

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

EXPÉRIENCES PLURIELLES À L'INTERSECTION DES SCRIPTS SEXUELS
QUÉBÉCOIS ET DE LA RELIGION MUSULMANE: LE VÉCU SEXUEL ET LE
VÉCU DE L'ORIENTATION SEXUELLE DES PERSONNES MUSULMANES
ISSUES DE LA DIVERSITÉ SEXUELLE AU QUÉBEC

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE EN SEXOLOGIE

PAR

REEM ALAMEDDINE

DÉCEMBRE 2022

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.04-2020). 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 pas pu être possible sans l'aide et les recommandations de plusieurs personnes qui ont cru en moi et qui m'ont permis de m'améliorer constamment pour l'aboutissement de mon projet de maîtrise.

En premier lieu, je tiens à remercier vivement l'ensemble des participant·e·s de mon étude qui se sont ouvert·e·s à moi en toute confiance. Sans vous, ce mémoire n'existerait pas! Votre courage, votre militantisme et votre patience m'inspirent. Je vous remercie infiniment!

Je tiens également à remercier ma direction de recherche, Simon et Isabelle, pour vos commentaires si enrichissants et constructifs, votre encadrement, et surtout pour votre patience.

Je tiens finalement à remercier de tout mon cœur Steph, Judith, Michele, Emmanuelle et les membres de ma famille pour votre écoute, votre esprit critique, votre ouverture d'esprit et les conversations que nous avons eues de plusieurs heures. Vos mots doux et vos encouragements m'ont permis d'être là où je suis aujourd'hui. Je vous aime.

DÉDICACE

À toutes les personnes pour qui ce sujet
dérange ... Et à toutes les personnes
musulmanes issues de la diversité sexuelle
dans le monde, ce mémoire est pour vous.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
RÉSUMÉ	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I PROBLÉMATIQUE	4
CHAPITRE II ÉTAT DES CONNAISSANCES.....	9
2.1 Représentation de l’homosexualité dans l’Islam	9
2.2 Influence de la religion sur les attitudes, les comportements et les fantasmes sexuels des personnes adhérant à une religion	12
2.3 Attitudes face à la sexualité et comportements sexuels des personnes issues de minorités culturelles/religieuses dans une société occidentale	14
2.4 Enjeux et défis rencontrés par les personnes musulmanes et issues de la diversité sexuelle quant au vécu de leur orientation sexuelle	16
2.5 Limites des connaissances actuelles	21
CHAPITRE III CADRE CONCEPTUEL.....	24
3.1 La théorie des scripts sexuels	24
3.1.1 Les scripts culturels.....	25
3.1.2 Les scripts interpersonnels	26
3.1.3 Les scripts intrapsychiques	27
3.1.4 Les sociétés paradigmatiques et sociétés postparadigmatiques	28
3.1.5 Pertinence de la théorie des scripts sexuels comme théorie centrale de l’étude	29
3.2 Intersectionnalité.....	30
3.3 Racisme sexuel	34

3.4	Complémentarité des théories et des concepts	35
3.5	Objectifs de l'étude.....	36
CHAPITRE IV MÉTHODOLOGIE.....		38
4.1	Méthodologie qualitative exploratoire.....	38
4.2	Procédures de collecte de données	39
4.3	Procédures de recrutement et critères d'inclusion	42
4.4	Échantillon final.....	46
4.5	Analyse des données et critères de scientificité.....	46
4.6	Considérations éthiques	49
CHAPITRE V RÉSULTATS.....		52
5.1	Perceptions des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes, et dans la société québécoise.....	52
5.1.1	Perceptions des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes.....	53
5.1.2	Perceptions des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes en lien avec l'homosexualité.....	55
5.1.3	Perceptions des scripts sexuels présents dans la société québécoise	57
5.1.4	Perceptions des scripts sexuels présents dans la société québécoise en lien avec l'homosexualité.....	59
5.2	Vécu de l'orientation sexuelle en tant que personne musulmane issue de la diversité sexuelle au Québec.....	62
5.2.1	Influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et la culture arabo-musulmane sur l'acceptation et le dévoilement de l'orientation sexuelle.....	63
5.2.2	Stratégies mobilisées afin de concilier l'identité religieuse et l'orientation sexuelle.....	66
5.2.3	Expériences d'oppression à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle.....	72
5.3	Vécu sexuel en tant que personne musulmane issue de la diversité sexuelle au Québec	74
5.3.1	Influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane sur le vécu sexuel.....	74
5.3.2	Influence des scripts sexuels présents dans la société québécoise sur le rapport à la sexualité	78

5.3.3	Influence des expériences d'oppression à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle sur le vécu sexuel	80
CHAPITRE VI DISCUSSION		84
6.1	Des scripts sexuels qui ont une incidence sur le vécu sexuel et de l'orientation sexuelle des participant·e·s	84
6.2	« Tu es lesbienne et musulmane, mais c'est incroyable, ça ne <i>match</i> pas! » : Des scripts sexuels qui positionnent les participant·e·s à l'intersection de plusieurs systèmes d'oppression.....	87
6.3	Des influences intersectionnelles qui appellent à la mise en place de stratégies d'adaptation pour faire face aux enjeux propres à leur vécu sexuel et de l'orientation sexuelle.....	90
6.4	Retombées et limites de l'étude	94
CONCLUSION.....		100
ANNEXE A GUIDE D'ENTRETIEN.....		103
ANNEXE B AFFICHE DE RECRUTEMENT		109
ANNEXE C FORMULAIRE DE CONSENTEMENT		111
ANNEXE D LISTE DE RESSOURCES.....		116
ANNEXE E CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE		119
ANNEXE F AVIS FINAL DE CONFORMITÉ.....		121
RÉFÉRENCES.....		123

RÉSUMÉ

En raison de leur orientation sexuelle et de leur adhésion à la religion musulmane, les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle vivant dans la société québécoise sont confrontées à divers défis intersectionnels liés au vécu de leur orientation sexuelle et à leur vécu sexuel. En effet, en raison de la méconnaissance et de l'incompréhension de leurs réalités multiples, ces personnes sont souvent perçues comme étant marginales et allant à l'encontre des valeurs de la société québécoise, de même qu'allant à l'encontre de certains préceptes issus de la religion musulmane en matière de sexualité (Chehaitly *et al.*, 2021). Ces stéréotypes véhiculés sur les personnes musulmanes engendrent des conséquences dans plusieurs sphères de leur vie. Qu'en est-il alors des expériences personnelles et interpersonnelles des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle quant à leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle? À l'aide de la théorie des scripts sexuels, conjointement avec la théorie de l'intersectionnalité et le concept de racisme sexuel, le but de notre recherche est d'explorer les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle. Notre étude, menée auprès de onze participant·e·s à l'aide d'une méthodologie qualitative, révèle que les influences respectives de ces scripts sexuels engendrent des défis multiples et distincts sur leur vécu sexuel et de l'orientation sexuelle. Ces influences les amènent à mobiliser des stratégies d'adaptation au niveau personnel et interpersonnel afin de passer à travers un processus d'acceptation de soi et de concilier leur identité religieuse et leur orientation sexuelle. Cette étude tente ainsi de mettre de l'avant les réalités complexes et diverses des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle.

Mots clés : théorie des scripts sexuels, intersectionnalité, religion musulmane, diversité sexuelle, vécu sexuel, vécu de l'orientation sexuelle

INTRODUCTION

Les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle au Québec se trouvent à l'intersection de plusieurs expériences d'oppression (Alvi et Zaidi, 2021; Chehaitly *et al.*, 2021; Larouche, 2010; Monheim, 2014). En effet, leurs expériences, invisibilisées par le rejet de leurs identités multiples dans la société québécoise et dans les communautés musulmanes, engendrent des défis multiples et complexes pour ces personnes (Alvi et Zaidi, 2021; Chehaitly *et al.*, 2021; Monheim, 2014). En raison de leur orientation non hétérosexuelle, ces personnes sont considérées dans ces mêmes sociétés comme s'écartant des normes sociales attendues des personnes musulmanes (Monheim, 2014; Rahman, 2010). Tel que documenté par l'étude de Leroux (2013), les personnes musulmanes sont contraintes de se conformer aux représentations stéréotypées et véhiculées sur les personnes musulmanes, qui sont perçues comme adoptant un mode de vie contraire aux valeurs occidentales et libérales (Leroux, 2013). Les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle peuvent par conséquent se sentir prises entre leur orientation sexuelle et leur adhésion à la religion musulmane, car les communautés musulmanes et les communautés LGBTQ+ ne reconnaissent pas l'existence simultanée de leur identité musulmane et de leur orientation non hétérosexuelle, tel que rapporté par trois études empiriques (Alvi et Zaidi, 2021; Monheim, 2014; Rahman, 2010). Parallèlement, par peur de représailles et de stigmatisation, les études démontrent qu'elles ne peuvent dénoncer les expériences de discrimination qu'elles rencontrent (Chbat, 2017; El-Hage et Lee, 2015; Purdie-Vaughns et Eibach, 2008). L'invisibilité de leurs expériences d'oppression engendre ainsi des conséquences multiples à plusieurs niveaux (Purdie-Vaughns et Eibach, 2008). En prenant appui sur le manque d'études empiriques concernant le vécu sexuel et le

vécu de l'orientation sexuelle de ces personnes, l'objectif de cette présente étude est d'explorer, de manière approfondie, les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. En effet, en explorant leurs expériences personnelles liées au vécu de leur orientation sexuelle, il sera important d'approfondir également leur vécu sexuel, soit leurs expériences sexuelles telles que leurs pratiques sexuelles individuelles ou avec des partenaires intimes pour une compréhension exhaustive de leurs réalités.

Ce mémoire se déclinera en six chapitres. Au sein du premier, la problématique de notre sujet d'étude sera présentée afin de mettre en évidence la pertinence de traiter de ce sujet. Le deuxième chapitre portera sur l'état des connaissances actuelles autour de notre objet, soit les recherches empiriques portant sur la représentation de l'homosexualité dans l'Islam, l'influence de la religion sur les attitudes, les comportements et les fantasmes sexuels sur les personnes adhérant à une religion, les attitudes face à la sexualité et les comportements sexuels des personnes issues de minorités culturelles/religieuses dans une société occidentale, et les enjeux et les défis rencontrés par les personnes racisées et issues de la diversité sexuelle quant au vécu de leur orientation sexuelle. Nous énoncerons également les limites des connaissances actuelles. Le troisième chapitre présentera le cadre conceptuel. Les théories et les concepts utilisés conjointement pour la conceptualisation de ce projet de recherche seront expliqués de manière détaillée, soit la théorie des scripts sexuels, la théorie de l'intersectionnalité et le concept de racisme sexuel. Dans le quatrième chapitre, notre méthodologie de recherche sera détaillée afin d'expliquer les démarches que nous avons entreprises pour la réalisation de notre étude. Le cinquième chapitre exposera les résultats de l'analyse thématique menée sur nos onze entrevues semi-dirigées. Finalement, le chapitre six présentera l'analyse de nos résultats en parallèle avec notre cadre conceptuel et les résultats d'études empiriques antérieures. Les retombées de

notre étude et ses limites seront également exposées, de même que des pistes de recommandations pour des recherches empiriques futures.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE

Au cœur des débats politiques dans les pays occidentaux depuis plus de deux décennies, l’Islam, pratiqué chez plus de 3% de la population québécoise (Statistique Canada, 2011), est une religion monothéiste où Dieu est unique et omniprésent. Visant à être une forme de régulation sociale pour les personnes croyantes (McCullough et Willoughby, 2009), comme toutes les autres religions monothéistes, l’Islam dicte un mode de vie spécifique à ses fidèles. Que ce soit concernant des thématiques en lien avec le port du voile (*hijab et niqab*) dans l’espace public et en lien avec les accommodements raisonnables demandés par des groupes religieux musulmans, l’Islam est sous les radars politiques et médiatiques et est perçu comme étant incompatible avec les valeurs des sociétés occidentales (Antonius, 2012). Du fait de cette médiatisation et de l’importance donnée à cette communauté minoritaire, il est important de mieux comprendre ses réalités multiples. En effet, en raison de la présence de discours islamophobes et de débats virulents sur les personnes musulmanes dans les médias, une perception de plus en plus négative de cette minorité religieuse est constatée au Québec depuis le début des années 2000 (Antonius, 2008; Chehaitly *et al.*, 2021; Helly, 2011). Ces discours engendrent des représentations négatives et stéréotypées des personnes musulmanes, de même que des expériences d’oppression variées qu’elles rencontrent en raison de leur statut minoritaire (Chehaitly *et al.*, 2021). Les femmes musulmanes, vivant des expériences à l’intersection de l’islamophobie et du sexisme, souffrent en majeure partie des conséquences de ces discours violents

(Helly, 2011). Elles sont, en effet, perçues comme des femmes victimes d'une religion patriarcale (Mohanty, 2010) avec des « coutumes archaïques » cooptées par le sexisme (Helly, 2011, p. 102). Comme rapporté par l'étude de Chehaitly *et al.*, (2021) menée au Québec, cette perception ambiante dans la société québécoise, qui postule que la religion musulmane n'est pas compatible avec les valeurs de la société québécoise, telle que l'égalité entre les hommes et les femmes, occasionne dès lors des expériences de stigmatisation. En raison de ce script culturel stéréotypé, ces personnes marginalisées en Occident doivent, par conséquent, composer avec le stress, l'anxiété, la peur et d'autres problèmes de santé mentale, comme rapporté par une étude menée en Angleterre auprès des personnes musulmanes (Sheridan, 2006).

En plus de la représentation stéréotypée de l'Islam citée plus haut, il est aussi documenté par des études empiriques menées en Occident que les personnes musulmanes doivent faire face à une autre représentation de la religion musulmane comme étant une antinomie aux orientations non hétérosexuelles (Siraj, 2012; Chehaitly *et al.*, 2021). Ce script culturel présent dans la société québécoise qui véhicule une perception de la religion musulmane comme en opposition à la diversité sexuelle expose les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle à des expériences d'oppression intersectionnelles, soit des expériences liées à plusieurs formes d'oppression concomitantes, et occulte également leurs réalités plurielles (Chehaitly *et al.*, 2021). Dès lors, qu'en est-il des réalités de ces personnes étant aux prises avec des expériences particulières d'oppression?

Les recherches menées sur cette population soulèvent que ces personnes sont victimes, d'une part, d'homophobie dans les communautés musulmanes et, d'autre part, victimes d'autres formes de discrimination comme l'islamophobie dans les sociétés occidentales et dans les milieux LGBTQ+ (Alvi et Zaidi, 2021; Chehaitly *et al.*, 2021; Larouche, 2010; Monheim, 2014). Parallèlement, à un niveau plus personnel, elles peuvent ressentir des sentiments de culpabilité, de tristesse, de honte et de trahison de Dieu en

cherchant à concilier religion et sexualité en raison des scripts sexuels religieux prohibant l'homosexualité (Minwalla *et al.*, 2005). En effet, une étude empirique menée auprès d'hommes musulmans issus de la diversité sexuelle en Amérique du Nord rapporte que plusieurs d'entre eux vont affirmer ne pas se sentir à l'aise dans leur famille respective, car ils doivent cacher leur orientation sexuelle (Minwalla *et al.*, 2005). Par ailleurs, une étude québécoise d'El-Hage et Lee (2015) énonce également que les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle vont mentionner ne pas se sentir à l'aise dans certaines communautés LGBTQ+, car la religion ne serait pas accueillie ouvertement ou positivement (El-Hage et Lee, 2015). En effet, au Québec, la religion catholique a longtemps interdit les pratiques homosexuelles qui étaient qualifiées de perversion (El-Hage et Lee, 2015; Roy, 2013). Étant donné que la religion était l'outil central de contrôle social de la population dans la société québécoise avant les années 1960, la Révolution tranquille a opéré des changements importants dans la vie sociale et civique tels que la sécularisation des discours et des institutions en évacuant les injonctions religieuses (Perreault, 2012). Or c'est en délaissant la religion catholique au niveau social et politique que les droits des personnes issues de la diversité sexuelle et de genre ont pu occuper une place grandissante dans ce climat discursif (El-Hage et Lee, 2015). Par conséquent, les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle cacheront leur adhésion à la religion musulmane lorsqu'elles seront en contact avec des membres des communautés LGBTQ+ de peur de devoir se justifier et afin de prévenir des situations de discrimination, tel qu'il est soulevé par l'étude de Brault (2013) menée en France auprès de personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Comme cité plus haut, l'Islam est perçu de manière négative en Occident, mais aussi comme antinomique avec les sexualités non normatives, car seules l'hétérosexualité et les relations sexuelles entre hommes et femmes y sont autorisées (Boellstorff, 2005; Kugle et Hunt, 2012). Une étude menée au Canada va toutefois révéler que les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle vivant dans le secret vont déployer des stratégies d'adaptation afin de mieux composer avec le croisement entre l'orientation sexuelle, la religion musulmane et la famille (Alvi et

Zaidi, 2021). Par exemple, en ce qui concerne leur orientation sexuelle, elles ne vont la divulguer qu'à des personnes de confiance (Alvi et Zaidi, 2021). Au niveau religieux, elles vont choisir de pratiquer seulement certains aspects de la religion musulmane (Alvi et Zaidi, 2021).

Comme l'orientation sexuelle est une composante identitaire centrale et essentielle dans la vie des individus (Monro, 2020), les études menées auprès des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle se concentrent principalement sur la conciliation de leur religion et de leur orientation sexuelle, ainsi que sur les enjeux spécifiques à leur orientation sexuelle en fonction de leur contexte social et familial (Alvi et Zaidi, 2021; Chbat, 2017; Chehaitly *et al.*, 2021; El-Hage et Lee, 2015; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Monheim, 2014; Rahman, 2010; Siraj, 2012). Qu'en est-il alors de leur vécu sexuel, tel que leurs pratiques sexuelles, leurs besoins et leurs limites sexuelles? Comment conjuguent-elles leurs pratiques sexuelles avec leur religion? Bien que la sexualité joue également un rôle important dans la vie des individus et dans leurs interactions entre eux (Simon et Gagnon, 1986, 1987), aucune étude à ce jour, à notre connaissance, n'a cherché à explorer de manière plus approfondie l'influence des scripts religieux et culturels sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. En effet, comme la religion peut influencer les pratiques sexuelles des individus, comme il est documenté par plusieurs études empiriques (Ahmadi, 2003b, Ahrold et Meston, 2010; Barkan, 2006; Beckwith et Morrow, 2005; Yahyaoui *et al.*, 2010), et que la socialisation des individus a des effets sur différents domaines de vie comme la sexualité (Bidart, 2012; Passeron et De Singly, 1984; Simon et Gagnon, 1986), l'objectif de notre étude est d'explorer l'influence des scripts sexuels culturels présents à la fois dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Nous allons également documenter leurs expériences d'oppression liées à leur orientation sexuelle et leur adhésion à l'Islam.

En ce qui a trait à la pertinence de cette étude, elle est cruciale et pertinente d'un point de vue scientifique et empirique afin de mieux comprendre comment s'articulent les rapports entre la religion et la sexualité chez cette population. En effet, par l'identification des influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise, il sera possible d'approfondir leurs réalités peu documentées empiriquement afin de mettre en lumière les enjeux spécifiques et inhérents à leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle.

Au niveau de la pertinence sexologique, les résultats de notre étude permettront de mettre de l'avant leurs réalités multiples dans une visée d'amélioration d'interventions sexologiques culturellement sensibles. Le développement de programmes d'intervention sexologique permettra de répondre aux besoins des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle et de les accompagner dans les défis auxquels elles sont confrontées. En effet, en plus des diverses formes de discrimination rencontrées par ces personnes, des études énoncent qu'elles doivent également mobiliser de façon constante des moyens afin de se protéger et de ne pas se mettre à risque de représailles (Chehaitly *et al.*, 2021; Monheim, 2014). La mise en lumière de ces moyens de protection et des enjeux qu'elles rencontrent est cruciale afin de favoriser leur santé, de même que leur santé sexuelle et leur capacité d'agir.

Socialement, cette étude est également d'une pertinence incontournable dans un contexte où le vécu de ces personnes est souvent invisibilisé par l'intersection d'une double discrimination : l'homophobie et l'islamophobie. La mise en évidence de la pluralité de leurs réalités en contexte québécois permettra de leur donner une voix, se retrouvant souvent prises dans des communautés qui n'acceptent pas l'alliage de leur orientation sexuelle et de leur religion (Chehaitly *et al.*, 2021). Finalement, notre étude permettra aussi de lutter pour la reconnaissance de leurs réalités diverses afin de contrer les injustices sociales qu'elles rencontrent.

CHAPITRE II

ÉTAT DES CONNAISSANCES

Ce chapitre présentera les études empiriques menées sur notre sujet d'étude et notre population cible. En premier lieu, afin de mieux comprendre les enjeux spécifiques rencontrés par les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, nous présenterons les études portant sur la représentation de l'homosexualité dans l'Islam. En second lieu, nous exposerons les résultats des recherches portant sur l'influence de la religion sur les attitudes, les comportements et les fantasmes sexuels des personnes adhérant à une religion. Troisièmement, les attitudes face à la sexualité et les comportements sexuels des personnes issues de minorités culturelles/religieuses dans une société occidentale seront documentés. Finalement, nous exposerons les résultats des études qui documentent les enjeux et les défis rencontrés par les personnes racisées et issues de la diversité sexuelle quant au vécu de leur orientation sexuelle. Pour conclure, les limites des connaissances actuelles seront énoncées.

2.1 Représentation de l'homosexualité dans l'Islam

Comme toutes les autres religions monothéistes, l'Islam permet aux personnes croyantes d'avoir des relations sexuelles seulement dans un contexte de mariage hétérosexuel (Boellstorff, 2005; Kugle et Hunt, 2012). Étant nécessaire pour l'ordre social, le mariage est une obligation pour toute personne musulmane, qui conduit à

l'assignation aux hommes et aux femmes de rôles différents et spécifiques devant être respectés (Siraj, 2009). Ainsi, vue comme un péché et une incohésion sociale par l'Islam, la non-hétérosexualité est perçue comme une menace pour l'autorité masculine, car les rapports homosexuels sont considérés comme allant à l'encontre de la reproduction et de la nature humaine (Kugle et Hunt, 2012; Siraj, 2009). Une ancienne histoire religieuse relatée dans le Coran est d'ailleurs utilisée comme argument pour appuyer l'interdiction des relations homosexuelles en Islam : bien avant la naissance de Jésus-Christ, la tribu nommée Sodome du prophète Lot, un prophète en Islam, aurait été anéantie par Dieu, car les personnes issues de cette tribu avaient des relations homosexuelles et extraconjugales (Kugle et Hunt, 2012). Par conséquent, les grands penseurs islamiques se servent de cette référence pour se positionner clairement et affirmer que l'homosexualité est interdite dans la religion musulmane (Kugle et Hunt, 2012). Des interprétations de divers versets coraniques relatant un discours hétéronormatif, discours qui dépeint l'hétérosexualité comme étant la norme et la seule orientation sexuelle possible, sont aussi mobilisées par ces penseurs pour prohiber l'homosexualité (Kugle et Hunt, 2012). Or, il est important de souligner que ces penseurs exercent une grande influence sur les sociétés musulmanes (Kugle et Hunt, 2012). Effectivement, ces derniers ont comme rôle principal de dicter la jurisprudence et la théologie islamique en analysant le Coran et les écrits musulmans. Ces grands penseurs véhiculent un discours univoque en ce qui concerne l'homosexualité : elle est une perversion (Kugle et Hunt, 2012). Ce discours homophobe, teinté d'une vision patriarcale, a été répété pendant des siècles dans les sociétés musulmanes où l'homosexualité est devenue un sujet extrêmement tabou (Kugle et Hunt, 2012).

