Les raisons de départ du Maroc	X	
1.2.1 L'orientation sexuelle ou l'identité de genre		X
1.2.2 L'émancipation personnelle		X
1.2.3 L'émancipation professionnelle ou scolaire		X
1.2.4 Les raisons menant à choisir le Canada (et non l'Europe ou les États-Unis)		X
1.3 Les réactions de satisfaction, de surprise ou de déception suite à l'arrivée	X	
2. La société montréalaise : les discriminations vécues et perçues²¹	X	
2.1 Islamophobie		X
2.2 Homophobie / hétérosexisme		X
2.3 Racisme		X
2.4 Xénophobie		X
2.5 À l'emploi		X
2.6 Agressions quotidiennes		X
3. Les communautés LGBTQ+ à Montréal	X	
3.1 Les discriminations vécues et perçues	X	
3.1.1 Discriminations entre les « lettres »		X
3.1.2 Fétichisation		X
3.1.3 Sexisme		X

²¹ Nous définissons ici les discriminations au sein de la société comme toute discrimination vécue et perçue à l'extérieur des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes, en plus de la famille.

3.2 Les enjeux	X	
3.3 L'importance des associations LGBTQ+	X	
3.3.1 Les associations <i>queer muslim</i> et <i>queer</i> maghrébines		X
3.3.2 Les associations racisées		X
3.4 Le sentiment d'appartenance	X	
3.5 Le Village gai		X
3.6 La compréhension des concepts LGBT et queer		X
4. Les communautés marocaines et musulmanes à Montréal	X	
4.1 Les discriminations vécues et perçues	X	
4.1.1 Au sein des communautés marocaines	X	
4.1.2 Au sein des communautés musulmanes		X
4.2 Les enjeux et défis	X	
4.2.1 Pour les communautés marocaines		X
4.2.2 Pour les communautés musulmanes		X
4.3 Le sentiment d'appartenance	X	
4.4 Les réserves, la distance, la suspicion et la méfiance à l'égard des Marocain.e.s dans la société		X
5. Les négociations identitaires	X	
5.1 Incidences sur les appartenances sociales	X	
5.2 L'identité plurielle et en mouvement	X	
5.2.1 Le masque social		X
5.2.2 Le rapport à la religion		X
5.3 Le coming-out		X
5.3.1 Le coming-out ciblé		X
5.3.2 La pression au coming-out et l'homonormativité		X
5.3.3 Les raisons « pour » et « contre »		X

5.3.4 Réactions de l'entourage		X
6. Stratégies utilisées et privilégiées pour faire face aux discriminations	X	
6.1 L'éducation		X
6.2 Le partage / storytelling		X
6.3 La confrontation		X
6.4 Le statut d'allié.e		X

3.6 Éthique

Plusieurs enjeux éthiques se sont avérés cruciaux dans le cadre de notre recherche. En effet, la sensibilité du sujet, due à l'expérience de discriminations intersectionnelles, a mené à l'adoption de méthodes de recherche particulières afin de privilégier l'anonymat et la confidentialité des personnes interviewées, en plus de nous assurer de leur bien-être tout au long des entretiens. Notre positionnement externe au sujet de recherche, n'étant ni Marocaine ni immigrante, a engendré plusieurs réflexions et questionnements éthiques, liés aux enjeux de privilèges et de relations de pouvoir.

3.6.1 Mesures éthiques lors des entretiens

Pour ce mémoire, une certification à l'éthique a été obtenue via le Comité institutionnel d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'UQÀM. L'éthique de la recherche et des entretiens a été minutieusement assurée tout au long du processus. Les personnes interviewées ont été informées des risques d'inconforts psychologiques liés à l'entretien ; nous les avons prévenu.e.s, en début d'entretien, que nous allions poser des questions pouvant être sensibles, inconfortables et parfois dérangeantes, pour certaines personnes. En effet, les discriminations perçues et vécues peuvent évoquer des situations désagréables, difficiles et/ou violentes et les aborder peut engendrer

divers types de réactions. Nous leur avons alors réitéré qu'ils et elles n'étaient aucunement dans l'obligation de répondre à nos questions, qu'ils et elles pouvaient nous signifier leurs appréhensions et leurs réflexions tout au long de l'entretien, ainsi que leur volonté de mettre un terme à l'entretien à tout moment. Cela ne s'est toutefois pas produit.

L'anonymat a été observé en utilisant, notamment, des pseudonymes pour les personnes interviewées, à l'exception de l'une d'entre elles y ayant renoncé (voir Renonciation à l'anonymat – Annexe B). Les raisons de cette renonciation sont plurielles et personnelles, mais sont principalement liées au désir d'assumer publiquement ses paroles et que les données récoltées soient reliées à sa personne. Néanmoins, à l'exception de cette personne, l'ensemble des personnes interviewées a vu son nom modifié par un pseudonyme. L'association entre ce pseudonyme et leur nom n'est connue que par nous et par eux et elles. Également, toute information qui permettrait de les reconnaître a été modifiée, en plus des noms des associations ou des organisations qu'ils et elles ont mentionné.

3.6.2 Questionnements et positionnements éthiques de la chercheure

Les études intersectionnelles et queer ont notamment été conceptualisées dans le cadre d'une tradition de recherche militante, revendiquant la nécessité des points de vue situés, soit le fait de parler par et pour les personnes concernées. En étudiant les discriminations et les négociations identitaires des Marocain.e.s, cette recherche implique plusieurs questionnements éthiques, liés à notre légitimité quant au sujet traité. En effet, n'étant pas Marocaine et n'étant pas susceptible de vivre des discriminations sur la base de nos éléments identitaires culturels et religieux à Montréal, cette recherche peut s'avérer biaisée par notre impossibilité à vivre les réalités des Marocain.e.s LGBTQ+.

Cette extranéité à l'objet d'étude a été balisée par des entretiens semi-dirigés, aspirant alors à privilégier les vécus de ces personnes plutôt que notre propre analyse nourrie de la littérature sur le sujet. Notre démarche réflexive et notre cadre méthodologique s'ancrent, ainsi, dans une volonté de privilégier les vécus des Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal. En effet, bien que la problématique et le cadre théorique aient été formulés grâce à la littérature scientifique, les résultats de ce mémoire procèdent des témoignages personnels et individuels des personnes interviewées lors des entretiens semi-dirigés. Nous avons porté une attention particulière aux sources issues de cette littérature, mobilisant des auteurs et autrices pour la plupart racisé.e.s et ayant entrepris une démarche issue de la *standpoint theory*. En effet, les auteurs et autrices référencé.e.s dans ce mémoire ont, pour la plupart, procédé à des entretiens individuels avec des personnes étant directement touchées par l'objet d'étude.

Ainsi, tant à l'échelle de la problématique que du cadre théorique et de la démarche méthodologique, nous avons tenté de pallier cette méconnaissance des discriminations perçues et vécues à titre personnel, de reconnaître nos privilèges liés à la couleur de peau et à la nationalité, et d'écrire « avec » plutôt que « sur » (Sultana, 2007) les personnes vivant ces discriminations.

3.7 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons abordé les divers éléments constitutifs à notre méthodologie. Adoptant une démarche davantage compréhensive qu'explicative, nous nous basons sur les compréhensions, les perceptions et les vécus propres des personnes directement liées à notre objet de recherche. Afin de pallier les dérives potentielles liées aux recherches portant sur des enjeux migratoires, nous rejetons une démarche essentialiste et percevons les discours et les parcours tant dans leur généralité que dans leur individualité, mettant de l'avant leur complexité et leur authenticité. Cette démarche nous est essentielle, notamment en raison des questionnements éthiques liés

à notre positionnement externe au sujet de recherche. En effet, ces questionnements ont ponctué notre parcours et ont mené à l'adoption d'une méthodologie davantage basée sur des témoignages.

Ainsi, entre le mois d'août et de novembre 2018, nous avons effectué huit entretiens semi-dirigés auprès de Marocain.e.s d'origine vivant à Montréal et s'identifiant comme LGBTQ+. Ces entretiens constituent le socle de recherche à ce mémoire, nos analyses étant fondées sur les témoignages des personnes interviewées. À ce titre et afin d'ancrer notre démarche méthodologique dans une perspective intersectionnelle et queer, il nous a été essentiel d'énoncer et d'analyser les discriminations perçues et vécues tout en ne niant ou ne rejetant pas l'agentivité des personnes interviewées. La mise en exergue de leurs expériences de prise de pouvoir et d'empowerment participe donc directement à notre analyse.

CHAPITRE 4

PRÉSENTATION DES RÉSULTATS DE RECHERCHE

Les entretiens semi-dirigés, menés aux fins de la présente recherche, nous permettent ici d'esquisser des réponses à nos deux premières questions de recherche lesquelles s'attardaient aux discriminations vécues et perçues au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Ainsi, seront abordées, dans ce chapitre, les discriminations liées aux éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal, au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. À cet égard, seront abordés les parcours migratoires vers le Québec des personnes interviewées ainsi que les discriminations vécues et perçues tant dans la société d'accueil qu'au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Ces contextes distincts nous permettront, en outre, d'interroger leurs incidences sur les éléments identitaires sexuels, de genre, culturels et religieux des personnes interviewées.

4.1 Parcours migratoire et discriminations vécues et perçues au Québec

À la lumière de nos résultats de recherche, le parcours migratoire des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal influence et affecte les discriminations perçues et vécues au sein des communautés d'appartenance, et participe à la définition et la consolidation de leurs éléments identitaires. En effet, la durée de résidence au Maroc, ainsi que l'établissement dans d'autres pays, tels que la France et les États-Unis, ont mené à l'expérience de discriminations diverses. Ainsi, il nous apparaît que ces éléments ont joué un rôle prépondérant dans la définition de leur identité et des rapports qu'ils et elles entretiennent à l'égard des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes au Québec. Tel que le montrent nos résultats, le

parcours migratoire peut susciter un sentiment de suspicion, de réserve et de peur à l'égard des communautés d'appartenance. Il peut, à l'inverse, contribuer à une plus grande implication communautaire et associative. Les motivations à l'immigration peuvent suggérer une affiliation plus importante à certaines communautés ou associations, et en cela, altérer les perceptions et les vécus de discriminations au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Finalement, les discriminations vécues et perçues au Québec, excluant celles vécues au sein de ces dernières communautés, peuvent moduler les rapports interculturels qu'entretiennent les personnes interviewées, en ce sens qu'ils tendent à inhiber ou renforcer les perceptions et vécus de discriminations au sein de leurs communautés d'appartenance. Ainsi, nous présenterons, dans cette section, une synthèse des éléments mentionnés par les personnes interviewées, illustrée par nos résultats de recherche.

4.1.1 Parcours migratoire des personnes interviewées vers le Québec

Les parcours migratoires des personnes interviewées diffèrent en longévité, en âge et en trajet. Certaines des personnes que nous avons interviewées sont arrivées en bas âge tandis que d'autres ont décidé d'immigrer après un séjour d'études ou un parcours professionnel en France ou aux États-Unis. Certaines sont arrivées il y a plus de 15 ans, tandis que d'autres ne vivent à Montréal que depuis un an ou deux. Trois des personnes interviewées ont tout d'abord émigré vers la France avant de venir au Québec ; c'est le cas de Naima, 2Fik et Yasmine. Redouane s'est, quant à lui, d'abord établi aux États-Unis. Nour, Othmane et Ahmed ont tous trois quitté le Maroc pour venir directement au Québec. Karim, enfin, n'a pas choisi l'immigration au Québec, celle-ci ayant été initiée par sa famille alors qu'il était enfant.

Leurs motivations respectives à s'établir au Québec sont multiples ; certaines²² nous ont parlé du facteur financier – le coût de la vie leur paraissant moins élevé au Canada qu'en Europe ou aux États-Unis – et de l'incitatif que constituait, à des fins d'intégration, le français parlé au Québec. Ceux et celles ayant vécu en France avant de s'établir au Québec évoquent principalement l'expérience de discriminations à l'endroit des Maghrébin.e.s et musulman.e.s comme motif de départ. Ils et elles ajoutent que leurs perspectives professionnelles leur semblaient limitées. Certaines ont également mentionné avoir perçu une plus grande ouverture aux orientations sexuelles et identités de genre au Québec. Pour Nour, cette migration lui permettait de « repartir à zéro » en affirmant davantage sa bisexualité et en instaurant de nouvelles bases sociales et identitaires après une relation amoureuse de deux ans avec une femme au Maroc.

Si les motifs d'émigration des personnes interviewées sont multiples, le premier est néanmoins d'ordre professionnel ou académique, l'orientation sexuelle intervenant généralement en second plan. En effet, l'ensemble des personnes interviewées a mentionné la poursuite d'études ou la recherche d'opportunités professionnelles – tant pour eux que pour leurs parents, lorsqu'elles sont arrivées en bas âge – en tant que motif initial à leur départ du Maroc. C'est notamment le cas de Naima qui, à l'issue de sa scolarité de lycée au Maroc, est partie poursuivre des études universitaires en France :

De toute façon, les parents ne te laissent pas partir, la famille ne te laisse pas partir si tu n'as pas un objectif précis. Donc, tu ne peux pas dire je m'en vais pour aller vivre mon homosexualité. Tu sors du Maroc pour aller faire des études, pour un projet. Dans mon cas, [c'était] pour mes études.²³

- Naima

²² Le féminin sera privilégié tout au long de ce chapitre en référence au terme « personne ». Lorsqu'utilisé, il inclut, ainsi, tant les hommes que les femmes interviewé.e.s.

²³ Les extraits d'entretiens présentés dans ce mémoire ont été légèrement modifiés afin de correspondre davantage au langage écrit. Toutefois, nous avons pris soin de les modifier le moins possible afin d'en préserver la nature et le sens premier.

Plusieurs personnes ont mentionné s'être senties « limitées » ou « restreintes » dans la réalisation de leurs projets professionnels au Maroc ; c'est notamment ce sentiment qui les aurait poussées à migrer au Québec :

J'avais l'impression que j'étais bloquée au premier niveau [d'un jeu vidéo] et que j'avais vraiment vu toutes les ruelles, tout, tout, tout.

- Nour

Bien que de second plan, l'orientation sexuelle a constitué un motif déterminant de départ du Maroc pour plusieurs d'entre elles. En effet, elle a été source de motivation à l'immigration vers le Québec, les États-Unis ou la France, puisque la plupart d'entre elles aspiraient à vivre plus librement leur sexualité. C'est le cas de Redouane qui n'avait alors « plus envie de vivre une double vie » et désirait s'épanouir davantage tant professionnellement que personnellement. C'est également le cas d'Ahmed qui affirme avoir vécu une double vie lorsqu'il était au Maroc ; il était « hétérosexuel dans sa vie de tous les jours et homosexuel en ligne ». L'immigration pour lui, il y a un peu plus d'un an, était alors l'unique avenue possible puisque cette double identité était devenue « trop lourde à porter ». Il sentait que sa situation était de plus en plus « critique » au Maroc et cela alimentait des peurs et craintes profondes :

Chaque jour, je vois des cas, des gens, des homosexuels qui sont tabassés dans la rue, ils entrent dans leur propre vie privée, dans leur appartement et ça me stresse de plus en plus. Du coup, après que j'ai fini mes études supérieures, j'ai décidé de quitter le Maroc parce que je ne me sentais pas moi-même là-bas. J'ai décidé de vivre ailleurs, de vivre dans un pays qui accepte, qui m'accepte comme je suis.

- Ahmed

Si elle était secondaire au choix initial de l'émigration, l'orientation sexuelle constitue désormais le motif principal de résidence, d'établissement au Québec pour la plupart des personnes interviewées. En effet, la situation au Maroc, qui leur semble défavorable aux personnes LGBTQ+, les empêche d'anticiper ou de prévoir un retour dans leur pays d'origine.

Les parcours migratoires des personnes interviewées sont ainsi singuliers et personnels, tant de par leurs motivations que par leurs trajets respectifs. À leur arrivée au Québec, toutefois, la majorité d'entre elles ont fait l'expérience de discriminations de nature diverse, ciblant leurs éléments identitaires.

4.1.2 Discriminations vécues et perçues au Québec

Depuis leur arrivée au Québec, les personnes interviewées ont perçu et vécu plusieurs discriminations au sein de la société québécoise. Ces discriminations peuvent être liées à la recherche d'emploi et être de nature islamophobe, raciste, homophobe/hétérosexiste ou sexiste. En effet, plusieurs personnes interviewées ont parlé de discriminations à l'emploi, tant perçues que vécues. C'est le cas de Naima qui a mentionné avoir vécu ce type de discrimination à son arrivée au Québec en raison de ses diplômes qui lui avaient été octroyés par la France ou le Maroc. Selon elle, ces discriminations n'étaient pas récurrentes, mais suffisamment importantes pour qu'elle n'atteigne pas rapidement ses objectifs professionnels. Quant à Redouane, évoluant dans le monde des nouvelles technologies et de l'intelligence artificielle, il affirme que ce domaine est encore majoritairement investi par des hommes blancs, hétérosexuels et cisgenres. Pour lui, il est toujours difficile d'intégrer certaines compagnies de nouvelles technologies en tant que personne immigrante et/ou racisée. Également, pour Nour, la principale discrimination qu'elle a mentionné avoir vécue et perçue au Québec est celle liée à l'emploi :

C'est comme si tout ce que j'avais fait avant, déjà, ne comptait pas. Toute mon expérience au Maroc ne compte pas, alors que j'ai quand même travaillé beaucoup, j'ai étudié là-bas, et j'ai l'impression de reprendre... pas de reprendre à zéro, mais à deux.

- Nour

Selon elle, cette discrimination est d'autant plus pernicieuse qu'elle n'est pas facilement vérifiable, authentifiable. Cette perception est partagée par Othmane qui a

mentionné plusieurs difficultés professionnelles ayant marqué ses premières années au Québec, en particulier pour la reconnaissance de ses compétences et de ses expériences de travail auprès de futur.e.s employeurs et employeuses. Il a également affirmé avoir fait l'expérience de discriminations de la part de collègues de travail :

Quand je suis allé à Toronto, y'avait un de mes collègues qui, lors d'un meeting une semaine après que j'ai commencé ou deux jours après que j'ai commencé, m'a interrompu lorsque je posais une question et m'a dit « c'est comme ça que le travail se fait, c'est pas un nouvel arrivant de l'Égypte ou je sais pas où qui va me montrer mon travail, c'est le Canada ici, ok ? »

- Othmane

À cet égard, la grande majorité des personnes interviewées affirme avoir vécu, perçu, ou pouvoir témoigner de discriminations xénophobes ou racistes. Celles-ci pouvant avoir été pratiquées par des individus, des figures politiques ou publiques, ou encore des agent.e.s d'immigration. Elles visaient principalement leur marocanité, mais également leur couleur de peau :

Une fois, j'étais assis avec mon amie qui est noire puis y'avait un monsieur qui était venu pis qui était genre « C'est ça, le Québec, c'est rendu l'Afrique ! ». Puis personne dans le bar n'a rien fait ! Puis ce monsieur parlait très fort ! Je me suis levé puis je lui ai mis un gros coup de pied puis il est sorti...

- Karim

Quand j'habitais à Montréal, j'habitais à Verdun et y'avait un plombier qui est rentré et j'habitais avec ma coloc qui est Française blanche et il l'a regardé, moi j'étais à l'extérieur, sur le balcon, et il l'a regardé et lui a dit, « ah, mais vous verrez on est bien dans ce quartier, c'est juste que... y'en a beaucoup, y'en a de plus en plus » et là il dit « y'a des musulmans ici ? » et [ma colocataire] dit « oui, elle ». Tu vois, elle sait que je ne suis pas pratiquante, mais là, dans cette situation, il fallait que je sois musulmane. Il m'a regardé, il m'a dit « mais, elle est où ta burqa ? ». Tu vois, c'est ce genre de truc. »

- Nour

Les agent.e.s d'immigration peuvent s'avérer moins compréhensifs et compréhensives envers les membres immigrant.e.s des communautés LGBTQ+, selon Naima. En effet, ils et elles peuvent « imposer » une certaine vision normative de l'homosexualité.

Donc quand tu as des agents de l'immigration très bornés qui ne comprennent pas ou qui ne veulent pas comprendre, tu te poses vraiment la question : est-ce que vous êtes obligés d'appliquer ce qu'on vous dit à l'occidental, est-ce que vous ne pouvez pas avoir une certaine ouverture, une petite, juste en tant qu'humains ? On ne vous demande pas de voir ce qui se passe dans une chambre à coucher, on ne vous demande pas de savoir de quelle position, mais on vous demande juste une petite ouverture. Si la personne ne peut pas rester dans ce pays, que sa vie est en danger, que sa famille n'est pas au courant et qu'elle est obligée de partir, c'est qu'il y a une raison...

- Naima

Quant aux personnalités publiques d'origine maghrébine ou moyen-orientale qui cultivent du ressentiment à l'égard des Maghrébin.e.s et personnes du Moyen-Orient, et qui accentuent l'animosité à leur égard à travers leurs discours ou prises de position, elles sont régulièrement récupérées par certaines personnes du groupe majoritaire pour légitimer leur racisme et leur xénophobie, selon Karim.

Plusieurs personnes interviewées ont également mentionné avoir subi des discriminations de nature islamophobe au sein de la société québécoise²⁴. Elles s'entendent sur le fait que ces discriminations peuvent être vécues et perçues nonobstant leur croyance et leur pratique religieuse puisque leur marocanité est souvent associée à la religion musulmane. L'ensemble des personnes interviewées a mentionné avoir subi des agressions quotidiennes, telles que des commentaires désobligeants et des regards persistants, ou encore avoir été la cible de conceptions empreintes de généralisations et de préjugés.

²⁴ Les discriminations islamophobes vécues au sein des communautés LGBTQ+ à Montréal seront traitées à la section 4.2.2.

Y'a cette femme-là qui me dit « Hey, franchement, tu parles bien en français pour un Arabe ! », puis avec un gros accent parisien, encore pire que maintenant, je dis « bin ouais, bien sûr, que je parle bien français », elle me dit « Comment ça se fait ? ». Et en fait, là sur le coup, je dis « bin là comment ça, comment ça se fait ? J'ai grandi en France ! ». Elle me dit « ah ok ! », je dis « mais tu sais j'ai aussi vécu au Maroc et au Maroc on parle français couramment là ! ».

- 2Fik

J'étais dans un hôtel à Toronto, puisque je voyage avec le travail, j'attendais mon Uber, et y'a eu une grande madame qui me fait « Monsieur, monsieur, est-ce que vous pouvez prendre mes valises ? », « est-ce que vous pouvez m'aider », j'étais genre « je ne travaille pas ici ». « Ah ! Ok ! ». Ça arrive de temps en temps... ou dans un restaurant parfois, peut-être parce que je m'habille en noir tout le temps que j'attire ces gens-là, mais je sais aussi qu'il y a certaines personnes qui [se disent] « ah it's the brown guy, so, il doit travailler ici ! ».

- Redouane

Des fois, il y a des gens qui veulent être gentils, mais qui sont maladroits puis qui peuvent dire des choses... une fois, j'étais invité chez un ami québécois et sa mère était là-bas, puis elle m'a dit « Vous, vous mangez seulement des choses épicées, hein ? », j'ai dit « non, pas forcément. Je suis du Maroc ». Elle m'a dit « Ouais, parce que j'ai mangé indien une fois et c'était... ».

- Othmane

Enfin, deux des personnes interviewées ont mentionné ne pas avoir vécu ou perçu de discriminations depuis leur établissement au Québec. Arrivé il y a un peu plus d'un an, Ahmed a affirmé ne pas en avoir ressenties et que l'accueil a été « somme toute chaleureux ». Quant à Yasmine, elle nous a confié ne pas se souvenir avoir été la cible de discriminations depuis son arrivée, il y a moins de deux ans.

4.2 Les discriminations vécues et perçues au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes

Davantage liées à nos questions de recherches initiales, nous présentons, dans cette section, les diverses formes de discriminations qui ont été vécues et perçues par les personnes interviewées au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Ces discriminations, réalisées par leurs pairs, ont engendré des sentiments d'exclusion, affectant leur identité sociale et leur appartenance communautaire. Elles peuvent être d'ordre racial, religieux, sexuel ou de genre, et être exprimées par des stéréotypes, des préjugés, une disqualification ou une stigmatisation, participant aux vécus et perceptions de distinctions injustes et préjudiciables.

4.2.1 Les discriminations au sein des communautés LGBTQ+ montréalaises

Les personnes interviewées ont mentionné avoir vécu et perçu plusieurs discriminations au sein des communautés LGBTQ+ à Montréal, de la part d'individus, d'institutions ou d'associations LGBTQ+. La majorité d'entre elles a affirmé avoir été la cible de commentaires islamophobes, xénophobes et racistes. Elles ont affirmé subir davantage de discriminations que les membres blanc.he.s et d'origine québécoise des communautés LGBTQ+. Ces discriminations peuvent prendre la forme de regards, de commentaires et/ou d'insultes. C'est le cas de 2Fik qui, lors d'un événement en soutien aux victimes d'Orlando, a été la cible de commentaires racistes de la part d'un homme homosexuel blanc :

Moi j'ai hué le mec et là, t'as un homme homosexuel, 60 ans, qui me regarde, qui me dit « hey, tiens-toi calisse, t'es pas dans ton pays icitte ». Et là, je te jure, ma tête a juste flip, je me suis dit soit je me transforme en racaille de banlieue back dans la haine et genre je te démonte la tête, soit je me tais. C'est irréel ! Y'a cet homme homosexuel blanc qui vient de me dire que je ne sais pas agir comme il faut parce que je ne suis pas dans mon pays, parce que je hue un politicien qui est en train d'instrumentaliser un évènement !

- 2Fik

Karim a, quant à lui, fait l'expérience de commentaires racistes et islamophobes lorsqu'il fréquentait et travaillait dans le Village gai²⁵ il y a quelques années, ce qui lui a, par la suite, fait fuir les milieux et espaces gais investis principalement par des personnes blanches :

À un moment donné, je travaillais dans un sauna gai, puis tous mes collègues ne comprenaient pas parce que « mais là c'est contre ta religion ! », puis à chaque fois que je venais au travail, ils avaient une nouvelle joke pour moi genre à un moment donné c'était « hey Karima, t'as pas porté ta burqa ! » ou genre « oh ! Faudrait mieux qu'on arrête de parler parce que Karim va tout faire péter ». Puis genre des affaires comme ça... Mais ça, c'était des hommes gais blancs justement. Genre, c'était juste comme très récurrent.

- Karim

Pour les femmes, des discriminations sexistes et misogynes ont également été vécues et perçues au sein des communautés LGBTQ+ à Montréal. Selon Nour, les femmes se « battent » deux fois plus que les hommes pour la reconnaissance de leurs droits notamment d'ordre sexuel ou de genre, et font face à davantage de discriminations au sein de ces communautés. Ces perceptions sont partagées par Amine qui a fréquemment entendu des commentaires misogynes et sexistes au sein de ces communautés à Montréal. 2Fik, quant à lui, rappelle qu'il subsiste très peu d'endroits

²⁵ Le Village gai est situé au centre-ville de Montréal et relie les stations de métro Berri-UQÀM, Beaudry et Papineau. Il est localisé sur la rue Sainte-Catherine Est, entre les rues Berri et Cartier d'Ouest en Est et entre les rues Ontario et René-Lévesque de Nord au Sud.

pour les lesbiennes à Montréal et dans le Village en particulier, et qu'un environnement empreint de misogynie et de sexisme subsiste au sein de la communauté gaie²⁶ :

Ça me désole totalement, mais chaque fois qu'il y a des choses pour les femmes, elles se sont font tasser. Il y a aussi la misogynie intrinsèque des hommes homosexuels, je pense, sur laquelle on doit travailler.

- 2Fik

Finalement, les personnes interviewées ont énoncé plusieurs discriminations perçues et vécues entre les différentes « lettres » de l'acronyme LGBTQ+ et ce principalement envers les personnes trans et les personnes bisexuelles. Selon 2Fik, ces premières sont régulièrement « mises de côté » par la communauté gaie, principalement blanche et masculine, qui « balaie du revers de la main » les droits trans depuis, notamment, la reconnaissance de leurs droits au mariage et à l'adoption :

Je trouve ça absolument aberrant de voir que nos amis trans ne sont pas soutenus comme on devrait les soutenir parce qu'on a réussi à avoir le droit au mariage : « maintenant, nous, on a ce qu'on veut, donc ils font chier ».

- 2Fik

Karim et Nour s'accordent également sur le fait que les personnes trans font l'objet de davantage de discriminations au sein des communautés LGBTQ+. Elles sont, à leur avis, encore « trop souvent exclues des discours » entourant les vécus et les discriminations des personnes LGBTQ+. Quant aux personnes bisexuelles, elles subissent également davantage de discriminations au sein de la communauté gaie qui les perçoit, selon elles, comme des personnes n'ayant pas « fait leur choix » ou qui « aiment tout », subissant alors du *slut shaming*²⁷. Nour, étant elle-même bisexuelle, a

²⁶ Nous effectuons une distinction entre communauté gaie et communautés LGBTQ+ afin de mettre en exergue les différents sentiments d'appartenance qui peuvent leur être liés. La communauté gaie réfère davantage à la communauté homosexuelle, fortement représentée dans le Village gai. Pour les personnes interviewées, cette communauté est principalement constituée d'hommes homosexuels, blancs et cisgenres.

²⁷ Terme issu du jargon féministe défini par l'acte de déprécier et discréditer le caractère d'une femme sur la base de son activité sexuelle perçue ou réelle. En filigrane, on y retrouve l'idée que les hommes sont habituellement récompensés pour leur nombre de partenaires sexuels, tandis que les femmes sont souvent marginalisées pour des comportements similaires (Papp, 2015).

subi des discriminations biphobes et a été l'objet de commentaires niant ou remettant en question son orientation sexuelle.

Ainsi, des discriminations racistes, islamophobes, sexistes, transphobes et biphobes au sein des communautés LGBTQ+ ont été vécues et perçues par l'ensemble des personnes interviewées. Ces discriminations suscitent des sentiments d'exclusion et de méfiance à l'égard de certain.e.s membres de ces communautés, ainsi que d'institutions et associations LGBTQ+.

4.2.2 Les discriminations au sein des communautés marocaines et musulmanes montréalaises

Les personnes interviewées ont mentionné plusieurs discriminations vécues et perçues au sein des communautés marocaines et musulmanes²⁸, les dissuadant parfois de participer à des événements initiés par et pour des personnes d'origine marocaine ou les empêcher de s'y sentir incluses. C'est notamment le cas de Naima :

C'est de plus en plus fermé. C'est peut-être aussi une raison pour laquelle je ne fréquente pas trop de Marocains parce que c'est très facile de juger, de mettre le doigt, donc je ne prends pas le risque. Ce n'est pas que je ne prends pas le risque, ça ne me tente pas ! Je n'ai pas envie. Ni d'être jugée pour ce que je suis, ni d'être exclue de la part de membres de ma communauté. Et parce que je tiens trop à ma liberté puis... je suis libre de choisir avec qui je veux être. On ne choisit pas sa famille, mais on choisit ses amis et ses fréquentations.

- Naima

²⁸ Les communautés marocaines et musulmanes peuvent être perçues comme une seule et même entité pour les personnes interviewées, y faisant habituellement référence comme un tout et non comme des entités distinctes. En effet, leurs interprétations et perceptions de la religion sont grandement influencées par l'enseignement islamique marocain et les communautés marocaines. Pour les personnes interviewées, les communautés musulmanes étaient fréquemment représentées par des membres musulman.e.s des communautés marocaines. Ainsi, sans pour autant porter une lentille monolithique, analysant culture et religion en tant qu'ensemble unifié et figé, plusieurs personnes interviewées associent religion musulmane et marocanité, puisque la religion et certaines de ses interprétations sont prédominantes et influentes au Maroc – où la religion musulmane est prépondérante – et au sein des communautés marocaines à Montréal.

Elle affirme préférer éviter les communautés maghrébines au Québec afin de ne pas « avoir à affronter certaines personnes qui la confronteraient et critiqueraient son orientation sexuelle et son mode de vie ». Elle perçoit les communautés marocaines comme fermées et portant des « œillères ». Quant à Karim, il affirme ne pas s'y sentir « confortable », principalement en raison de l'homophobie qu'on y trouve :

C'est juste que je ne me suis jamais senti confortable. La communauté marocaine à Montréal, je la trouve vraiment trop homophobe.

- Karim

Selon lui, « lorsque l'on parle d'homosexualité au sein de la communauté marocaine », elle est souvent associée à une turpitude et les personnes homosexuelles sont insultées. Il affirme avoir souvent été insulté, à travers l'utilisation du mot *Zamel* notamment, par des personnes d'origine marocaine à Montréal.

Yasmine, quant à elle, se sent en sécurité partout à Montréal, sauf dans certains événements « arabes » ou maghrébins. Cette méfiance à l'égard des communautés marocaines en particulier et maghrébines en général est partagée par plusieurs des personnes interviewées, dont Nour. Lors de son arrivée au Québec, cette dernière affirme avoir fait « du profilage racial » envers les personnes musulmanes et/ou maghrébines quant à la divulgation de sa bisexualité. Cette méfiance l'a notamment mené à choisir une autre ville que Montréal pour y faire ses études ; elle ne voulait alors pas « fréquenter » de Marocain.e.s et de Maghrébin.e.s, qu'elle considérait plus nombreux.ses dans la métropole :

Je ne voulais pas fréquenter de Maghrébins. C'était lié aussi au fait que j'avais envie d'être entièrement moi-même et que [ma bisexualité] en fait, je ne pouvais pas la vivre et ça, ça rejoint ce que je t'ai dit par rapport au coming-out que j'ai du mal à faire avec les Maghrébins. J'avais envie d'être dans un terrain neutre où y'en avait pas beaucoup.

- Nour

Cette suspicion est, selon elle, partagée par plusieurs Maghrébin.e.s LGBTQ+ ; plusieurs d'entre eux et elles ne veulent pas faire leur coming-out auprès de personnes maghrébines de peur que l'information soit divulguée et propagée au Maroc. Toutefois, pour elle, cette méfiance s'est souvent estompée suite à la rencontre de plusieurs Marocain.e.s d'origine qui réagissaient positivement à sa bisexualité.

La religion musulmane est souvent mobilisée afin de justifier l'homophobie de certain.e.s Marocain.e.s, selon plusieurs personnes interviewées, tel que Karim :

C'est drôle comment les Marocains et les Marocaines vont souvent justifier leur homophobie premièrement et avant tout par la religion. Souvent. Ce n'est jamais lié à leur goût, à leur dégoût et leur petitesse de pensée. C'est toujours comme « non c'est Dieu qui dit que... ». C'est pour ça justement que je n'ai pas de conversations... j'en ai très peu de toute façon, mais les rares fois, ça a été très dans la confrontation. Puis ça finissait soit par des crises, soit par moi qui dis « ah ok, maintenant toi t'es comme le gardien du ciel, c'est toi qui détiens la parole genre de Dieu ? ». Si Dieu existe, il sait, c'est tout. »

- Karim

L'utilisation fréquente de la religion pour justifier les positions homophobes de certain.e.s membres des communautés musulmanes est, ainsi, l'une des discriminations perçues et vécues mentionnées par les personnes interviewées.

[Les discussions vont] toujours [vers la religion]. Pas souvent, toujours. [...] De un, c'est contre la religion, de deux, c'est pas naturel. C'est ce qu'ils disent, tout le temps, tout le temps.

- Yasmine

Plusieurs ami.e.s des personnes interviewées ont abandonné leur foi en raison des discriminations, jugements et commentaires qu'ils et elles ont reçu de la part de membres des communautés marocaines et musulmanes.

Ainsi, les personnes interviewées ont, pour la grande majorité²⁹, vécu et perçu des discriminations de la part d'individus, d'instances ou de figures politiques au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Ces discriminations ont pu prendre diverses formes, notamment islamophobes, racistes, xénophobes, sexistes et homophobes/hétérosexistes. Elles ont pu mener à une distanciation ou un rejet tant de certains lieux et événements que de personnes en particulier.

4.3 Discriminations vécues et perçues : modification et consolidation des éléments identitaires

Les discriminations vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein de la société québécoise, ainsi que des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes, peuvent contribuer à la redéfinition de leur identité, et plus particulièrement de leurs éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre. Illustrées par la création, la consolidation ou l'abnégation de sentiments d'appartenance aux communautés culturelles, religieuses, sexuelles et de genre, les discriminations perçues et vécues ont engendré de fortes remises en question de leur identité, exprimées par la redéfinition de leurs rapports sociaux et communautaires. En effet, l'expérience ou non de discriminations vécues et perçues au sein de ces communautés affecte directement leur sentiment d'appartenance à ces communautés et participe, ainsi, à l'élaboration de questionnements identitaires profonds. Ces remises en question, propices à l'utilisation de stratégies identitaires, sont ainsi fortement liées à la définition de sentiments d'appartenance aux communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes étant, quant à eux, déterminés par l'expérience ou non de discriminations.

²⁹ Bien qu'ayant affirmé en début d'entretien ne pas avoir vécu ou perçu de discriminations depuis leur arrivée, il y a environ deux ans, deux des personnes interviewées ont par la suite mentionné le vécu et/ou la perception de discriminations. Ainsi, cette majorité se rapproche d'une totalité au sens où des événements de nature discriminatoire ont été énoncés par l'ensemble des personnes interviewées.

4.3.1 Les discriminations vécues et perçues au sein des communautés LGBTQ+ et leurs effets sur la construction des éléments identitaires sexuels et de genre

Lors des entretiens semi-dirigés, les éléments identitaires sexuels et de genre ont été abordés à travers l'expérience et la perception de discriminations au sein des communautés LGBTQ+, affectant leur sentiment d'appartenance à ces communautés. Ces discriminations tiennent des rôles fondamentaux dans la création, le renforcement ou l'altération de leurs éléments identitaires, illustrés par la rencontre d'individus et de groupes ou la participation à des événements et/ou des associations.

Naima estime que son orientation sexuelle rend « inévitable » son appartenance aux communautés LGBTQ+. Elle rejette vivement, néanmoins, une adhésion à celle-ci qu'elle qualifie de « ghettoïsée ». En effet, ses éléments identitaires incitent au développement d'un sentiment d'appartenance, mais son affiliation est davantage symbolique. Son identité ne se réduisant pas à son orientation et son identité de genre, et ce bien qu'elles y participent directement, elle se refuse à une implication pleine et entière dans les communautés LGBTQ+, laquelle mène potentiellement, selon elle, à l'exclusion – appuyée par l'utilisation de discriminations – d'individus sur la base de critères normatifs.

Je refuse d'être au sein de cette communauté tout le temps [...], il faut s'ouvrir à d'autres cultures, il faut s'ouvrir à tout le monde, pas juste être entre filles, ou entre gars, ou entre trans, ou entre bi, ou entre dragqueen... non ! Il faut être ouvert à tout.

- Naima

Durant ses premières années à Montréal, elle participait régulièrement à des événements LGBTQ+ et aux défilés de la Fierté gaie. Elle ressentait alors le besoin de s'allier à des personnes vivant des réalités et discriminations similaires sur la base de l'orientation sexuelle et sur l'identité de genre. Les vécus et perceptions de discriminations au sein des communautés marocaines et musulmanes la menaient alors

à consolider davantage une appartenance aux communautés LGBTQ+ et à définir ses éléments identitaires sexuels et de genre à la lumière d'expériences communes et partagées au sein de ces communautés. Ainsi, l'expérience de discriminations antérieures participait à la création d'un sentiment d'appartenance plus important aux communautés LGBTQ+, illustrée par l'absence perçue et vécue de discriminations de nature homophobe/hétérosexiste au sein de ces communautés. Un sentiment de solidarité et de force combative, qui lui était alors nécessaire, se développait au contact de membres des communautés LGBTQ+. Ce sentiment s'est toutefois estompé, non pas en raison d'une distance établie et délibérée à l'égard de membres de ces communautés ou de l'expérience et la perception de discriminations de la part de membres de ces communautés, mais principalement en raison d'une altération de ses intérêts personnels. Elle préfère aujourd'hui assister à des événements et conférences féministes et/ou contre le racisme, au lieu d'aller à « une fête dans le Village le samedi soir ». Son sentiment d'appartenance est donc plutôt d'ordre communautaire et politique que social.