Pour ce qui est de l'homosexualité féminine, beaucoup moins évoquée dans ces sociétés, elle est également interdite, car elle transgresse les règles de l'Islam et des rôles de genre (Gross et Yip, 2015). Par ailleurs, elle reste tout de même perçue moins négativement que l'homosexualité masculine, car les juristes musulmans considèrent qu'il n'y a pas de « pénétration » dans les relations sexuelles entre femmes (Kugle et

Hunt, 2012). La sexualité se rapporte ainsi qu'aux relations coïtales et ne correspond pas à un registre de pratiques sexuelles (Kugle et Hunt, 2012). En effet, dans ces sociétés où la masculinité hégémonique est mise de l'avant, le phallus est le symbole de la virilité et de la masculinité, et ne doit être utilisé que lors de relations coïtales (Kugle et Hunt, 2012). La masculinité hégémonique « correspond à la façon actuellement la plus reconnue d'être un homme [...] et permet de légitimer d'un point de vue idéologique la subordination des femmes à l'égard des hommes » (Connell et Messerschmidt, 2015, p. 155). Autrement dit, cette masculinité « n'existe que par contraste avec la féminité » (Connell, 2014, p. 60) et n'appartient qu'aux hommes hétérosexuels. C'est d'ailleurs pourquoi on prohibe et considère inacceptable l'homosexualité masculine dans ces sociétés musulmanes (Kugle et Hunt, 2012).

Par conséquent, l'homophobie est très prégnante dans ces cultures où les personnes issues de la diversité sexuelle devront à tout prix cacher leur homosexualité par peur de conséquences négatives, comme il est rapporté par des études empiriques (Kugle et Hunt, 2012; Minwalla *et al.*, 2005). En raison de ces enjeux rencontrés et d'un sentiment de culpabilité ressenti par ces personnes (Kugle et Hunt, 2012; Minwalla *et al.*, 2005), elles remettront en question certains discours des penseurs islamiques conservateurs relatifs à l'homosexualité et à sa place dans le Coran afin de défendre leur choix en lien avec leur sexualité (Minwalla *et al.*, 2005). En effet, les résultats de l'étude de Kugle et Hunt (2012), qui analyse les discours religieux traditionnels et les discours religieux inclusifs, réfuteront l'hypothèse que l'homosexualité en Islam est prohibée en stipulant que la tribu de Lot a été anéantie non pas en raison de leurs relations homosexuelles, mais bien à cause de leurs relations extraconjugales (Kugle et Hunt, 2012). De plus, deux autres études empiriques menées en Occident auprès des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle vont rapporter que ces personnes défendront leur orientation sexuelle en argumentant qu'il n'y a nulle part dans le Coran une citation mot pour mot prohibant l'homosexualité et qu'ainsi, il n'est pas possible de déterminer si l'homosexualité est un péché en Islam (Ilieff et Moro, 2019; Minwalla

et al., 2005). Plusieurs d'entre elles vont démystifier la charia islamique, soit l'ensemble des lois, des règles et des devoirs religieux en Islam afin de produire des nouvelles compréhensions et interprétations de versets coraniques à l'aide d'une approche inclusive et d'égalité des genres (Shah, 2016). Ces interprétations permettront tout compte fait de mieux comprendre où se situe la religion musulmane quant à l'homosexualité et l'histoire du prophète Lot (Shah, 2016). Néanmoins, il subsiste encore à ce jour d'importants débats en lien avec le sujet de l'homosexualité dans les sociétés musulmanes où les nouvelles interprétations de la charia islamique ou du Coran demeurent marginales et occultées (Kugle et Hunt, 2012; Shah, 2016). Par conséquent, en raison des injonctions religieuses en matière de sexualité, des études documentent l'influence de ces injonctions sur les attitudes, les comportements et les fantasmes sexuels des personnes musulmanes. Cette influence sera mise en lumière dans la prochaine section.

2.2 Influence de la religion sur les attitudes, les comportements et les fantasmes sexuels des personnes adhérant à une religion

La religion, qui « fait référence à une affiliation reconnue à un système de croyances aisément identifiable » (Bertrand, 1997, p. 217), a longtemps eu un impact sur la sexualité des personnes croyantes. En effet, plusieurs études démontrent que la religion peut engendrer des attitudes conservatrices chez ses fidèles (Ahrold et Meston, 2010; Beckwith et Morrow, 2005), ainsi que des affects négatifs à l'égard de la sexualité (Fisher *et al.*, 1988; Lefkowitz *et al.*, 2004). Des études documentent que les personnes hétérosexuelles qui adhèrent aux religions monothéistes sont moins ouvertes quant aux rencontres sexuelles occasionnelles en comparaison aux personnes qui n'adhèrent pas à une religion (Barkan, 2006; Rowatt et Schmitt, 2003). Ainsi, la religiosité aurait comme effet un nombre moindre de partenaires sexuel·le·s dû à la désapprobation

morale des relations sexuelles avant le mariage (Barkan, 2006; Yahyaoui, *et al.*, 2010). En effet, comme la religiosité « recouvre l'intensité de l'engagement personnel » de l'individu croyant à un système de croyances (Bertrand, 1997, p. 217), ces personnes chercheront à se conformer aux dogmes religieux liés aux diverses sphères de vie (Bertrand, 1997). Dans ce même ordre d'idées, la recherche d'Adamczyk et Hayes (2012), une étude quantitative menée aux États-Unis, démontre que les personnes adhérant à la religion musulmane et à l'hindouisme sont moins portées à avoir des relations sexuelles avant le mariage par rapport aux personnes adhérant aux autres religions monothéistes. Une autre étude menée aux Pays-Bas auprès de jeunes personnes musulmanes soutient également qu'elles vont percevoir l'homosexualité comme étant interdite et qu'il est déraisonnable de penser qu'une personne puisse naître homosexuelle (Smerecnik *et al.*, 2010). Ces perceptions négatives de l'homosexualité engendrent, par conséquent, des discours et des attitudes homophobes chez ces jeunes (Smerecnick *et al.*, 2010). Plusieurs études soulèvent également que les personnes hétérosexuelles croyantes sont portées à avoir moins de comportements sexuels à risque comparativement aux personnes non croyantes (Baier et Wright, 2001; Brewster *et al.*, 1998; Meier, 2003).

En ce qui concerne les fantasmes sexuels des personnes adhérant à une religion, les résultats des études sont divergents. D'un côté, une étude de Nicholas (2004) soutient que les personnes hétérosexuelles qui adhèrent à une religion ont davantage de fantasmes sexuels stimulants que les personnes qui n'y adhèrent pas. A contrario, Ahrold *et al.*, (2011) affirment que les personnes qui adhèrent à une des religions monothéistes essaient de ne pas avoir de pensées sexuelles, car elles doivent avoir des pensées et des actions irrévocablement liées, de sorte que les pensées doivent elles-mêmes être restreintes et façonnées par la foi et la prière. Par conséquent, à travers ces études empiriques diverses, on remarque que les attitudes, les comportements et les fantasmes sexuels de ces personnes sont influencés par les normes et les injonctions religieuses en matière de sexualité. De façon plus spécifique, en ce qui a trait à notre

population cible qui vit au Québec, leurs attitudes et leurs comportements sexuels peuvent également être influencés par les normes présentes dans les sociétés occidentales en matière de sexualité. La prochaine section présentera plus en détail ces influences.

2.3 Attitudes face à la sexualité et comportements sexuels des personnes issues de minorités culturelles/religieuses dans une société occidentale

Qu'en est-il des attitudes face à la sexualité et des comportements sexuels des personnes issues de(s) communauté(s) minoritaire(s) en contexte occidental comme c'est le cas de notre population cible? En effet, comme la culture d'une société influence les représentations, les attitudes et les comportements sexuels des individus (Iuşan, 2013; Simon et Gagnon, 1986, 1987) et que les processus d'acculturation peuvent teinter également leurs attitudes face à la sexualité (Yahyaoui *et al.*, 2010), plusieurs études empiriques en Occident ont été menées sur le sujet. Selon l'étude d'Iuşan (2013), les comportements sexuels des personnes racisées et immigrantes vivant en Occident sont influencés par le niveau d'intégration ou d'assimilation à la société occidentale dans laquelle elles vivent. Cette même étude documente que lorsque le niveau d'intégration est plus élevé chez les individus immigrants, ils rapportent plus de partenaires sexuel·le·s, ont une vie sexuelle active à un plus jeune âge et rapportent plus de comportements sexuels à risque (Iuşan, 2013). Par ailleurs, plusieurs facteurs, tels que des expériences de discrimination et des « représentations péjoratives concernant les migrants » (Yahyaoui *et al.*, 2010, p. 138), peuvent expliquer le degré d'intégration ou d'assimilation chez ces individus (Yahyaoui *et al.*, 2010). À titre d'exemple, une étude menée en France auprès d'adolescent·e·s musulman·e·s soulève que, même lorsqu'ils vivent en France depuis leur enfance, leur culture musulmane est si forte et prégnante qu'elle domine leurs attitudes face à la sexualité et

leurs comportements sexuels (Yahyaoui *et al.*, 2010). Cette étude soulève également que leurs comportements sexuels sont teintés par la tradition musulmane et par la peur de décevoir leurs parents (Yahyaoui *et al.*, 2010). La sexualité et l'intimité seront d'ailleurs perçues comme des sujets tabous par ces jeunes (Yahyaoui *et al.*, 2010). Parallèlement, une étude menée en États-Unis, qui documente les comportements sexuels des jeunes adultes arabes américain·e·s, soutient que leurs comportements sont influencés par le genre, la religion, la culture, les valeurs familiales, l'hétéronormativité et d'autres facteurs sociaux (Abboud *et al.*, 2020). Par exemple, les auteur·rice·s soulèvent que les stéréotypes ethnosexuels présents dans les sociétés occidentales, tels qu'une représentation des hommes arabes comme étant agressifs et les femmes arabes comme étant soumises, engendrent une intériorisation et une reconduction de ces stéréotypes par ces jeunes adultes racisé·e·s, tout en favorisant le respect des injonctions issues de leur religion et/ou de leur culture d'origine (Abboud *et al.*, 2020).

Par ailleurs, contrairement à ces résultats de recherche cités plus haut, l'étude d'Ahmadi (2003a) menée auprès de personnes iraniennes immigrantes en Occident affirme que certains changements peuvent s'opérer en matière de sexualité à la suite d'un processus d'immigration. En effet, cette étude affirme que ces personnes peuvent développer une vision plus individualiste de la sexualité et en concordance avec les normes sexuelles des sociétés occidentales (Ahmadi, 2003a). Somme toute, les études citées dans cette sous-section mettent en lumière la possibilité pour ces individus de choisir entre une sexualité plus libérale ou une sexualité plus conservatrice et issue de leur culture natale en fonction de plusieurs facteurs sociaux et personnels (Ahmadi, 2003a; Ahmadi, 2003b; Iuşan, 2013; Kuntsman, 2003; Yahyaoui *et al.*, 2010; Yahyaoui *et al.*, 2013). En ce qui concerne les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, des études documentent de façon spécifique ces facteurs liés à leurs réalités, plus précisément au vécu de leur orientation sexuelle, tel qu'il sera expliqué dans la prochaine section.

2.4 Enjeux et défis rencontrés par les personnes musulmanes et issues de la diversité sexuelle quant au vécu de leur orientation sexuelle

Plusieurs études empiriques réalisées auprès de personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle vivant en Occident documentent qu'il est difficile pour elles de reconnaître et d'accepter leur orientation sexuelle (Chbat, 2017; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Rahman, 2010). En effet, l'étude qualitative de Minwalla *et al.*, (2005), menée auprès d'hommes gais musulmans en Amérique du Nord, documente qu'au tout début du processus de reconnaissance de son orientation sexuelle, plusieurs d'entre eux se sentent délaissés par Dieu (Minwalla *et al.*, 2005). Il est également documenté par une autre étude empirique que ces personnes vont généralement percevoir leur homosexualité comme une maladie à guérir ou un péché dont il faut se repentir (Kugle et Hunt, 2012). Plusieurs auront une image de soi négative et des affects dépressifs, comme rapporté par une étude menée en Belgique auprès de personnes LGBT issues de l'immigration arabo-musulmane (Monheim, 2014). Dans un même ordre d'idées, une étude menée en Suisse auprès de femmes lesbiennes musulmanes soulève qu'elles ont vécu de l'homophobie intériorisée et qu'il leur est arrivé d'avoir des conduites homophobes ou un déni complet de leur homosexualité (Voirol, 2018). Plusieurs études révèlent d'ailleurs le travail de déconstruction nécessaire des représentations négatives qui découlent de l'hétérosexisme afin d'aller vers une acceptation graduelle de l'orientation sexuelle chez les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle (Chbat, 2017; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Rahman, 2010; Siraj, 2012; Voirol, 2018).

En ce qui concerne le concept de *coming out*, deux études qualitatives menées en Amérique du Nord soutiennent que les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle identifient ce concept comme étant foncièrement occidental et ne vont pas y adhérer (Chbat, 2017; Minwalla *et al.*, 2005). Parallèlement, l'étude qualitative de Voirol (2018) soulève que « l'appartenance à une communauté musulmane a davantage

complexifié le processus de *coming out* » de peur de représailles ou de leur famille (Voirol, 2018, p. 41). En effet, la divulgation de leur orientation sexuelle était une grande prise de risque pour elles (Voirol, 2018). Ainsi, tel que relaté dans une étude qualitative québécoise, le *coming out* sera un dévoilement à soi-même et une acceptation de soi, et non pas une divulgation de son orientation sexuelle à son entourage (Chbat, 2017). Par ailleurs, plusieurs études révèlent que ces personnes ne vont pas s'identifier comme une personne « lesbienne » ou « gaie » par peur du stigmatisme et des répercussions négatives liées à ces étiquettes (Chbat, 2017; Minwalla *et al.*, 2005; Rahman, 2010). C'est pourquoi elles soutiennent avoir une identité qui sera adaptée à leur réalité afin de ne pas risquer d'être persécutées par leur famille (Chbat, 2017; Minwalla *et al.*, 2005). Effectivement, plusieurs études menées auprès de ces personnes énoncent qu'elles cacheront leur orientation sexuelle aux membres de leur famille pour ne pas les décevoir ou pour leur propre sécurité, car l'homosexualité et l'Islam sont perçus comme étant incompatibles par ces familles (Chbat, 2017; El-Hage et Lee, 2015; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005). Pour continuer, en plus de ces défis rencontrés, une étude québécoise révèle que ces personnes marginalisées ont parfois grandement de la difficulté à demander de l'aide ou à consulter des organismes communautaires ou des services de soins de santé et sociaux par peur de divulguer leur orientation sexuelle (Larouche, 2010). Une autre étude expose également leur crainte de ne pas être comprises ou acceptées dans ces milieux de peur que le ou la professionnelle de la santé consultée ne respecte pas l'anonymat ou ne prenne pas en considération les risques auxquels elles s'exposent si leur orientation sexuelle est divulguée (Monheim, 2014). Cette même étude révèle finalement que plusieurs choisiront de ne pas mentionner leur nom de famille aux professionnel·le·s de la santé pour ces mêmes raisons (Monheim, 2014).

Plusieurs stratégies seront déployées par ces personnes afin d'assurer leur sécurité et faire face à ce conflit identitaire telles que la stratégie de compartimentation et la stratégie de répression (Brault, 2013; Gross, 2008; Monheim, 2014). L'étude de Brault

(2013) portant sur les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle en France soulève que le phénomène de compartimentation est lorsqu'une personne fait une séparation entre sa vie sexuelle et sa vie religieuse. À titre d'exemple, l'utilisation de cette stratégie est constatée lorsqu'une personne ne dévoile pas son orientation sexuelle lorsqu'elle est à la mosquée, ou lorsqu'elle ne dévoile pas son identité religieuse lorsqu'elle est dans des milieux LGBTQ+ (Brault, 2013). Son identité religieuse ou son orientation sexuelle sera dès lors cachée en fonction des espaces dans lesquels elle se retrouve par peur de provocation (Brault, 2013). La stratégie de répression est plutôt la répression totale de son orientation sexuelle par l'abstinence sexuelle ou le mariage hétérosexuel au profit de son identité religieuse (Brault, 2013; Monheim, 2014). Ce type de trajectoire reste néanmoins minoritaire chez les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, tel que relaté par l'étude de Brault (2013). Plusieurs opteront pour d'autres stratégies afin de faire face à cet antagonisme religieux et sexuel (Brault, 2013). En effet, des études empiriques menées auprès de notre population cible affirment qu'elles chercheront à concilier leur religion et leur orientation sexuelle en s'appropriant les textes religieux inclusifs qui mettent de l'avant les valeurs d'amour et de compassion, de même que les fondements de l'Islam comme la tolérance, la justice, l'inclusion et la paix (Minwalla *et al.*, 2005; Siraj, 2012).

De surcroît, comme mentionné plus haut, plusieurs études empiriques documentent les diverses formes de discrimination rencontrées par les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle en contexte occidental (Alvi et Zaidi, 2021; Chehaitly *et al.*, 2021; El-Hage et Lee, 2015; Monheim, 2014). En effet, l'étude qualitative de Chehaitly *et al.*, (2021) menée au Québec mentionne qu'en raison des représentations dichotomiques et stéréotypées des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, elles ressentent la pression de devoir choisir entre leur orientation sexuelle ou leur religion. Il devient aussi difficile pour elles de concilier leurs multiples identités (Alvi et Zaidi, 2021; Chehaitly *et al.*, 2021). Cette étude rapporte également que cette conciliation génère une détresse psychologique chez ces personnes, en plus de se retrouver à l'intersection

de multiples formes de discrimination comme le racisme, l'islamophobie, le sexisme et l'homophobie (Chehaitly *et al.*, 2021). Il est aussi documenté par une autre étude menée en contexte québécois qu'elles auront le sentiment de ne pas pouvoir trouver leur place dans aucune communauté, que ce soit la communauté musulmane ou les communautés LGBTQ+ (El-Hage et Lee, 2015). D'une part, elles doivent se plier aux attentes de leurs parents et de leur communauté religieuse en « cachant » leur orientation sexuelle, et d'autre part, en contexte occidental, elles doivent justifier leur adhésion à la religion musulmane et déconstruire les représentations négatives des personnes musulmanes (Chehaitly *et al.*, 2021; Monheim, 2014). Les études empiriques sur le sujet s'entendent pour dire que leurs diverses expériences à l'intersection de plusieurs formes de discrimination peuvent engendrer un conflit intérieur chez ces personnes, car elles devront repenser et négocier leur identité (El-Hage et Lee, 2015; Monheim, 2014; Voirol, 2018). Les résultats de l'étude d'Acosta (2008) soulignent, qu'en effet, elles vont par exemple chercher à créer des communautés leur ressemblant pour ainsi se sentir mieux et vont développer de nouveaux liens avec des personnes partageant une réalité commune.

Par ailleurs, à un niveau plus intime, en raison de la conciliation difficile et complexe de leur orientation sexuelle et de leur identité religieuse, l'étude qualitative de Siraj (2012), menée en Angleterre auprès de femmes musulmanes lesbiennes, met en lumière la diminution du désir sexuel chez ces personnes. En effet, l'étude révèle que certaines ne se sentiront pas à l'aise de faire leurs prières et d'avoir par la suite des pratiques sexuelles avec leurs partenaires intimes (Siraj, 2012). Cette perception antinomique de la religion musulmane et des orientations non hétérosexuelles engendre ainsi des conséquences négatives sur leur sexualité, tel que relaté par cette étude (Siraj, 2012). Toutefois, une autre recherche qualitative menée en France auprès de femmes lesbiennes musulmanes soulève le sentiment d'épanouissement et libérateur ressenti par ces femmes lorsqu'elles ont des pratiques sexuelles avec d'autres femmes (Ilieff et Moro, 2019). Ces femmes évoquent également que leurs relations intimes a entraîné

un changement positif à leur processus d'acceptation d'elles-mêmes pour une conciliation éventuelle entre leur foi et leur orientation sexuelle (Ilieff et Moro, 2019). Elles mentionnent effectivement que la religion reste un aspect essentiel dans leur vie (Ilieff et Moro, 2019).

En ce qui a trait aux réalités des hommes musulmans issus de la diversité sexuelle, il est soulevé dans l'étude de Minwalla *et al.*, (2005) qu'ils rencontrent non seulement des défis tels que la présence d'un sentiment de honte après avoir eu des pratiques sexuelles en raison de la prohibition de ces pratiques dans la religion musulmane, mais également des expériences de racisme sexuel avec des partenaires intimes (Kchouk, 2020). Plusieurs autres études empiriques relèvent une présence significative de racisme sexuel dans les communautés LGBTQ+ et, plus précisément, dans les communautés gaies (Callander *et al.*, 2005; Corneau *et al.*, 2016; Fournier *et al.*, 2020; Plummer, 2007). Le racisme sexuel, qui est une forme de racisme vécu en contexte relationnel ou intime, peut se manifester de plusieurs façons (Plummer, 2007). Les études menées sur le sujet en Occident documentent trois principales composantes du racisme sexuel qui se manifestent dans la sphère sexuelle des individus racisés, soit les stéréotypes ethnosexuels, la fétichisation sur la base de la couleur de peau, l'ethnicité ou la religion ainsi que le rejet sexuel (Corneau *et al.*, 2016; Kchouk, 2020, Plummer, 2007). L'étude de Kchouk (2020), menée à Ottawa auprès d'hommes gais racisés, rapporte la présence significative de ces stéréotypes ethnosexuels dans les communautés LGBTQ+ et dans les espaces de rencontres. Dans ces milieux, les hommes arabes ou musulmans sont dépeints comme des hommes agressifs ou sauvages (Kchouk, 2020). Cette étude expose également la stigmatisation et l'exclusion de ces hommes arabes gais dans les communautés gaies en raison de ces représentations négatives teintées d'islamophobie (Kchouk, 2020). Ces individus racisés sont aussi objectivés et fétichisés par des individus de groupes majoritaires tels que des personnes blanches (Kchouk, 2020). Finalement, comme rapporté par l'étude de Kchouk (2020) et Corneau *et al.*, (2016), ces personnes marginalisées se sentent également

explicitement exclues dans certaines communautés gaies et plateformes de rencontres. En effet, plusieurs vont également soulever la fréquence de profils en ligne qui excluent les personnes racisées, comme les personnes arabes (Kchouk, 2020). Ce rejet sexuel évident et explicite illustre ainsi le processus d'exclusion de ces personnes en contexte intime (Kchouk, 2020).