Quant à Nour, elle ne va pas aux festivités de la Fierté gaie, non pas en raison d'une crainte liée au dévoilement public de son orientation sexuelle ou à l'expérience et la perception de discriminations au sein de cette communauté, mais simplement parce qu'elle s'est toujours sentie « normale », attirée par des personnes plutôt que des genres. Elle ne ressent pas le besoin de revendiquer son orientation sexuelle, mais comprend que cette revendication publique soit importante pour d'autres, à des fins de reconnaissance et de lutte pour leurs droits. Cette absence de revendication et de participation pourrait être liée à son élément identitaire sexuel, selon elle :

Si j'étais lesbienne, c'est sûr que je serais allée sur les réseaux sociaux. Oui, c'est sûr. En fait, la première fille que j'ai embrassée au Maroc, ce n'était pas prémédité et ce n'est pas parce que, à cette période-là, je cherchais à basculer de l'autre côté. C'était pas du tout ça. C'est juste... arrivé, comme ça.

- Nour

Ainsi, son élément identitaire sexuel a participé à l'édification d'une distance à l'égard des communautés LGBTQ+, illustrée par l'absence de discriminations de nature homophobe au sein de la société québécoise. D'autres personnes interviewées se sont éloignées de la communauté gaie et du Village gai, et ne ressentent plus de sentiment d'appartenance à ces lieux et ces personnes suite à l'expérience et au vécu de discriminations de nature raciale et religieuse. C'est notamment le cas de Karim qui, après avoir passé plusieurs années au sein des milieux et associations homosexuels, a décidé de s'en distancier pour s'impliquer au sein de groupes queer et/ou racisés, ceux-ci étant davantage des *safe space*³⁰ pour lui. Cette distanciation de la communauté gaie et du Village gai s'explique par les discriminations, commentaires et jugements qu'il a pu y vivre. En effet, selon lui, le Village et la communauté sont majoritairement blancs et peu inclusifs envers les personnes racisées et musulmanes.

Selon 2Fik, le Village est aujourd'hui principalement un *safe space* pour les hommes blancs homosexuels et cisgenres, ainsi qu'un lieu de festivités. Il concède néanmoins qu'il recouvre une importance pour toutes les personnes LGBTQ+ en ce qu'il constitue un lieu de rencontre, d'alliance et de mobilisation à l'égard des discriminations homophobes/hétérosexistes.

Quant à Naima, la première fois qu'elle a marché dans le Village et a vu « ses multiples drapeaux arc-en-ciel », en 2001, elle en avait les larmes aux yeux. Les premières années suivant son arrivée au Québec, elle sentait que le Village était un *safe space* pour elle, puisqu'elle y retrouvait davantage d'endroits pour les personnes lesbiennes et queer.

³⁰ Les *safe space* sont des espaces dits sécuritaires qui mettent l'accent sur le rôle des sentiments dans l'occupation et la compréhension d'un espace commun. Issu des mouvements pour les droits civils et des mouvements féministes de deuxième vague, le *safe space* peut prendre une vocation politique, sociale ou pédagogique et devenir des espaces refuges indispensables pour les populations marginalisées (Chin, 2017). Sa constitution et sa création s'avèrent ainsi, fortement liées à l'expérience antérieure de discriminations et le sentiment « sécuritaire » qui y est promulgué est directement affecté par les vécus et perceptions de discriminations.

Elle ressentait alors un besoin plus important de reconnaissance communautaire et de solidarité entre personnes LGBTQ+ suite à l'expérience de discriminations de nature homophobe/hétérosexiste au Maroc et en France. Il était alors possible, pour elle, de marcher main dans la main avec sa copine entre les rues Berri et Papineau, sur la rue Sainte-Catherine, sans peur et sans crainte, ce qui n'était le cas nulle part ailleurs dans Montréal. Elle éprouvait le sentiment d'être invincible, immunisée. Aujourd'hui, ce sentiment a diminué :

Je trouve que ça me représente de moins en moins parce que ça a pris un côté un peu business, un peu économique. On voit de moins en moins de filles, de moins en moins d'endroits pour les filles.

- Naima

Selon Nour, le Village est principalement habité et investi par des hommes blancs et par des itinérant.e.s ; ce n'est donc pas un endroit sécuritaire selon elle. Elle ajoute que plusieurs personnes trans lui ont dit ne pas s'y sentir en sécurité.

À l'opposé, Yasmine et Redouane ont le sentiment que le Village est un *safe space* pour toutes les personnes LGBTQ+. Y habitant depuis plus de cinq ans, Redouane sent qu'il « appartient » à ce quartier dont les espaces de sociabilité et les résident.e.s suscitent chez lui un sentiment communautaire important. Bien qu'il soit de plus en plus facile de circuler à Montréal en tant que membre des communautés LGBTQ+ selon lui, le Village demeure un espace de prédilection :

Montréal est plus ouverte aujourd'hui. J'ai des amis qui sortent à Verdun, au Mile-End, à la Petite Italie, [il y a] des endroits LGBT un peu partout en ville. Mais je pense que le Village reste un endroit historique pour la communauté, puis on se retrouve toujours ici en même temps.

- Redouane

Les personnes interviewées ont des conceptions et prises de position différentes quant à l'importance des associations et organisations LGBTQ+. Ces conceptions peuvent être issues de perceptions externes, mais également trouver leurs sources dans leurs parcours, leurs cheminements et l'expérience personnelle de discriminations au sein de

celles-ci. Elles peuvent envisager cette importance différemment selon leurs besoins actuels et leur cheminement individuel. En effet, plusieurs les considèrent comme nécessaires, tout en ne les estimant pas importantes au niveau personnel. D'autres les considèrent importantes, mais émettent quelques réserves quant à leurs portées et visées. C'est notamment le cas de Karim qui met en exergue l'intérêt des portées militantes et politiques des associations, nécessaires à leur développement, leur vitalité et la lutte contre les discriminations. Pour lui, ces dernières ne doivent pas revêtir uniquement une vocation sociale, mais doivent promulguer un message politique militant. Toutefois, il admet qu'elles soient utiles et nécessaires à la reconnaissance des réalités et des vécus LGBTQ+, ainsi qu'à la création de réseaux de soutien et de groupes d'entraide en réaction aux vécus et perceptions de discriminations homophobes/hétérosexistes :

C'est toujours important de sentir qu'il y a un support... que tu n'es pas nécessairement allé le chercher. Parce que je n'avais pas besoin de ça souvent, mais juste de sentir que ça existe ! Ça c'est des choses qui faudrait continuer à ce qu'il y ait tout le temps.

- Karim

Karim fait présentement partie d'un groupe « arabe » et queer, dont plusieurs membres sont d'origine marocaine. Pour lui, les associations musulmanes queer ou racisées sont plus « sécuritaires » puisque les réalités et vécus des membres sont davantage similaires aux siennes, et que, conséquemment, le rapprochement entre les individus se fait plus rapidement et plus facilement. Les vécus et perceptions de discriminations y sont donc alors inexistantes, contrairement aux communautés LGBTQ+. Redouane a, quant à lui, fondé une association queer, il y a quelques années, figurant parmi les plus importantes dans son milieu professionnel. Pour lui, son association et les associations LGBTQ+ en général sont essentielles, puisqu'elles deviennent des lieux de partage, de solidarité et de fraternité, de sororité. Son association visait, en outre, à participer à l'inclusion des personnes LGBTQ+ dans le domaine des nouvelles technologies et à l'édification de lieux de rencontre et de partage exempt de discriminations. La volonté

de « redonner » aux communautés LGBTQ+ de Montréal, laquelle l'avait aidé et accueilli, figurait parmi les motivations premières à sa création. Cela rejoint le vécu et les perceptions de Nour qui s'implique présentement dans une association LGBTQ+ afin de pouvoir « être présente pour ceux et celles qui n'ont pas eu autant de chance » :

Parce que moi, j'ai eu la chance de pouvoir quitter mon pays parce que je le voulais... y'en a qui sont très bien au Maroc, je ne dis pas ça, mais, en fait j'ai beaucoup d'agentivité par rapport à ma classe sociale. En fait, quand je suis née, j'avais beaucoup de chance. D'emblée, je partais avec plein de trucs. Et j'en suis consciente. Donc, j'ai envie, maintenant, d'être moins égoïste.

- Nour

Elle estime que les associations comme celles pour laquelle elle s'implique sont importantes puisqu'elles contribuent à une prise de conscience globale et sociale sur les réalités, vécus et discriminations spécifiques aux personnes LGBTQ+. Elle précise que si elle n'avait pas déjà été impliquée dans cette association – dont les membres ne sont pas tou.te.s racisé.e.s, musulman.e.s ou nord-africain.e.s – elle aurait privilégié une association LGBTQ+ racisée lui semblant être davantage « sécuritaire » pour elle.

Plusieurs personnes considèrent toutefois que les associations LGBTQ+ ne sont pas importantes pour eux. C'est le cas de Yasmine qui ne se considère pas militante, puisqu'elle a l'impression que « ça ne vaut pas la peine », que « ça ne servira à rien » afin de contrer l'expérience et la perception de discriminations. Quant à Othmane, il préfère agir sur les réseaux sociaux numériques qui lui donnent davantage de latitude et lui semblent plus faciles d'accès. En effet, ils constituent, pour lui, des outils précieux à la création d'espaces de discussions et d'échanges entre personnes LGBTQ+, en particulier pour celles timides, réservées, en questionnement ou vivant de la détresse.

Ainsi, les personnes interviewées entretiennent des sentiments divers à l'égard des communautés LGBTQ+ et du Village gai. Certaines ont un sentiment d'appartenance à ces communautés et aux lieux qui y sont associés, notamment en raison de

l'expérience et de la perception similaires de discriminations de nature homophobe/hétérosexiste ; d'autres y ont vécu plusieurs discriminations qui les ont menées à s'en distancier et à davantage développer un sentiment d'appartenance pour les associations queer ou racisées LGBTQ+. En effet, pour certaines personnes interviewées, les milieux queer sont appréhendés comme des lieux où la solidarité, la sécurité et l'inclusion sont davantage pratiquées et exempts de jugements à leur endroit.

4.3.2 Les discriminations au sein des communautés marocaines et musulmanes et leurs effets sur la construction des éléments identitaires culturels et religieux

Les éléments identitaires culturels et religieux des personnes interviewées contribuent au développement d'un sentiment d'appartenance aux communautés marocaines et musulmanes. Bien que leur marocanité et leur héritage culturel musulman participent directement à leur identité, toutes les personnes interviewées ne partagent pas ce sentiment d'appartenance en raison, notamment, de l'expérience et perception de discriminations de nature homophobe/hétérosexiste. Certaines, telles que Naima, émettent plusieurs réserves à cette appartenance, puisque les normes et discriminations envers les personnes LGBTQ+ qui y sont présentes limitent leur participation à certaines des activités. D'autres ne se sentent pas appartenir aux communautés marocaines, mais ne s'en sentent pas pour autant exclues, c'est le cas de Yasmine et 2Fik.

Redouane et Othmane n'ont pas, quant à eux, le sentiment d'appartenir aux communautés marocaines. Redouane se sent « plus proche des valeurs canadiennes que des valeurs marocaines ». Quant aux Marocain.e.s de son entourage, ils et elles ont majoritairement fait le choix de ne pas fréquenter les communautés marocaines, en raison de mauvais souvenirs qui y sont associés, et de discriminations vécues au Maroc. C'est la peur d'être jugé.e.s et l'expérience de discriminations qui restreint leur sentiment d'appartenance et qui explique leur distanciation à ces communautés.

Othmane, affirme, quant à lui, ne pas adhérer à plusieurs normes marocaines promulguées par ces communautés, ce qui le pousserait à s'en distancier et à rejeter son affiliation. Ses ami.e.s marocain.e.s sont également suspicieux et suspicieuses à l'égard des communautés marocaines :

Maintenant, [mon ami], il est presque "marocophobe". Il veut plus avoir à faire à... enfin, les ami.e.s, ses ami.e.s, sa famille oui, mais il a vu à quel point on était sous l'emprise d'une culture, d'une tradition tellement lourde.

- Othmane

Pour Naima, conserver et préserver sa culture marocaine est important, mais elle ne veut pas vivre perpétuellement avec le sentiment d'être étrangère dans un pays qui n'est pas le sien. Son appartenance au monde est davantage mise de l'avant que son identité marocaine et québécoise :

Je n'ai pas eu de problèmes identitaires à vivre ça ! Ça ne veut pas dire que j'ai mis de côté le Maroc, la culture marocaine. Puis de toute façon, quand j'ai envie de me plonger là-dedans, il suffit de faire un plat marocain, d'appeler mes amies marocaines, d'aller faire une soirée marocaine, ou même de mettre ça à la maison et puis voilà je suis plongée là-dedans. Ça, on ne peut pas se l'enlever. C'est en nous, c'est présent. Mais encore une fois, c'est l'ouverture aux autres cultures [qui m'est importante]. J'ai une certaine ouverture à toutes les cultures, j'ai une ouverture au monde. Oui, je suis Marocaine québécoise [...], mais je suis citoyenne du monde, c'est l'ouverture au monde qui m'intéresse, en tant que femme, lesbienne, musulmane, marocaine, ou encore québécoise.

- Naima

Naima dit être arrivée au Québec tout d'abord en tant que femme lesbienne, puis en tant que femme maghrébine et marocaine. Son origine ethnoculturelle est venue en second plan et son statut d'immigrante en dernier. Elle se sent aujourd'hui maroco-franco-québécoise.

S'il lui est parfois difficile d'en assumer et d'en revendiquer l'appartenance, la marocanité demeure un élément important de l'identité de Yasmine. Quant à Nour, elle

avait le réflexe de cacher sa bisexualité à son arrivée au Québec ; elle avait peur d'être interpellée, critiquée et menacée en raison de son orientation sexuelle. Toutefois, cette appréhension diminue de jour en jour. Elle se sent davantage Maghrébine que Marocaine au Québec, son appartenance au Maghreb s'étant renforcée depuis son arrivée. Elle défend désormais des causes, notamment religieuses, qu'elle n'aurait jamais cru défendre lorsqu'elle était au Maroc :

Tu te rends compte de plein de choses que les autres voient, mais dont tu n'es pas consciente et que tu n'as pas envie de porter. J'ai défendu des causes que je n'aurais jamais pensé défendre ici, dans ma vie. Par exemple, je défends constamment les femmes voilées alors qu'au Maroc, je leur gueulais dessus. Enfin, je ne leur gueulais pas dessus non, mais je me disais « ah pourquoi y'en a partout ». Y'a des questions comme ça que je me posais là-bas et ici, je me dis « mais laissez les gens vivre ! »

- Nour

Elle a choisi en premier lieu une autre ville que Montréal pour ses études afin de ne pas avoir de contact avec les communautés marocaines et maghrébines et limiter le vécu et la perception de discriminations homophobes/hétérosexistes. Elle désirait s'en distancier pour mieux comprendre son pays, ses racines et son identité. C'est tout de même au Québec qu'elle s'est rendue compte qu'elle n'était pas blanche à travers des commentaires, questions et généralisations discriminatoires dont elle était l'objet. Les gens lui ont attribué une identité qu'elle ne croyait pas avoir ou qu'elle n'avait pas conscience d'avoir. Elle déplore les questions incessantes relatives à l'islam et la culture musulmane que les Québécois.e.s d'origine lui posent régulièrement :

J'ai l'impression d'être une représentante [de l'islam], oui. Et au début, je n'en voulais pas de ce rôle, je t'avoue que je ne voulais pas du tout de ce rôle et je ne comprenais pas pourquoi on me regardait comme ça. Des fois j'avais envie de rentrer dans la tête des gens qui me regardent et me dire « mais qu'est-ce qu'ils voient ? ».

- Nour

Qu'elles soient croyantes ou non, pratiquantes ou non, toutes les personnes interviewées entretiennent un rapport singulier avec la religion. Leur élément identitaire religieux est ainsi fondamental dans l'articulation de leur identité. Toutes

ont grandi dans une famille musulmane, l'islam tenant, dès lors, un rôle prépondérant dans leur éducation, tant familiale que communautaire. Certaines s'en sont distancées, comme c'est le cas de 2Fik qui est devenu agnostique après avoir « réalisé qu'il pratiquait l'islam pour plaire à ses parents et non pour lui-même ». C'est « par respect et par quête d'authenticité » qu'il a « abandonné » la religion musulmane ; elle demeure toutefois importante puisque fortement impliquée dans la construction de ses éléments identitaires culturels :

En fait, avoir décidé de devenir agnostique m'a permis d'apprécier encore plus la religion parce que je suis plus attaché à elle en tant que telle.

- 2Fik

Quant à Othmane, il s'est progressivement éloigné de la religion jusqu'à en être complètement détaché ; il n'adhère plus du tout aux croyances et dogmes musulmans. Il a grandi dans une famille croyante non pratiquante et « très ouverte ». Cependant, à la mort de son père vers la fin de son adolescence, il a ressenti le besoin de « se rapprocher de la religion » et a pratiqué un islam « plus conservateur » pendant cinq ans. Dieu avait alors pris la place d'un père, d'un modèle et d'un mentor, nous a-t-il confié. Toutefois, lorsqu'il a commencé à travailler, sa pratique religieuse est devenue plus « modérée » en adoptant, notamment, une lecture « alternative » des textes religieux. À partir de ce moment, il a commencé à croire aux fondements et à la doctrine d'un islam réformateur. Aujourd'hui, cependant, il a cessé de croire et de pratiquer l'islam, même s'il continue à s'y intéresser :

Je m'intéresse toujours au sujet, mais maintenant ce qui me fascine, c'est qu'est-ce qui fait de la religion en général, qu'est-ce qui lui donne cette puissance sur des générations et maintenant, ce que je vois aussi, c'est comment elle est en corrélation négative avec le sentiment d'épanouissement : quand on est épanoui en tant que personne, la religion, on n'y pense même pas, quand on est mal, quand on se sent mal, quand on a une mauvaise perception de nous-mêmes, la religion, c'est tout.

- Othmane

C'est également le cas de Yasmine qui s'identifiait en tant que musulmane jusqu'à l'âge de 18 ans. Aujourd'hui, elle pense que la religion est une création humaine et qu'elle constitue un point de faiblesse afin de pallier « le manque de courage ». La pratique de la religion est « une forme d'hypocrisie », selon elle. Néanmoins, ce rejet de la religion a été éprouvant :

C'était très difficile pour moi de la rejeter parce que comme je t'ai dit, depuis 18 ans, j'étais musulmane prati... enfin, pratiquante, je ne faisais pas la prière, mais j'étais croyante, quoi. Très, très. [...] Je suis née musulmane. Mon entourage, ma famille, mon école, tout, tout, tout, tout passe par l'islam. Du coup, c'était très difficile de sortir de ce cercle.

- Yasmine

Certaines personnes interviewées ne se considèrent pas religieuses, mais très spirituelles. C'est le cas de Redouane qui ne pratique plus la religion musulmane, mais qui médite désormais et ressent l'« énergie de la nature ». L'homosexualité est difficile à concilier avec la religion, selon lui :

J'ai des amis au Maroc encore qui ont du mal à gérer leur sexualité et la religion. Ils sont croyants puis ils veulent vivre leur religion, mais ils ont du mal à vivre leur sexualité aussi. Moi, je pense, qu'on passe tous par ce moment-là de dire qu'est-ce que ça veut dire d'être musulman et gai ?

- Redouane

Karim a, quant à lui, conservé sa foi musulmane et s'identifie aujourd'hui en tant que « musulman croyant ». Il a toutefois longtemps questionné la conciliation de son orientation sexuelle et de sa foi ; suite à la prise de conscience de son homosexualité, plusieurs remises en question l'ont tenaillé. Il considère aujourd'hui que « personne ne peut remettre en cause la validité » de son appartenance religieuse et de son orientation sexuelle, et que le genre de la personne avec laquelle il entretient une relation ne l'empêche pas d'aller au paradis. En effet, plusieurs membres de communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes ont questionné et critiqué l'articulation de ses trois éléments identitaires contribuant au vécu et à la perception de discriminations. Il conserve sa foi en raison des règles saines de vie qu'elle lui apporte :

Pour moi, l'islam, pourquoi je l'ai gardé c'est parce que ça me donne une hygiène, une santé mentale que je trouvais nécessaire pour moi. Ça veut dire comme... L'islam me rappelle ce qui est bon et ce qui est mauvais, mais là, je parle vraiment de l'islam tel qu'il est écrit dans le Coran, pas ce qu'on en fait genre en Syrie ou n'importe où en ce moment.