En dehors de ces principales manifestations de racisme sexuel qui seront approfondies dans la section *Cadre conceptuel*, l'étude de Plummer (2007) expose les diverses conséquences auxquelles font face les personnes victimes de ce type de racisme. En effet, cette étude qualitative menée aux États-Unis rapporte que les hommes gais racisés évoquent subir plusieurs conséquences, comme une diminution de l'estime de soi et une détresse psychologique (Plummer, 2007). Ils affirment également avoir restreint de manière « inconsciente ou intentionnelle » leur « répertoire sexuel » à cause de leurs expériences de racisme sexuel (Plummer, 2007, p. 65, trad. libre). Par conséquent, les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle ne sont pas à l'abri de diverses expériences intersectionnelles dans plusieurs sphères de leur vie étant donné leur statut minoritaire et de la présence de représentations stéréotypées (Kchouk, 2020). Selon l'étude quantitative de Callander et al., (2005), ces expériences en contexte relationnel rencontrées par les hommes racisés issus de la diversité sexuelle sont le reflet des normes sociales dominantes et de représentations stéréotypées, ainsi que le résultat d'un système colonialiste. En d'autres termes, le racisme peut être vécu par une personne marginalisée dans toutes les sphères de sa vie, et ce, même à un niveau intime et sexuel (Gagnon, 2008; Corneau *et al.*, 2016; Kchouk, 2020).

2.5 Limites des connaissances actuelles

Alors que les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle rencontrent des

défis majeurs quotidiennement du fait de leur double statut minoritaire, l'exploration des écrits scientifiques démontre l'absence flagrante d'informations sur leur vécu sexuel. En effet, les études empiriques menées sur notre population cible documentent plus précisément la conciliation entre l'orientation sexuelle et la religion musulmane, de même que les enjeux de cette conciliation auxquels elle doit faire face, sans toutefois s'attarder à leur vécu sexuel et ses spécificités. Aucune étude empirique, au meilleur de notre connaissance, n'explore de manière approfondie les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle, ce que la présente étude fera. Comme mentionné précédemment, la religion peut exercer une influence particulière sur le vécu sexuel des personnes y adhérant (Ahrold et Meston, 2010; Beckwith et Morrow, 2005). La majorité des études empiriques qui explorent explicitement cette influence ont été menées auprès de participant·e·s hétérosexuel·le·s, et non auprès de participant·e·s issu·e·s de la diversité sexuelle. D'ailleurs, les écrits scientifiques portant sur notre population cible n'ont pas documenté l'influence des scripts sexuels sur leurs désirs sexuels, leurs fantasmes sexuels et la négociation de leurs besoins et leurs limites sexuelles avec leurs partenaires intimes. Ainsi, peu de données empiriques documentent les aspects inhérents à leur vécu sexuel et les enjeux auxquels ces personnes doivent faire face.

De surcroît, au niveau des échantillons des études empiriques mentionnées antérieurement qui portent sur les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, les participant·e·s étaient tous·tes affilié·e·s à des organismes communautaires arabes ou musulmans LGBTQ+, ce qui engendre une lacune au niveau de la représentativité de notre population cible (Chbat, 2017; Minwalla *et al.*, 2005). Ces participant·e·s étaient, par conséquent, plus à l'aise de s'afficher et de s'identifier à certaines catégories identitaires occidentales et de parler de leurs réalités. De plus, la majorité de ces participant·e·s avaient passé à travers un processus d'acceptation de soi ou d'une transition à une vie sexuelle active. En d'autres termes, il serait essentiel d'avoir un

échantillon de participant·e·s avec des trajectoires différentes afin de documenter leurs diverses et multiples réalités.

CHAPITRE III

CADRE CONCEPTUEL

Dans ce troisième chapitre seront présentés les théories et concepts complémentaires mobilisés dans le cadre de cette étude pour sa conceptualisation et comme outils analytiques. Nous présenterons en premier lieu la théorie des scripts sexuels comme concept central de l'étude. Ensuite, la théorie de l'intersectionnalité et le concept de racisme sexuel seront présentés, de même que leur utilité pour l'analyse des données. Finalement, nous exposerons la complémentarité des théories et des concepts mobilisés.

3.1 La théorie des scripts sexuels

La théorie des scripts sexuels des sociologues William Simon et John Gagnon prend naissance dans les années 1960 et s'inspire de l'interactionnisme symbolique afin de pallier l'absence de théorie constructiviste en matière de sexualité humaine (Brickell, 2006; Jackson et Scott, 2010). En effet, critiquant fortement la théorie de Freud portant sur la pulsion sexuelle, ils vont contester « toute forme de déterminisme biologique » (Jackson et Scott, 2010, p. 814, trad. libre) en stipulant que la sexualité est construite et varie d'une société à une autre (Simon et Gagnon, 1987). Ils vont soutenir que la sexualité ou toutes activités sexuelles ne résultent pas d'un phénomène biologique, mais de la socialisation et l'appropriation des normes sociales par les individus (Brickell, 2006; O'Byrne et Watts, 2010). Autrement dit, les activités sexuelles des

individus sont influencées par les codes sociaux en vigueur dans une culture donnée; codes qui façonnent de manière implicite ou explicite ce qui sera considéré et défini comme étant sexuel (Brickell, 2006; Gagnon, 2008; O'Byrne et Watts, 2010). Cette théorie des scripts de la sexualité repose sur cinq fondements principaux :

« 1) Les conduites sexuelles sont entièrement déterminées historiquement et culturellement; 2) Leur signification ne réside pas dans le décryptage de l'activité corporelle des individus; 3) La science sexuelle est historiquement et culturellement déterminée; 4) Dans toutes ses dimensions, la sexualité est acquise, entretenue, désapprise et organisée par la structure sociale et la culture; 5) Le genre et la sexualité sont des formes de conduites qui font l'objet d'un apprentissage et ils entretiennent des liens différents selon les cultures » (Gagnon, 2008, p. 77).

Simon et Gagnon (1976) soutiennent que les conduites sexuelles sont construites et s'apprennent par les scripts sexuels qui servent de « guides » aux individus afin de reconnaître une situation ou un contexte sexuel (Gagnon, 2008, p. 78). L'organisation et la structuration des scénarios sexuels se font par le biais de trois principaux scripts interreliés à travers lesquels se construit la sexualité : les scripts culturels, les scripts interpersonnels et les scripts intrapsychiques. De surcroît, Simon et Gagnon (1986) vont présenter deux types de sociétés distinctes dans lesquelles l'organisation et la structuration des scripts sexuels diffèrent : la société paradigmatique et la société postparadigmatique. Les trois niveaux de scripts de la théorie de Simon et Gagnon ainsi que les deux types de sociétés seront détaillés dans les prochains paragraphes.

3.1.1 Les scripts culturels

En premier lieu, les scripts culturels proviennent des prescriptions collectives quant à ce qui est acceptable, ou non, en lien avec la sexualité dans une société (Brickell, 2006; Simon et Gagnon, 1986, 2003). En effet, les scripts culturels vont constituer la toile de

fond de la sexualité des individus appartenant à une même société et seront souvent prédictifs du comportement sexuel réel d'une personne (Simon et Gagnon, 1986). Les scripts culturels incluent également les représentations sexuelles véhiculées par les institutions sociales et les médias dominants (Gagnon, 2008). En ce qui concerne cette présente étude, les scripts culturels sont principalement les injonctions religieuses en matière de sexualité, ainsi que les normes sexuelles dominantes et promues dans la société québécoise. Il sera question d'explorer plus en profondeur, lors des entrevues et du processus d'analyse des données, les perceptions des participant·e·s quant à ces scripts présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise, ainsi que ses influences sur leur vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle.

3.1.2 Les scripts interpersonnels

Le deuxième niveau de script se définit comme étant l'interaction entre deux individus lors d'une situation sexuelle donnée (Simon et Gagnon, 1986). Lorsque les individus choisissent les scripts sexuels qui leur conviennent le mieux, ils se les approprient en tenant compte de leurs préférences ou désirs sexuels. Ces scripts choisis seront ainsi présents lors des interactions entre des partenaires intimes à l'aide d'une séquence ritualisée d'actes (Simon et Gagnon, 1986). Cette séquence sera l'enchaînement des pratiques ou des conduites sexuelles qui vont avoir lieu lors de cette interaction sexuelle entre partenaires. À ce stade-ci, ces dernier·ère·s vont aussi prendre en compte que chacun·e d'entre elleux a des scripts sexuels qui peuvent différer. À travers ces interactions, les partenaires impliqué·e·s devront reconnaître les situations et les signaux dits sexuels afin que cette même séquence ritualisée d'actes sexuels ait lieu (O'Byrne et Watts, 2010). C'est pourquoi un ajustement entre elleux sera nécessaire en fonction des comportements de l'autre partenaire intime (Brickell, 2006). Autrement dit, ces rapports intimes vont avoir lieu lorsque les personnes impliquées vont juger

que leurs comportements répondent aux attentes sexuelles souhaitées de l'autre; attentes influencées par les scripts culturels (O'Byrne et Watts, 2010; Simon et Gagnon, 1986, 1987). Ces scripts interpersonnels seront ainsi le reflet des scripts culturels et de ce qu'en font les individus. Ce niveau de script nous permettra de mieux comprendre l'interaction des participant·e·s avec leurs partenaires intimes. Plus précisément, ce niveau de script nous permettra d'identifier dans le discours des participant·e·s leurs pratiques sexuelles adoptées avec leurs partenaires intimes, ainsi que de mieux comprendre et d'expliquer la négociation interpersonnelle de leurs limites et leurs désirs sexuels.

3.1.3 Les scripts intrapsychiques

Le troisième niveau de script représente les schèmes cognitifs distincts d'une personne provenant d'éléments d'origines diverses, comme les fantasmes sexuels, les scripts culturels et des éléments d'expériences personnelles (Simon et Gagnon, 1986). Cette intériorisation des scripts culturels permet aux individus « la construction du soi sexuel » (Brickell, 2006, p. 95, trad. libre) et d'évaluer les scripts culturels les plus favorables pour soi afin de les mettre par la suite en pratique avec des partenaires intimes (Simon et Gagnon, 1986, 1987). Les scripts intrapsychiques sont ainsi liés aux scripts interpersonnels, car c'est par le développement des scripts intrapsychiques que les individus établiront et choisiront les pratiques sexuelles qui concordent le mieux avec leurs valeurs personnelles et leurs croyances (Séguin, 2021). Ces pratiques pourront ensuite avoir lieu lors d'une interaction sexuelle entre partenaires. Ainsi, comme les scripts intrapsychiques tirent leurs origines des scripts culturels, ce niveau de script nous permettra de documenter les scripts intrapsychiques des participant·e·s tels que leurs préférences en matière de sexualité et leurs fantasmes sexuels qui peuvent être influencés par les scripts culturels provenant de la religion musulmane et de la société québécoise.

3.1.4 Les sociétés paradigmatiques et sociétés postparadigmatiques

Considérant que dans le cadre de cette étude certain·e·s des participant·e·s musulman·e·s issu·e·s de la diversité sexuelle pourraient être originaires de sociétés arabo-musulmanes, il convient de tenir compte de la distinction entre les sociétés paradigmatiques et postparadigmatiques selon la théorie de Simon et Gagnon (1986) pour l'analyse des données. En effet, pour participer à ce projet de recherche (voir la section « Procédures de recrutement et critères d'inclusion » dans le chapitre *Méthodologie*), les participant·e·s doivent vivre au Québec, sans toutefois y être né·e·s ou avoir vécu la majeure partie de leur vie au Québec. Ainsi, la différenciation entre ces deux sociétés est utile pour mieux comprendre l'influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane, dans les sociétés arabo-musulmanes et dans la société québécoise sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des participant·e·s.

Simon et Gagnon (1986) présentent les caractéristiques spécifiques des sociétés paradigmatiques et postparadigmatiques afin de mettre en lumière l'apprentissage distinct des normes sexuelles par les individus dans ces sociétés respectives. En ce qui concerne les sociétés paradigmatiques, étant plus traditionnelles et collectivistes, une plus forte adhésion aux scripts culturels par les membres de ces sociétés est observée (Simon et Gagnon, 1986). Parallèlement, les membres de ces sociétés partagent les mêmes significations et représentations données aux scripts sexuels et culturels (Simon et Gagnon, 1986). Ces scripts culturels sont d'ailleurs souvent associés à des étapes spécifiques du cycle de vie (Simon et Gagnon, 1986). À la lumière de ce qui précède, il est possible de faire un parallèle avec les sociétés arabo-musulmanes. En effet, les pratiques sexuelles doivent avoir lieu uniquement dans un contexte de mariage religieux hétérosexuel selon les conventions sociales en vigueur dans ces sociétés (Kligerman, 2007). Dans plusieurs de ces dernières, les pratiques sexuelles hors mariage ainsi que les relations homosexuelles sont proscrites (Kligerman, 2007; Kugle

et Hunt, 2012). Dès lors, il est possible de constater que dans certaines sociétés paradigmatiques, les institutions sociales peuvent exercer un contrôle plus strict sur les scénarios sexuels en comparaison avec les sociétés postparadigmatiques (Gagnon, 2008).

À contrario, dans les sociétés postparadigmatiques considérées comme des sociétés « modernes » et plus individualistes, l'adhésion aux scripts culturels est moindre (Simon et Gagnon, 1986). Les prescriptions collectives en matière de sexualité sont moins consensuelles dans ces sociétés (Simon et Gagnon, 1986). L'individu est ainsi moins contraint à suivre les normes sociales et sexuelles de la société postparadigmatique dans laquelle il vit, comme c'est le cas des individus vivant dans la société québécoise (Lévy et Dupras, 2008). En effet, depuis les années 1960, les individus se sont distancés de plus en plus des normes et des valeurs morales religieuses pour laisser place à la permissivité sexuelle et à des comportements plus individualistes en matière de sexualité. La libération sexuelle est ainsi célébrée et prônée (Lévy et Dupras, 2008).

Cette différenciation entre ces deux sociétés permettra de mieux saisir les spécificités et les particularités de l'influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et de l'influence des scripts présents dans la société québécoise sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des participant·e·s.

3.1.5 Pertinence de la théorie des scripts sexuels comme théorie centrale de l'étude

La théorie des scripts sexuels et ses composantes s'avèrent pertinentes et éclairantes pour la conception du schéma d'entrevue et l'analyse des données. En effet, étant donné que la religion musulmane véhicule une série d'injonctions et de prescriptions en ce

qui concerne la sexualité et qu'un certain opprobre persiste socialement en ce qui concerne l'homosexualité (scripts religieux), l'usage de la théorie des scripts sexuels nous permettra de mettre en lumière comment les scripts culturels et religieux peuvent se répercuter sur le vécu sexuel des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. De plus, comme les scripts sexuels religieux diffèrent des scripts sexuels présents dans la société occidentale québécoise, l'exploration des trois niveaux de scripts sexuels en contexte québécois sera primordiale pour une meilleure compréhension du vécu sexuel de ces personnes. L'exploration des trois niveaux se fera par l'entremise des entrevues où les questions porteront principalement sur 1) leurs perceptions des scripts sexuels présents dans la religion musulmane, les sociétés arabo-musulmanes et la société québécoise, 2) l'influence de ces scripts respectifs sur leur vécu sexuel (scripts interpersonnels), leurs préférences sexuelles et leurs fantasmes sexuels (scripts intrapsychiques) et 3) la négociation de leurs désirs et limites sexuels avec leurs partenaires. Finalement, l'analyse des résultats permettra de présenter de manière exhaustive les spécificités de leur vécu sexuel.

Considérant que la théorie des scripts sexuels met de l'avant les influences sociales sur la sexualité humaine (Brickell, 2006; Simon et Gagnon, 1986) mais qu'elle ne théorise pas explicitement les inégalités sociales au sein des relations interpersonnelles et intimes (Brickell, 2006), nous mobiliserons le concept d'intersectionnalité dans la conceptualisation de ce projet de recherche afin de mettre en lumière les enjeux d'oppression et leurs conséquences sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des participant·e·s issu·e·s de groupes minoritaires marginalisés.

3.2 Intersectionnalité

La théorie de l'intersectionnalité voit le jour en 1989 grâce aux travaux féministes de

Kimberly Williams Crenshaw, juriste et défenseuse des droits civils, afin de mettre en lumière les spécificités et l'intersection des oppressions raciales et sexistes vécues par les femmes afro-américaines aux États-Unis (Bilge, 2009). En effet, cette théorie permet de mettre en lumière les subtilités des expériences d'oppression intersectionnelles des personnes issues de plusieurs groupes sociaux marginalisés (Bilge, 2009; Crenshaw, 2010). Cette théorie soutient que les identités multiples de ces individus ne sont pas des entités séparées et indépendantes, car elles s'entrecroisent et engendrent des expériences de discrimination distinctes (Bilge, 2009; Crenshaw, 2010). Bien que Crenshaw reconnaisse la nécessité des mouvements féministes et antiracistes, elle mentionne que ces mouvements se fondent sur une politique identitaire qui invisibilise les réalités des personnes à la croisée de deux formes de discrimination, comme les femmes noires, car le féminisme n'arrive pas « à interroger la race » (Crenshaw, 2010, p. 61) et les mouvements antiracistes n'arrivent pas à « interroger le patriarcat » (Crenshaw, 2010, p. 61). L'interaction entre la race et le genre, ainsi que l'invisibilisation de ces personnes dans ces mouvements créent ainsi des expériences d'oppression singulières et se doivent d'être prises en compte afin de lutter contre les diverses formes de discrimination (Crenshaw, 2010). Cette théorie permet d'illustrer les relations complexes entre différentes catégories d'oppression ainsi que les conséquences du croisement de ces catégories sur le vécu des individus marginalisés (Crenshaw, 2010).

En ce qui a trait à notre population cible, les grandes catégories d'oppression vécues par les participant·e·s sont le racisme, l'islamophobie et l'homophobie. Comme mentionné dans le chapitre *État des connaissances*, les réalités diverses des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle sont fréquemment invisibilisées en raison de leur double statut minoritaire (El-Hage et Lee, 2015). Elles ne vont pas se sentir reconnues, d'une part, dans les mouvements et les communautés LGBTQ+ en raison de leur adhésion à la religion musulmane, et d'autre part, dans les communautés musulmanes en raison de leur orientation sexuelle (El-Hage et Lee, 2015). En effet,

Momin Rahman (2010) qui s'intéresse à ces enjeux explique que la théorie d'intersectionnalité permet d'expliquer l'invisibilité de leurs réalités en raison de leur positionnement à l'entrecroisement de catégories identitaires exclusives qui ne reconnaissent pas l'existence simultanée de leur identité musulmane et leur orientation non hétérosexuelle. Comme ces personnes perturbent les prototypes liés à la religion et l'orientation sexuelle, leur existence même réfute la perception qu'il n'est pas possible d'être à la fois une personne musulmane, et issue de la diversité sexuelle (Purdie-Vaughns et Eibach, 2008; Rahman, 2010). L'entrecroisement des catégories d'oppression liées à la religion et l'orientation sexuelle invisibilise également les réalités de ces personnes, car elles ne peuvent les dénoncer en raison du tabou associé au fait d'être une personne musulmane issue de la diversité sexuelle, et par peur de représailles et de stigmatisation (Chbat, 2017; El-Hage et Lee, 2015; Purdie-Vaughns et Eibach, 2008). L'invisibilité de leurs expériences d'oppression engendre ainsi des conséquences multiples à plusieurs niveaux, dont la sphère sexuelle, ce sur quoi nous nous intéressons principalement (Purdie-Vaughns et Eibach, 2008).

La théorie de l'intersectionnalité sera mobilisée dans le cadre de cette étude afin de documenter explicitement l'influence de l'intersection entre les formes d'oppression vécues par les participant·e·s sur leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle. Documenter l'expérience des participant·e·s permettra de mettre en lumière leurs expériences sexuelles et les défis qu'ils rencontrent à un niveau individuel et interpersonnel (Denis, 2008; McCall, 2005). En d'autres termes, l'objectif sera de tenir compte de l'interaction entre l'islamophobie et l'homophobie et d'identifier les conséquences de cette interaction sur leur vécu sexuel, et les relations et les échanges entretenus avec leurs partenaires intimes. L'intersection entre les différentes catégories d'oppression rencontrées par les participant·e·s sera dès lors prise en considération lors de l'analyse critique des résultats afin de documenter leurs réalités intersectionnelles et plurielles.

Pour continuer, étant donné que les participant·e·s doivent composer avec plusieurs défis et différentes formes d'oppression comme le racisme, l'islamophobie et l'homophobie, la théorie de l'intersectionnalité permet également de mettre de l'avant les stratégies d'adaptation et les solutions que les personnes marginalisées mobilisent pour faire face à l'adversité (Bachand, 2014; Bowleg *et al.*, 2003; Pettas *et al.*, 2022). En effet, cette théorie permet d'expliquer le développement d'un processus de résilience chez ces personnes afin de contrer de manière active les structures d'oppression imbriquées (Bowleg *et al.*, 2004). En fonction de leurs expériences de vie, ces personnes réfléchiront aux moyens de résistance et d'émancipation pour combattre les situations oppressantes (Bachand, 2014) et pourront s'adapter de façon positive ou optimale face à celles-ci (Nissim, 2014). Elles identifieront également des ressources pour faire face aux défis présents dans leur environnement socioculturel (Bowleg *et al.*, 2003; Greene, 1994).

Nous mobilisons, par conséquent, la théorie de l'intersectionnalité afin de tenir compte des conséquences négatives des expériences d'oppression que nos participant·e·s rencontrent, mais également afin de réfuter toute posture victimaire donnée aux personnes marginalisées. Nous adoptons ainsi, via cette théorie, une vision non victimaire où nous reconnaissons que les participant·e·s exercent des décisions avantageuses pour elleux-mêmes en lien avec leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle, malgré leurs expériences oppressives. De manière plus spécifique, au niveau de leur vécu sexuel, le choix de pratiquer ou de refuser une pratique sexuelle en raison des injonctions religieuses en matière de sexualité sera analysé comme une stratégie d'émancipation afin d'être cohérent·e et authentique avec soi. De plus, nous reconnaissons que les croyances religieuses des participant·e·s se traduisent par des choix rationnels et bénéfiques pour elleux ainsi que par des significations profondes qu'elles attribuent à leurs croyances (Drapeau, 2016). L'exploration de la négociation de leurs limites et de leurs besoins sexuels lors de leurs interactions intimes et sexuelles

avec leurs partenaires permettra aussi de mettre en lumière les stratégies qu'ils adoptent afin de faire respecter leurs limites et leurs besoins sexuels.

Au-delà de ces stratégies d'adaptation, comme le racisme est un système d'oppression documenté via la théorie de l'intersectionnalité, et que ce racisme peut se répercuter dans la sphère sexuelle des individus marginalisés, nous mobiliserons également le concept de racisme sexuel pour l'analyse des résultats afin de documenter les répercussions potentielles des stéréotypes ethnosexuels sur le vécu sexuel des participant·e·s.