- Karim

Nour défend également le droit et la possibilité d'être musulmane tout en étant bisexuelle. Pour elle, ces deux éléments identitaires ne sont pas nécessairement contradictoires. L'élément identitaire religieux lui est fondamental, puisqu'elle se dit de culture maghrébine et musulmane. Elle ressent le besoin de s'identifier comme telle ici, face aux discriminations perçues et vécues dont les communautés musulmanes font l'objet. Elle n'est plus pratiquante cependant, et ce bien qu'elle l'ait été pendant plusieurs années. Ahmed, quant à lui, se définit comme croyant, mais très peu pratiquant.

Finalement, Naima n'a pas complètement élucidé son rapport à la religion. Tout comme Karim et Nour, elle est convaincue que son orientation sexuelle ne devrait pas l'inciter à renoncer à sa foi musulmane :

Ce n'est pas parce que je suis lesbienne que je ne peux pas pratiquer et ce n'est pas parce que je suis lesbienne que je dois renier ma religion. Je ne fais pas de mal, je tue personne, je ne vole personne, je n'ai pas d'obsession à... bref ! Je ne vois pas pourquoi ça ne serait pas possible. Maintenant, c'est quand même, une chose qui n'est pas facile à vivre !

- Naima

À l'instar de Redouane, sa pratique religieuse est davantage d'ordre spirituel :

Je le fais à ma manière, je pratique ce que je peux, c'est-à-dire que je ne fais pas les cinq prières parce que je ne veux pas commencer une chose et l'arrêter. Je ne la fais pas de manière traditionnelle, mais à ma manière, c'est-à-dire qu'on peut prier sans avoir à être accroupie. Il suffit d'avoir un temps à soi, méditatif, pour prier.

- Naima

Ainsi les éléments identitaires culturels et religieux recouvrent une importance manifeste de leur identité pour l'ensemble des personnes interviewées. Leur sentiment d'appartenance aux communautés marocaines et musulmanes s'avère cependant hétéroclite, déterminé par leurs vécus, perceptions et compréhensions de discriminations au sein de ces communautés. Certaines personnes affirment une appartenance intrinsèque, tout en y apposant quelques réserves. D'autres s'en distancient davantage, notamment en raison de leur orientation sexuelle, de leur identité de genre ou encore de la compréhension et l'interprétation de traditions culturelles et religieuses partagées par plusieurs Marocain.e.s. De plus, la religion tient un rôle important (pour certain.e.s malgré eux et elles, en raison des rapports contrastés qu'ils et elles entretiennent à l'égard de l'islam) dans la vie de l'ensemble des personnes interviewées. Tandis que certaines ont préservé leur foi, que d'autres ont modifié leur pratique religieuse, certaines les ont complètement rejetées. Dans l'ensemble des cas, orientation sexuelle et croyance religieuse ont initié des questionnements et remises en question quant à la nature de l'élément identitaire religieux.

4.4 Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons abordé les diverses raisons ayant mené au départ du Maroc et à l'arrivée au Québec des personnes interviewées. Leur immigration vers le Québec s'est effectuée principalement pour des raisons professionnelles ou universitaires, l'orientation sexuelle venant en second plan. De plus, les discriminations perçues et vécues au sein de la société québécoise ont été évoquées. Bien que, en début d'entretien, certain.e.s d'entre eux et elles aient affirmé ne pas en avoir vécues ou perçues, la totalité d'entre elles ont mentionné avoir été témoins d'événements discriminatoires islamophobes et racistes. Au sein des communautés LGBTQ+, elles ont également mentionné le vécu et la perception de discriminations islamophobes, racistes et sexistes. Au sein des communautés marocaines et musulmanes, ce sont plutôt des discriminations d'ordre homophobe/hétérosexiste qui ont été vécues et

perçues, suscitant parfois une méfiance et une suspicion à l'égard des Marocain.e.s à Montréal. Finalement, l'appartenance sociale – liée à l'expérience et à la perception de discriminations – aux communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes varie selon les personnes interviewées. Certaines affirment y appartenir intrinsèquement, tandis que d'autres s'en distancient foncièrement. Les discriminations vécues et perçues au sein de ces communautés affectent fortement leur sentiment d'appartenance et participent à la modification et à la consolidation de leur identité.

Ainsi, les entretiens semi-dirigés ont permis de comprendre et de situer les réalités et perceptions de membres des communautés LGBTQ+ d'origine marocaine à Montréal. C'est par leurs voix plurielles et situées que les discriminations perçues et vécues, tant au sein de la société québécoise qu'au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes, ont pu être désignées, nommées et identifiées. Les résultats de notre recherche, présentés dans ce chapitre, ont permis de répondre à nos deux premières questions de recherche et aux objectifs de ce mémoire, soit l'identification des discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Les incidences de ces discriminations sur leurs éléments identitaires seront présentées dans le chapitre suivant, afin de répondre à notre dernier objectif de recherche, soit une meilleure compréhension des effets et enjeux de ces discriminations sur les expériences identitaires et les stratégies qui y sont associées.

CHAPITRE 5

ANALYSE DES RÉSULTATS

Dans ce dernier chapitre, nous proposons une analyse de nos résultats de recherche à la lumière de notre cadre théorique et conceptuel, et en dialogue avec les auteurs et les autrices ayant participé à la définition des enjeux et réalités des personnes LGBTQ+ musulmanes, immigrantes et/ou racisées. Ainsi, nous proposons une réponse à notre question de recherche principale, laquelle aborde les discriminations liées aux éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal ainsi que l'utilisation de stratégies identitaires en lien avec l'expérience et la perception de ces discriminations. À cet égard, nous abordons les discriminations vécues et perçues par les personnes interviewées en évoquant les discriminations islamophobes – de nature raciale et séculière – et homophobes/hétérosexistes, vécues et perçues au sein de leurs communautés d'appartenance, ainsi que les discriminations intersectionnelles conjointes et co-constituées. De plus, nous abordons les stratégies identitaires utilisées par les personnes interviewées afin de définir et d'établir leurs éléments identitaires, perçues, selon leurs diverses communautés d'appartenance, comme contradictoires et incompatibles. Finalement, nous illustrons l'intersectionnalité des discriminations vécues et perçues et des stratégies identitaires utilisées à travers les expériences associées au coming-out partagées par nos participant.e.s.

5.1 Entre islamophobie et homophobie : analyse des discriminations vécues et perçues à la lumière des théories intersectionnelles et queer

Bien qu'ayant suscité des sentiments de bien-être et de quiétude, la migration des personnes interviewées n'a pas été que positive et émancipatrice, illustrant les critiques apportées au voyage « héroïque » des personnes LGBTQ+ vers l'Occident par Lubhéid

et Cantú (2005). En effet, la migration a induit l'expérience et la perception de discriminations qui n'étaient pas appréhendées au Maroc. Elle a donc initié des sentiments d'exclusion qui, loin d'être libérateurs, se sont avérés foncièrement oppressants. Au Québec, ils et elles ont tout.e.s vécu et perçu des discriminations racistes et islamophobes, ciblant leurs éléments identitaires culturels et religieux. Également, des discriminations homophobes/hétérosexistes ont été vécues et perçues au sein des communautés marocaines et musulmanes par la grande majorité d'entre eux et elles, reproduisant des craintes, appréhensions et méfiances existantes au Maroc. Finalement, ils et elles ont perçu et ont fait l'expérience de discriminations intersectionnelles particulières et singulières en lien avec leurs éléments identitaires considérés « contradictoires » par divers membres de leurs communautés d'appartenance. C'est ainsi grâce à une lentille intersectionnelle que nous pouvons identifier et mettre en lumière l'expérience de ces discriminations simultanées et co-constituées, invisibilisées lorsque cloisonnées et hiérarchisées (Bilge, 2009).

5.1.1 Vécus et perceptions de discriminations islamophobes séculières et raciales au sein des communautés LGBTQ+

Modood (1997) appréhende l'islamophobie comme s'apparentant au racisme – en tant que phénomène racial (Asal, 2014) – en ce qu'elle est vécue et perçue par les musulman.e.s, mais également par toutes personnes répondant aux critères stéréotypés et figés qui sont assignés aux personnes musulmanes (couleur de peau, nationalité, langue parlée, etc.). En effet, l'ignorance et les préjugés à l'égard de cultures dites minoritaires peuvent entraîner des discriminations (Halualani et Nakayama, 2013) notamment islamophobes. Karim, à ce propos, a affirmé, lors des entretiens, que ses expériences de discriminations islamophobes au sein des communautés LGBTQ+ et au sein de la société témoignaient d'une figure du et de la musulman.e stéréotypée et violente, les commentaires islamophobes ciblant alors des vêtements dits

« musulmans » (tel que le voile et la burqa), des mœurs et traditions culturelles ou l'exécution d'attentats terroristes. C'est également le cas de 2Fik qui a été la cible de commentaires islamophobes de la part de membres des communautés LGBTQ+ :

C'était l'hiver 2016 et j'avais cette grosse barbe. Je rentre dans le bar et ma copine me dit « Hey 2fik, viens ici », je passe à peine la porte que trois de ses copines se lèvent et vont s'asseoir à une autre table. Elles étaient six ou sept, grosso modo y'en a trois qui manquent, donc on est genre quatre à table et il y en a qu'une seule, avec ma copine, qui m'adresse la parole. Les deux autres se parlent entre elles, ne me regardent pas. Les trois autres sont parties, elles sont au bar, elles ont changé d'endroit... et je me dis « bon on va bouffer », on va bouffer, et en partant je dis « hey, c'est quoi cette histoire, qu'est-ce qui vient de se passer ? », « De quoi tu parles ? », « Écoute, je suis rentré et trois de tes copines se sont juste levées et sont parties, c'est quoi cette histoire ? », elle me dit « mais 2fik, attend t'as vu à quoi tu ressembles ? », et là je dis « say what ! », elle dit « 2fik attend, mais regarde-toi, attend c'est clair t'es un homme arabe barbu, girl c'est normal là ».

- 2Fik

Ainsi, nonobstant leur croyance religieuse et leur affiliation effective à l'islam, les personnes interviewées ont mentionné avoir vécu des discriminations de nature islamophobe tant au sein de la société québécoise que des communautés LGBTQ+. Cela n'est pas sans rappeler les propos de Zahed (2012) qui affirme que toutes personnes issues d'une famille musulmane, qu'elles soient croyantes ou non, seront l'objet de ce type de discriminations.

À la lumière des propos des personnes interviewées, des discriminations de nature islamophobe – dans sa conception séculière (soit la crainte ou la haine de l'islam) – sont également perçues et vécues par les membres des communautés LGBTQ+ d'origine marocaine qui sont musulman.e.s. Dans un contexte post-11 septembre, où la culture et les valeurs musulmanes – dans leur conception stéréotypée – sont comprises comme incompatibles avec la culture et les valeurs dites occidentales (Rahman, 2010), les Marocain.e.s musulman.e.s membres des communautés LGBTQ+ font face à des

discriminations ciblant la religion musulmane en particulier. En effet, tel qu'énoncé par Rahman (2010), cette dernière est perçue comme irrémédiablement patriarcale et incompatible avec les cultures et démocraties occidentales, liée à un profond et absolu rejet de la modernité. À cet égard, un rejet vécu et perçu à l'égard des religions – quelles qu'elles soient – de la part des membres des communautés LGBTQ+ d'origine québécoise peut produire, chez eux et elles, un sentiment d'exclusion vis-à-vis ces communautés, ne répondant pas à ses injonctions homonormatives séculières. Cette hostilité à l'égard des comportements religieux (Leroux, 2013), qu'ils soient visibles ou nommés, se matérialise par des discriminations vécues et perçues en lien avec la religion pratiquée.

Les condamnations de ces communautés à l'égard de l'islam sont majoritairement évoquées en raison de sa « nature » homophobe/hétérosexiste et patriarcale, tout en faisant souvent fi des structures hétérosexistes et patriarcales au sein même des communautés LGBTQ+. En effet, les personnes interviewées ont mentionné plusieurs discriminations sexistes, biphobes et transphobes au sein des communautés LGBTQ+ de la part de membres blanc.he.s et d'origine québécoise. Ainsi, tant au sein de la société québécoise qu'au sein des communautés LGBTQ+, ces discriminations ciblent leurs croyances, leur foi et leurs pratiques religieuses.

C'est que je peux être LGBT et je peux ne pas pratiquer de religion, [mais pas le contraire], et je me suis rendu compte à quel point les gens pouvaient être violents envers des personnes qui pratiquent la religion.

- Nour

Également, plusieurs discriminations islamophobes mentionnées par les personnes interviewées proviennent de membres blanc.he.s des communautés LGBTQ+. Ainsi, sous le prétexte de « libérer » les homosexuel.le.s musulman.e.s, trois des personnes interviewées ont vécu des pressions et injonctions à s'« assimiler » et à s'« occidentaliser » par le rejet de leur foi.

Mais j'avais eu genre un chum qui était un peu hors milieu queer militant et qui était blanc. Et qui m'avait dit un jour « je ne comprends pas comment tu peux être croyant, pourtant tu es tellement intelligent ! ».

- Karim

Ces injonctions ressenties rappellent les propos de Rahman (2010) puisqu'elles proviennent de conceptions séculières et antithétiques aux vécus et réalités homonormatives promues en Occident. Elles sont d'autant plus blessantes et offensantes pour eux et elles, puisqu'elles s'opèrent dans un contexte où l'appartenance aux communautés LGBTQ+ et la solidarité entre leurs membres leur semblaient justifiées par l'expérience commune de discriminations homophobes/hétérosexistes. En effet, les discriminations de nature islamophobe sont vécues comme une forme de rejet et de trahison de la part de communautés qui se devaient solidaires et inclusives de par les vécus similaires et les réalités communes.

Qu'elle soit de nature raciale ou séculière, l'islamophobie perçue et vécue par les membres des communautés LGBTQ+ d'origine marocaine est véhiculée par une construction sociale et politique de l'identité LGBTQ+. Ainsi, les éléments essentiels au sentiment d'inclusion – à savoir la reconnaissance et le respect au niveau individuel et communautaire, le développement humain, l'implication et l'engagement social, la proximité physique et sociale, et le bien-être matériel (Omnidvar et Richmond, 2003) – ne sont pas entièrement validés pour quatre des personnes interviewées ; elles ont mentionné avoir subi un manque de reconnaissance et de respect de la part des membres blancs des communautés LGBTQ+, leurs vécus et réalités n'étant pas reconnus et empêchant leur implication et engagement social.

5.1.2 Vécus et perceptions de discriminations homophobes/hétérosexistes au sein des communautés marocaines et musulmanes

Les éléments identitaires culturels et religieux des Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal, liés à leur marocanité et leur affiliation à l'islam, tant personnelle que familiale, peuvent constituer des éléments fondateurs à leur identité. À cet égard et d'après les témoignages des personnes interviewées, les communautés marocaines et musulmanes s'avèrent particulièrement centrales en raison des « ressourcements identitaires » (Taboada-Leonetti, 1990 : 63) qu'elles impliquent. Toutefois, en tant que membres des communautés LGBTQ+, ils et elles peuvent également vivre et percevoir des discriminations au sein de ces communautés, ciblant notamment – mais pas exclusivement – leur orientation sexuelle et leur identité de genre. Partageant des éléments identitaires importants et pouvant constituer un refuge face à l'islamophobie et au racisme de la société (Amari, 2012), ces discriminations peuvent être particulièrement difficiles à vivre puisque ces groupes peuvent s'avérer centraux et prépondérants à la conceptualisation de leur identité sociale. Elles engendrent une perte de soutien qui leur est essentiel. Ainsi, en interaction avec ces communautés, la négociation de leur identité, peut s'avérer difficile à vivre et contribuer, comme pour Yasmine, à un rejet de leur marocanité par des Marocain.e.s :

*« Ah, non, elle, on s'en fout parce qu'elle n'est pas Marocaine »,
« comment ? ». Je lui dis : « non, non, non, mon chéri, je suis
Marocaine! ». Ça me blesse un petit peu, tu vois ?
- Yasmine*

Les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal doivent de plus conjuguer avec une conception majoritaire de la sexualité au sein des communautés marocaines et musulmanes qui octroie à l'hétérosexualité un statut dominant percevant l'homosexualité comme une *fahicha*, soit une turpitude et une transgression de l'ordre établi (Dialmy, 2010). Ces interprétations et compréhensions normatives et majoritaires de l'homosexualité au sein des communautés musulmanes

figent les orientations sexuelles dans une binarité, l'une étant valorisée et l'autre condamnée :

Ce n'est pas halal, c'est haram, c'est illicite... et... si t'es gai, tu vas en enfer, si t'es gai, tu trembles le trône de Dieu... « Mais t'es qui toi pour faire trembler le trône de Dieu ? ». Ma propre sœur, elle me l'a dit quand je lui ai fait mon coming-out, il y a un moment, elle me dit « ce que tu fais, c'est pas bien, tu es en train de faire trembler le trône de Dieu »... Ça, c'est horrible.

- Yasmine

Cette binarité, réfutant la mobilité et la complexité des identités de genre et des orientations sexuelles (Browne et Nash, 2016), participe à leur perception de contradiction de leurs éléments identitaires. De plus, les membres de ces communautés, dans une démarche de défense culturelle et raciale (faisant face au racisme et à l'islamophobie de la société québécoise) peuvent promouvoir davantage une conception figée de la culture et des mœurs en élevant les attentes d'adhésion et de conformité (Yip, 2005) et en excluant davantage les membres LGBTQ+ de leurs communautés.

Parce qu'ils ne veulent pas perdre. Ils refusent probablement ou ils ont peur de perdre une part d'eux. Ils ont peur de perdre leur identité. Du coup, ils s'enferment trop.

- Naima

Ces discriminations homophobes/hétérosexistes rappellent, aux personnes interviewées ayant immigré à l'âge adulte, l'expérience de discriminations vécues et perçues au Maroc. Toutefois, elles diffèrent en leur portée et nature, puisque conceptualisées dans un contexte post-migratoire permettant l'émergence de sentiments et perceptions divergentes à celles vécues au Maroc. En effet, l'islamophobie et le racisme présents au sein de la société d'accueil, ici montréalaise, peuvent renforcer certaines conceptions normatives de la part de membres des communautés marocaines et musulmanes à l'égard, notamment, de l'homosexualité, ce qui implique l'expérience de discriminations singulières.

5.1.3 Analyse intersectionnelle des discriminations perçues et vécues

À l'intersection de discriminations notamment islamophobes et homophobes/hétérosexistes, les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal composent avec des conceptions figées et stéréotypées de la marocanité de la religion musulmane, de l'orientation sexuelle et de l'identité de genre. En effet, ils et elles se trouvent tou.te.s à l'intersection d'une violence à la fois homophobe/hétérosexiste et islamophobe, qui oppose les communautés musulmanes aux communautés LGBTQ+ et ce, aux échelles locale et transnationale (Kosnick, 2015). Entre islamophobie et homophobie, tant culturelles que politiques (Rahman, 2010), les Marocain.e.s LGBTQ+ sont ainsi les cibles de discriminations intersectionnelles plurielles et simultanées. L'ethnocentrisme³¹ de leurs communautés et groupes d'appartenance participe aux vécus et aux perceptions de discriminations en raison d'une conception promulguée par plusieurs membres des leurs communautés d'appartenance que l'homosexualité, la marocanité et l'islam ne sont pas « compatibles ». Ainsi, l'approche intersectionnelle nous a permis de mettre en lumière les discriminations vécues et perçues au sein des groupes d'appartenance, invisibilisées lorsqu'analysées uniquement à l'échelle nationale, provinciale ou municipale.