3.3 Racisme sexuel

Comme expliqué dans la section *État des connaissances* plus haut, le concept de racisme sexuel fait référence aux expériences de discrimination en contexte sexuel (Callander *et al.*, 2005; Corneau *et al.*, 2016; Plummer, 2007). En effet, trois dimensions principales y sont associées : « les stéréotypes ethnosexuels [...], le fétichisme sur la base de la couleur de peau, et le rejet sexuel fondé sur la couleur de peau » (Plummer, 2007, p. 64, trad. libre). Premièrement, on parle de stéréotypes ethnosexuels lorsqu'il est question d'inférer et d'attribuer des comportements, des pratiques ou des caractéristiques sexuels spécifiques en fonction de l'ethnicité ou de la couleur de peau d'une personne (Corneau *et al.*, 2016; Plummer, 2007). Par exemple, en ce qui concerne notre population cible, des caractéristiques négatives sont attribuées socialement en Occident aux hommes arabes, telles que l'agressivité et la sauvagerie (Kchouk, 2020). Ces caractéristiques sont d'ailleurs véhiculées dans les médias de masse et peuvent teinter de manière négative et stéréotypée les scripts culturels dominants (Kchouk, 2020). Ainsi, ces stéréotypes ethnosexuels amènent les personnes arabo-musulmanes à vivre des situations négatives, car certaines vont essayer de se

défaire de ces stéréotypes, ou à s'y conformer (Plummer, 2007; Wheeler *et al.*, 2001). Deuxièmement, le fétichisme sur la base de la couleur de peau se manifeste lorsqu'une personne est intéressée par une autre uniquement en raison de sa couleur de peau, son ethnicité ou sa religion (Corneau *et al.*, 2016; Plummer, 2007). Elle peut adhérer à des croyances ou des stéréotypes liés à l'ethnicité ou la religion de certaines personnes et développer un intérêt sexuel envers ces dernières (Kchouk, 2020). Le ou la partenaire rencontré·e ou sélectionné·e à sur la base de la couleur de peau ou son ethnicité est ainsi objectivé·e et considéré·e comme étant exotique (Kchouk, 2020). Le rejet sexuel, quant à lui, est le fait d'exclure de la sphère intime ou sexuelle une personne ou des personnes sur la base de la base de la couleur de peau, de l'ethnicité ou de la religion (Corneau *et al.*, 2016; Plummer, 2007). Ce rejet engendre ainsi une hiérarchisation entre les individus par l'exclusion de certains (Kchouk, 2020). Le racisme sexuel peut occuper divers espaces sexuels comme les fantasmes et les désirs sexuels des individus (scripts intrapsychiques), de même qu'il peut se manifester lors de leurs rencontres et leurs pratiques sexuelles avec des partenaires intimes (scripts interpersonnels) (Plummer, 2007).

Ce concept s'avère utile dans le cadre de cette étude afin de documenter la présence ou non d'expériences de racisme sexuel vécues par les participant·e·s, de même que les conséquences de ces expériences sur leur vécu sexuel. Étant donné que les scripts culturels dominants peuvent être reproduits et se manifester lors d'interactions intimes et sexuelles entre partenaires, il s'avère pertinent de mobiliser ce concept afin d'illustrer les spécificités de ces expériences.

3.4 Complémentarité des théories et des concepts

Dans le cadre de notre étude, les théories et les concepts mobilisés sont congruents et

liés afin de répondre à nos objectifs de recherche. En effet, l'usage de la théorie des scripts sexuels permettra de comprendre les particularités du vécu sexuel des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, de même que les influences des scripts culturels et religieux sur le vécu de leur orientation sexuelle. Comme nous tenons compte des scripts culturels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise, la théorie d'intersectionnalité permettra de comprendre de façon approfondie le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des participant·e·s en fonction des expériences d'oppression rencontrées au niveau social et au niveau interpersonnel. Ainsi, afin d'explorer les spécificités inhérentes à leur vécu sexuel et au vécu de leur orientation sexuelle, tout en prenant en considération la présence d'inégalités sociales au sein des relations interpersonnelles et intimes, la théorie des scripts sexuels et la théorie de l'intersectionnalité seront mobilisées de façon complémentaire. De plus, le concept de racisme sexuel sera mobilisé, conjointement avec ces théories, afin de documenter les expériences d'oppression des participant·e·s à l'intersection de plusieurs formes de discrimination, dans un contexte intime et sexuel plus spécifiquement (Chbat, 2017; Chehaitly *et al.*, 2021; El-Hage et Lee, 2016). Il sera, par conséquent, possible de mieux documenter leurs scripts interpersonnels et la négociation de leurs limites sexuelles avec leurs partenaires intimes.

3.5 Objectifs de l'étude

À la lumière de ce qui précède, l'objectif principal de cette étude est d'explorer l'influence des scripts sexuels culturels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Pour atteindre cet objectif, nous avons identifié trois objectifs spécifiques élaborés à l'aide de la théorie des scripts sexuels,

soit la théorie centrale de notre étude. Nous avons voulu tout d'abord documenter la perception et le positionnement des participant·e·s face aux scripts sexuels culturels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise. Cet objectif permet de mettre en lumière leurs conceptions de ces scripts culturels et de savoir s'ils les endossent. Le second objectif est d'explorer l'influence des scripts sexuels culturels présents dans la religion musulmane sur le vécu sexuel et de l'orientation sexuelle des participant·e·s. Le troisième objectif vise à explorer l'influence des scripts sexuels culturels présents dans la société québécoise sur le vécu sexuel et de l'orientation sexuelle des participants·e·s. Grâce aux objectifs 2 et 3, il sera possible de documenter, avec l'éclairage de la théorie de l'intersectionnalité, leurs expériences d'oppression vécues lors de leurs rencontres intimes en contexte québécois et de tracer un portrait plus exhaustif des réalités spécifiques aux personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle.

CHAPITRE IV

MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre vise à présenter de manière approfondie la démarche méthodologique de cette étude. Nous présenterons en premier lieu le type de méthodologie choisie, soit la méthodologie qualitative exploratoire. En second lieu, nous présenterons de façon détaillée les procédures de collecte de données, les procédures de recrutement, de même que les critères d'inclusion. Nous présenterons en troisième lieu l'échantillon final de notre étude, notre stratégie d'analyse des données, et les critères de scientificité mobilisés afin d'assurer la rigueur de la démarche méthodologique. Finalement, nous présenterons les considérations éthiques liées à notre étude.

4.1 Méthodologie qualitative exploratoire

Le type de méthodologie choisi dans le cadre de cette étude est la méthodologie qualitative exploratoire. Comme notre objet de recherche représente un sujet sensible et peu documenté dans les écrits scientifiques, un devis qualitatif et exploratoire était pertinent et à propos. En effet, la recherche qualitative cherche à comprendre un phénomène spécifique du point de vue des participant·e·s et à faire ressortir le sens ou les significations qu'ils y donnent (Fortin et Gagnon, 2016). Comme nous cherchons à mettre de l'avant les réalités des participant·e·s, la recherche qualitative nous a permis de mettre ces dernier·ère·s au centre de notre étude afin que les participant·e·s puissent

faire état de leurs expériences diverses liées à leur vécu sexuel (Patton, 1990). Ainsi, à l'aide des données qui émergent des discours des participant·e·s, cette approche permet de traiter un sujet de manière exhaustive pour une compréhension approfondie de ses spécificités et ses particularités (Patton, 1990). Une approche semi-inductive a dès lors été mobilisée, car lors de nos entretiens semi-dirigés où des questions préparées préalablement ont été posées, nous n'avons pas cherché à vérifier des théories ou des questions de recherche préétablies, mais bien à explorer et à documenter le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des participant·e·s à partir de leurs expériences (Fortin et Gagnon, 2016; Patton, 1990). De plus, comme notre étude porte sur un sujet tabou et sensible dans les communautés musulmanes et que nous sommes conscient·e·s de la difficulté associée au recrutement des participant·e·s, l'approche méthodologique qualitative permet une certaine flexibilité dans la taille de l'échantillon (Fortin et Gagnon, 2016). En effet, le nombre de participant·e·s nécessaire a été déterminé en fonction du nombre de personnes intéressées à participer après plus de huit mois de recrutement. Néanmoins, nous avons porté une attention particulière à toutes les informations collectées pour la compréhension complète du sujet d'étude avant de mettre un terme à la collecte de données (Fortin et Gagnon, 2016). Cette approche méthodologique permet ainsi aux chercheur·e·s de s'adapter tout au long de la collecte des données et d'identifier les aspects centraux du sujet traité (Fortin et Gagnon, 2016). Finalement, la méthode qualitative exploratoire permet aux interviewé·e·s d'être « des participants actifs de la recherche » (Fortin et Gagnon, 2016, p. 27), car suite à la transcription et la lecture des premiers verbatims, nous avons pu bonifier nos questions d'entrevue et notre cadre théorique afin de présenter le plus fidèlement possible leurs réalités.

4.2 Procédures de collecte de données

Comme méthode de collecte des données, nous avons eu recours à l'entretien semi-dirigé. En effet, cette méthode permet d'entrer en contact avec les participant·e·s par l'entremise d'une entrevue afin d'avoir une compréhension plus riche de leurs expériences de vie (Gauthier et Bourgeois, 2016). L'entretien de recherche se définit comme :

Une interaction verbale entre des personnes qui s'engagent volontairement dans pareille relation afin de partager un savoir d'expertise, et ce, pour mieux dégager conjointement une compréhension d'un phénomène d'intérêt pour les personnes en présence (Savoie-Zajc, 2016, p. 339).

Afin d'explorer et de documenter les réalités diverses des participant·e·s, l'entretien semi-dirigé a été sélectionné comme technique de collecte de données, car il donne aux interviewé·e·s la possibilité de donner sens à leurs expériences de vie (Paillé, 2007; Savoie-Zajc, 2016). Le cadre semi-dirigé des entrevues fournit une direction, où des thématiques spécifiques sont discutées et couvertes avec les participant·e·s, tout en laissant place à l'émergence d'autres thématiques en lien avec le sujet d'étude (Savoie-Zajc, 2016). À l'aide de questions ouvertes, exploratoires, claires et concises posées par l'étudiante-chercheuse, les participant·e·s ont également pu aborder des thèmes ou des aspects qui n'étaient pas préalablement déterminés, ce qui représente un des avantages principaux de cette méthode de collecte de données (Boutin, 1997). Ainsi ce type de méthode d'entrevue illustre le travail de collaboration entre l'étudiante-chercheuse et les participant·e·s, où tous·tes travaillent à un intérêt commun, soit la production d'un savoir (Savoie-Zajc, 2016). Finalement, ce type d'entrevue a également permis aux participant·e·s de faire connaître leurs expériences personnelles dans un espace sécuritaire où iels se sont senti·e·s compris·e·s sans aucun jugement de la part de l'étudiante-chercheuse.

Pour la planification des entrevues, un schéma d'entretien (voir Annexe A) a été élaboré en tenant compte des thèmes centraux découlant du cadre conceptuel et des

objectifs spécifiques de l'étude. Comme la théorie des scripts sexuels est centrale à la conceptualisation de cette étude, les questions des entretiens abordaient principalement les concepts clés de la théorie, soit les scripts culturels, les scripts interpersonnels et les scripts intrapsychiques. Le schéma d'entretien était divisé en trois sections en vue de documenter chacun de ces scripts et leur interrelation. Diverses thématiques ont été abordées. En ce qui concerne la première section du schéma d'entretien, les questions portaient sur les scripts culturels, soit les perceptions des participant·e·s des scripts présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise et leur positionnement face à ceux-ci, l'influence des scripts religieux sur leurs pratiques sexuelles et l'influence des scripts culturels présents dans la société québécoise sur leurs pratiques sexuelles. La deuxième section abordait de manière plus spécifique leurs scripts intrapsychiques, soit leurs préférences en termes de pratiques sexuelles, leurs fantasmes sexuels et leurs désirs sexuels, leur choix de partenaires intimes et ce qu'ils souhaitent au niveau de leur sexualité. Finalement, la troisième section portait sur leurs scripts interpersonnels, soit la négociation de leurs limites et leurs désirs sexuels avec ces mêmes partenaires. Lors des entrevues, qui ont duré entre 90 et 120 minutes selon l'interviewé·e rencontré·e, des questions ont été légèrement modifiées par souci de vulgarisation et de compréhension. De plus, l'ordre des questions variait selon les propos des participant·e·s pour une meilleure fluidité lors des échanges avec l'étudiante-chercheuse. Finalement, un court questionnaire sociodémographique a également été prodigué aux participant·e·s afin de permettre une description plus détaillée de l'échantillon. Les questions ont permis de recenser les informations suivantes concernant chacun·e des participant·e·s : âge, origine ethnoculturelle, genre, lieu de naissance, nombre d'années au pays si né·e ailleurs qu'au Canada, niveau d'étude le plus élevé, courant religieux et fréquence de la pratique religieuse (ex. prières, jeûne du ramadan, etc.).

4.3 Procédures de recrutement et critères d'inclusion

Le recrutement des participant·e·s s'est déroulé entre le mois de juin 2020 et la fin du mois de janvier 2021. Il s'est fait par le biais des réseaux sociaux à l'aide de la publication d'une affiche présentant toutes les informations nécessaires pour la participation à ce projet. En raison de la pandémie de COVID-19, les affiches n'ont pas été imprimées ni apposées dans aucun établissement. Plusieurs organismes communautaires et institutionnels comme Rézo, Interligne, Helem, la Chaire de recherche sur la diversité sexuelle et la pluralité des genres, et la Coalition des familles LGBT ont été contactés par courriel et ont partagé l'affiche de recrutement (voir Annexe B) via leurs canaux de communication. Comme les communautés musulmanes vivent en grande majorité dans les grandes villes du Québec, nous avons contacté des organismes qui desservent la population du Grand Montréal. Parallèlement, l'affiche de recrutement a été partagée sur les réseaux sociaux personnels et professionnels de l'étudiante-chercheuse tels que Facebook, Instagram et LinkedIn. Certain·e·s membres de son entourage ont aussi partagé sur leurs réseaux l'affiche de recrutement et ont contacté certaines personnes pouvant être intéressées à participer au projet. Comme autre méthode de recrutement, après avoir constaté la présence de groupes privés sur Facebook pour les personnes musulmanes LGBTQ+ ou *queer* vivant au Québec, ces groupes ont été contactés et ils ont accepté de partager l'affiche de recrutement. Plusieurs associations étudiantes LGBTQ+ comme celles de l'Université Concordia, de l'Université McGill et de l'Université de Montréal ont aussi été contactées par messagerie Facebook, ainsi que par courriel. Seule l'association LGBTQ+ de l'Université Concordia a pu être jointe et a partagé l'affiche. Après quelques mois de difficulté de recrutement, l'étudiante-chercheuse a aussi diffusé l'affiche de recrutement sur Kijiji ainsi que sur l'application de rencontre *Grindr*. Quelques personnes ont contacté l'étudiante-chercheuse pour une éventuelle participation et pour se renseigner sur le projet sans toutefois réitérer leur intérêt de participer.

Lors du recrutement, certaines personnes ont contacté l'étudiante-chercheuse via la messagerie Facebook afin de se renseigner davantage sur les objectifs de l'étude et afin de savoir si l'étude était réalisée par des personnes s'identifiant à la communauté musulmane et aux communautés *queer*. L'étudiante-chercheuse a ainsi dû clarifier les objectifs de recherche de même que dévoiler certains aspects de sa vie, comme son orientation sexuelle, afin de mettre à l'aise des potentiel·le·s participant·e·s. Iels voulaient aussi savoir si nous étions sensibilisé·e·s aux enjeux vécus par les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Après cinq mois de recrutement et seulement deux participant·e·s interviewé·e·s, nous avons décidé de donner une compensation financière de 20\$ à chacun·e des participant·e·s comme une forme de reconnaissance pour leur participation. En effet, plusieurs personnes non participantes à cette étude ont exprimé leur mécontentement sur les réseaux sociaux quant au fait qu'aucune compensation financière n'était offerte. Leur argument valide et légitime était que les personnes racisées et marginalisées participent souvent à des projets d'étude sur une base volontaire sans recevoir aucune compensation pour le temps, l'énergie et l'effort qu'elles donnent lors de ces entrevues. D'ailleurs, lors du partage de l'affiche de recrutement sur les réseaux sociaux, l'étudiante-chercheuse remarquait sous les publications que plusieurs personnes critiquaient l'absence de compensation financière. Nous avons ainsi tenu à reconnaître leur implication à ce projet de recherche. Aussi, afin de faciliter encore une fois le recrutement, nous avons ajouté en cours de route l'option de faire les entretiens en anglais ou en arabe. L'ajout de cette option et de la compensation de 20\$ ont fait l'objet d'un amendement à la certification éthique et le comité éthique a donné son aval.

Lorsque des personnes étaient intéressées à participer au projet, un premier contact avait lieu entre l'étudiante-chercheuse et le ou la participante potentielle par courriel. Iels décidaient ensemble d'un moment opportun afin de planifier une courte rencontre téléphonique pour discuter plus en détail des objectifs de l'étude, pour s'assurer qu'iels répondent aux critères d'inclusion, pour expliquer les grandes thématiques de l'étude

et afin de présenter les méthodes utilisées par les chercheur·e·s pour la protection de l'anonymat et la confidentialité des participant·e·s. En effet, étant un sujet sensible et pouvant leur porter préjudice, nous avons choisi de prendre le temps de leur expliquer ces méthodes afin de les mettre les plus à l'aise possible. Après cet appel téléphonique, les participant·e·s étaient libres de nous contacter afin de planifier une entrevue via la plateforme Zoom. Lorsqu'ils nous contactaient une seconde fois en confirmant leur volonté de participation, une rencontre Zoom était planifiée et ils recevaient le formulaire de consentement (voir Annexe C). En raison des consignes sanitaires liées au contexte pandémique, toutes les entrevues se sont déroulées sur Zoom et l'étudiante-chercheuse s'est assurée d'être dans un milieu où la confidentialité était respectée lors des entrevues. Au début des entretiens, le formulaire de consentement a été lu et expliqué aux participant·e·s en leur laissant ensuite le temps nécessaire pour le signer virtuellement.

Nous avons mené onze entrevues. À la fin de celles-ci, les participant·e·s recevaient une liste de ressources ainsi qu'un guide de ressources LGBT adaptées à leurs besoins et leurs régions distinctes (voir Annexe D) afin qu'ils puissent les consulter au besoin. Après la remise de cette liste, un virement Interac de 20\$ était effectué avec le ou la participante concernée. Les preuves de transaction ont été sauvegardées. Finalement, en raison de la difficulté associée au recrutement, plusieurs participant·e·s nous ont fait part de leur volonté de nous aider en parlant de notre recherche à des membres de leur entourage ou en partageant notre affiche de recrutement sur leurs réseaux sociaux. La technique de recrutement par boule de neige a ainsi été employée afin de trouver d'autres participant·e·s potentiel·le·s qui répondent aux critères de participation (Beaud, 2016). Par conséquent, nous avons utilisé la méthode d'échantillonnage non probabiliste, car nous avons sélectionné les participant·e·s de manière intentionnelle et non aléatoire, comme nous ne cherchons pas à généraliser les réalités des participant·e·s à une population générale (Beaud, 2016; Fortin et Gagnon, 2016).

En ce qui concerne les critères d'inclusion, nous avons envisagé de recruter entre dix et quinze participant·e·s musulman·e·s croyant·e·s, issu·e·s de la diversité sexuelle, âgé·e·s de 18 ans et plus et vivant au Québec pour des entrevues semi-dirigées. En effet, comme nous cherchons à explorer l'influence des scripts sexuels présents dans la société québécoise et par souci d'homogénéité de notre échantillon, nous avons choisi de rencontrer des personnes vivant au Québec. De plus, nous avons choisi de rencontrer un échantillon de personnes adultes, car nous sommes conscient·e·s que les personnes de moins de 18 ans peuvent subir des représailles comme elles sont encore sous la responsabilité de leurs parents. Pour continuer, comme notre étude porte sur le vécu sexuel et de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, les participant·e·s devaient 1) avoir eu au moins une fois une pratique ou des pratiques sexuelles avec une personne du même genre que soi, et 2) s'identifier comme une personne musulmane croyante. Nous avons choisi de spécifier que les participant·e·s devaient s'identifier comme des personnes musulmanes croyantes afin de s'assurer que les personnes interviewées ne soient pas des personnes qui s'identifient seulement à la culture musulmane sans toutefois croire en Dieu. Nous voulions ainsi avoir un critère clair de ce que signifie être une personne musulmane pour le cadre de notre étude. Finalement, comme dernier critère d'inclusion, les participant·e·s devaient être en mesure de mener l'entrevue en français, ou en anglais ou en arabe. Une entrevue a été réalisée en anglais et les dix autres en français. Dans la majorité des entrevues menées auprès de participant·e·s originaires de pays arabomusulmans, les participant·e·s parlaient en français et en arabe avec l'intervieweuse. Lors de la transcription des entrevues, les termes ou les phrases en arabe ont été traduits en français. Tout compte fait, considérant que l'étudiante-chercheure parle ces trois langues et que nous cherchions à faciliter le recrutement, nous avons choisi de mener les entrevues dans une de ces trois langues selon les préférences des participant·e·s.

4.4 Échantillon final

Pour commencer, en ce qui concerne la composition de l'échantillon, nous voulions avant tout rencontrer des participant·e·s ayant eu des différentes trajectoires ou expériences liées au vécu de leur orientation sexuelle et/ou de leur vécu sexuel. Huit de nos participant·e·s étaient né·e·s ailleurs qu'au Québec, et plus précisément dans des pays arabo-musulmans. Parmi les trois participant·e·s né·e·s au Québec, un seul homme était nouvellement converti à la religion musulmane, contrairement aux 10 autres participant·e·s issu·e·s de culture arabo-musulmane. Pour ce qui est de leur âge, l'échantillon était hétérogène; iels étaient âgé·e·s entre 20 et 61 ans. En ce qui a trait à leur identité de genre, 2 personnes s'identifiaient comme femme, 2 personnes comme non-binaire, et 7 comme homme. Finalement, les orientations sexuelles des participant·e·s étaient diverses; trois participants s'identifiaient comme homosexuel, un participant s'identifiait comme bisexuel-pansexuel, un·e participant·e s'identifiait comme asexuel·le, une participante s'identifiait comme lesbienne, deux participants s'identifiaient comme gai, une participante s'identifiait comme hétérosexuelle flexible, et un participant s'identifiait comme *queer*. Finalement, la majorité des participant·e·s était de courant religieux sunnite, courant majoritaire en Islam. Par souci de confidentialité et d'anonymat afin de ne pas porter préjudice aux participant·e·s, nous avons décidé de ne pas présenter un tableau qui trace un portrait de leurs caractéristiques sociodémographiques. Plusieurs des participant·e·s ont d'ailleurs demandé à l'étudiante-chercheure de protéger leurs informations sociodémographiques par crainte de représailles. Nous avons ainsi respecté leur demande.

4.5 Analyse des données et critères de scientificité

À la suite des entrevues semi-dirigées où nous avons voulu faire la collecte de données

et l'analyse de ces dernières simultanément, nous avons mobilisé l'analyse thématique comme stratégie d'analyse et de codage des données. Ce type d'analyse permet la compréhension d'un phénomène de façon inductive (Imbert, 2010) afin de permettre l'émergence de nouvelles informations riches de sens pour les participant·e·s (Fortin et Gagnon, 2016). Nous avons commencé en premier lieu par la transcription des entrevues en verbatim. Cette « transcription mot à mot » (Gauthier et Bourgeois, 2016, p. 357) nous a permis de mieux comprendre l'essence des paroles des participant·e·s et a d'ailleurs facilité le processus d'analyse des données (Savoie-Zajc, 2009). Tout en écoutant attentivement chacune des entrevues lors de la transcription, nous avons aussi tenu compte des notes prises par l'étudiante-chercheure afin de reconnaître les aspects importants de leurs discours et leurs subtilités (Gauthier et Bourgeois, 2016). À l'aide du logiciel Nvivo utilisé pour la codification de l'entrevue, nous avons commencé par déconstruire les verbatims en codes. Ces derniers étaient constitués d'expressions ou de phrases qui exprimaient une idée spécifique découlant du discours des participant·e·s (Deslauriers, 1991). Les mêmes codes ayant une signification similaire ont été regroupés sous un même thème central et sous des sous-thèmes. À la suite de la création de tous ces derniers, nous les avons définis de façon claire pour savoir à quoi ces derniers renvoient, et nous avons inclus un extrait venant du discours d'un·e ou des participant·e·s pour appuyer la définition (Braun et Clarke, 2019). Tout au long de l'analyse approfondie, la relecture des thèmes centraux et de leurs sous-thèmes a été primordiale pour s'assurer qu'ils soient tous en concordance avec le discours subjectif des participant·e·s (Gauthier et Bourgeois, 2016). Ce processus itératif a permis également de modifier et de redéfinir les thèmes centraux pour l'obtention de thèmes exclusifs, exhaustifs, pertinents et univoques pour un tout homogène (Mayer et Ouellet, 1991). Un arbre thématique regroupant ces thèmes a d'ailleurs été développé pour leur présentation dans le chapitre *Résultats*.

En ce qui a trait aux critères de scientificité mobilisés afin d'assurer la rigueur de la démarche méthodologique de notre étude, une triangulation des données avec le

directeur et la codirectrice de l'étudiant-chercheur a été mis de l'avant pour garantir la validité et la fiabilité des résultats. La validité des résultats est un « critère servant à évaluer dans quelle mesure la description du phénomène vécu par les participants reflète la réalité interprétée » (Fortin et Gagnon, 2016, p. 377), tandis que la fiabilité permet d'évaluer les résultats « en ce qui a trait à leur stabilité dans le temps et dans différentes conditions » (Fortin et Gagnon, 2016, p. 378). Nous avons ainsi eu recours à la triangulation des données afin de répondre à ces deux critères de scientificité. Il s'agit d'une méthode où les chercheur·e·s donnent leurs interprétations des résultats en fonction de la littérature scientifique et de leurs connaissances sur le sujet, ce qui a permis la comparaison des résultats interprétatifs de chacun·e des chercheur·e·s ainsi que l'émergence d'explications divergentes ou plus poussées de la part du directeur et de la co-directrice de l'étudiante-chercheur (Gauthier et Bourgeois, 2016). En effet, tout au long du processus d'analyse des données, des rencontres avec la direction de l'étudiante-chercheur ont eu lieu afin de préciser et valider l'arbre thématique. Cette triangulation a permis, par conséquent, d'assurer la validité interne et la fiabilité des données de l'étude afin de refléter le plus fidèlement possible les propos des participant·e·s et de vérifier la constance et l'exactitude des résultats (Gauthier et Bourgeois, 2016). Comme troisième critère de scientificité, nous nous sommes assuré·e·s de la transférabilité des résultats de l'étude. La transférabilité correspond à « l'application éventuelle des conclusions tirées de l'analyse des données à d'autres contextes similaires » (Fortin et Gagnon, 2016; p. 378). En effet, nous avons cherché à mettre le plus d'informations et d'explications à propos des contextes et des éléments rapportés en lien avec les enjeux liés au vécu sexuel et au vécu de l'orientation sexuelle des participant·e·s (Gauthier et Bourgeois, 2016). Nous avons aussi mis en dialogue les données de notre étude avec les études empiriques portant sur le sujet et les théories de l'étude pour s'assurer de leur transférabilité dans un contexte donné. Finalement, tout au long de notre démarche analytique et lors de la présentation des données, nous avons cherché à dresser un portrait détaillé de leurs réalités de façon objective afin de traduire adéquatement leurs expériences (Gauthier et Bourgeois, 2016).

4.6 Considérations éthiques

Ce projet de maîtrise a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants de la Faculté des Sciences Humaines de l'UQAM, et un certificat d'approbation (# 4364) (voir Annexe E) nous a été émis le 12 juin 2020. Nous avons aussi respecté tout au long de l'élaboration et de la réalisation de ce projet les principes de l'Éthique de la recherche avec les êtres humains des trois organismes fédéraux de la recherche (EPTC2, 2018).

En ce qui concerne le processus de recrutement et des entrevues avec les participant·e·s, nous avons pris le temps de planifier une rencontre téléphonique avec les personnes intéressées par le projet afin de leur énoncer les objectifs de l'étude. L'étudiante-chercheure a aussi pris le temps de leur expliquer ses intérêts liés à ce projet de recherche, et leur a mentionné être sexologue musulmane et portant un voile religieux (*hijab*). En effet, dû au fait que l'homosexualité est un sujet tabou et sensible dans les communautés musulmanes, et par crainte que les participant·e·s ne sentent pas à l'aise de se confier sur leurs réalités à une personne croyante de peur d'être jugé·e, cette information leur a été divulguée. Après la mention de ces informations, les participant·e·s étaient tous·tes reconnaissant·e·s envers l'étudiante-chercheure, car certain·e·s lui ont dit craindre de se faire interviewer par une personne qui adhère au principe que l'homosexualité devrait être interdite dans la religion musulmane. Iels se sont senti·e·s plus à l'aise aussi après avoir discuté de cette thématique avec l'étudiante-chercheure sachant qu'elle comprend bien les notions en matière de sexualité et qu'elle est sensibilisée aux enjeux vécus par les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Parallèlement, les avantages et préjudices liés à leur participation ainsi que le formulaire de consentement donnant accès à toutes les informations sur le projet ont été discutés lors de cet appel téléphonique. Les participant·e·s ont reçu le formulaire de consentement à l'avance, et lors du début des entretiens, il a été passé en revue avec elleux. Nous leur avons rappelé qu'iels pouvaient

à tout moment retirer leur consentement, demander l'arrêt de l'entrevue, ou refuser de répondre à une question sans donner aucune justification. Nous nous sommes assuré·e·s que leur consentement soit ainsi libre et éclairé. Comme énoncé plus haut, à la fin des entrevues, une liste de ressources leur a été donnée pour qu'ils puissent avoir recours à un soutien psychologique s'ils le souhaitent. En effet, étant conscient·e·s que les entrevues pouvaient susciter des émotions négatives ou rappeler des souvenirs douloureux, nous avons souhaité leur donner cette liste afin de ne pas les laisser à elleux-mêmes.

Pour continuer, sachant que la communauté musulmane au Québec est relativement petite, nous nous sommes assuré·e·s qu'aucun·e participant·e ne soit connu·e par l'étudiante-chercheure. En revanche, il se pouvait qu'un·e membre de l'entourage d'un·e des participant·e·s le soit. Par conséquent, nous nous sommes assuré·e·s de respecter les principes éthiques associés à la confidentialité et à la vie privée des participant·e·s. Le respect de ces principes est d'autant plus essentiel dans le cadre de ce projet, car la diffusion d'informations personnelles pouvait leur porter préjudice et les mettre en danger compte tenu de la sensibilité du sujet. D'ailleurs, la majorité des participant·e·s nous ont révélé ne pas avoir divulgué leur orientation sexuelle aux membres de leur entourage ou leur famille. Afin de préserver leur confidentialité et protéger les données qui pouvaient permettre l'identification des participant·e·s, nous leur avons attribué, en premier lieu, un code alpha numérique à chacun·e, et nous avons supprimé toutes les informations pouvant les identifier lors de la transcription des entrevues. La liste de chaque nom associé à un code alpha numérique se trouve dans un registre de correspondance. Ce dernier est sauvegardé dans l'ordinateur MacBook OS de l'étudiante-chercheure dans un dossier sécurisé où elle est la seule pouvant y accéder à l'aide d'un mot de passe. Ces codes ont aussi été attribués aux fiches sociodémographiques, aux entrevues transcrites, aux notes d'entrevues et aux titres des fichiers audio enregistrés.

Dans ce même ordre d'idées, des prénoms fictifs ou des pseudonymes ont aussi été attribués aux participant·e·s et ont été utilisés dans les chapitres *Résultats* et *Discussion*. Troisièmement, lors de l'accord inter-juge avec la direction de recherche de l'étudiante, une dénominalisation des données a été faite tout au long du processus de rédaction du mémoire et lors de sa diffusion. Les rencontres entre l'étudiante-chercheure et sa direction de recherche ont d'ailleurs eu lieu sur Zoom où aucune transmission de données ou d'information sur les participant·e·s n'a été faite. Finalement, tous les documents concernant les participant·e·s et les entrevues ont été mis dans un dossier sécurisé par un mot de passe auquel seule l'étudiante-chercheure a accès. Selon les recommandations de l'EPTC2, toutes les données numériques telles que les transcriptions des enregistrements audio, les formulaires de consentement, les fiches sociodémographiques et le registre de correspondance seront conservés pendant cinq ans dans un dossier sécurisé sur le MacBook OS de l'étudiante-chercheure pour pouvoir les utiliser, le cas échéant, pour des communications ou pour la rédaction d'articles scientifiques. Les notes d'entrevues et les enregistrements audio seront supprimés de manière définitive une fois le projet terminé et que le mémoire soit déposé, à l'aide d'un logiciel de suppression de données spécifique au MAC OS, pour une suppression sécuritaire et définitive.

Finalement, tout au long des démarches méthodologiques et l'élaboration de ce projet de recherche, nous avons constamment cherché à sécuriser les participant·e·s et à tenir compte des enjeux éthiques rencontrés. Bref, par souci de respect de leur vie privée, nous avons tenu systématiquement, tout au long du processus de recrutement et lors des entrevues, à les mettre à l'aise en leur offrant un « *safe space* » où nous reconnaissons leurs réalités et leurs expériences plurielles.

CHAPITRE V

RÉSULTATS

Comme ce projet porte sur les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes de la diversité sexuelle, nous avons documenté les perceptions des participant·e·s quant à ces scripts sexuels et les influences de ces derniers sur le vécu de leur orientation sexuelle et leur vécu sexuel. Des données récoltées et analysées émergent trois grands thèmes généraux : 1) leurs perceptions des scripts sexuels dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes, ainsi que des scripts sexuels présents dans la société québécoise ; 2) le vécu de l'orientation sexuelle en tant que personne musulmane issue de la diversité sexuelle ; et 3) le vécu sexuel en tant que personne musulmane issue de la diversité sexuelle.

5.1 Perceptions des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes, et dans la société québécoise

Dans cette première section sont décrites les perceptions des participant·e·s quant aux normes véhiculées sur la sexualité dans la religion musulmane et dans les sociétés arabo-musulmanes, et quant à celles présentes dans la société québécoise. Plus précisément, seront d'abord présentées leurs perceptions des injonctions religieuses et culturelles quant aux pratiques sexuelles permises et interdites par la religion

musulmane de même que leurs perceptions des injonctions religieuses en lien avec l'homosexualité dans un deuxième sous-thème. Deux autres sous-thèmes sont consacrés à la présentation de leurs perceptions des scripts sexuels présents dans la société québécoise et de ceux en lien avec l'homosexualité. Ces perceptions peuvent être positives et négatives aussi bien à l'égard des scripts sexuels présents dans la religion musulmane que des scripts sexuels présents dans la société québécoise.

5.1.1 Perceptions des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes

Les participant·e·s rapportent plusieurs conceptions positives et négatives quant aux scripts sexuels qui sont interdits, permis et valorisés dans la religion musulmane et dans les sociétés arabo-musulmanes. En effet, ce thème renvoie aux dires des participant·e·s qui font référence à comment iels décrivent, caractérisent et se représentent les scripts sexuels tels que les normes sexuelles promues, valorisées ou interdites dans la religion musulmane et dans les sociétés arabo-musulmanes. Comme la majorité des participant·e·s ont grandi dans des pays arabo-musulmans dans lesquels les scripts sexuels de la religion musulmane et ceux présents dans ces pays sont imbriqués, leurs conceptions des scripts portent également sur les normes sexuelles présentes dans ces sociétés.

Pour commencer, cinq participant·e·s évoquent avoir une perception négative de ces scripts sexuels qu'ils décrivent comme traditionnels et conservateurs, car ils résultent des interprétations religieuses du Coran et des textes religieux des leaders masculins religieux du monde arabe. Ces interprétations sont par conséquent définies et construites par et pour les hommes. Ainsi, les scripts sexuels religieux prohibés ou permis découlent d'une interprétation masculine des textes religieux, comme l'explique Fatima.

Ça a pris des explications, des interprétations qui diffèrent d'un penseur à un autre. Pis ce sont souvent des hommes qui prennent la place pour faire ces interprétations. Et donc, appliquer ce pouvoir masculin patriarcal de pouvoir envers la sexualité (Fatima)

Pour d'autres, lorsqu'il est question de parler de sexualité dans ces sociétés arabomusulmanes, iels remarquent que les discours culturels et religieux sont centrés la plupart du temps sur les pratiques sexuelles interdites dans la religion musulmane, comme le relate Oussama : « Généralement la sexualité, elle est toujours reliée en Islam avec l'interdit ». De plus, pour Nour et Mustapha, il est aussi question des conséquences qui peuvent éventuellement avoir lieu lorsque des pratiques interdites ne sont pas respectées: « C'est quelque chose qu'on ne devrait pas faire, quelque chose que si on le fait, on finira en enfer » (Mustapha).

Trois autres participant·e·s spécifient aussi que ces scripts sexuels, centrés sur l'hétérosexualité, ne sont pas inclusifs et ne prennent pas en compte les diverses sexualités : « C'est forcément hétéronormé. Il n'y avait jamais forcément de place pour d'autres types de sexualité » (Nasser). À l'inverse de ces trois participant·e·s, en dehors des scripts culturels ou religieux promus, Oussama constate qu'il y a une ouverture en lien avec la sexualité dans le Coran, incluant celle des personnes issues de la diversité sexuelle.

Le Coran, il était vraiment très ouvert par rapport à la sexualité. Il a parlé de tout et de rien sur la sexualité de la femme, de l'homme, du couple, des homosexuels aussi. Donc, on voit pas mal de versets coraniques qui parlent textuellement des pratiques sexuelles que ce soit hétérosexuelles ou bien homosexuelles (Oussama)

En outre, pour Hassan et trois autres participant·e·s, il existe une relation évidente entre le cadre hétérosexuel et les scripts sexuels centrés sur la procréation devant être pratiqués dans un contexte de mariage religieux: « Ça veut dire que c'est permis quand c'est une femme et un homme pour avoir un enfant » (Hassan). Cela dit, Ayoub se

réjouit tout de même que le plaisir sexuel soit permis en Islam : « Au moins en Islam, ce n'est pas comme le christianisme où il faut juste que ça soit pour la procréation, pis le plaisir, c'est interdit ». Ainsi, en dehors des scripts culturels centrés sur l'hétérosexualité, certain·e·s participant·e·s perçoivent que le concept de plaisir est présent dans la religion musulmane.

5.1.2 Perceptions des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes en lien avec l'homosexualité

En ce qui a trait aux scripts sexuels en lien avec l'homosexualité dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes, ce sous-thème fait référence aux conceptions qu'ont les participant·e·s de la manière dont l'homosexualité est définie et caractérisée dans la religion. Les participant·e·s rapportent exclusivement des perceptions négatives de ces scripts qui véhiculent des injonctions religieuses condamnant et interdisant l'homosexualité.

Dix participant·e·s constatent une connotation négative attribuée aux scripts sexuels en lien avec l'homosexualité par la religion musulmane. D'après les propos de plusieurs, la perpétuation d'un discours prohibant l'homosexualité découle fréquemment de l'histoire du peuple de Loth. Pour Oussama et Ayoub, cette histoire a été employée de manière récurrente dans les sociétés arabo-musulmanes à des fins d'interdiction des pratiques sexuelles entre partenaires du même genre.

On avait aussi l'histoire du peuple de Loth, mais genre on savait qu'il s'était passé quelque chose pis que genre il y avait je ne sais pas comment on appelle ça... La terre s'était élevée pis *boum*. Donc, ma mère nous avait juste raconté ça, mais on ne savait pas que c'était pour l'homosexualité apparemment. C'est juste plus tard que je voyais des discours qui associaient ça à l'homosexualité et à cette turpitude pour citer le Coran (Ayoub)

Parallèlement, Zayn et Ahmad soulèvent que l'homosexualité est perçue négativement dans ces sociétés. Zayn dénonce plus précisément les discours négatifs associés à la pénétration anale dans les sociétés arabo-musulmanes : « Ah l'anal, summum de l'insulte et de la honte. Genre le pic, genre c'est l'insulte ». Ahmad critique de même la représentation réductrice et normative de l'homosexualité à des pratiques anales dans ces sociétés.

Mmm whenever like there is something about such as an ad or something like that about how it's wrong... it's always like put as man with a man and how it's disgusting and repulsive it is. And like they mentioned stuff about like anal sex and everything even though it's not like... homosexuality is about like... there are gay men who don't have anal sex or anything like that (Ahmad)

Dans la même lignée, plus de neuf participant·e·s mentionnent que les scripts sexuels en lien avec l'homosexualité dans la religion musulmane sont connotés négativement, car l'homosexualité est associée à un péché et elle est perçue comme étant « illégale, immorale, pas naturelle », selon Zayn notamment. Pour Éric, un homme québécois récemment converti à l'Islam, il est clair que, selon la religion musulmane, l'homosexualité n'est pas légitime et qu'elle est un péché, car il n'y a pas de possibilité de mariage entre hommes. Ainsi, sachant que les pratiques sexuelles ne sont permises que dans un contexte de mariage hétérosexuel et que les hommes ne peuvent se marier entre eux, Éric conclut que l'homosexualité est interdite.

Fak toute pratique sexuelle entre hommes n'est pas *halal*. Donc, c'est illicite. C'est tout simple. C'est illicite. Le fait que ce soit illicite, c'est mon choix donc d'y aller ou de ne pas y aller. C'est tout. Mais c'est clair (Éric)

De surcroît, trois participant·e·s nomment qu'il existe une perception plus négative en ce qui concerne l'homosexualité masculine, en comparaison à l'homosexualité féminine. Pour Hind, une femme s'identifiant comme hétéroflexible, l'homosexualité masculine est perçue dans les sociétés arabo-musulmanes comme mettant en danger la

virilité des hommes, car la virilité masculine est associée principalement à l'hétérosexualité.

Je pense que tu sais comment les hommes homosexuels versus les femmes lesbiennes sont perçus, il y a une grande différence parce que déjà si un homme est homosexuel, tu sais ça vient tout de suite attaquer sa virilité. Comme s'il était moins un homme, mais tu sais une femme, ça ne vient pas nécessairement enlever le fait de sa féminité nécessairement (Hind)

Ahmad, quant à lui, nomme que l'homosexualité féminine n'est pas évoquée dans ces sociétés : « And mmm pretty much like if it's between a woman and a woman, it's pretty much ignored ». Par conséquent, selon plusieurs participant·e·s, les scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans les sociétés arabo-musulmanes liés à l'homosexualité ciblent essentiellement l'homosexualité masculine.

5.1.3 Perceptions des scripts sexuels présents dans la société québécoise

En ce qui concerne les scripts sexuels présents dans la société québécoise, les participant·e·s évoquent des perceptions négatives quant aux scripts sexuels dominants et promus dans cette société. Les scripts sexuels dominants et promus sont à la fois les discours dominants dans la société québécoise en termes de sexualité, mais aussi les normes sexuelles répandues, valorisées et déployées par les individus au Québec lors de leurs rencontres intimes et dans leurs pratiques sexuelles. Ainsi, ce thème renvoie aux représentations négatives qu'ont les participant·e·s quant à toutes ces normes sexuelles mises de l'avant dans la société québécoise.

Par le biais de leurs expériences personnelles, Hind et Oussama observent l'absence d'engagement chez les partenaires qu'ils rencontrent due à la présence massive de scripts sexuels basés uniquement sur les pratiques sexuelles dans la société québécoise.

Ils sont là juste pour faire le rapport sexuel. *Don't ask me*. Ne me demande pas beaucoup de choses. Si on est compatible physiquement et sexuellement, on passe à l'acte. Sinon, bye au revoir (Oussama)

Tu sais comme les notions de mariage, d'engagement, ça s'est perdu. Je trouve qu'il y a beaucoup de *ghosting*, de rejet, de « ah on se fréquente ». Il n'y a plus d'engagement (Hind)

Dans la même lignée, Zayn remarque la présence de plus en plus de scripts sexuels individualistes où les personnes qu'il rencontre ne font que prioriser leurs propres désirs sexuels sans égard à ses envies sexuelles: « Il y a un individualisme horrible de la part des gens que je ne trouve pas que ça a sa place dans les actes sexuels qui *involve* deux personnes ».

Outre cet individualisme, Éric constate l'absence de pudeur verbale dans la société québécoise, car il est possible de parler ouvertement de sexualité avec les membres de son entourage ou de sa famille. Il explique par exemple qu'avant sa conversion religieuse, il discutait de sexualité avec son entourage :

I : Quand tu dis qu'il y a certaines choses qui ne sont pas bonnes, peux-tu me donner un exemple ?

Je pense que la sexualité ou... ben il n'y a plus de codes en fait (rires) [...] Il n'y a plus de pudeur peut-être aussi [...] Je pense que la pudeur, peut-être je ne l'avais pas du tout avant. Maintenant je l'ai. Et du coup, c'est sûr que les choses me choquent plus qu'avant (Éric)

Nasser, de son côté, semble aussi avoir une vision négative des scripts sexuels présents dans la société québécoise, car il les perçoit comme étant influencés par la pornographie : « Je pense qu'il y a beaucoup de choses aussi qui passent peut-être plus par la pornographie. Je pense que la pornographie, ça contribue beaucoup ». De plus, Nasser et Hassan rapportent avoir remarqué que leurs partenaires sexuels suivent une séquence spécifique de pratiques sexuelles qui est influencée par la pornographie comme l'illustre Nasser.

Mais mmm ... je pense que je dirais qu'il y a un peu cette notion de sexualité scriptée (*rites*). Mmm ... beaucoup [...] Je pense que la pornographie, ça contribue beaucoup au fait d'avoir un peu cette idée de rencontrer quelqu'un pis avoir justement dans sa compréhension implicite qu'il y a ... mettons une attirance ou je ne sais pas quoi. Pis qu'ensuite c'est l'étape suivante, ce sont des préliminaires pis l'étape suivante, c'est un rapport sexuel avec pénétration pis que ça se termine avec un orgasme pis c'est tout (Nasser)

En conséquence, les participant·e·s répertorient et critiquent plusieurs scripts sexuels qu'ils observent dans la société québécoise ou lors de leurs pratiques sexuelles avec des partenaires.