De plus, de par le refus de cloisonnement des axes de différenciation sociale (Bilge, 2009), l'intersectionnalité nous permet de mettre en lumière les diverses discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ qui s'avèrent non seulement homophobes/hétérosexistes au sein des communautés marocaines et musulmanes, et islamophobes au sein des communautés LGBTQ+, mais également conjointement et simultanément homophobes/hétérosexistes et islamophobes au sein de ces communautés et de la société québécoise. L'intersectionnalité nous permet donc

³¹ Lipiansky (2003 : 272) définit l'ethnocentrisme en tant que « propension qu'a chaque culture à saisir les autres et à les juger à travers ses propres modèles de référence, ce qui entraîne souvent une justification de ces modèles et un rejet de la différence ».

la prise en compte des spécificités de leurs expériences construites à partir de leurs interactions sociales (Lutz, Herrera Vivar et Supik, 2011). En effet, l'étude et l'articulation de ces discriminations plurielles à la lentille intersectionnelle permettent l'analyse de leurs effets combinés et imbriqués³².

La séparation de leurs éléments identitaires contribue à invisibiliser l'expérience et la perception de discriminations (Crenshaw, 2011) qui ne sont pas révélées, lorsque conceptualisées séparément. En effet, les discriminations présentées dans ce mémoire témoignent de vécus et perceptions singuliers et spécifiques, fréquemment éludés par les statistiques et études à l'endroit des personnes LGBTQ+ ou immigrantes. Les Marocain.e.s LGBTQ+ sont les cibles de discriminations conjointes qui ne peuvent être évoquées séparément, puisque les discriminations islamophobes dont ils et elles font l'objet sont vécues et perçues singulièrement en tant que personnes LGBTQ+. L'homophobie/hétérosexisme, dont ils et elles sont la cible, est perçue et vécue dans des contextes singuliers, différents des personnes LGBTQ+ d'origine québécoise et athées. Ainsi, les conséquences problématiques de la réduction des éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre engendrent l'identification de catégories d'expérience et d'analyse exclusives. En ce sens, l'analyse des discriminations vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration par une lentille intersectionnelle permet l'identification de discriminations co-constituées et la reconnaissance d'expériences qui ne pourraient être mis en lumière par une analyse des formes d'oppression uniquement sous la variable « sexe » ou « genre » et/ou uniquement sous la variable « culturelle » ou « religieuse ». Ainsi, les discriminations identifiées par les personnes interviewées ciblent l'ensemble de leurs éléments identitaires de manière séparée, mais également conjointe.

³² Nous présenterons davantage cette imbrication à la section 5.3 lorsque nous l'illustrerons à travers le cas du coming-out.

Finalement, une approche intersectionnelle des discriminations vécues et perçues nous permet la reconnaissance de l'agentivité des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. En effet, déconstruisant les *identités prescrites* (Camilleri, 1990) qui leur sont assignées par les membres des communautés marocaines, musulmanes et LGBTQ+, en plus des individus dans la société québécoise et des membres de leur famille, ils et elles se trouvent au centre d'une contestation, conceptualisation et refonte des constructions sociales et politiques de leur identité, déconstruisant ainsi les récits hétéronormatifs et homonormatifs. Une approche intersectionnelle permet donc la mise en lumière de vécus divers qui contribuent à la reconnaissance de leurs éléments identitaires pluriels et mobiles et soulignent leur rôle d'acteur et d'actrice dans ces processus identitaires.

5.2 Être Marocain.e LGBTQ+ à Montréal : négation, conciliation et affirmation des éléments identitaires

Parcours migratoire, établissement au Québec et appartenance à plusieurs communautés participent à l'expérience identitaire et à la mobilisation de stratégies identitaires par les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal. En effet, le départ du Maroc et l'arrivée au Québec peuvent amener ces derniers.e.s à questionner et à construire certains éléments de leur identité plurielle. Pour Karim, qui est arrivé au Québec en bas âge, la définition de ses éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre ont mené à des questionnements semblables, bien que négociés dans un contexte post-migratoire. Ainsi, l'ensemble d'entre eux et elles ont dû composer avec des éléments identitaires d'apparence contradictoire, sujets au développement d'un sentiment de double identité (Eshtiagh, 2015). Ce cheminement a mené à de fortes remises en question de leur identité, engendrant notamment une reconnaissance agentive de sa pluralité.

Bien que nous mobilisions la typologie de stratégies identitaires de Taboada-Leonetti (1990) à des fins d'analyse dans cette section, il nous semble nécessaire d'y apporter, aux fins de ce mémoire, quelques critiques et réserves. Taboada-Leonetti propose diverses stratégies identitaires pouvant être mobilisées face à un seul groupe majoritaire, mais qui ne rend pas compte de la complexité des systèmes d'oppression, tel que décrits par Harper et Kurtzman (2014) et les théories intersectionnelles. Les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal composent avec différents éléments identitaires dits « minoritaires » face à plusieurs « majorités ». En effet, bien que considérés minoritaires au sein de la société, les personnes LGBTQ+ blanch.e.s d'origine québécoises et les Marocain.e.s hétérosexuel.le.s cisgenres, notamment, détiennent une position majoritaire au sein de leurs communautés d'appartenance. Ainsi, grâce à un cadre théorique intersectionnel, il nous est possible d'articuler ces stratégies identitaires à la lumière des effets combinés de formes d'oppression (Davis, 2011). Nous abordons ainsi les stratégies identitaires utilisées par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration en y apportant une distinction notable entre celles liées à leurs éléments identitaires culturels et religieux – tel que proposé par Taboada-Leonetti (1990) – mais également sexuels et de genre en nous basant, à cet égard, sur notre cadre théorique intersectionnel et queer.

Dans cette section et à la lumière des propos des personnes interviewées, nous abordons les trois principaux épisodes identitaires vécus par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. La première, consistant au déni et au refus de l'un ou l'autre de leurs éléments identitaires d'apparence contradictoire, s'est produite principalement avant l'immigration au Québec – Karim ayant vécu cette étape au Québec puisqu'arrivé en bas âge à Montréal – et mobilise des stratégies identitaires afin de pallier cette divergence et ce cloisonnement identitaire promue par les membres de leurs communautés. La deuxième, consistant à la remise en question de leur identité, survient suite au départ du Maroc pour la grande majorité d'entre eux et elles et induit l'utilisation de stratégies identitaires afin de définir et/ou redéfinir leur identité.

Finalement, le dernier épisode identitaire consiste à l'acceptation, la reconnaissance et la valorisation de l'identité plurielle, les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal concevant alors les « contradictions » apparentes de leur identité en tant que richesse et force.

5.2.1 Refus et déni des éléments identitaires d'apparence contradictoire

Les éléments identitaires des Marocain.e.s LGBTQ+ peuvent paraître dissonants au regard des dynamiques et relations homonormatives et hétéronormatives en place dans la société québécoise et au sein des communautés marocaines, musulmanes et LGBTQ+. De prime abord, leur marocanité et leur foi semblent être difficilement conciliables avec leur orientation sexuelle. Afin de définir et d'établir leurs éléments identitaires face à cette apparente contradiction, plusieurs stratégies identitaires ont été employées par les personnes interviewées. La première, unanime, consiste au *déni*, au refus de l'assignation identitaire qu'elles perçoivent devoir porter, qu'elle soit de nature sexuelle, de genre, culturelle ou religieuse. L'ensemble des personnes interviewées a mis en doute et interrogé leur orientation sexuelle, d'abord estimée incompatible avec leur foi. Ils et elles envisageaient alors l'homosexualité comme néfaste, illicite et condamnable. Alimentée par une interprétation religieuse majoritaire, cette conception normative les poussait à rejeter vivement leur homosexualité ou leur bisexualité. Ils et elles ont alors tenté de la rejeter, de la cacher et de la nier, espérant éventuellement changer.

À l'époque, j'ai commencé à découvrir que j'étais gai. Et ça, c'était des nuits et des nuits de larmes parce que je ne comprenais pas [pourquoi j'étais comme ça]. Puis je me disais « ok, ma religion me condamne à mort. Ce que je suis, je ne dois pas l'être ». Alors j'essayais de demander à Dieu directement d'être indulgent envers moi. Comme si à chaque soir, pendant mes prières, tout ce que je demandais, c'était de me faire soigner. [Je lui disais] « Dieu tu m'as créé, tu sais comment je suis, tu sais que je fais mon possible pour éviter ça, aide-moi s'il-te-plait ou si jamais je meurs, ne me juge pas sur ça, juge-moi sur ce que je fais avec les autres ».

- Othmane

Ainsi, plusieurs personnes interviewées ont mentionné avoir intégré, à une certaine période de leur vie, la conception que leur orientation sexuelle était une turpitude, déployant alors une stratégie identitaire d'*intérieurisation* face aux normes sociales promulguées par les communautés marocaines et musulmanes. Ils et elles ne remettaient pas en cause la légitimité du discours majoritaire condamnant l'homosexualité, mais l'acceptaient et l'intériorisaient. En raison de sa nature dite illicite, plusieurs personnes ont mentionné avoir tenté de « compenser », d'en faire « plus qu'il ne le faut » afin de « pallier » leur orientation sexuelle. C'est le cas de Nour qui essayait alors d'être « parfaite » pour compenser le fait d'être bisexuelle. C'est également le cas d'Othmane, qui, à l'adolescence, s'évertuait à l'être pour les gens de son entourage ; il dédiait sa vie à ses ami.e.s et à sa famille.

Donc, ce que j'ai remarqué, c'est que pendant cette période-là, je m'effaçais et j'ai dédié ma vie à tout le monde. À ma famille, à mes amis, j'étais presque un serviteur, parce que je devais compenser le fait que je sois gay, donc je devais faire le maximum de bien pour à peine compenser la, cette chose horrible que Dieu va me faire...

- Othmane

Finalement, Karim a mentionné avoir utilisé une stratégie identitaire de *surenchère*, soit la mise en exergue de l'aspect stigmatisant de son élément identitaire culturel. Durant son adolescence, il acceptait non seulement sa marocanité – qui était stigmatisée au Québec – mais adhéraient alors sans réserve aux composantes stéréotypées de la culture marocaine, telles que la consommation de haschich et l'utilisation du *darija* pour communiquer. Pour lui, sa marocanité était non seulement une source de fierté, laquelle devait être exagérée, caricaturée. Il a tout d'abord détesté être racisé, avant de devenir très fier de ses origines par l'utilisation de cette stratégie. Il a donc passé plusieurs années à haïr certains éléments de son identité, à les combattre.

L'ensemble des personnes interviewées ont ainsi mentionné avoir dû composer, durant plusieurs années, avec le sentiment d'une double identité. En effet, plusieurs personnes interviewées ont parlé de « double vie » ou de l'obligation de porter un masque en

société ou au sein de leurs communautés d'appartenance. Tel que défini par Camilleri (1990), leur identité *de fait*, constatée, et leur identité *de valeur*, revendiquée, étaient alors confrontées aux normes en vigueur au sein de ces dernières. En effet, les deux catégories de leurs éléments identitaires – personnelle et sociale – leur semblaient alors contradictoires au regard d'une conception figée et normative de leurs éléments identitaires, les incitant à intérioriser une double identité. Ainsi, au sein de leurs familles et dans une majorité de leurs interactions sociales, ils et elles ont eu le sentiment de devoir *projeter* une identité qui ne leur correspondait pas, en contradiction ou négation de leur orientation sexuelle. C'est notamment le cas de Yasmine qui a eu l'impression de vivre deux vies – l'une avec ses ami.e.s et l'une avec sa famille – avant de faire son coming-out. Pour Nour, cette contradiction entre son identité *de fait* et son identité *de valeur* était alors intériorisée, créant un sentiment de dualité identitaire.

Ainsi, les témoignages des personnes interviewées nous permettent d'affirmer que ce sentiment de double identité est prépondérant dans le cheminement personnel des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. Selon Othmane, ces contradictions apparentes, liées aux conceptions normatives véhiculées par les groupes majoritaires, impliquent de profondes difficultés :

C'est un effort de conciliation continu. Et [les Marocain.e.s LGBTQ+] veulent prouver qu'ils sont Marocains, ils veulent prouver qu'ils sont musulmans... ils sont rejetés de partout, même par eux-mêmes.

- Othmane

Ces stratégies identitaires, mobilisées à l'adolescence et au début de l'âge adulte dans un contexte principalement pré-migratoire, ont suscité de fortes remises en question de leur identité, exacerbées, pour certain.e.s, par le parcours migratoire vers le Québec. Ainsi, de l'apparente contradiction entre éléments identitaires procèdent plusieurs questionnements quant à leurs orientations sexuelles et leurs éléments identitaires culturels et religieux. En raison de cette apparente contradiction entre leurs éléments identitaires, les Marocain.e.s LGBTQ+ subissent une double pression à l'égard de leur

sexualité, articulée selon des conceptions normatives aux antipodes : « une pression conformiste nationaliste, politico-religieuse » et un « conformisme identitaire et sexuel » (Zahed, 2016 : 10).

5.2.2 « Qui suis-je ? » : remises en question de l'identité

Ces dissonances et pressions normatives ont également été vécues et perçues par l'ensemble des personnes interviewées suite à leur immigration au Québec, puisque misent en exergue par leurs communautés et groupes d'appartenance. Elles ont pu ressentir un clivage profond au Québec les portant à interroger leurs propres identités. En effet, tel que mentionné par Lipiansky (2003), lorsque les individus se trouvent à l'intersection de plusieurs catégories d'appartenance, ils remettent en question leurs éléments identitaires *de fait, de valeur, prescrits et assignés*. Redouane a notamment mentionné avoir vécu une « crise d'identité » après son départ du Maroc, réagissant alors à son nouvel environnement.

Pour plusieurs d'entre eux et elles, ces questionnements ont mené à l'utilisation d'une stratégie d'*assimilation au majoritaire*. La négation ou le rejet de certains de leurs éléments identitaires ont altéré ces questionnements, lesquels ont mené à l'adoption de pratiques et compréhensions privilégiées par ces groupes majoritaires. Ainsi, certaines d'entre elles ont décidé de ne plus être musulmanes, de renier leur foi, et ce notamment pour des raisons liées à leur orientation sexuelle. C'est notamment le cas d'Othmane, de Redouane et de Yasmine qui ont rejeté leur foi. L'adoption de cette stratégie par Othmane et Redouane a également mené à se percevoir désormais comme étant davantage Canadiens et Québécois.

Je m'attache de plus en plus à mon identité québécoise. So, du coup, je me sens de plus en plus Canadien. Les gens pensent que je suis plus Canadien au Maroc que Marocain. Ça ne me blesse pas beaucoup. Parfois ça fait même peut-être plaisir [rires] !

- Redouane

Cette *assimilation au majoritaire* est toutefois mal perçue par les communautés marocaines au Québec ; ainsi Redouane sent que les Marocain.e.s le considèrent « différent » qui lui disent régulièrement qu'il a perdu son identité, ses racines. Également, les discriminations racistes et islamophobes perçues et vécues au sein de la société québécoise mettent en exergue les limites de cette stratégie d'*assimilation au majoritaire* face à une multiplicité de « majoritaires ». Lorsqu'on lui « fait sentir qu'il n'est pas à 100 % chez lui » au Québec, Redouane met alors en doute son identité et de son appartenance à la société québécoise, complexifiant l'utilisation de cette stratégie :

*If I don't belong there, t'sais si j'appartiens pas à mon identité marocaine,
like who I am ? Qui est-ce que je suis ?*

- Redouane

Ainsi, les éléments identitaires pluriels perçus comme « minoritaires » au sein de leurs communautés d'appartenance recouvrent des conséquences distinctes de celles exposées par Taboada-Leonetti (1990). En effet, puisque les personnes interviewées doivent composer avec plusieurs conceptions et vécus majoritaires normatifs (et non une seule), cette stratégie s'avère limitée. Une analyse intersectionnelle permet donc de souligner les relations de pouvoir et les schèmes d'oppression entre « majorités » et « minorités » au sein des groupes considérés « minoritaires » au sein de la société. Ces conjonctures, mises en lumière par l'intersectionnalité, s'avèrent inexistantes au sein de la typologie de Taboada-Leonetti (1990). Également, la mobilité de l'identité, mise en exergue par les théories intersectionnelles et queer, est absente de cette typologie ; les stratégies identitaires utilisées par les personnes interviewées mettent en exergue la complexité et la fluidité de leurs éléments identitaires, en relation avec diverses « majorités ». Ces absences conceptuelles sont notamment illustrées par l'utilisation davantage complexe de cette stratégie identitaire par les personnes interviewées. En effet, la perception et le vécu de discriminations peuvent également initier l'utilisation de cette stratégie identitaire. Ainsi Karim mentionne, après avoir été la cible de diverses discriminations de nature islamophobe et raciale au sein de la communauté gaie, avoir

rejeté son identité homosexuelle – dans sa conception homonormative – et s'être désolidarisé de cette communauté :

J'étais devenu comme reverse racist et genre homophobe presque. Parce que je trouvais qu'il n'y avait personne de plus problématique, en tout cas dans mon parcours à moi, que des hommes gais cisgenres.

- Karim

Suite à la perception et l'expérience de discriminations de la part de membres « majoritaires » d'un groupe « minoritaire », les personnes interviewées peuvent utiliser cette stratégie identitaire d'assimilation et tendre à s'assimiler à une autre majorité, modulant ainsi leur appartenance à ce groupe. L'utilisation de cette stratégie dans ce contexte nous permet de reconnaître les vécus pluriels et les discriminations intersectionnelles inexistantes au sein de la typologie de Taboada-Leonetti (1990).

Aussi l'expérience et la perception de discrimination ont mené à l'adoption d'une stratégie identitaire de *recomposition identitaire*. C'est notamment le cas de Karim et Nour qui s'identifient désormais davantage à des groupes maghrébins et queer ou *queer muslim*. Leurs éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre sont alors redéfinis, critiquant les conceptions majoritaires au sein de leurs communautés d'appartenance et produisant un sens nouveau, critique et pluriel à leur identité. Il et elle déconstruisent alors la conception normative de l'« identité homosexuelle » (Chamberland et Lebreton, 2012 : 36) et de la marocanité, en affirmant la multiplicité de celles-ci. S'opposant à ces conceptions stéréotypées, il et elle participent à la création d'une nouvelle identité collective. C'est également le cas de 2Fik qui, à travers son art, contribue à la création et à la visibilité d'une démarche artistique queer et maghrébine, mettant en exergue la multiplicité de ses éléments identitaires. C'est donc à travers un processus agentif de redéfinition de leur identité qu'une conceptualisation réformatrice de la religion, de la marocanité et de l'homosexualité émerge face à l'homonormativité et l'hétéronormativité de leurs communautés d'appartenance.

Ainsi, les personnes interviewées ont remis en question leur identité à leur arrivée au Québec, s'interrogeant sur la nature et l'importance de leur orientation sexuelle, de leurs croyances religieuses et de leur culture marocaine. L'ensemble des personnes interviewées a dû négocier et interroger son identité, en raison de la contradiction perceptible entre orientation sexuelle, marocanité et croyance religieuse musulmane. Toutes ont, cependant, réussi à allier les différents éléments de leurs identités et à en assumer la teneur. Les personnes interviewées participent ainsi, à leur manière, à la déconstruction de « ce qui définit ou devrait définir » (Butler, 2003) leurs éléments identitaires et mettent en lumière leur nature complexe.

5.2.3 Acceptation, reconnaissance et valorisation de l'identité

Bien que leurs identités uniques, aux éléments identitaires pluriels, aient occasionné des sentiments de double identité, de rejet et d'anxiété, elles sont aujourd'hui principalement source de richesse, de force et de beauté pour les personnes interviewées. Ainsi Naima est aujourd'hui en paix avec cette pluralité qui l'habite :

Je pense qu'avec le temps, avec la maturité, j'ai réussi à dépasser cette difficulté-là. Je ne dis pas que des fois ce n'est pas facile, que c'est encore facile, mais j'ai quand même dépassé ce stade où je me posais la question faut que je choisisse. Aujourd'hui, je n'ai pas à choisir, aujourd'hui je m'accepte comme je suis, puis ma religion elle est là, elle fait partie de ma vie, mais ce n'est pas, ce n'est pas, ma vie ne tourne pas autour de la religion.

- Naima

Elle revendique la possibilité d'être Marocaine et membre des communautés LGBTQ+, en plus d'être féministe et musulmane, mobilisant une stratégie de *retournement sémantique*. En effet, elle accepte l'identité qui lui est *prescrite*, mais la « retourne » de sorte à la conceptualiser positivement, mobilisant une stratégie de défense envers l'assignation. Ce processus, foncièrement agentif, permet la reconnaissance de ses éléments identitaires pluriels et mobiles. C'est également le cas de 2Fik qui accepte

l'ensemble de ses éléments identitaires et les mobilise de manière positive. Tout en étant homosexuel, 2Fik se sent proche de sa culture d'origine, et même davantage que son frère hétérosexuel.

Mon homosexualité n'est pas justement la seule chose qui fait de moi qui je suis.

- 2Fik

Selon lui, ses éléments identitaires ne sont pas incompatibles, bien au contraire ; ils sont importants et fondamentaux et il les embrasse, pleinement et intégralement. De par son cheminement agentif, il participe à la déconstruction de constitutions normatives (Namaste, 2009) de ses éléments identitaires.

Ainsi, l'ensemble des personnes interviewées sont fières de leur marocanité, de leur orientation sexuelle, de leur genre et de leurs croyances religieuses. En regard de la coexistence et la co-constitution de leurs différents éléments identitaires, elles y apposent, cependant, certaines critiques ou réserves et tentent d'arrimer leurs conceptions et compréhensions à leur mode de vie et de pensée. Considérant qu'il leur est impossible de les dissocier, elles s'approprient ces éléments identitaires multiples et ce, en dépit des discriminations auxquelles elles peuvent être confrontées. Contrairement aux propos des hommes racisés musulmans recueillis par Jaspal (2012), au Royaume-Uni, aucune des personnes interviewées ici n'a mentionné ressentir de honte ou de culpabilité liée à leur orientation sexuelle et à leur identité de genre, qu'elles aient ou non fait un coming-out. Si elles estiment ne pas incarner les traits normatifs des groupes dominants, elles ne se considèrent pas, pour autant, anormales et/ou déviantes.

Consciente des dimensions sociales et assignées de leur identité ainsi que des rapports de force dans lesquelles elles s'inscrivent, la grande majorité des personnes interviewées utilise désormais une stratégie de *recomposition identitaire*, celle-ci participant d'une démarche agentive et d'empowerment. Défiant les conceptions

normatives véhiculées par leurs communautés d'appartenance, l'ensemble des personnes interviewées s'opposent aux codes et normes culturelles et politiques en participant à la déconstruction d'une catégorie fixe et figée de l'identité sexuelle et de genre, comprise dans des barèmes occidentaux et monolithiques. Ils et elles se posent ainsi comme vecteurs de changements sociaux, défiant les catégories que sont « musulman.e.s », « homosexuel.le.s » et « arabes ». Ils et elles déconstruisent l'idée que la version culturelle occidentale de l'identité homosexuelle est la seule manière de comprendre l'homosexualité, tout en défiant les codes normatifs et majoritaires des communautés musulmanes. S'opposant à tout universalisme ou essentialisme LGBTQ+ et musulman, ils et elles défient les discours dominants et participent à la visibilité d'éléments identitaires perçus majoritairement comme diamétralement opposés. Ils et elles mettent en exergue les « incohérences dans les relations supposées stables » (St-Hilaire, 1999) des injonctions homonormatives et hétéronormatives présentes au sein de leurs communautés d'appartenance et remettent en cause l'ordre social normatif de leurs éléments identitaires et de leur subjectivité (Browne et Nash, 2016).

Ainsi le sentiment de double identité n'est plus expérimenté par la majorité des personnes interviewées ; ils et elles reconnaissent et défendent leurs multiples appartenances sociales. Ancrée dans un processus éminemment agentif, la reconnaissance de la richesse de leur identité plurielle s'est toutefois opérée graduellement. En effet, leurs parcours migratoires et installation au Québec ont été les terrains de négociations identitaires profondes, déterminées notamment par les injonctions et compréhensions majoritaires réfutant leur identité *de valeur*. Ils et elles ont remis en question, positionné et négocié leurs différentes appartenances identitaires, en raison des tensions et des contradictions découlant de relations de pouvoir au sein des groupes et communautés d'appartenance (Montgomery et Agbobli, 2017). À leur manière, et au bénéfice d'une stratégie identitaire d'*action collective*, tou.te.s ont déconstruit les conceptions normatives associées à la marocanité, à l'islam

et aux communautés LGBTQ+. Par exemple, Redouane, face à la prépondérance d'hommes blancs, hétérosexuels et cisgenres dans le domaine des nouvelles technologies et de l'intelligence artificielle, a créé un organisme queer dédié à ce domaine. Dans l'ensemble, ces stratégies identitaires peuvent être employées pour concilier leurs divers éléments identitaires, par crainte de trahison à leurs groupes et communautés d'appartenance (Camilleri, 1990), ainsi que par volonté d'intégration à la société québécoise et montréalaise. Les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal participent, ainsi, à la reconnaissance et à la valorisation des diversités de genre (de Laurentis, 2011), mais également sexuelles, religieuses et culturelles.

5.3 Le coming-out : illustration de l'intersectionnalité des discriminations

L'ensemble des personnes interviewées ont abordé le coming-out dans le cadre de nos entretiens, bien qu'aucune question spécifique ne s'y rapportait. Ainsi, cette notion s'est avérée centrale pour l'ensemble des personnes interviewées, nonobstant si elles avaient fait ou non un coming-out auprès de leurs familles. À la fois symbole et illustration des pressions homonormatives et hétéronormatives, la notion de coming-out s'est avérée fondamentale dans les stratégies identitaires qu'elle implique et par les discriminations vécues et perçues de la part de Marocain.e.s, de musulman.e.s et de membres des communautés LGBTQ+. Elle illustre, ainsi, l'intersectionnalité des discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal et témoigne de l'interaction des inégalités sociales (Bilge, 2009) et des conceptions stéréotypées et exclusives des identités (Marx Ferree, 2011) promues par les communautés marocaines, musulmanes et LGBTQ+.

À la lumière des théories queer, le coming-out devient l'illustration des pressions homonormatives et hétéronormatives promulguées par la société québécoise, mais également par les communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes. Le coming-out,

remet ainsi en cause la binarité majorités-minorités, puisque sa réalisation, ou non, initie diverses formes de discriminations et l'utilisation de stratégies identitaires. Il s'inscrit en opposition également avec la vision essentialiste de leurs communautés d'appartenance dans la mesure où leur utilisation peut motiver la mise en œuvre d'autres stratégies, celles-ci se posant en réaction et en confrontation potentielle envers un deuxième groupe majoritaire. Ainsi, les théories queer nous permettent de souligner l'existence de multiples sexualités et expressions de celles-ci, qu'illustre notamment le coming-out.

Le coming-out recouvre une pertinence évidente dans la conceptualisation et la démonstration des diverses formes d'exclusion et de résistance (Evans, 2011). Son analyse reflète, en outre, les spécificités des expériences construites à partir des interactions sociales, notamment au sein des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes (Lutz *et al.*, 2011), en plus de témoigner des effets combinés de formes d'oppression, telles que le racisme, l'islamophobie et l'homophobie/hétérosexisme (Davis, 2011) et de mettre en exergue les relations existantes entre majorités et minorités, davantage complexes que celles proposées par la typologie de Taboada-Leonetti (1990). En raison de ses articulations et liens sociaux et communautaires, il peut engendrer des questionnements quant à la nature des éléments identitaires, ainsi que l'appartenance à des communautés et groupes sociaux divers. En effet, les pressions homonormatives et hétéronormatives des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes ont incité les personnes interviewées à prendre des décisions importantes concernant leurs pratiques sexuelles et la divulgation de celles-ci. En réaction aux normes présentes dans les communautés LGBTQ+, notamment de divulgation de l'orientation sexuelle, les personnes interviewées ont utilisé diverses stratégies identitaires, celles-ci ayant été mobilisées de sorte à comprendre leur identité et asseoir un sentiment d'appartenance à ces communautés. Certaines des personnes interviewées ont ressenti le besoin de faire un coming-out, tandis que d'autres ne l'ont

pas fait ou l'ont fait différemment, en cohérence avec leurs mœurs et leurs pratiques culturelles.

Ne pas faire de coming-out peut être perçu et vécu négativement au sein des communautés LGBTQ+ dans la mesure où il y est appréhendé comme une action nécessaire, consécration du cheminement individuel. Aussi peuvent être ressenties et vécues des pressions morales de conformité (Fraser, 2005) au sein des communautés LGBTQ+, comme ce fut le cas pour trois des personnes interviewées. En effet, 2Fik a mentionné ressentir des pressions au mariage et au couple monogame de longue durée, lesquelles correspondent à l'idéal hétéronormatif. Quant à Naima, elle a expliqué avoir vécu une pression de la part de personnes d'origine québécoise ne comprenant pas pourquoi elle n'avait pas fait son coming-out à sa famille.

Pour Karim, cette pression homonormative au coming-out provient d'une incompréhension et d'un rejet des vécus pluriels par certains membres des communautés LGBTQ+, notamment racisé.e.s et/ou musulman.e.s. En effet, pour lui, il est « absurde » de faire un coming-out dans un contexte où la sexualité, tant hétérosexuelle qu'homosexuelle, n'est pas abordée au sein des familles marocaines :

J'ai deux grandes sœurs qui sont plus âgées que moi et j'ai un grand frère et aucun, aucune n'a jamais amené de partenaire jusqu'au jour du mariage. Là, genre comme, des fiançailles, genre oh au fait je voyais quelqu'un depuis genre 7 ans et on va se marier ! Sinon, genre y'a jamais eu ça, on a vite fait parler de sexe, mais c'est toujours genre de safe sex avec ma mère.

- Karim

La non-divulgaration de son orientation sexuelle à sa famille est donc positive, selon lui, puisqu'elle sous-tend une lecture critique de cette action, en cohérence avec les traditions culturelles de sa famille. Cette conception s'arrime aux propos de Luibhéid et Cantú (2005) en ce qu'elle implique la redéfinition d'une action perçue comme « positive » par les communautés LGBTQ+, mais s'avérant foncièrement « négative »

pour certain.e.s membres racisé.e.s et/ou immigrant.e.s. Exempt d'une lentille coloniale et homonormative, le coming-out devient partie intégrante d'un processus agentif de redéfinition des normes affiliées à l'homosexualité en « Occident » et d'affirmation des identités plurielles. À cet égard, à l'intersection de pressions homonormatives et hétéronormatives et étant la cible de discriminations intersectionnelles provenant de l'ensemble de ses communautés d'appartenance, 2Fik a également accordé un sens nouveau au coming-out, différent de celui qui prévaut dans les communautés LGBTQ+. En effet, il a fait un coming-out « à l'oriental », prenant une forme différente que celui présenté en Occident :

Diré à mon père : « papa je suis gay », ça ne sert à rien, je veux dire, c'est con. Mon père, le concept de gay n'existe pas dans sa culture. Pour me faire comprendre, il faut que j'utilise ses termes.

- 2Fik

L'ensemble des personnes interviewées a questionné la pertinence et l'utilité du coming-out, ainsi que leur volonté d'en faire un. En effet, faire son coming-out à sa famille ou à sa communauté ethnoculturelle peut être synonyme de rejet et de conflit pour les Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal. Les risques de rupture des liens familiaux et sociaux sont importants, les conséquences pouvant être tangibles, tel que le mentionne Amari (2012). La famille et la communauté ethnoculturelle peuvent constituer des espaces sécuritaires et de protection envers le racisme et l'islamophobie vécue et perçue en société. Pour ceux et celles dont la famille réside au Maroc, ce lien préserve celui avec le pays d'origine.

De plus, les personnes ayant fait leur coming-out ont cherché à déconstruire les conceptions hétéronormatives promues par les communautés marocaines et musulmanes. Elles ont donné un sens nouveau aux normes sexuelles et de genre présentes au sein de ces communautés. Elles ont ainsi opéré une distanciation envers la compréhension de leur identité par leur entourage, laquelle ne leur semblait pas valide et fidèle. En effet, cette révélation de leur orientation sexuelle à leurs ami.e.s et

familles a été entreprise suite à d'importantes remises en question et l'illustration de stratégies identitaires.

La divulgation ou non de l'homosexualité répond aux normes de l'une ou l'autre de leurs communautés d'appartenance, illustrant l'intersectionnalité des discriminations et les limites de la typologie de Taboada-Leonetti (1990). Effectuer un coming-out répond aux injonctions homonormatives des communautés LGBTQ+, aussi s'en dispenser répond, à l'inverse, aux standards hétéronormatifs véhiculés par les communautés marocaines et musulmanes. Dans chacun des cas s'opère une désolidarisation envers l'un des groupes d'appartenance. Conscient.e.s de la dimension sociale et prescrite de leur geste, ils et elles font un choix éclairé, en fonction de leurs propres cheminements et convictions. C'est notamment le cas de Yasmine qui a tiré profit de son coming-out à des fins de préservation de sa santé mentale. En effet, c'est suite à l'expérience de périodes d'anxiété marquée et de dépression, en lien avec son homosexualité, qu'elle a décidé de faire son coming-out :

C'est quand mon angoisse, elle a... enfin, pas perdu contrôle, mais quand c'est devenu top... Trop d'anxiété. Au point que j'ai eu... GND, Generalizing disorder.

- Yasmine

Nour a également fait le choix du coming-out, et ce malgré la conception sociale et assignée de son geste par ses parents.

J'ai beaucoup pleuré dans les bras [de ma copine], on a beaucoup pleuré ensemble, et je me disais « mais qu'est-ce qu'on fait de mal ? ». Je voyais pas ! Parce que je suis quelqu'un quand même de rationnel, beaucoup émotionnel. Mais... je comprenais pas ! Et moi je suis beaucoup dans la logique et je trouvais pas ça logique.

- Nour

Ainsi, le coming-out, nonobstant sa concrétisation ou non, illustre l'intersectionnalité des discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration puisqu'il se retrouve à l'intersection de pressions

homonormatives et hétéronormatives de la sexualité. Leurs réalités et expériences s'avèrent ainsi singulières et différentes de celles vécues par les membres d'origine québécoise des communautés LGBTQ+ et les membres des communautés marocaines et musulmanes hétérosexuel.le.s et cisgenres. Ils et elles doivent ainsi conjuguer avec des conceptions figées des éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et de genre, engendrant un conflit identitaire profond, illustré par le coming-out.

5.4 Conclusion

Les éléments identitaires des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal semblent parfois contradictoires, voire irréconciliables. Ce sentiment d'identité fracturée est alimenté par les communautés d'appartenance. En effet, pour les communautés marocaines et musulmanes, leur orientation sexuelle est incompatible avec leur croyance religieuse et leur ethnoculturalité ; pour les communautés LGBTQ+, leur croyance religieuse semble irréconciliable avec leur orientation sexuelle. Cette dualité se transpose dans l'appréhension de leur identité ; les personnes interviewées ont dû composer avec un sentiment de double identité, dont le déploiement et les manifestations étaient fortement liés à leurs espaces de socialisation. Suite à la migration au Québec, ils et elles ont dû allier leurs différents éléments identitaires – non sans questionnements profonds quant à la nature de leur identité – pour finalement les considérer comme riches et fortes. Au fil du temps, diverses stratégies identitaires ont été utilisées afin de composer avec leur environnement, de revendiquer la pluralité de leur identité et d'en construire une qui leur soit véritable.

Toutefois subsistent des discriminations importantes, perçues et vécues. D'apparence contradictoire, les éléments composants leurs identités suscitent commentaires, insultes, stéréotypes et exclusions de leurs milieux d'appartenance. C'est ainsi que les discriminations racistes, islamophobes et homophobes/hétérosexistes au sein des

communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes vécues et perçues sont liées à leurs éléments identitaires sexuels, de genre, culturels et religieux. C'est à l'intersection de ces derniers que certaines de ces discriminations prennent forme, invisibilisées lorsque séparées et scindées.

Illustration de ces discriminations intersectionnelles, le coming-out est perçu comme nécessaire et inévitable au sein des communautés LGBTQ+. Il est cependant difficile, voire impossible, à envisager au sein des communautés marocaines et musulmanes. Ainsi, les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal se trouvent confronté.e.s à un dilemme majeur, un problème insoluble, parce que systémique : quelle que soit leur décision quant au coming-out, ils et elles feront l'expérience de discriminations. De par la simultanéité et l'interactivité des oppressions et pressions normatives provenant de leurs diverses communautés d'appartenance, le coming-out devient, à ce titre, l'illustration de l'intersectionnalité des discriminations vécues et perçues. Plutôt que de renoncer à choisir, les personnes interviewées déploient et mobilisent différentes stratégies identitaires leur permettant d'affirmer leur identité.

CONCLUSION

Mue par la volonté d'identifier les discriminations vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration au Québec, cette recherche a permis la reconnaissance de discriminations intersectionnelles, mises en lumière par les témoignages de huit Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal récoltés lors d'entretiens semi-dirigés d'une durée approximative d'une heure et demie, à l'automne 2018. En effet, ces entretiens ont permis l'identification de discriminations spécifiques perçues et vécues à l'intérieur des communautés LGBTQ+, marocaines et musulmanes, ainsi qu'une meilleure compréhension des effets et répercussions de ces discriminations sur leurs expériences identitaires. Effectuant une recherche de type qualitatif et basant notre analyse sur les témoignages de personnes directement touchées par notre objet de recherche, nous avons visé une meilleure compréhension de leurs situations tant personnelles que collectives. Analysés par un cadre théorique intersectionnel et queer et par une lentille conceptuelle mobilisant l'identité et la discrimination, nous avons pu envisager des vécus singuliers, propices à l'utilisation de stratégies identitaires spécifiques et variées.

À la lumière des propos des personnes interviewées, il nous est apparu que le contexte marocain à l'égard des personnes LGBTQ+ affecte les vécus et réalités des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal. En effet, la conception majoritaire à l'égard de l'homosexualité revêt une connotation néfaste, illicite et préjudiciable au Maroc, puisqu'elle est présente dans ses institutions religieuses, juridiques – l'homophobie étant légale, puisqu'inscrite à l'article 490 du code pénal marocain – et politiques. Les Marocain.e.s LGBTQ+ ont donc dû faire face à des pressions hétéronormatives et affronter des perceptions d'incompatibilité de leurs éléments identitaires culturels, religieux, sexuels et culturels. Face à ces injonctions et jugements, ils et elles ont utilisé diverses stratégies identitaires liées à de fortes remises

en question de leur identité. Principalement mobilisées dans un contexte pré-migratoire, ces stratégies étaient de l'ordre du déni, du refus d'un ou de l'autre de leurs éléments identitaires, tentant d'établir une cohérence vis-à-vis des normes sociales. Porté.e.s par un sentiment de double identité (Eshtiagh, 2015), les Marocain.e.s LGBTQ+ ont tenté de rejeter l'un ou l'autre de leurs éléments identitaires afin d'en établir une cohésion davantage reconnue et valorisée. Bien que de second plan (la première raison évoquée étant d'ordre académique ou professionnelle), l'orientation sexuelle et la quête de cohérence identitaire ont joué un rôle important à l'immigration, qu'elle soit vers le Québec, la France ou les États-Unis. Toutefois, ces questionnements liés à leur identité n'ont pas cessé à leur arrivée; l'émigration du Maroc a engendré le vécu et la perception de discriminations d'ordre différent, venant limiter l'émancipation espérée des personnes interviewées.

En effet, des discriminations d'ordre multiple ont été vécues et perçues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration au Québec, visant divers éléments de leurs identités. Au sein de leurs communautés d'appartenance LGBTQ+, marocaines et musulmanes, des discriminations islamophobes – séculières et raciales – homophobes/hétérosexistes et intersectionnelles ont été évoquées, mettant en lumière l'intersectionnalité de leurs vécus et des schèmes d'oppression en place au sein de ces groupes dits « minoritaires ». Cibles d'injonctions homonormatives séculières et hétéronormatives homophobes, ils et elles ont dû composer avec des conceptions et pressions inexistantes ou différentes de celles au Maroc, complexifiant leurs parcours migratoires et leurs questionnements identitaires. Toutefois, l'ensemble des personnes interviewées, dans une démarche foncièrement agentive, reconnaissent et valorisent aujourd'hui la complexité de leur identité, contribuant, à cet égard, à la déconstruction de conceptions normatives et ethnocentriques de leurs communautés d'appartenance, ainsi qu'à la construction d'une identité collective mobile et plurielle. En effet, loin d'être contradictoires, ils et elles acceptent l'ensemble de leurs éléments identitaires et en réclament une reconnaissance sociale et communautaire.