5.1.4 Perceptions des scripts sexuels présents dans la société québécoise en lien avec l'homosexualité

En ce qui concerne les scripts sexuels présents dans la société québécoise en lien avec l'homosexualité, les participant·e·s évoquent leurs perceptions positives et négatives de ces derniers. Ces conceptions regroupent essentiellement les normes sexuelles promues et véhiculées dans les communautés gaies ainsi que les discours dominants positifs et négatifs liés aux pratiques et aux relations homosexuelles dans la société québécoise.

D'abord, Hassan et Oussama remarquent la présence d'ouverture quant à l'homosexualité au Québec, car il y a une reconnaissance légale des personnes de la diversité sexuelle.

Ça reste une société très ouverte. Le mariage gai, je sais il est... il est comme reconnu depuis très longtemps ici. C'est parmi les premiers pays au monde qui ont légalisé le mariage homosexuel, le mariage de même genre (Oussama)

D'autre part, Éric et Ayoub évoquent avoir remarqué une plus grande acceptation de l'homosexualité dans la société québécoise comparativement aux pays arabo-musulmans : « Au Québec, on s'entend qu'on est sur un territoire de québécois blanc. Donc, je pense qu'il y a une acceptation générale » (Ayoub). De plus, Ahmad considère que les discours ambiants en lien avec l'homosexualité dans la société québécoise sont des discours libéraux. En effet, selon lui, il est possible au Québec de faire ce qu'on désire dans sa sexualité sans égard aux opinions des autres si bien sûr les pratiques sexuelles adoptées ne portent préjudice à personne : « So, sexuality in general, I think it's pretty open for the most part as long as like it's consensual. People don't care what you do in your personal life ».

Bien que certain·e·s participant·e·s aient relaté leur perception positive des scripts sexuels en lien avec l'homosexualité dans la société québécoise, Nasser remarque néanmoins un discours ambiant négatif dans la société québécoise en ce qui concerne les pratiques sexuelles entre hommes, car elles sont perçues comme étant risquées et non sécuritaires pour la santé sexuelle d'un individu.

Déjà, je pense qu'il y a cette notion-là aussi que... forcément avoir des relations avec des personnes du même genre, c'est quelque chose qui est risqué qui n'est pas désirable [...] qu'on va finir par attraper le sida (Nasser)

Pour continuer, six participant·e·s rapportent une perception négative des scripts sexuels, plus particulièrement en ce qui concerne les scripts sexuels véhiculés et promus dans les communautés gaies. Les participants masculins rencontrent plus de défis et possèdent une perception plus négative des scripts sexuels en lien avec l'homosexualité en comparaison avec les participantes lesbiennes et hétéroflexibles. Cette perception négative résulte surtout de leurs mauvaises expériences avec des partenaires issus des communautés gaies de Montréal. En effet, Mustapha et Zayn dénoncent la représentation négative donnée au fait d'être passif (*bottom*), car l'homme

passif est perçu dans ces communautés comme étant moins masculin et viril étant donné qu'il est celui qui se fait pénétrer et non celui qui pénètre. Une représentation positive est plutôt accolée au fait d'être actif (*top*), comme présenté par Mustapha : « Mais je sais qu'ils disent *top* parce que c'est un signe de virilité, genre oui je suis homosexuel, mais je suis un homme ».

Depuis qu'il s'est installé au Québec, Oussama remarque que les relations homosexuelles masculines ne sont basées que sur les pratiques sexuelles d'après ses expériences personnelles et intimes.

Je pense à ça et je pense qu'ils ont sexualisé même les rapports-là, ils ont sexualisé même les discussions. Sauf dans les événements qui sont déjà programmés par des organismes, là on peut parler, on peut discuter, mais en dehors de ça, c'est vraiment très sexuel comme milieu [...] Les Québécois, à ce moment-là, ils cherchent juste un rapport physique de vraiment très limité dans le temps (Oussama)

Parallèlement, quatre participant·e·s relatent l'utilisation excessive des applications de rencontre au Québec, notamment pour des rencontres sexuelles, en comparaison avec les sociétés arabo-musulmanes. Ils remarquent aussi qu'il n'est pas facile de rencontrer des partenaires autrement que par l'entremise des applications de rencontre.

Mais c'est sûr que genre *Grindr* là c'est la norme. Tu ne peux pas rencontrer des gens [...] *Fak* les applications ça facilite beaucoup la chose. Pis ce qui se passe dans les applications, surtout pour hommes gais je dirais, *Grindr* par exemple, c'est que ce n'est pas fait pour socialiser genre (Ayoub)

Nasser remarque aussi un discours ambiant négatif dans la société québécoise en ce qui concerne les pratiques sexuelles entre hommes, car elles sont perçues comme étant risquées et non sécuritaires pour la santé sexuelle d'un individu.

Déjà, je pense qu'il y a cette notion-là aussi que... forcément avoir des relations avec des personnes du même genre, c'est quelque chose qui est risqué qui n'est pas désirable [...] qu'on va finir par attraper le sida (Nasser)

Finalement, Ayoub et Oussama possèdent aussi une perception négative des scripts sexuels présents dans les communautés gaies, car ils soulèvent qu'une masculinité toxique subsiste dans ces communautés. En effet, Oussama souligne être surpris de l'« approche agressive » que les hommes rencontrés adoptent ainsi que des standards physiques exigeants véhiculés dans ces communautés.

Je pense que oui, tu as beau être gai, si tu es un homme ben tu restes quand même un homme avec toutes les normes qui viennent avec pis la masculinité toxique souvent (Ayoub)

Sincèrement, je n'arrive pas [...] parce que je trouve qu'ils ont des standards très stricts là, comme physiquement parlant comme tu dois être comme ça, la taille, le poids, comme ça comme ça, les parties [...] Je trouve ça très frappant pour moi et très vexant parce que là où je viens, c'était vraiment... on n'entend pas beaucoup de choses sur les standards qui sont très physiques (Oussama)

Ainsi, des perceptions à la fois positives et négatives des scripts sexuels présents dans la société québécoise en lien avec l'homosexualité sont évoquées par les participant·e·s à travers leurs expériences personnelles et intimes.

5.2 Vécu de l'orientation sexuelle en tant que personne musulmane issue de la diversité sexuelle au Québec

Dans cette section-ci, une description plus approfondie des expériences des participant·e·s entourant leur orientation sexuelle est présentée. Ces participant·e·s se retrouvent à la croisée de deux formes de minorisation dans la société québécoise en tant que personnes de religion minoritaire et issues de minorités sexuelles. Cette position les amène à devoir passer à travers un processus d'acceptation de soi afin de pouvoir concilier leur identité religieuse et leur orientation sexuelle, mais aussi à vivre des expériences d'oppression dans la société québécoise. Cette section regroupe trois

sous-thèmes portant en premier lieu sur l'influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et la culture arabo-musulmane sur l'acceptation de leur orientation sexuelle. En deuxième lieu, les stratégies mobilisées par les participant·e·s afin de concilier leur identité religieuse et leur orientation sexuelle sont présentées. Finalement, un dernier sous-thème présente les expériences d'oppression des participant·e·s à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle.

5.2.1 Influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et la culture arabo-musulmane sur l'acceptation et le dévoilement de l'orientation sexuelle

En raison des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et les sociétés arabo-musulmanes prohibant l'homosexualité, plusieurs répercussions négatives sur le processus d'acceptation et de dévoilement de son orientation sexuelle sont rapportées par les participant·e·s. Les répercussions négatives énoncées sont la perception que son identité religieuse et son orientation sexuelle sont inconciliables, le refus de croire à des interprétations religieuses inclusives ne prohibant pas l'homosexualité, et le fait de rester ou de « retourner » dans le placard.

Dans un premier temps, Hassan et Oussama rapportent avoir eu de la difficulté à accepter leur orientation sexuelle, car ils ressentaient ne pas avoir de réponses claires et cohérentes à leurs questionnements en ce qui concerne les interdits religieux liés à l'homosexualité. La prohibition sans équivoque de l'homosexualité dans la religion musulmane occasionne cette difficulté d'acceptation de son orientation sexuelle.

Et là c'est ce que je vis déjà actuellement, c'est que je vis une ambiguïté. Il y a cette acceptation. Il y a le refus. Parce que ce n'était pas clair, tu sais. Ce n'est pas clair (Hassan)

Et c'était vraiment, je trouvais beaucoup beaucoup de difficultés à avancer dans ma vie, dans ma voie d'acceptation en tant que gai. Je trouvais beaucoup de contradictions, beaucoup de difficultés... (Oussama)

Dans cette même lignée, l'adhésion par Ayoub et Oussama à des interprétations religieuses traditionnelles prohibant l'homosexualité engendrait chez eux une difficulté d'accepter leur orientation sexuelle et une confrontation de valeurs. La difficulté à se distancier des textes religieux présentant les paroles du prophète Mohammed (*hadiths*) est aussi énoncée.

Pendant longtemps, j'étais en mode, soit tu prends tout, soit tu ne prends rien parce que la parole de Dieu est parfaite et qu'il n'est pas supposé avoir de... Donc c'était un peu très littéral comme manière de voir (Ayoub)

À l'époque, comment dirais-je, je faisais beaucoup plus confiance à cette éducation classique basée sur le *halal* et le *haram*, sur l'interdit, sur le sacré, sur les textes qui viennent des *hadiths* (Oussama)

Du fait de cette adhésion à des interprétations religieuses traditionnelles, Ayoub évoque avoir eu de la difficulté à croire en des interprétations religieuses inclusives, des interprétations remettant en doute cette prohibition, car il percevait l'adhésion à ces interprétations inclusives comme un déni de reconnaître que l'homosexualité est interdite.

J'aurais aimé que ces interprétations inclusives me rejoignent, mais ça ne me convainquait juste pas. Donc, moi je me disais ces interprétations c'est juste pour ignorer un peu la réalité, pour éviter le choix difficile entre un des deux vu que clairement je voyais que dans les textes ce n'était pas très accueillant... (Ayoub)

Ayant grandi dans un pays du Maghreb, Ayoub rapporte aussi que l'influence de son éducation religieuse avait un impact sur lui lors de la découverte de son orientation sexuelle. En effet, même en ayant choisi il y a plusieurs années l'apostasie pour une meilleure acceptation de son orientation sexuelle, il ressentait la présence de Dieu ainsi

qu'un sentiment de culpabilité lors de ses premières pratiques sexuelles. Par conséquent, dans ce cas-ci, la difficulté d'acceptation de son orientation sexuelle résultait de l'influence de son éducation où les orientations non hétérosexuelles sont contraires à l'identité musulmane.

Mais au début, oui je me rappelle j'étais assez coupable pis j'en avais même parlé à mon partenaire à un moment. Je lui avais dit « ah je me sens bizarre ». Ouais... mais c'était intéressant parce que techniquement je me considérais plus musulman à l'époque, mais c'était quand même présent. C'était genre vraiment enraciné. C'était... c'est pour ça que la question de l'éducation, je pense qu'elle est très importante, mais techniquement je n'avais plus de relation avec Dieu, mais il était quand même là (Ayoub)

L'anticipation du rejet de sa famille occasionne, chez trois participant·e·s, à la fois une souffrance et une difficulté d'acceptation de leur orientation sexuelle, car iels évoquent avoir le sentiment de devoir choisir entre leur orientation sexuelle et leur identité musulmane. La peur d'être rejeté·e par sa famille les amène aussi à ne pas sortir du placard.

La seule chose qu'ils ne savent pas c'est que je suis homosexuel. S'ils vont le savoir un jour, cette image-là sera brisée comme sur le coup, pis genre je vais devenir comme la plus dégueulasse personne, la plus mauvaise personne sur Terre juste en sachant ça [...] C'est juste que... je ne veux pas perdre ma famille (Mustapha)

En ce qui concerne Éric, une situation tout autre a lieu. En effet, il mentionne avoir toujours dévoilé son orientation sexuelle et avoir fait un *coming out* à tous·tes les membres de sa famille, et ce, depuis plusieurs décennies. En revanche, depuis sa conversion religieuse, il a décidé de « retourner dans le placard » et de ne pas dévoiler son orientation sexuelle à sa nouvelle communauté religieuse. L'influence des scripts sexuels religieux prohibant l'homosexualité ainsi que le sentiment d'appartenance à la communauté musulmane sont les raisons exprimées pour ce retour au placard.

Je n'ai jamais été dans le placard comme on dit, mais là je suis un peu entré dans le placard avec la conversion. Ce qui est absurde. Dans une société comme ça, comme la nôtre, comme moi, je dois entrer dans le placard. C'est-à-dire d'être très discret premièrement. Ou de souvent, même sans mentir, mais de ne pas dévoiler ma sexualité, mon homosexualité pour... pas me préserver moi... en fait c'était beaucoup pour ne pas mettre les gens mal à l'aise qui ne partageaient pas la même liberté sexuelle, mentalité en fait (Éric)

Autrement dit, il a été nécessaire pour lui de prioriser ses convictions religieuses tout en gardant son orientation sexuelle sous silence pour pouvoir fréquenter sa communauté musulmane.

Mais sinon pour avoir une relation, non. Je trouverais ça complètement irréconciliable avec ma religion, avec ma communauté. Je ne pourrais plus les fréquenter. Non, ça ne marche pas. Ça ne marche pas. C'est incompatible. J'ai un très fort sentiment d'appartenance qui s'est bâti, ce n'est pas arrivé du jour au lendemain l'appartenance (Éric)

Par conséquent, en raison des scripts culturels prohibant l'homosexualité dans la religion musulmane, certain·e·s des participant·e·s rencontrent des défis complexes au niveau du processus d'acceptation de leur orientation sexuelle et de son dévoilement.

5.2.2 Stratégies mobilisées afin de concilier l'identité religieuse et l'orientation sexuelle

Les participant·e·s passent à travers un cheminement personnel pour tenter de concilier leur identité religieuse et leur orientation sexuelle. Iels adoptent des stratégies spécifiques afin d'accepter leur orientation sexuelle tout en essayant de la combiner avec leur identité musulmane. Les stratégies mobilisées sont plus particulièrement, l'appropriation personnelle de la religion, l'adhésion à des représentations positives de la religion et de Dieu, s'engager dans un processus d'acceptation de soi, et finalement, s'engager dans un processus de redéfinition des représentations de l'orientation

sexuelle et la sexualité. Ces stratégies identifiées par les participant·e·s leur permettent ainsi de contrer les répercussions négatives de l'influence des scripts religieux sur le vécu de leur orientation sexuelle.

Tous·tes les participant·e·s passent à travers un processus d'appropriation personnelle de la religion à l'aide de quatre stratégies spécifiques telles que la distanciation des textes religieux traditionnels, l'adhésion à des textes religieux inclusifs, la lecture moins rigoriste du Coran, et l'établissement d'un contact direct avec Dieu. Six participant·e·s mentionnent en effet s'être distancé·e·s des interprétations religieuses traditionnelles, car iels considèrent que ces interprétations découlent des grands penseurs islamiques et de leur vision personnelle de la religion. D'ailleurs, Fatima et Ayoub évoquent qu'il est important de remettre les versets coraniques dans leur contexte lors de la lecture du Coran tout en adoptant de moins en moins une lecture rigoriste de ce dernier pour pouvoir étudier et comprendre les textes religieux à sa manière.

Innover, on peut réfléchir en dehors de ça ce qui est peut-être un peu paradoxal, une contradiction pour beaucoup, mais *who knows* ce que Dieu veut nous montrer à travers son texte. Peut-être qu'il veut juste nous faire dire justement qu'il faut prendre des libertés par rapport à des textes qu'on considère comme genre éternel et des valeurs d'autorité. Peut-être que c'est justement une invitation à la libre pensée (Ayoub)

De plus, Fatima se distancie des textes religieux traditionnels, car elle critique le contrôle de la sexualité par les leaders religieux possédant un certain pouvoir social dans les sociétés arabo-musulmanes en imposant leur vision religieuse et littéraliste des textes religieux.

Et personne ne détient la vérité absolue. Donc c'est toujours contextualisé, c'est toujours, aussi je le remets toujours dans la case d'exercice de pouvoir. On essaie d'interpréter un texte pour arriver à un certain contrôle de l'information et de la pratique sociale en général, y compris la pratique sexuelle (Fatima)

Outre la distanciation des textes religieux par plusieurs participant·e·s, pour la majorité d'entre eux, l'adhésion à des interprétations religieuses inclusives leur a permis de cheminer dans l'acceptation de leur orientation sexuelle. En effet, ces interprétations inclusives affirment qu'il n'est pas écrit mot pour mot dans le Coran que l'homosexualité est prohibée, et ce pourquoi, il n'est pas possible de l'interdire.

La norme est prise pour acquise, on dirait. Mais euh il n'y a pas de vrai, il n'y a pas de prescription contre en tout cas dans le Coran contre ce qui n'est pas la norme. En tout cas, moi je n'en ai pas vu (Éric)

Pour Nasser, Hassan, Oussama et Mustapha, les interprétations religieuses traditionnelles ont tort de s'appuyer sur l'histoire du peuple de Loth et de la destruction de ce même peuple par Dieu pour démontrer que l'homosexualité est un péché, car ce peuple n'a pas été puni pour leurs pratiques homosexuelles, mais bien à cause de leurs pratiques sexuelles non consensuelles. Les interprétations religieuses inclusives vont ainsi dénoncer la violence présente dans les pratiques sexuelles du peuple de Loth et ne pas proscrire les relations homosexuelles.

Pis en plus, quand on relit l'histoire de Loth, on voit qu'en fait c'était euh... il y avait des violences sexuelles partout en fait dans cette histoire-là. Pis pour moi, c'est réellement ça le problème (Nasser)

Ce sont des gens qui violaient des gens, qui volaient, qu'ils ont fait plein de choses. C'était vraiment... ils parlaient plus de violence, pis de viols pis des trucs comme ça. Moi je ne me vois pas, en tout cas, concerné par ça (Mustapha)

À la suite d'une compréhension plus inclusive de l'histoire du peuple de Loth et d'une lecture plus libérale des textes religieux, le développement d'un rapport spirituel intemporel et authentique avec Dieu où il est possible de communiquer de manière verticale et directe avec lui a été crucial pour la majorité des participant·e·s. En effet, pour dix d'entre eux, le développement de cette relation leur a permis d'être plus en harmonie avec eux-mêmes. Ressentir la présence de Dieu et pouvoir communiquer

avec lui pendant leurs moments difficiles leur procurent un sentiment de sécurité. Fatima et Oussama mentionnent aussi que cette relation quotidienne de proximité avec Dieu est essentielle et se fait par un contact direct avec ce dernier ainsi que par la lecture du Coran dans le cas d'Oussama.

Maintenant, la relation entre moi et Dieu, j'essaie vraiment de la garder d'une façon verticale. C'est vraiment très personnel. Je n'essaie pas d'aller horizontalement, de chercher ce que le sheikh ou le mufti ou l'imam ou x ou y a dit. Non! Si j'ai quelque chose, je demande à Dieu de manière très personnelle, très verticale et j'essaie de garder cette relation très directe avec Dieu à travers les textes coraniques beaucoup plus. Donc, j'essaie de lire le Coran (Oussama)

L'être humain est nécessaire dans ma vie, mais pour moi, quand je m'allonge la nuit pour dormir, c'est ce dialogue avec Dieu que c'est tous les jours que je lui parle. Des fois, on parle bien. Des fois, on ne parle pas bien, mais j'ai un rapport très très proche avec Dieu. Donc, pour moi, je suis arrivée à cette conclusion [...] Pour moi, il n'y a pas plus doux dans ce monde entier qu'*Allah* (Fatima)

Quant à Ayoub, en se distançant des textes religieux, il est possible de développer une relation spirituelle avec Dieu qui permet ainsi une conciliation de son identité religieuse et son orientation sexuelle en conflit.

Ça peut être conciliable aussi si on prend même des distances, si on développe une approche plus spirituelle face à la religion où on développe vraiment un rapport plus direct avec Dieu plutôt que de passer à travers la religion et les textes » (Ayoub)

Comme autre stratégie mobilisée afin de concilier son identité religieuse et son orientation sexuelle, sept participant·e·s rapportent avoir construit des représentations plus positives de Dieu et de la religion musulmane. En effet, Nour mentionne que Dieu est bon et c'est pourquoi il n'est pas possible qu'il ait pu créer des êtres humains qu'il refuse d'aimer à cause de leur orientation sexuelle.

Je ne pense pas, comme je te dis, je ne pense pas que Dieu a décidé de créer des personnes genre dans un spectrum mettons de LGBTQ là... il n'a pas décidé de les créer pour les envoyer en enfer. Je trouve que c'est illogique dans la mentalité de la religion qu'il ait fait ça (Nour)

Dans ce même ordre d'idées, pour l'acceptation de son orientation sexuelle et de son identité musulmane, Fatima nomme que la réconciliation entre elle et la religion a eu lieu en reconnaissant des qualités positives de Dieu telles qu'elles sont décrites en Islam :

Donc, pour moi l'élément qui m'a fait, le clic de la réconciliation avec la religion était que ça ne se peut pas que ce Dieu, qui est tellement puissant, qui est tellement beau, qui est tellement doux, qui nous a permis, qui nous a créé comme nous sommes aujourd'hui avec toutes nos diversités, toutes nos beautés, chacun de nous est beau et belle séparément, ça ne se peut pas que ce même Dieu qui m'a créé en bout de ligne va me dire que toi tu es moche, ton existence n'est pas correcte et tu ne dois pas exister (Fatima)

Au-delà du développement d'une relation positive et spirituelle avec Dieu, il a été nécessaire aussi pour quatre participant·e·s d'établir et de croire à des représentations positives de la religion pour l'acceptation de leur orientation sexuelle, comme c'est le cas de Hassan qui identifie la religion musulmane comme étant une religion de « paix », et Zayn qui trouve « beaucoup d'amour dans la religion ». L'adhésion à cette vision positive de l'Islam engendre chez eux un sentiment de confiance leur permettant ainsi de dissocier l'homosexualité du péché.

La troisième stratégie mobilisée par les participant·e·s pour concilier leur religion et leur orientation sexuelle est le processus d'acceptation de soi. En passant à travers un cheminement d'acceptation de son orientation sexuelle, ils se sentent plus à l'aise dans leur vie de tous les jours comme c'est le cas de Hassan : « C'est être en paix avec soi-même. C'est la paix. C'est la meilleure sensation que tu peux avoir ». Pour Fatima, ce processus d'acceptation, « c'est être d'abord dans l'authenticité. C'est d'abord d'être fidèle à soi-même, d'être fidèle à Dieu ». Ainsi, être en paix avec soi-même et faire

preuve d'authenticité passent incontestablement par l'acceptation de son orientation sexuelle et par le développement d'une relation harmonieuse avec Dieu.

Finalement, iels passent également à travers un processus d'identification de différentes définitions ou représentations de la sexualité et de l'orientation sexuelle pour la conciliation de leur identité religieuse et leur orientation sexuelle. En effet, pour Éric, Oussama et Mustapha, choisir de percevoir la sexualité comme faisant partie de la sphère privée a été une stratégie permettant l'acceptation qu'un *coming out* ne soit pas obligatoire. Mustapha mentionne par exemple que son entourage et sa famille ne devraient pas s'en prendre à lui s'iels découvrent qu'il est un homme gai, car la sexualité, et plus précisément l'orientation sexuelle d'une personne, font partie du domaine privé et que personne ne devrait s'en mêler : « C'est trop personnel. C'est genre comme on n'a pas besoin de dire ce qui se passe au lit ».

Pour Éric et Oussama, concevoir la sexualité et l'orientation sexuelle comme faisant partie de la sphère privée leur permet de ne pas répondre à des questions portant sur leur orientation sexuelle, et ne pas avoir à en parler. De plus, cette même conception de la sexualité a comme résultat le développement d'un sentiment d'*empowerment*, car ils sont les seuls à avoir le contrôle sur plusieurs aspects liés à leur sexualité. Cette représentation de la sexualité permet ainsi une meilleure acceptation de son orientation sexuelle sans égard à l'opinion de leur entourage.

Maintenant, pour ma sexualité, ça prend un grand espace dans ma vie, mais en même temps ça reste très personnel et privé. C'est comme c'est paradoxal je sais, mais je vis ma vie actuellement de cette façon (Oussama)

Parallèlement, Nour et Zayn ont une perception de l'orientation sexuelle comme étant immuable. Cette vision permet, dans le cas de Nour, d'expliquer à son entourage, en cas de *coming out* qu'il n'est pas possible pour elle de changer son orientation sexuelle inhérente. Cette vision favorise encore une fois la conciliation de son identité religieuse et son orientation sexuelle.

C'est la sexualité. C'est genre un truc immuable. Tu ne peux pas venir dire à une personne tu as le droit de respirer, je vais avoir le droit de respirer. Genre ça ne fait pas de sens. Ça fait zéro sens. (Zayn)

Les participant·e·s identifient et mobilisent donc plusieurs stratégies personnelles afin de concilier leur orientation sexuelle et leur identité religieuse.

5.2.3 Expériences d'oppression à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle

Parallèlement à leurs difficultés d'acceptation de leur orientation sexuelle en raison des scripts sexuels arabo-musulmans prohibant l'homosexualité, les participant·e·s rapportent également vivre des expériences d'oppression dans la société québécoise à cause de leur statut religieux minoritaire. À cet effet, ce sous-thème renvoie aux dires des participant·e·s qui font référence aux situations d'oppression qu'ils rencontrent régulièrement telles que des expériences de racisme, d'islamophobie, d'ethnocentrisme, ainsi que l'existence au Québec d'une perception que l'identité musulmane n'est pas compatible avec les orientations non hétérosexuelles. Ces situations singulières d'oppression se caractérisent par l'entrecroisement de l'identité religieuse et de l'orientation sexuelle et elles teintent ainsi leurs expériences entourant leur orientation sexuelle.

En effet, au croisement de deux marqueurs identitaires, Fatima mentionne vivre des expériences de racisme en raison de son identité religieuse ainsi que ses origines culturelles. La perception de Fatima à l'égard du Québec est telle que suit : « C'est un Québec raciste, c'est un Québec classiste, c'est un Québec où toute idée ou toute, en tout cas, pratique de pouvoir colonialiste existe jusqu'à aujourd'hui ». Zayn dénonce, quant à lui, la présence d'une vision ethnocentrique au Québec où les « bons » scripts sexuels sont ceux qui prévalent en contexte québécois : « Moi j'ai vraiment l'impression qu'il y a une image véhiculée d'un Islam et d'un monde du sud arriérés et

d'un monde occidental en avance ». La présence d'une certaine méfiance envers les personnes arabo-musulmanes est par ailleurs évoquée par Oussama : « Déjà parce que je viens d'un pays arabo-musulman, déjà il y a, si on peut dire, de la discrimination, mais c'est comme il y a une certaine méfiance par rapport à là d'où je viens ».

De surcroît, Fatima remarque l'existence au Québec d'une perception qu'il n'est pas possible pour une personne musulmane d'être aussi une personne issue de la diversité sexuelle. Elle fait face à ce type de préjugé lorsqu'elle dévoile son orientation sexuelle. Elle doit ainsi se justifier et déconstruire les fausses croyances associées à la religion musulmane comme étant une religion homophobe.

Ce sont de fausses perceptions parce que quand je verbalise que je suis musulmane et que je suis lesbienne, on va mettre directement l'étiquette « mais comment tu fais là ? Comment tu vis ta sexualité ? ». Pourquoi ? Parce qu'on encadre comme si on enrobe avec l'argument religieux. « Ah toi tu es lesbienne et musulmane, mais c'est incroyable, ça ne *matche* pas ça ». Oui ça *matche* (Fatima)

Encore une fois, cette perception que l'identité musulmane n'est pas compatible avec les orientations non hétérosexuelles résulte de la présence d'ethnocentrisme dans la société québécoise, selon Fatima.

Donc pourquoi ce besoin encore une fois pour se montrer « nous, on est la société inclusive, nous, on est comme tolérants, nous, on est comme ça » ... mais si tu es musulman, *ah* on te questionne parce qu'on croit que si tu es musulman et leur compréhension leur dit qu'être musulman est en contradiction avec le fait que tu sois de la diversité sexuelle, et donc ça leur donne, entre guillemets, ce bâton de pouvoir de dire « vous vous faites déjà des choses qui ne sont pas cohérentes avec votre religion » (Fatima)

Du fait de ces expériences d'oppression, Fatima et Éric indiquent avoir des ressentis négatifs comme le sentiment d'être marginalisé·e·s dans la société québécoise.

Je suis un peu en marge des deux en fait. Moi je me trouve marginalisé chez les musulmans, très très marginalisé, très en minorité encore plus d'être converti. Ça, c'est comme vraiment là j'ai commis un suicide social comme on dit. Mmm... mais par rapport à la société québécoise, je suis marginalisé par ma religion (Éric)

Tu te dis « oh mon Dieu, où est-ce que je dois aller ? » Où est-ce que je peux trouver un endroit qui peut m'accepter juste comme je suis et qui ne vient pas me demander des comptes à rendre à tout le monde ? (Fatima)

Ainsi, ces diverses expériences d'oppression rencontrées par les participant·e·s en raison de leur double statut minoritaire teintent le vécu de leur orientation sexuelle en contexte québécois.

5.3 Vécu sexuel en tant que personne musulmane issue de la diversité sexuelle au Québec

Dans cette section-ci, une présentation plus détaillée du vécu sexuel des participant·e·s est fournie, soit leurs expériences sexuelles et l'importance qu'ils accordent à leur sexualité. L'influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane sur leur vécu sexuel est présentée dans un premier sous-thème, suivi d'un autre sous-thème portant sur l'influence des scripts sexuels présents dans la société québécoise sur leur rapport à la sexualité. Finalement, un dernier sous-thème est consacré à la présentation des expériences d'oppression vécues par les participant·e·s qui influencent leur vécu sexuel.

5.3.1 Influence des scripts sexuels présents dans la religion musulmane sur le vécu sexuel

Les participant·e·s rapportent plusieurs répercussions des scripts sexuels prohibés et permis dans la religion musulmane sur leur vécu sexuel. Dans ce sous-thème, le vécu sexuel englobe aussi bien les pensées, les émotions, les fantasmes sexuels que les pratiques ou les conduites sexuelles. Ce thème fait donc référence aux dires des participant·e·s quant à l'influence de ces scripts sexuels religieux sur leurs pratiques et leurs conduites sexuelles qu'ils mettent en pratique ou qu'ils refusent d'adopter en raison des injonctions religieuses. Ce sous-thème renvoie aussi aux propos des participant·e·s qui font référence aux sentiments et aux émotions négatifs ressentis à la suite de leurs pratiques sexuelles en raison des injonctions religieuses.

Comme il existe plusieurs scripts sexuels prohibés dans la religion musulmane, l'influence de la religion a engendré une réduction du répertoire sexuel chez cinq participant·e·s. Cette réduction du répertoire sexuel est illustrée par le refus ou le fait de s'empêcher d'avoir certaines pratiques ou conduites sexuelles en fonction des scripts sexuels religieux prohibés, ainsi qu'en raison de certaines valeurs inculquées et transmises dans la culture et la religion musulmane. Comme raison principale donnée par Hind pour le refus de certaines pratiques sexuelles prohibées en Islam, elle mentionne que ces dernières sont interdites pour une raison précise et qu'il est capital pour elle de respecter les interdits religieux.

Ben moi, je pars souvent du principe que s'il y a un précepte ou une ordonnance, c'est pour notre bien même si parfois c'est difficile à trouver pourquoi, mais tu sais je dirais par exemple pour ce qui est de la sodomie par exemple, tu sais pour moi c'est un grand non pis pour moi ça toujours été une limite autant religieuse que morale (Hind)

Dans ce même ordre d'idée, Ahmad refuse des pratiques de BDSM qui peuvent laisser des marques permanentes sur le corps, car elles sont interdites en Islam.

I think there are some BDSM stuff that I refuse to do like piercings and tattoos and all that. I think that count like because of religion. Like things that leave permanent marks (Ahmad)

Comme autre répercussion des scripts sexuels religieux sur le vécu sexuel, Éric et Ayoub révèlent faire preuve de pudeur lorsqu'il est question d'exposer leur corps en raison des valeurs religieuses inculquées portant sur la pudeur. Éric mentionne aussi adopter une certaine pudeur dans son langage.

La pudeur de mon corps évidemment [...] Pis je vais moins me montrer en public que ce soit dans les douches ou les centres sportifs ou des trucs comme ça. Je suis conscient de ma nudité, de ma pudeur tout le temps. Et au niveau des mots, la pudeur verbale. Je ne vais pas raconter mes histoires sexuelles. Ça, c'est l'Islam aussi hein (Éric)

Par rapport à la pudeur et tout ça, j'ai aussi remarqué beaucoup de ces pratiques de, je ne sais pas, aller dans les saunas gais ou quoi, j'ai beaucoup de mes amis gais qu'ils vont. Pis ça, c'est intéressant aussi parce que genre moi je ne me sentirais pas à l'aise d'y aller, mettons justement pour cette idée de pudeur, etc. (Ayoub)

Cinq autres participant·e·s mentionnent aussi que la religion exerce une certaine influence sur leurs pratiques sexuelles, car iels leur arrivent de ressentir des sentiments négatifs comme la honte, la culpabilité et un sentiment de dégoût à la suite de leurs pratiques, comme c'est le cas de Hassan.

Je me pose des questions parfois est-ce que ce que je fais, est-ce que c'est *halal*¹ ou *haram*² tu sais. Et parfois même après avoir fait l'acte, je sens une culpabilité. Ça arrive souvent. Et ça me fait même de l'anxiété parfois. J'ai peur, j'ai peur. Je me dis je suis en train de faire quelque chose qui n'est pas acceptée (Hassan)

¹ Terme en arabe qui signifie licite et qui est employé dans la religion musulmane afin d'énoncer ce qui est permis aux personnes musulmanes.

² Terme en arabe qui signifie illicite et qui est employé dans la religion musulmane afin d'énoncer ce qui est interdit aux personnes musulmanes.

L'abstinence sexuelle a été la solution la plus optimale pour Éric à la suite de sa conversion religieuse par respect des interdits religieux tels que les pratiques sexuelles entre hommes.

Je pense que ça fait du bien de se retirer d'une vie sexuelle active, de s'en retirer pour l'instant pis de vivre le célibat qui est vraiment... c'est une belle solution pour moi [...] Moi, j'ai choisi plus la religion à quelques exceptions près (Éric).

En revanche, pour la majorité des autres participant·e·s, l'abstinence sexuelle a été ponctuelle et temporaire et a eu lieu lorsqu'ils ont découvert leur orientation sexuelle et/ou lorsqu'ils étaient dans un processus d'acceptation de cette dernière. De plus, pour certain·e·s, ils étaient abstinent·e·s dans leur pays d'origine par crainte de représailles ou par peur d'être démasqué·e·s, comme mentionné par Fatima. Ainsi, cette abstinence sexuelle résulte des enjeux rencontrés lorsqu'ils vivaient dans ces sociétés arabo-musulmanes où les injonctions religieuses sont valorisées.

Je ne pouvais pas pratiquer ma sexualité parce que j'étais dans le risque. Dans le sens où tu es toujours dans la crainte qu'on divulgue ton identité. C'était seulement ça ma seule crainte (Fatima)

Pour Nasser, l'influence de la religion l'a plutôt poussé à adopter des pratiques sexuelles sécuritaires, et c'est pourquoi, il refuse certaines pratiques sexuelles qu'il considère comme ne l'étant pas.

Je pense que oui dans une certaine mesure la religion influence mes pratiques sexuelles. Mmm... dans la mesure où je ne vais pas forcément m'exposer à des risques sexuellement [...] Pis je pense que ça vient un peu de la relation à la religion. De vraiment juste pas avoir ce côté moral, mais juste avoir un côté d'essayer d'être responsable par rapport à ma sexualité (Nasser)

Finalement, dans le cas d'une seule participante de l'étude, certains de ses fantasmes sexuels sont parfois liés à des pratiques sexuelles interdites en Islam. Ils sont ainsi

occasionnellement influencés par les injonctions religieuses. Cela dit, elle reconnaît l'origine de son fantasme sexuel et l'exprime en ces termes :

C'est que j'aime ou j'aimerais faire l'amour ou l'acte sexuel dans un endroit religieux. Je pense que l'inconscient d'interdit religieux, surtout que ça, c'est l'endroit sain. L'endroit le plus proche à Dieu où l'être humain peut être proche à Dieu. C'est l'endroit où tu fais tes prières (Fatima)

En somme, les propos de plusieurs participant·e·s illustrent l'influence des scripts sexuels religieux sur leurs pratiques sexuelles, telles que l'adoption ou le refus de s'adonner à certaines pratiques individuellement ou avec des partenaires intimes.

5.3.2 Influence des scripts sexuels présents dans la société québécoise sur le rapport à la sexualité

Les participant·e·s rapportent plusieurs répercussions des normes sexuelles présentes dans la société québécoise sur la relation qu'iels entretiennent avec leur sexualité et l'importance qu'iels y accordent. En d'autres mots, iels expliquent la manière par laquelle les normes sexuelles promues et dominantes en contexte québécois influencent leur rapport à la sexualité, soit la place socialement accordée à la sexualité.

Pour cinq participant·e·s né·e·s dans des pays arabo-musulmans, leur arrivée au Québec leur a permis de remarquer un changement quant à leur rapport à la sexualité. En effet, pour Nasser, Fatima et Zayn, iels expliquent avoir plus envie d'expérimenter au niveau sexuel et d'accorder plus d'importance à leur sexualité. Dans le cas de Nasser, il nomme avoir plus d'options, des options qu'il ne connaissait pas forcément auparavant comme « la possibilité d'explorer son corps avec des jouets sexuels ». Zayn révèle aussi avoir eu plus envie d'expérimenter au niveau sexuel et que cette même envie l'a rendue « moins monogame » dans ses relations intimes.

Pour Ahmad et Hind, la considération plus grande de leur plaisir sexuel résulte de l'influence des scripts sexuels présents dans la société québécoise, comme l'évoque Hind :

Mmm ... Ben je dirais qu'au niveau du Québec, ce qui m'influence, c'est que souvent je me dis ben si ça me fait, si j'ai envie de le faire pis si je peux en retirer du plaisir, ben comme je vais le faire (Hind)

Ahmad mentionne pouvoir être lui-même et avoir plus facilement des pratiques sexuelles depuis qu'il habite au Québec, car il vit moins de représailles que dans son pays d'origine.

So, it's really hard for someone to express themselves like meeting other people and having sexual practices and all that ... It's pretty difficult even for different genders. Same genders, it's even more difficult and because of the risk of being ostracized if someone gets caught so I find myself being closer to the Quebec one because it's the only one I can freely express myself like I wouldn't be able to have sex with another man as easily in the Muslim world. (Ahmad)

Il nomme aussi avoir plus d'aisance à parler de sa sexualité, car c'est un sujet moins tabou au Québec en comparaison avec les sociétés arabo-musulmanes.

I guess I'm way more, I'm very open about it like in fact I'm talking about it here (*laugh*) it's testifying that. I don't think I would have been comfortable talking about anything related to sexuality outside like of my high school friends when I first came here (Ahmad).

Par conséquent, pour certain·e·s participant·e·s, comme Ahmad, le rapport à la sexualité s'est modifié après leur migration au Québec en raison des scripts culturels qui diffèrent de ceux de leurs pays d'origine.

5.3.3 Influence des expériences d'oppression à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle sur le vécu sexuel

Les expériences d'oppression à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle vécues par les participant·e·s au Québec engendrent des répercussions sur le vécu sexuel des participant·e·s. Plus précisément, ce sous-thème renvoie aux dires des participant·e·s qui font référence aux répercussions négatives occasionnées par leur statut religieux minoritaire sur leur vécu sexuel telles que la difficulté à rencontrer des partenaires intimes de même origine culturelle ou de même religion, des expériences de racisme sexuel avec des partenaires intimes, le besoin d'identifier des critères recherchés chez leurs partenaires, le rejet des scripts sexuels présents dans la société québécoise et de la religion musulmane, ainsi que le besoin de créer ses propres scripts sexuels.

Nour, Ahmad, Nasser et Ayoub nomment avoir de la difficulté à rencontrer des partenaires de même religion ou origine culturelle au Québec. Iels aimeraient en effet en rencontrer. Ces participant·e·s remarquent que les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle au Québec sont invisibilisées et qu'il est compliqué d'en rencontrer facilement. Iels mentionnent aussi que ces mêmes personnes ne dévoilent pas leur orientation sexuelle s'il n'y a pas un lien de confiance entre elleux par crainte d'être dénoncé·e·s ou stigmatisé·e·s ainsi qu'en raison du tabou associé à ce sujet. À cause de la non-divulgateion de leur orientation sexuelle, iels nomment ne pas avoir l'occasion de rencontrer des personnes arabo-musulmanes de la diversité sexuelle.

J'ai l'impression qu'il y a un peu cette... je ne sais pas comment mettre le mot dessus. Mmm... cette invisibilité mutuelle (*rires*) que des deux côtés, l'autre personne est invisible (Nasser)

I think that people of my cultural background, it's kind like pretty hard to find someone. Like there are not that many people and I don't know if they are going to be open about it, about meeting someone (Ahmad)

En raison de leur statut minoritaire et leurs expériences particulières d'oppression, Ayoub et Mustapha identifient des critères importants recherchés chez leurs partenaires intimes. Ils désirent que leurs partenaires intimes aient de la curiosité envers leur culture, leur religion et leur vécu en tant que personne musulmane racisée et issue de la diversité sexuelle au Québec. Ils ressentent le besoin d'être compris et surtout soutenus. De plus, il est important pour Mustapha que ses partenaires intimes respectent et comprennent ses craintes de représailles si on découvre son orientation sexuelle. Il mentionne ne pas vouloir être avec une personne ne comprenant pas les enjeux culturellement sensibles autour de ce sujet comme ses précédents partenaires.

I : Tu disais que tu avais été avec des partenaires de différentes origines culturelles ou religion.

Oui pis la seule nuance en fait que ça ne marche pas des fois, c'est qu'eux sont très ouverts, que la famille l'accepte, qu'ils m'invitent à Noël. Mais lui, il ne sait rien sur ma famille, il ne peut pas la rencontrer, il ne peut pas genre... des fois, il dit « ah ça ne me dérange pas au début » pis là il est comme « ah moi je ne veux pas continuer parce que je ne connais rien sur ta vie. Je ne connais pas tes parents. Je ne connais pas genre... comme toi tu viens chez nous et tu vois mes parents pis faut quand même que je vois tes parents, qu'ils m'aiment, qu'ils me rencontrent ». Mais ils ne comprennent pas que ça ne pourrait pas, ça ne va jamais arriver dans le fond, tu ne peux pas (Mustapha)

Pis qu'il ait quand même une curiosité par rapport à ma culture, une volonté d'aller au-delà de juste ce qu'on entend parler ou je ne sais pas quoi... mettons si quelqu'un est pro la loi 21, ben moi ça me blesse tu sais par exemple parce que toutes les femmes de ma famille ont le *hijab* pis c'est tout à fait normal pis ce n'est pas problématique. *Fak* oui. Je pense qu'il faut qu'il y ait au moins genre une volonté d'accepter d'entendre un avis plus informé sur l'Islam, sur la culture musulmane (Ayoub)

Outre la recherche de critères importants recherchés chez leurs partenaires, Ayoub, Oussama et Zayn rencontrent d'autres enjeux à un niveau plus intime lors de leurs

pratiques sexuelles avec des partenaires. En effet, ils révèlent avoir remarqué que dans les communautés gaies subsiste un préjugé parmi les plus tenaces concernant les hommes arabes comme étant ceux qui « pénètrent » et ceux qui dominent lors des pratiques sexuelles avec des partenaires.

C'est avec des partenaires blancs que j'avais vraiment ce sentiment qu'il fallait vraiment que je sois *top* [...] Je sais qu'il y a des fantasmes sexuels qui m'énervent un peu. Parce qu'une fois avec mon ex, il m'a demandé de lui dire de gros mots en arabe. Il ne parle pas arabe ! Ça m'a mis très inconfortable. Ça m'a mis très mal à l'aise (Zayn)

En raison des expériences d'oppression vécues au Québec à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle, plusieurs participant·e·s évoquent rejeter les scripts sexuels québécois. Iels évoquent rejeter aussi les scripts sexuels de la religion musulmane, car, iels ne peuvent pas s'identifier à ces derniers qui prohibent l'homosexualité. Comme énoncé par Nasser et Ayoub, les scripts sexuels présents à la fois dans la société québécoise et la religion musulmane ne leur correspondent pas et ils ne peuvent pas se reconnaître à travers ces scripts.

I : De quelles normes sexuelles tu te rapproches le plus entre celles présentes dans la religion musulmane et celles présentes dans la société québécoise ?

Aucune des deux (*rires*). Vraiment aucune des deux. Je pense que ma sexualité est quand même assez différente. Mmm... à chercher en fait dans ce qui existe dans les normes sur la sexualité, autant... dans la société musulmane que dans la société québécoise. Pis je ne me reconnais pas dans aucune des deux (Nasser)

À la différence de Nasser, Ayoub mentionne ne pas s'être senti adapté à la société québécoise plus particulièrement lorsqu'il utilisait des applications de rencontre comme *Grindr*, car il remarque que les normes sexuelles présentes dans la société québécoise diffèrent de celles présentes dans les sociétés arabo-musulmanes. Il évoque

par exemple ne pas se reconnaître dans les scripts sexuels retrouvés dans ces applications de rencontre tel que suit :

Il y a beaucoup cette éducation à l'ouverture, etc. qui fait que ben les gens qui viennent d'autres contextes, soit d'autres pays ou d'autres cultures ou autre éducation, que l'éducation majoritaire laïque justement pas religieuse etc. ça fait que pour ces gens-là, on ne se sent pas adapté. Pis moi, moi je ne me sentais pas adapté à *Grindr* pantoute la. Ça a affecté même mon estime de moi-même. Mais ça a fait que j'ai juste supprimé ces applications pis parce qu'effectivement, les normes sexuelles dedans ne me correspondent pas. Enfin je n'y arrive pas (Ayoub)

Zayn, quant à lui, se sent « aux antipodes des deux » sociétés, la société arabo-musulmane et la société québécoise, en raison de son orientation sexuelle et de son identité religieuse et rejette ainsi ces scripts sexuels. Quant à Fatima, à cause de ses propres expériences de racisme au Québec et de la prohibition de l'homosexualité dans la religion musulmane, elle nomme n'adhérer « ni à l'une ni à l'autre à 100% » des scripts sexuels, car elle préfère s'identifier qu'à ses propres scripts sexuels. Un besoin de créer ses propres scripts sexuels est ainsi énoncé par plusieurs participant·e·s, comme illustré par Nasser : « Je ressens devoir moi-même créer mes propres normes, créer ma sexualité ». En définitive, ces expériences d'oppression à l'intersection de la religion musulmane et de l'orientation sexuelle engendrent des répercussions complexes et diverses sur leur vécu sexuel.