Certaines limites à cette recherche doivent être énoncées. Le nombre restreint de personnes interviewées peut produire une invisibilisation de certains enjeux et réalités des Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération à Montréal. Également, nous n'avons pas été en mesure de récolter les témoignages de personnes trans, intersexes et non-binaires, occultant, ainsi, des discriminations et stratégies identitaires utilisées par ces dernier.e.s. En effet, bien que certaines personnes interviewées aient abordé les discriminations spécifiques vécues par les personnes trans et non-binaires, aucun point de vue situé n'a pu être ajouté à cette présente recherche. Également, les discriminations classistes, agistes et capacitistes, dans une perspective intersectionnelle, n'ont pas été prise en compte puisqu'elles n'ont pas été mentionnées par les personnes interviewées. Cela demeure une limite à l'identification des discriminations intersectionnelles des Marocain.e.s LGBTQ+ à Montréal.

Notre recherche permet la mise en lumière d'enjeux spécifiques qui gagneraient à être davantage étudiés. En effet, une lecture intersectionnelle et queer des enjeux LGBTQ+ des personnes immigrantes, racisées et croyantes permettrait, à plus grande échelle, d'identifier, reconnaître et élucider des vécus et réalités distinctes et singulières, fréquemment éludés par l'étude unique des discriminations homophobes/hétérosexistes et islamophobes/racistes aux niveaux nationaux, provinciaux et municipaux. Les pressions homonormatives, mises en évidence par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration, nous semblent pouvoir être ressentis et vécus par d'autres membres des communautés LGBTQ+ et une analyse profonde de ces injonctions contribuerait à mettre en lumière diverses relations de pouvoir au sein de ces communautés. Également, allier intersectionnalité et stratégies identitaires permet la mise en exergue de discriminations co-constituées et simultanées, complexifiant les expériences et négociations identitaires. Cette alliance théorique nous apparaît pertinente et permettrait la prise en compte d'enjeux transversaux. En effet, approfondir la portée des pratiques et représentations sexuelles sur les stratégies

identitaires serait, il nous semble, pertinent et innovateur à explorer dans le cadre de recherches futures.

ANNEXE A

GRILLE D'ENTRETIEN

Thème	Questions principales	Questions de relance	Objectifs
Questions d'amorce : Pour quelles raisons avez-vous décidé de partir du Maroc ? Est-ce que votre orientation sexuelle et votre identité de genre sont des éléments qui ont affecté votre décision ? Comment perceviez-vous les sociétés québécoise et canadienne avant votre arrivée ? Avez-vous été agréablement surpris ou déçu ? Est-ce que, selon vous, les Marocain.e.s membres de la communauté LGBTQ+ vivent des discriminations à Montréal ? Quelles sont, selon vous, les discriminations possibles d'être vécues et perçues par les Marocain.e.s membres de la communauté LGBTQ+ à Montréal ? À quel genre vous identifiez-vous ? Comment nommeriez-vous votre orientation sexuelle ? Vous considérez-vous croyant.e et/ou pratiquant.e d'une religion ? Si oui, laquelle ?			
THÈME 1 Discriminations vécues et perçues au sein de la communauté LGBTQ+	Quelles sont, selon vous, les discriminations possibles d'être vécues et perçues par les Marocain.e.s membres de la communauté LGBTQ+ à Montréal au sein	Comment percevez-vous les enjeux et défis pour la communauté LGBTQ+ au Canada ? Avez-vous un sentiment d'appartenance à la communauté LGBTQ+ ? Est-ce que les associations de luttes	Identifier les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein de la

	de la communauté LGBTQ+ ?	pour les droits des personnes LGBTQ+ sont importantes selon vous ? Faites-vous parti.e, en tant que membre ou en tant que sympathisant.e de l'une ou plusieurs d'entre elles ? Est-ce que vous percevez une diversité culturelle et ethnique au sein de ces associations ? Participez-vous à des activités et évènements ciblant la communauté LGBTQ+ ? Comment percevez-vous les compréhensions et vécus des personnes racisé.e.s au sein de la communauté LGBTQ+? Est-ce que vous croyez que les réalités vécues	communauté LGBTQ+
--	----------------------------------	---	--------------------------

		sont différentes entre les membres « blancs » et les membres racisé.e.s de la communauté LGBTQ+ montréalaise ? En quoi votre origine ethnoculturelle et vos croyances religieuses vous ont-elles amené à vivre des discriminations depuis votre arrivée à Montréal ? Au sein de la communauté LGBTQ+ ? Avez-vous des exemples ? Avez-vous vécu des discriminations au sein de la communauté LGBTQ+ ? Par les personnes LGBTQ+ au sein de la société ? Que changeriez-vous au sein de la communauté LGBTQ+ ? Avez-vous des solutions pour lutter	
--	--	---	--

		contre ces discriminations ?	
THÈME 2 Discriminations vécues et perçues au sein de la communauté marocaine	Quelles sont, selon vous, les discriminations possibles d'être vécues et perçues par les Marocain.e.s membres de la communauté LGBTQ+ à Montréal au sein de la communauté marocaine ?	Comment percevez-vous les enjeux et défis pour la communauté marocaine au Canada ? Pour la communauté musulmane ? Avez-vous un sentiment d'appartenance à la communauté marocaine ? À la communauté musulmane ? Faites-vous parti.e, en tant que membre ou en tant que sympathisant.e, d'association.s marocaine.s ? Participez-vous à des activités et événements ciblant la communauté marocaine ? Comment percevez-vous les compréhensions et vécus des personnes LGBTQ+	Identifier les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s LGBTQ+ de première génération d'immigration à Montréal au sein de la communauté marocaine.

		au sein de cette communauté ? Avez-vous vécu des discriminations au sein de la communauté marocaine ou par des Marocain.e.s au sein de la société ? En quoi votre identité de genre et votre orientation sexuelle vous ont-elles amené à vivre des discriminations depuis votre arrivée à Montréal ? Au sein de la communauté marocaine ? Au sein de la communauté musulmane ? Avez-vous des exemples ? Que changeriez-vous au sein de la communauté marocaine ? Avez-vous des solutions pour lutter	
--	--	--	--

		contre ces discriminations ?	
THÈME 3 Réalités et enjeux des personnes LGBTQ+ racisé.e.s	De quelles façons votre identité s'articule-elle dans le cadre de vos relations interpersonnelles, qu'elles soient communautaires, familiales ou amicales ?	Comment vivez-vous cette double appartenance communautaire, soit à la communauté marocaine et à la communauté LGBTQ+ montréalaise ? Comment cela affecte votre identité ? Comment articulez-vous vos différentes appartenances identitaires et comment les vivez-vous au quotidien ? Ont-elles engendré des questionnements, des changements liés à votre identité depuis votre arrivée à Montréal ? Comment vos différentes appartenances ont une incidence sur vos	Mieux comprendre les impacts et enjeux des discriminations perçues et vécues par les Marocain.es LGBTQ+ de première génération d'immigration et sur la négociation de leurs identités ethnoculturelle, religieuse et sexuelle.

		relations avec les personnes de votre entourage ? Au sein de la société ? Au sein de la communauté LGBTQ+ et de la communauté marocaine ? Votre identité impacte-t-elle vos communications avec les gens de votre entourage ? Y a-t-il des choses que vous ne parlez pas avec les gens de votre entourage, avec les membres de vos communautés ou avec votre famille ? Y a-t-il des choses que vous parlez seulement à certaines personnes ? Si oui, qui sont-elles ?	
Questions de conclusion : Qu'est-ce qui, selon vous, permet de ne pas succomber aux blessures liées à l'expérience de discriminations ? Avez-vous des exemples de solidarité, de coopération ou d'actions que vous ou quelqu'un que vous connaissez avez prises pour faire face à ces discriminations et que vous aimeriez me partager ?			

Quels souhaits, rêves ou messages aimeriez-vous communiquer à la communauté marocaine de Montréal ? À la communauté LGBTQ+ ? Aux Montréalais.e.s en général ?

ANNEXE B

RENONCIATION À L'ANONYMAT

UQAM | Université du Québec
à Montréal

RENONCIATION À L'ANONYMAT

Le 19 septembre 2018, un entretien semi-dirigé d'une durée approximative d'une heure et demi a été effectué par Mylène de Repentigny-Corbail dans le cadre de son mémoire de maîtrise intitulé « Interculturalité et intersectionnalité : les discriminations perçues et vécues par les Marocain.e.s membres de la communauté LGBTQ+ à Montréal ». Cet entretien a été fait avec mon consentement et j'ai, à cet effet, signé le formulaire de consentement (ci-joint). Toutefois, bien que je reconnaisse la pertinence de l'anonymat et de la confidentialité pour certain.e.s participant.e.s, je souhaite renoncer à mon anonymat afin d'assumer publiquement mes paroles et que les données récoltées soient reliées à ma personne.

Ainsi, je, **2Fik**, renonce à mon anonymat dans le cadre de cette recherche en ayant formulé un consentement explicite, tel qu'identifié à la page 3 du formulaire de consentement, dûment signé le 19 septembre 2018 :

Afin de protéger votre identité et la confidentialité de vos données, vous serez toujours identifié par un pseudonyme. L'association entre ce pseudonyme et votre nom ne sera connue que de l'étudiante-chercheuse. Votre enregistrement audio sera effacé au terme du projet. Aucune publication ou communication sur la recherche ne contiendra de renseignements permettant de vous identifier à moins d'un consentement explicite de votre part.

2Fik
Nom et prénom (lettres mouillées)

2Fik
Signature

15 MA 2019
Date

BIBLIOGRAPHIE

- Abraham, I. (2009). 'Out to get us': queer Muslims and the clash of sexual civilisations in Australia. *Contemporary Islam*, 3(1), 79-97. doi: 10.1007/s11562-008-0078-3
- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*, Durham : Duke University Press.
- Allen, C. (2010). *Islamophobia*, London : Routledge.
- Altman, D. (2002). Globalization and the International Gay/Lesbian Movement. [Chapitre de livre] Dans D. Richardson et S. Seidman (dir.), *Handbook of Lesbian and Gay Studies* (p. 415-425). London : Thousand Oaks, CA et New Delhi : Sage Publications.
- Amari, S. (2012). Des lesbiennes en devenir : Coming-out, loyauté filiale et hétéronormativité chez des descendantes d'immigrant-e-s maghrébin-e-s. *Cahiers du Genre*, 2(53), 55-75. doi :10.3917/cdge.053.0055
- Antonius, R. (2008). L'islam au Québec : les complexités d'un processus de racisation. *Cahier de recherche sociologique*, (46), 11-28. doi : 10.7202/1002505ar
- Asal, H. (2014). Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche. *Sociologie*, 5, 13-29. doi : 10.3917/socio.051.0013
- Azzam, M. (2012). Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires. *Alterstice*, 2(2), 103-116.
- Banens, M. (2011). Le rejet de l'homosexualité : réflexions terminologiques. [Chapitre de livre]. Dans C. Fraïssé (dir.), *L'homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste* (p. 17-36). Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Baribeau, C. et Royer, C. (2012). L'entretien individuel en recherche qualitative : usages et modes de présentation. *Revue des sciences de l'éducation*, 38(1), 23-45. doi : 10.7202/1016748ar
- Baril, A. (2007). De la construction du genre à la construction du « sexe » : les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Judith Butler. *Les féminismes*, 20(2), 61-90. doi : 10.7202/017606ar

- Barlas, A. (2002). *Believing Women » in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin : University of Texas Press.
- Ben Alaya, D. (2011). Les prises de position de sujets tunisiens à l'égard de l'« homme homosexuel ». [Chapitre de livre]. Dans C. Fraïssé (dir.), *L'homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste* (p. 85-97). Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Ben Soltane, S. (2015). Femmes maghrébines immigrantes au Québec, une « double absence ». [Chapitre de livre]. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 209-228). Montréal : les éditions du remue-ménage.
- Benhadjoudja, L. (2015). De la recherche sur les féminismes musulmans : enjeux de racisation et de positionnement. [Chapitre de livre]. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 41-56). Montréal : les éditions du remue-ménage.
- Bérubé, F. (2009). Repenser les contributions des médias à l'insertion des immigrants. [Chapitre de livre]. Dans C. Agbobli (dir.), *Quelle communication pour quel changement ?* (p. 177-189). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, (225), 70-88. doi : 10.3917/idio.225.0070
- Bilge, S. (2013). Intersectionality undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10(2), 405-424. doi : 10.1017/S1742058X13000283
- Bilge, S. (2014). La pertinence de Hall pour l'étude de l'intersectionnalité. Dans E. Harper et L. Kurtzman (dir.), *Dossier intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes. Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), (p. 62-81). Montréal : Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- Blais, M. (2008). Rendre compte des appartenances multiples : intersection des appartenances ethnoculturelles et d'orientation sexuelle. [Chapitre de livre]. Dans S. Brotman et J. J. Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres* (p. 19 à 51). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Blanchet, A. et Gotman, A. (2007). *L'enquête et ses méthodes : L'entretien* (2^e éd.), Paris : Armand Colin.

- Bleich E. (2011). What Is Islamophobia and How Much Is There? Theorizing and Measuring an Emerging Comparative Concept. *American Behavioral Scientist*, 55(12), 1581-1600.
- Bompard, M. (2011). Homophobie : Peur de soi ? Peur du même ? [Chapitre de livre]. Dans C. Fraïssé (dir.), *L'homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste* (p. 19-26). Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Boutin, G. (1997). *L'entretien de recherche qualitatif*, Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Bourassa-Dansereau, C. et Yoon, C. (2017). Communication interculturelle et communication interpersonnel : Enjeux et croisements. [Chapitre de livre] C. Montgomery et C. Bourassa-Dansereau (dir.), *Mobilités internationales et intervention interculturelle* (p. 32-45), Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Brault, J.-F. (2013). Une visibilité islamique dissidente, De HM2F à MPF: l'« intrusion » d'une mosquée inclusive dans l'espace public français. *Tumultes*, 2(41), 223-240. doi : 10.3917/tumu.041.0223
- Broome, B. J. et al (2005). 'In the Thick of Things': A Dialogue about an Activist Turn in Intercultural Communication. Dans W. J. Starosta et G.-M. Chen (dir.), *Taking Stock in Intercultural Communication. Where to Now?, International and Intercultural Communication Annual*, 28, (p. 145-175). Washington DC : National Communication Association
- Broqua, C. et Doquet, A. (2013). Penser les masculinités en Afrique et au-delà. *Cahiers d'études africaines*, 1(209-210), 9-41. doi : 10.4000/etudesafricaines.17229
- Butler, J. (2003). « Les femmes » en tant que sujet du féminisme. *Raisons politiques*, 4(12), 85-97. doi :10.3917/rai.012.0085
- Butler, J. (2005 ; orig. 1990). *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : Éditions La Découverte.
- Buitelaar, M. W. (2002). Negotiating the rules of chaste behaviour: re-interpretation of the symbolic complex of virginity by young women of Moroccan descent in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 25(3), 462-489. doi: 10.1080/01419870020036701
- Carey, J. (1989). *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. Boston : Unwin Hyman.

- Carbin, M. et Edenheim, S. (2013). The intersectional turn in feminist theory: A dream of a common language?. *European Journal of Women's Studies*, 20(3), 233-248. doi: 10.1177/1350506813484723
- Caron, R. et Damant, D. (2014). Le féminisme postcolonial à l'épreuve : Comment échapper au « piège identitaire ». Dans E. Harper et L. Kurtzman (dir.). *Dossier intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes. Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), (p. 142-156). Montréal : Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- Carré, O. (1971). La ligue des États arabes. *Revue française de science politique*, 21(2) 362-381. doi : 10.3406/rfsp.1971.418054
- Chahid, M. (2011). Représentation de la crise et crise de la représentation dans les médias. Le cas des accommodements raisonnables. [Chapitre de livre]. C. Agbobli et G. Hsab (dir.), *Communication internationale et communication interculturelle. Regards épistémologiques et espaces de pratiques* (p. 201-222). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Chamberland, L. (2002). Loi 84 Vers une reconnaissance de l'homoparentalité. *Conjonctures*, (41-42), 43-53.
- Chamberland, L. et al (2012). *Portrait sociodémographique et de santé des populations LGBT au Québec : Analyse secondaire des données de l'Enquête de santé dans les collectivités canadiennes (ESCC). Rapport de recherche et résumé des principaux résultats*. [Fichier de données]. Récupéré de https://chairehomophobie.uqam.ca/upload/files/Rapport_Portrait_sociodemo_Chamberland_et_al._Resume_juillet_2012.pdf
- Chamberland, L. et Lebreton, C. (2012). Réflexions autour de la notion d'homophobie : succès politique, malaises conceptuels et application empirique. *Nouvelles Questions Féministes*, 31(1), 27-43. doi :10.3917/nqf.311.0027
- Chamberland, L. et Thérault-Séguin, J. (2014). Les stéréotypes à l'égard des gais et lesbiennes : des révélateurs de l'intersection entre genre et sexualité. [Chapitre de livre]. Dans E. Harper et L. Kurtzman (dir.). *Dossier intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes. Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), 82-96.
- Charbonneau, J. (1998). Lien social et communauté locale : quelques questions préalables, *Liens personnels, liens collectifs*, (39), 115-126. doi : 10.7202/005067ar

- Chicha, M.-T. (2012). Discrimination systémique et intersectionnalité : la déqualification des immigrantes. *Canadian Journal of Women and the Law*, 24(1), 82-113. doi : 10.3138/cjwl.24.1.082
- Chin, M. (2017). Feelings, Safe Space, and LGBTQ of Color Community Arts Organizing. *Journal of Community Practice*. 25(3-4), 391-407. doi : 10.1080/10705422.2017.1347119
- Central Intelligence Agency (CIA). (2010). *The World Factbook: Morocco*. [Fichier de données]. Récupéré de <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/401.html#MO>>.
- Charte des droits et libertés de la personne*, L.R. Q. c. C-12.
- Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*, 7 mars 1966, 660 RTNU 1 (entrée en vigueur: 4 janvier 1969).
- Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes*, 18 décembre 1979, 1249 RTNU 1 (entrée en vigueur: 3 septembre 1981).
- Crenshaw, K. (2011). Demarginalising the intersection of race and sex: a black feminist critique of anti-discrimination doctrine, feminist theory, and anti-racist politics. [Chapitre de livre]. Dans H. Lutz, M. T. Herrera Vivar et L. Supik (dir.), *Framing intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (p. 25-42). Farnham : Ashgate.
- D'amico, É., Julien, D. et Chartrand, É. (2008). Développement de l'identité sexuelle chez les jeunes hommes issus des minorités sexuelles et socioculturelles au Québec. [Chapitre de livre]. Dans S. Brotman et J. J. Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres* (p. 133-157), Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Daoust, V. et Corriveau, P. (2011). De l'interdit à la normalisation : Les rationalités d'exclusion. [Chapitre de livre]. Dans P. Corriveau et V. Daoust (dir.), *La régulation sociale des minorités sexuelles : L'inquiétude de la différence* (p. 3-9), Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Davis, K. (2011). Intersectionality as buzzword: a sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful, [Chapitre de livre]. H. Lutz, M. T. Herrera Vivar et L. Supik (dir.), *Framing intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (p. 43-54), Farnham : Ashgate.

- Dayan-Herzbrun, S. (2013). Présentation, *Tumultes*, 2(41), 5-9.
- De Laurentis, T. (2007). *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris : La Dispute.
- Déclaration universelle des droits de l'homme*, Rés AG 217A (III), Doc off AG NU, 3^e sess, supp n° 13, Doc NU A/810 (1948) 71.
- Devereux, G. (1972). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris : Flammarion
- Dialmy, A. (2010). Sexuality and Islam. *The European Journal of Contraception and reproductive Health Care*. 15(3), 160-168. doi: 10.3109/13625181003793339
- Dorais, M. (2011). Évolution et enjeux du concept de diversité sexuelle. [Chapitre de livre]. Dans P. Corriveau et V. Daoust (dir.), *La régulation sociale des minorités sexuelles : L'inquiétude de la différence* (p. 11-23). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Dumas, J. et al (2011). Minorités sexuelles et champs de régulation dans le cyberspace canadien : Une étude exploratoire. [Chapitre de livre] Dans P. Corriveau et V. Daoust (dir.), *La régulation sociale des minorités sexuelles : L'inquiétude de la différence* (p. 215-238). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Durkheim, E. (2013). Communauté et société selon Tönnies. *Sociologie*, 4(2), 1-5.
- Eid, P. (2012). Les inégalités « ethnoraciales » dans l'accès à l'emploi à Montréal : le poids de la discrimination. *Recherches sociographiques*, 53(2), 415-450. doi : 10.7202/1012407ar
- El-Hage, H. et Ou Jin Lee, E. (2015). *Vivre avec de multiples barrières : Le cas des personnes LGBTQ racisées à Montréal*. Récupéré de <http://www.sherpa-recherche.com/wp-content/uploads/2015/04/Multiples_barrieres_FINAL_en_ligne.pdf>
- El Hage, H. et Ou Jin Lee, E. (2016). LGBTQ racisés : frontières identitaires et barrières structurelles, *Alterstice*, 6(2), 25-40. doi : 10.7202/1040629ar
- Epstein, B. (2010). Pourquoi le structuralisme est une impasse pour le féminisme, *Histoire, Politique & Sociologie*, (43), 1-17. doi : 10.4000/revueagone.917

- Eshtiagh, A. (2014). *La Dialectique de la double-identité : reconstruction de la subjectivité du sujet interculturel*. Paris : L'Harmattan.
- Evans, M. (2011). Preface. [Chapitre de livre]. Dans H. Lutz, M. T. Herrera Vivar et L. Supik (dir.), *Framing intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (p. xi-xii), Farnham : Ashgate.
- Fraïssé, C. (2011). L'homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste. [Chapitre de livre]. Dans C. Christèle (dir.), *L'homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste* (p. 11-15), Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Fraser, N. et Plous, M. (2005). Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale. *Cahiers du Genre*, 2(39), 27-50. doi : 10.3917/cdge.039.0027
- Gallant, N. et Pilote, A. (2013). L'identité sur mesure. [Chapitre de livre]. Dans N. Gallant et A. Pilote (dir.), *La construction identitaire des jeunes* (p. 3-11). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Gagné, F. et Chamberland, L. (2008). Parcours migratoires et identités gaies et lesbiennes. [Chapitre de livre]. Dans S. Brotman et J. J. Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres* (p. 159-191), Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Garbaye, R. (2014). Du multiculturalisme à la 'crise de l'intégration' : regards croisés entre le Canada et la Grande-Bretagne. *Miranda. Revue pluridisciplinaire du monde anglophone*. 9, 1-17. doi : 10.4000/miranda.5873
- Gaudet, S. et Robert, D. (2018). *L'aventure de la recherche qualitative : Du questionnement à la rédaction scientifique*, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Geisser, V. (2003). *La nouvelle islamophobie*. Paris : Éditions La Découverte.
- Hall, E. T. (1979). *Au-delà de la culture*. Paris : Éditions du Seuil.
- Halperin, D. M. (2003). The Normalization of Queer Theory. *Journal of Homosexuality*, 45(2-4), 339-343.
- Halualani, R. T. et Nakayama, T. (2013). Critical Intercultural Communication Studies. At a Crossroads. [Chapitre de livre]. Dans R. T. Halualani et T. Nakayama (dir.), *The Handbook of critical Intercultural Communication* (p. 1-16), Sussex : Wiley-Blackwell.

- Hamrouni, N. (2015). Malreconnaissance, déni des droits, déshumanisation : en quels termes penser l'injustice faite aux femmes racisées ? [Chapitre de livre]. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 109-131), Montréal : les éditions du remue-ménage.
- Harper, E. et Kurtzman, L. (2014). Intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et en intervention féministes. Dans E. Harper et L. Kurtzman (dir.), *Dossier intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes. Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), (p. 15-27). Montréal : Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- Hartog, G. et Sosa-Sanchez, I. A. (2014). Intersectionnalité, féminismes et masculinités : une réflexion sur les rapports sociaux de genre et autres relations de pouvoir. Dans E. Harper et L. Kurtzman (dir.), *Dossier intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes. Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), (p. 111-126). Montréal : Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- Hendricks, P. (2016). Queer Muslim love: a time for *ijtihad*. *Theology & Sexuality*, 22(1-2), 102-113. doi:10.1080/13558358.2017.1296691
- Helly, D. (2010). Orientalisme populaire et modernisme : Une nouvelle rectitude politique au Canada. *The Tocqueville Review/La revue Tocqueville*, 31(2), 157-193. doi : 10.1353/toc.2010.0011
- Herek, G. M. (1992). The social context of hate crimes: notes on cultural heterosexism. [Chapitre de livre]. Dans G. M. Herek, & K. T. Berrill (dir.), *Hate crimes: confronting violence against lesbians and gay men* (p. 89-101). Newbury Park: Sage.
- Higgins, R. (2011). La régulation sociale de l'homosexualité : De la répression policière à la normalisation. [Chapitre de livre]. Dans P. Corriveau et V. Daoust (dir.), *La régulation sociale des minorités sexuelles : L'inquiétude de la différence* (p. 117-146), Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Institut de la statistique Québec. (2015). *La discrimination est moins importante au Québec que dans le reste du Canada*. [Fichier de données]. Récupéré de <<http://www.stat.gouv.qc.ca/salle-presse/communiqué/communiqué-presse-2015/decembre/dec1515.html>>
- Jaspal, R. (2012). Coping with Religious and Cultural Homophobia: Emotion and Narratives of Identity Threat among British Muslim Gay Men. [Chapitre de

- livre]. Dans P. Nyriäs et A. K.T. Yip (dir.), *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life* (p. 71-89), Farham: Ashgate.
- Jaspal, R. et Cinnirella, M. (2012). Identity Processes, Threat, and Interpersonal relations: Accounts From British Muslim Gay Men. *Journal of Homosexuality*, 59(2), 215-240. doi : 10.1080/00918369.2012.638551
- Joly, D. (2012). Les musulmans dans la société britannique. *Hommes et migrations*, 1299, 1-22. doi : 10.4000/hommesmigrations.1402
- Julien, D. et al. (2008). Étude exploratoire de mères de familles homoparentales au sein de groupes ethnoculturels canadiens. [Chapitre de livre]. Dans S. Brotman et J. J. Lévy (dir), *Intersections : cultures, sexualités et genres* (p.113-131), Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Kaufmann, J.-C. (1996). *L'entretien compréhensif*. Paris : Éditions Nathan Université.
- Killen, M. et Stanger, C. (2001). Children's Social Reasoning about Inclusion and Exclusion in Gender and Race Peer Group Contexts. *Child Development*, 72(1), 174-186. doi : 10.1111/1467-8624.00272
- Kosnick, K. (2011). Sexuality and migration studies: the invisible, the oxymoronic and heteronormative othering. [Chapitre de livre]. Dans H. Lutz, M. T. Herrera Vivar et L. Supik (dir), *Framing intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (p. 121-135), Farnham : Ashgate.
- Kosnick, K. (2015). A clash of subcultures? Questioning Queer-Muslim Antagonisms in the Neoliberal City. *International Journal of Urban and regional Research*. 39(4), 687-703. doi:10.1111/1468-2427.12261
- Kugle, S. (2010). *Homosexuality in Islam: Critical reflection in Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Londres : Oneworld Publications.
- Labelle, M. (2010). *Racisme et antiracisme au Québec : discours et déclinaisons*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Labelle, M. et Icart, J.-C. (2007). Lecture du débat sur les accommodements raisonnables. *Globe*, 10(1), 121-136. doi : 10.7202/1000082ar
- Lebreton, C. (2017). *Adolescences lesbiennes : De l'invisibilité à la reconnaissance*. Montréal : Les éditions du remue-ménage.
- Leroux, G. (2013). L'islamophobie au Québec. *Relations*, (763), 24-26.

- Lipiansky, E. M. (2003). Les dessous de la communication interculturelle. [Chapitre de livre], Dans P. Cabin (dir.), *La communication, État des savoirs* (p. 269-275), Auxerre : Sciences Humaines.
- Luibhéid, E. (2005). Introduction: Queering Migration and Citizenship. [Chapitre de livre]. Dans E. Luibhéid et L. Cantú (dir.), *Sexuality, U.S. Citizenship, and Border Crossings* (p. ix-xlvi), Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Lutz, H., Herrera Vivar, M. T. et Supik, L. (2011). Framing intersectionality : an introduction. [Chapitre de livre]. Dans H. Lutz, M. T. Herrera Vivar et L. Supik (dir.), *Framing intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (p. 1 à 22), Farnham : Ashgate.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- Maillé, C. (2015). De l'articulation entre race, classe et genre : éléments pour une analyse féministe intersectionnelle au Québec. [Chapitre de livre]. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 153-174), Montréal : les éditions du remue-ménage.
- Manai, B. (2015). Mise en visibilité de l'ethnicité maghrébine à Montréal. Le cas du Petit Maghreb. *Diversité urbaine*, 15(1), 109-124. doi : 10.7202/1037874ar
- Marinucci, M. (2016). *Feminism is Queer: The intimate connection between queer and feminist theory*. (2e éd.). Londres : Zed Books.
- Marx Ferree, M. (2011). The discursive politics of feminist intersectionality. [Chapitre de livre]. Dans H. Lutz, M. T. Herrera Vivar et L. Supik (dir.), *Framing intersectionality. Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (p. 55-65), Farnham : Ashgate.
- McNeill, J. J. (1993). *The Church and the Homosexual*. Boston : Beacon Press.
- Ministère de La Justice et des Libertés (15 septembre 2011). *Code Pénal*, Royaume du Maroc, en ligne :
<<http://adala.justice.gov.ma/production/legislation/fr/Nouveautes/codepenal.pdf>>
- Modood T. (1997) Introduction: The Politics of Multiculturalism in the New Europe. [Chapitre de livre]. Dans T. Modood & P. Webner (dir.) *The Politics of Multiculturalism in the New Europe* (p. 1-26). London : Zed Books.

- Mongeau, P. (2008). *Réaliser son mémoire ou sa thèse : Côté Jeans & Côté Tenue de soirée*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Montgomery, C. et Bourassa-Dansereau, C. (2017). Introduction. [Chapitre de livre]. Dans C. Montgomery et C. Bourassa-Dansereau (dir.), *Mobilités internationales et intervention interculturelle* (p. 2-5). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Montgomery, C. et Agbobli, C. (2017). Mobilités internationales et interventions interculturelle : Conceptualisations et approches, [Chapitre de livre]. Dans C. Montgomery et C. Bourassa-Dansereau (dir.), *Mobilités internationales et intervention interculturelle* (p. 10-30). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Morelli, A. et Gubin, E. (2004). Pour une histoire européenne des femmes migrantes. *Sextant*, (21-22), 7-15.
- Moujoud, N. (2011). Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe. Au-delà des visions binaires. *Les cahiers du CEDREF*, (16), 1-16.
- Mucchielli, A. (dir.) (2009). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines*. (3^e éd.). Paris : Armand Colin
- Munro, L. et al. (2013). A bed of roses?: exploring the experiences of LGBT newcomer youth who migrate to Toronto, *Ethnicity and Inequalities in Health and Social Care*, 6(4), 137-150. doi:10.1108/EIHC-09-2013-0018
- Murray, D. A.B. (2016). *Real Queer? Sexual Orientation and Gender Identity Refugees in the Canadian Refugee Apparatus*. Londres : Rowman & Littlefield International.
- Murray, S. O. et Roscoe, W. (1997). *Islamic Homosexualities*. New York : New York University Press.
- Music, R. (2010). Queer Visions of Islam. [Chapitre de livre]. Dans S. Habib (dir.), *Islam and Homosexuality* (p. 327-346), Santa Barbara, Denver et Oxford : ABC-Clio.
- Nyriäs, P. et Yip, A. K.T. (2012). Re-framing the Intersection between Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life. [Chapitre de livre]. Dans P. Nyriäs et A. K.T. Yip (dir.), *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life* (p. 1-15). Farham: Ashgate.

- ONU Femmes et Promundo-US (2017). *Understanding Masculinities: International men and gender equality survey – Middle East and North Africa (Egypt, Lebanon, Morocco, and Palestine)*. Rédigé par S. El Feki, B. Heilman et G. Barker (dir.). Le Caire et Washington, DC : UN Women and Promundo-US.
- Organisation de la Coopération Islamique (2019). *Histoire*, en ligne : https://www.oic-oci.org/page/?p_id=116&p_ref=26&lan=fr.
- Oxman-Martinez, J. *et al.* (2012). Perceived Ethnic Discrimination and Social Exclusion: Newcomer Immigrant Children in Canada. *American Journal of Orthopsychiatry*, 82(3), 376-388. doi : 10.1111/j.1939-0025.2012.01161.x
- Pagé, G. (2014). Sur l'indivisibilité de la justice sociale ou pourquoi le mouvement féministe québécois ne peut faire l'économie d'une analyse intersectionnelle. Dans E. Harper et L. Kurtzman (dir.). *Dossier intersectionnalité : regards théoriques et usages en recherche et intervention féministes. Nouvelles pratiques sociales*, 26(2), (p. 200-217). Montréal : Presses de l'Université du Québec à Montréal.
- Papp, L. *et al.* (2015). Exploring Perceptions of Slut-Shaming on Facebook: Evidence for a Reverse Sexual Double Standard. *Gender Issues*, 32(1), 57-76. doi : 10.1007/s12147-014-9133-y
- Peumans, W. et Stallaert, C. (2012). Queering Conversion: Exploring New Theoretical Pathways to Understand Religious Conversion in a Western Context. [Chapitre de livre]. Dans P. Nyriäs et A. K.T. Yip (dir.), *Religion, Gender and Sexuality in Everyday Life* (p. 109-124). Farham: Ashgate.
- Pew Research Center. (2010). *Global religious futures project : Morocco*. [Fichier de données]. Récupéré de http://www.globalreligiousfutures.org/countries/morocco#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016
- Pew Research Centre. (2013). *Global Attitudes & Trends : The Global Divide on Homosexuality*. [Fichier de données]. Récupéré de <https://www.pewglobal.org/2013/06/04/the-global-divide-on-homosexuality/>
- Poeschl, G. (2011). Homophobie, sexisme et justification de l'ordre social établi. [Chapitre de livre]. Dans C. Fraïssé (dir.), *L'homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste* (p. 67-84). Rennes : Presses universitaires de Rennes.

- Rachédi, L. (2008). Le phénomène migratoire : politiques et diversité. [Chapitre de livre]. Dans G. Legault et L. Rachédi (dir). *L'intervention interculturelle* (p. 8-42). Montréal : Gaëtan Morin éditeur.
- Rahman, M. (2010). Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities. *Sociology*. 44(5), 944-961. doi : 10.1177/0038038510375733
- Razack, S. (2008). *Casting Out: The Eviction of Muslims from Western Law and Politics*, Toronto : University of Toronto Press.
- Rebucini, G. (2013). Les « homosexualités » au Maroc. *Tumultes*, 2(41), 115-130. doi : 10.3917/tumu.041.0115
- Renaud, J., Germain, A. et Leloup, X. (dir.) (2004). *Racisme et discrimination : Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*. Saint-Nicolas : Les Presses de l'Université Laval.
- Said, E. (2003 ; orig. 1978). *L'Orientalisme*. Paris : Éditions du Seuil.
- St-Hilaire, C. (1999). Le paradoxe de l'identité et le devenir-queer du sujet : de nouveaux enjeux pour la sociologie des rapports sociaux du sexe. *Recherches sociologiques*, (3), 23-42.
- Sidi Hida, B. (2011). Mobilisations collectives à l'épreuve des changements au Maroc. *Revue Tiers Monde*, (5), 163-188. doi : 10.3917/rtm.hs01.0163
- Siraj, A. (2009). The construction of the homosexual 'other' by British Muslim heterosexuals. *Contemporary Islam*, 3(1), 41-57. doi : 10.1007/s11562-008-0076-5
- Statistique Canada. (2015). *Les couples de même sexe et l'orientation sexuelle... en chiffres*. [Fichier de données]. Récupéré de <http://www.statcan.gc.ca/fra/quo/smr08/2015/smr08_203_2015#a3>
- Stoiciu, G. (2006). *Comment comprendre l'actualité : Communication et mise en scène*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Stoiciu, G. (2008). L'émergence du domaine d'étude de la communication interculturelle. *Hermès*, 2(51), 33-40. doi : 10.4267/2042/24171
- Smine, R. L'École de Kairouan. *Rue Descartes*, 3(61), 16-23. doi : 10.3917/rdes.061.0016

- Smith, S. C. (2012). *Être ce qui ne se dit pas: negotiating a gay identity in Abdellah Taïa's Une Mélancolie arabe*. *International Journal of Francophone Studies*, 15(1), 35-51. doi : 10.1386/ijfs.15.1.35_1
- Traoré, D. (2015). Les théories postcoloniales et leurs enjeux pour une anthropologie racisée : quelques éléments de réflexivité. [Chapitre de livre]. Dans N. Hamrouni et C. Maillé (dir.), *Le sujet du féminisme est-il blanc ? Femmes racisées et recherche féministe* (p. 26-39). Montréal : les éditions du remue-ménage.
- Vatz Laaroussi, M., Lessard, D., Montejo, M. E. et Viana, M. (1995). Méthodologie féministe et interculturelle : une alliance à facettes multiples. *Recherches féministes*, 8 (2), 31-46. doi :10.7202/057844ar
- Ville de Montréal. (2016). *Coup d'œil sur les immigrants nés au Maroc », Portraits démographiques*. [Fichier de données]. Récupéré de <[http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/mtl_stats_fr/media/document s/MAROC.PDF](http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/page/mtl_stats_fr/media/document_s/MAROC.PDF)>
- Whitaker, B. (2008). *Parias : Gays et Lesbiennes dans le monde arabe*. Paris : Éditions Demopolis.
- Woodruffe, A. E. (2008). Creative tensions that teach: exploring the paradox of identity at the intersections of ethnicity, "race", and sexuality among people of colour. [Chapitre de livre]. Dans S. Brotman et J. J. Lévy (dir.), *Intersections : cultures, sexualités et genres* (p. 53-89), Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Wieringa, S. E. (2011). Portrait of a Women's Marriage: navigating between Lesbophobia and Islamophobia. *Journal of Women in Culture and Society*, 36(4), 785 à 793. doi : 10.1086/658858
- Yee, J. Y. et Dumbrill, G. (2003). Whiteout: Looking for Race in Canadian Social Work Practice. [Chapitre de livre]. Dans A. Al-Krenawi et J. Graham (dir.), *Multicultural Social Work in Canada* (p. 98-121). Oxford : Oxford University Press.
- Yip, A. K.T. (2005). Queering Religious Texts: An Exploration of British Non-heterosexual Christians' and Muslims' Strategy of Constructing Sexuality-affirming Hermeneutics. *Sociology*, 39(1), 47-65. doi : 10.1177/0038038505049000

- Yip, A. K.T. (2004). Negotiating space with family and kin in identity construction the narratives of British non-heterosexual Muslims. *The Sociological Review*, 52(3), 336-350. doi : 10.1111/j.1467-954X.2004.00483.x
- Z Nicolazzo (2016). 'It's a hard line to walk': black non-binary trans* collegians' perspectives on passing, realness, and trans*normativity. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 29(9), 1173-1188. doi : 10.1080/09518398.2016.120612
- Zahed, L. M. (2012). *Le Coran et la chair*. Paris : Max Milo.
- Zahed, L. M. (2016). *LGBT Musulman.es : Du placard aux lumières*. Paris : des ailes sur un tracteur.
- Ze'evi, D. (2005). Hiding Sexuality: The Disappearance of Sexual Discourse in the Late Ottoman Middle East. *Social Analysis*, 49(2), 34-53. doi : 10.3167/015597705780886211