CHAPITRE VI

DISCUSSION

Dans ce chapitre seront présentées les analyses principales de nos résultats afin de mettre en lumière le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. À l'aide de la théorie des scripts sexuels, de la théorie de l'intersectionnalité et du concept de racisme sexuel, les éléments principaux et déterminants de leur vécu, de même que les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise seront mis en évidence pour une compréhension plus approfondie de leurs réalités multiples. Finalement, les retombées de cette étude ainsi que ses limites seront présentées.

6.1 Des scripts sexuels qui ont une incidence sur le vécu sexuel et de l'orientation sexuelle des participant·e·s

En ce qui concerne les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane sur le vécu sexuel des participant·e·s, notre étude exploratoire a permis de documenter l'influence des scripts religieux sur les pratiques sexuelles des participant·e·s. En effet, la majorité de nos participant·e·s rapportent les influences de ces scripts sur leurs scripts interpersonnels par la réduction de leur répertoire sexuel. Certaines pratiques telles que les pratiques anales, les pratiques lors du cycle menstruel et les pratiques BDSM ne sont pas pratiquées par plusieurs afin de respecter les injonctions religieuses, tel que documenté dans l'étude de Abboud *et al.*, (2020) où

leurs participant·e·s rapportent que les injonctions religieuses influencent leurs comportements sexuels. En raison de cette volonté à respecter les injonctions religieuses en matière de sexualité, nos participant·e·s s'imposent certaines limites sexuelles. Parallèlement, pour certain·e·s de nos participant·e·s, l'abstinence sexuelle est adoptée afin de contrer un sentiment de culpabilité associé aux pratiques entre personnes de même genre, un résultat qui converge avec les constats de l'étude de Siraj (2012). De plus, certain·e·s de nos participant·e·s ressentent des affects négatifs lorsqu'ils ont des pratiques sexuelles avec leurs partenaires, constat également soulevé par de nombreuses études empiriques menées auprès de personnes croyantes hétérosexuelles ou issues de la diversité sexuelle (Fisher *et al.*, 1988; Lefkowitz *et al.*, 2004; Monheim, 2014; Siraj, 2012). Pour d'autres, l'abstinence sexuelle était un moyen de se protéger des représailles potentielles de leur famille, constat relaté aussi dans des études portant sur les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle (Monheim, 2014; Siraj, 2012). Ils avaient des périodes d'abstinence délimitées dans le temps pour les raisons énumérées plus haut. L'abstinence est ainsi une pratique ponctuelle pour certain·e·s et un moyen de protection. L'influence des scripts religieux teinte par conséquent de diverses façons le vécu sexuel de nos participant·e·s. La majorité d'entre eux cherchent néanmoins dans leurs relations interpersonnelles à avoir des pratiques sexuelles en concordance avec leurs désirs sexuels.

Pour continuer, au niveau des influences des scripts sexuels présents dans la société québécoise sur le vécu sexuel des participant·e·s, elles se répercutent sur leur rapport à la sexualité et à la manière qu'ils la perçoivent. En effet, la majorité des participant·e·s ont mentionné que les scripts présents dans la société québécoise, une société postparadigmatique, leur ont permis de développer une sexualité plus individualiste et centrée sur leurs besoins et leurs limites sexuelles. En effet, comme rapporté par l'étude de Kuntsman (2003) menée auprès de femmes lesbiennes immigrantes, nos participant·e·s, né·e·s majoritairement ailleurs qu'au Québec et en provenance de sociétés arabo-musulmanes paradigmatiques, ont adopté une vision de

la sexualité plus centrée sur leurs besoins sexuels. Cette tendance rejoint les conclusions d'autres études empiriques menées auprès de personnes musulmanes iraniennes ayant migré en Occident (Ahmadi, 2003a; 2003b). Nos participant·e·s rapportent avoir une moindre adhésion aux scripts culturels en leur attribuant moins d'importance dans leur vécu sexuel. Iels cherchent plutôt à attribuer et donner un sens aux scripts culturels qui les rejoignent le mieux et qui répondent à leurs besoins sexuels; deux de nos participant·e·s mentionnent en effet chercher à créer leurs propres scripts sexuels en identifiant ceux qui leur conviennent le mieux. Ainsi, un changement de perspective au niveau des représentations de la sexualité a eu lieu chez une majeure partie de nos participant·e·s après leur migration au Québec. Iels ont effectivement adopté des pratiques plus individualistes en matière de sexualité, une tendance qui s'observe dans la société québécoise depuis plusieurs décennies (Lévy et Dupras, 2008). Ce changement illustre la différence notable entre les sociétés paradigmatiques et postparadigmatiques en ce qui concerne les scripts sexuels et l'apprentissage des scripts culturels par les individus dans ces sociétés respectives (Simon et Gagnon, 1986). En effet, tel que mentionné dans le chapitre *Cadre conceptuel* plus haut, dans les sociétés postparadigmatiques telles que le Québec, contrairement aux sociétés paradigmatiques, l'adhésion aux scripts culturels est moindre par les membres de ces sociétés (Simon et Gagnon, 1986). Leur vécu sexuel est par conséquent modulé par leurs expériences sociales et interpersonnelles, de même que par leur processus de migration.

Pour ce qui est du vécu de leur orientation sexuelle, les influences des scripts présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur le vécu de leur orientation sexuelle peuvent être temporaires. En effet, elles vont fluctuer en fonction de la relation que les participant·e·s entretiennent avec la religion musulmane ainsi que du niveau d'acceptation de leur orientation sexuelle, constat rapporté au sein de nombreuses études empiriques (Chbat, 2017; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Rahman, 2010). Par exemple, au début de la découverte de leur orientation sexuelle, certain·e·s de nos participant·e·s soulèvent une difficulté à se distancer d'un sentiment de

culpabilité, ainsi qu'une difficulté à accepter leur orientation sexuelle à cause des injonctions religieuses prohibant l'homosexualité. Ces difficultés sont également rapportées par les participant·e·s de plusieurs études menées auprès des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle (Chbat, 2017; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Rahman, 2010). Nos participant·e·s vont par la suite essayer de se défaire des représentations négatives associées à l'homosexualité qui découlent des scripts religieux afin d'accepter graduellement leur orientation sexuelle, constat également soulevé par certaines études empiriques (Chbat, 2017; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Rahman, 2010; Voirol, 2018). Leurs expériences liées au vécu de leur orientation sexuelle vont ainsi varier.

L'ensemble des influences des scripts présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur leur vécu sexuel et de l'orientation sexuelle démontre les expériences uniques des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle de même que les défis complexes qu'iels doivent surmonter afin de concilier leur identité musulmane et leur orientation sexuelle. De ce fait, ces personnes sont affectées par le croisement de divers scripts culturels. Comme leurs réalités se situent à l'extérieur des normes sexuelles présentes dans la société québécoise et dans la religion musulmane en raison de leur double statut minoritaire, elles doivent par conséquent déployer des moyens adaptés à leurs expériences de vie pour faire face à l'adversité, tel que documenté dans deux études empiriques (Minwalla *et al.*, 2005; Siraj, 2012). Ces moyens seront déclinés dans les prochaines sections.

6.2 « Tu es lesbienne et musulmane, mais c'est incroyable, ça ne *match* pas! » : Des scripts sexuels qui positionnent les participant·e·s à l'intersection de plusieurs systèmes d'oppression

La majorité de nos participant·e·s vivent des expériences d'oppression à l'intersection

de l'islamophobie, du racisme et de l'homophobie. En effet, en contexte québécois, iels nomment souffrir des scripts culturels qui présentent les personnes musulmanes comme ne pouvant pas être issues de la diversité sexuelle. La non-reconnaissance de l'existence simultanée de leur identité musulmane et de leur orientation sexuelle, telle qu'expliquée par la théorie de l'intersectionnalité (Rahman, 2010), les place dans une situation difficile et complexe, car iels subissent des conséquences négatives en raison de cette représentation dichotomique et non inclusive des personnes musulmanes. Cette représentation, également soulevée par l'étude de Chehaitly *et al.*, (2021), réduit les personnes musulmanes à un seul groupe homogène, soit des personnes hétérosexuelles et conservatrices, et invisibilise, par conséquent, leur propre existence (Alvi et Zaidi, 2021; Chehaitly *et al.*, 2021). Elles se retrouvent ainsi à devoir défendre la légitimité de leur orientation sexuelle ainsi que leur adhésion à la religion musulmane. L'entrecroisement des catégories d'oppression liées à la religion et l'orientation sexuelle telle que présentée par la théorie d'intersectionnalité engendre dès lors des expériences de « micro-invalidations » des réalités plurielles des personnes racisées issues de la diversité sexuelle, concept abordé dans plusieurs études empiriques (Alvi et Zaidi, 2021; El-Hage et Lee, 2015; Weber *et al.*, 2018). D'une part, elles sont confrontées à la désapprobation de leur orientation sexuelle en raison de leur identité religieuse dans la société québécoise, et d'autre part, à la désapprobation de leur identité religieuse en raison de leur orientation sexuelle dans les communautés musulmanes, tel que documenté dans deux études empiriques (Alvi et Zaidi, 2021; Chehaitly *et al.*, 2021). Elles se retrouvent ainsi dans des situations complexes et dévastatrices. En effet, en dehors du fait qu'iels subissent des micro-invalidations, nos participant·e·s doivent également craindre des représailles de la part des membres de leur famille ou de leur entourage dans leur pays d'origine et/ou au Québec, constat également relaté dans plusieurs études empiriques (Chbat, 2017; Chehaitly *et al.*, 2021; Minwalla *et al.*, 2005; Rahman, 2010). Comme mentionné précédemment, la majorité de nos participant·e·s est issue de l'immigration et plusieurs ont constaté qu'il existe une plus grande ouverture quant à la diversité sexuelle au Québec en comparaison aux

pays arabo-musulmans. En revanche, en raison d'une hiérarchisation sociale rencontrée par les participant·e·s dans la société québécoise, « société majoritairement blanche, francophone, laïque et d'héritage catholique » (Fournier *et al.*, 2020, p. 9), nos participant·e·s rencontrent des défis multiples intersectionnels et différents de ceux qu'ils rencontrent dans leur pays d'origine. L'intersection entre les différentes formes d'oppression rencontrées par les participant·e·s dans la société québécoise influence ainsi le vécu de leur orientation sexuelle, vécu qui témoigne finalement des enjeux spécifiques et inhérents aux réalités des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle.

Au niveau interpersonnel, les différentes formes de stigmatisation qu'ils rencontrent peuvent également prendre place en contexte relationnel ou intime. En effet, en lien avec les scripts culturels stéréotypés et racistes qui dépeignent les hommes arabo-musulmans comme « agressifs ou sauvages » (Kchouk, 2020), certains de nos participants rapportent avoir vécu des expériences de racisme sexuel avec des partenaires. Comme documenté au sein de l'étude de Fournier *et al.*, (2020), certains de nos participants ont été rejetés par des partenaires potentiels en raison de leur ethnicité ou de leur religion. Ce constat fait référence à une des trois dimensions principales associées au concept de racisme sexuel, soit le rejet sexuel d'individus sur la base de leur ethnicité ou de leur religion, qui représente une situation discriminante et dégradante pour les personnes racisées (Kchouk, 2020; Plummer, 2007). Trois de nos participants soulèvent également la présence d'une autre composante du racisme sexuel dans les communautés gaies, soit des stéréotypes ethnosexuels concernant les hommes arabes. En effet, il subsiste un préjugé tenace dans ces communautés relativement aux hommes arabes qui sont dépeints comme étant ceux qui « pénètrent » et dominant lors des pratiques sexuelles. Dès lors, il est possible de constater que les scripts culturels peuvent teinter les scripts intrapsychiques et interpersonnels des individus, comme leurs préférences sexuelles et leurs pratiques sexuelles (Simon et Gagnon, 1987). Ces scripts racistes et stéréotypés placent ainsi les personnes issues de

groupes marginalisés en situation d'oppression au niveau personnel et social, et engendrent des conséquences négatives sur le vécu sexuel (Monheim, 2014), comme c'est le cas pour certains de nos participants. Ces résultats démontrent, par conséquent, que les scripts culturels dominants dans la société québécoise, de même que les expériences interpersonnelles et sociales de nos participant·e·s, ont un impact sur le vécu de leur orientation sexuelle et sur leur vécu sexuel. Parallèlement, ces expériences d'oppression que vivent nos participant·e·s les positionnent dans des situations sociales inégalitaires à cause des scripts culturels stéréotypés et racistes concernant les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Dès lors, iels sont affecté·e·s par ces situations et cherchent à mobiliser des stratégies d'adaptation pour faire face à ces « multiples barrières interpersonnelles et structurelles » (Chehaitly *et al.*, 2021, p. 187).

6.3 Des influences intersectionnelles qui appellent à la mise en place de stratégies d'adaptation pour faire face aux enjeux propres à leur vécu sexuel et de l'orientation sexuelle

Comme mentionné plus haut, nos participant·e·s rencontrent divers défis liés à leur vécu sexuel et leur vécu de l'orientation sexuelle. En raison des scripts culturels non inclusifs présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise, iels rapportent que leurs réalités multiples et diverses sont invisibilisées. Au niveau des scripts intrapsychiques, nos participant·e·s vont chercher à construire leur sexualité de manière authentique « en puisant » dans les scripts sexuels qui leur conviennent le mieux et auxquels iels peuvent s'identifier. Il s'agit là d'une première stratégie d'adaptation afin de contrer les influences de ces scripts sur leur vécu sexuel. Iels vont également adopter des pratiques sexuelles avec lesquelles iels se sentent confortables et vont refuser des pratiques sexuelles en raison de certaines injonctions religieuses, comme mentionné plus haut. Finalement, les participant·e·s de notre étude vont redéfinir les scripts sexuels et créer les leurs tout en cherchant à respecter une

interprétation du texte religieux et des injonctions religieuses qui laisse une marge de manœuvre à leurs désirs et à leurs pratiques sexuelles. En effet, tel que stipulé par la théorie de l'intersectionnalité, face à l'adversité, les personnes marginalisées vont adopter des stratégies d'adaptation et de résilience, comme c'est le cas de nos participant·e·s (Bowleg *et al.*, 2003, 2004).

Au niveau de leurs scripts interpersonnels, certain·e·s de nos participant·e·s vont identifier des critères spécifiques recherchés chez leurs partenaires intimes afin de se sentir à l'aise avec ces dernier·ère·s. Tel que relaté dans l'étude d'Alvi et Zaidi (2021), nos participant·e·s recherchent avant tout un « *safer space* » avec leurs partenaires afin de se sentir en sécurité et de ne pas avoir à subir des expériences oppressives ou embarrassantes. Comme soulevé au sein de l'étude de Fournier *et al.*, (2020), ces stratégies d'adaptation identifiées par nos participant·e·s aux niveaux personnel et interpersonnel démontrent qu'ils ne sont pas simplement victimes des systèmes d'oppression, mais également des personnes résilientes qui mobilisent des moyens de résistance afin de faire aux situations oppressantes.

En ce qui concerne la conciliation entre leur identité religieuse et leur orientation sexuelle, nos participant·e·s mobilisent plusieurs stratégies afin de contrer les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane sur le vécu de leur orientation sexuelle. En premier lieu, après la découverte de leur orientation sexuelle, les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle doivent faire face à un processus d'acceptation de soi qui passe à travers l'identification et la mobilisation de plusieurs stratégies, un constat également documenté par plusieurs études empiriques menées auprès des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle (Chehaitly *et al.*, 2021; Ilieff et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Shah, 2016). Les travaux d'Eidhamar (2014) soutiennent que les personnes musulmanes LGBTQ font face à des tensions internes qui les conduisent à un choix binaire entre choisir sa foi et ignorer son orientation sexuelle, ou ignorer sa foi et choisir son orientation sexuelle. Dans le cas de

nos participant·e·s et tel que soulevé également par les participant·e·s de l'étude d'Alvi et Zaidi (2021), iels existent dans un état « d'entre-deux » (p. 1009, trad. libre) où aucune des options de l'étude d'Eidhamar (2014) n'est possible. En effet, iels doivent passer à travers l'acceptation de leur identité religieuse de même que leur orientation sexuelle. Pour la majorité de nos participant·e·s, iels commencent par une appropriation personnelle de la religion en se distançant des textes religieux traditionnels et en adhérant à des textes religieux inclusifs où l'homosexualité ne sera pas prohibée et considérée comme un péché, ce qui corrobore les résultats d'études empiriques antérieures (Alvi et Zaidi, 2021; Kugle, 2003; Ilieff et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Shah, 2016). Iels vont développer une relation positive avec la religion afin de créer un contact direct avec Dieu sans devoir passer à travers la lecture du Coran. L'établissement de cette relation spirituelle authentique avec Dieu démontre, par conséquent, la capacité d'adaptation de nos participant·e·s à conjuguer leur spiritualité et leur orientation sexuelle, un constat également soulevé au sein de l'étude de Chehaitly *et al.*, (2021). Comme cette conciliation n'est pas sans embûche, leur rapport à la religion et à leur orientation sexuelle est en constante mouvance. Ce rapport sera principalement influencé par leurs expériences personnelles ainsi que par la société dans laquelle iels vivent, principalement s'iels sont en situation de danger ou s'iels peuvent subir des représailles des membres de leur entourage. Pour certain·e·s de nos participant·e·s, bien qu'iels nomment être en paix avec leur orientation sexuelle, iels ressentent parfois des affects négatifs après avoir eu des pratiques sexuelles. Ce déchirement moral, tel que soulevé au sein des travaux de Chamberland (1996), illustre dès lors ce processus non linéaire d'acceptation de soi et de son orientation sexuelle afin d'arriver à la conciliation souhaitée pour être le plus authentique possible avec elleux-mêmes. Cette tendance est documentée au sein de plusieurs études empiriques menées auprès des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle (Chehaitly *et al.*, 2021; Ilieff et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2005; Shah, 2016).

Comme autre stratégie d'adaptation mobilisée par les participant·e·s afin de contrer les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane sur le vécu de leur orientation sexuelle, iels vont s'engager dans un processus de redéfinition des représentations de la sexualité et de l'orientation sexuelle. En effet, plusieurs participant·e·s vont mentionner que leur orientation sexuelle va relever du domaine privé. Ce positionnement est documenté dans plusieurs études menées auprès de personnes musulmanes ou racisées issues de la diversité sexuelle (Chbat, 2017; Minwalla *et al.*, 2005; Voirol, 2018); par peur de représailles de leur famille, iels ne révéleront pas leur orientation sexuelle comme il s'agit d'une grande prise de risque. Également soulevé par l'étude de Chbat (2017), le concept de *coming out* sera perçu par les participant·e·s comme une acceptation de soi et non pas comme une forme de divulgation de son orientation sexuelle à son entourage. Parallèlement, deux de nos participant·e·s mentionnent aussi percevoir l'orientation sexuelle comme étant immuable. Cette perception leur permettrait notamment d'expliquer à leur entourage qu'iels ne peuvent pas la changer pour une orientation hétérosexuelle, un constat également soulevé par les écrits scientifiques (Chbat, 2012; El-Hage et Lee, 2015). Tel que documenté par deux études empiriques (Chbat, 2017; Minwala *et al.*, 2005), ces représentations distinctes établies par nos participant·e·s illustrent finalement un besoin d'accepter leur orientation sexuelle et un besoin de se protéger des risques pouvant être encourus.

En mobilisant la théorie d'intersectionnalité, il a été possible de documenter les divers défis intersectionnels rencontrés par les participant·e·s de même que les différentes stratégies d'adaptation, de résistance et d'émancipation qu'iels ont mobilisés aux niveaux personnel et interpersonnel pour faire face à l'adversité. Que ce soit par leur discours critique des scripts sexuels, par la dénonciation de leurs expériences oppressives ou par leur volonté à contrer les multiples influences des scripts culturels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur leur vécu sexuel et de l'orientation sexuelle, nos participant·e·s possèdent « une aptitude à négocier les

vicissitudes de leur environnement » (Bowleg *et al.*, 2004, p. 231, trad. libre). Ainsi, les résultats de notre étude mettent en lumière leur résilience qui s'est construite en relation avec leur environnement et leurs expériences personnelles permettant ainsi de déconstruire les représentations dichotomiques et stéréotypées des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle.

6.4 Retombées et limites de l'étude

Comme toute recherche empirique, notre étude comporte plusieurs retombées et limites. En prenant appui sur le manque de données empiriques sur le sujet, notre étude est, à notre connaissance, l'une des premières à avoir documenté à la fois le vécu sexuel et le vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité. Comme nous avons mobilisé plusieurs théories de façon conjointe pour documenter leur vécu, les résultats de notre étude présentent les diverses réalités de nos participant·e·s et définissent autrement et positivement les réalités de ces personnes. En effet, nous présentons les diverses stratégies d'adaptation et de résistance mobilisées par les participant·e·s afin de mettre en lumière leur résilience pour faire face à l'adversité. Leurs réalités multiples, influencées par les scripts culturels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise, sont par conséquent présentées de façon exhaustive afin de mettre en lumière une conciliation possible entre la religion musulmane et les orientations non hétérosexuelles.

Dans un deuxième temps, notre étude nous a permis de présenter les défis intersectionnels spécifiques et inhérents au vécu sexuel et au vécu de l'orientation sexuelle des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Plusieurs défis tels que la découverte de leur orientation sexuelle, prohibée par la religion musulmane, les relations complexes entre leur identité religieuse et leur orientation sexuelle, la peur de

subir des représailles des membres de leur famille ou de leur entourage, leurs expériences oppressives vécues dans la société québécoise et lors de certaines rencontres intimes avec des partenaires, ont été explorés tout au long de notre étude afin d'obtenir une compréhension plus approfondie de leurs réalités. En documentant les défis rencontrés par nos participant·e·s, nous leur avons donné la voix pour défendre la légitimité de leur orientation sexuelle et de leur adhésion à la religion musulmane. Ils déconstruisent ainsi les représentations stéréotypées qui ne les reflètent pas.

Dans un troisième temps, dans une société où la religion musulmane est caricaturée comme étant en opposition aux principes et aux valeurs québécoises (Antonius, 2008; Chehaitly *et al.*, 2021), notre étude a permis de présenter les réalités hétérogènes des personnes musulmanes ainsi que leur parcours de résilience pour la conciliation de leurs identités multiples. Documenter leurs réalités permet, en définitive, de déconstruire les fausses croyances sur ces personnes et de lutter contre les diverses formes de discrimination qu'ils rencontrent.

Dans un quatrième temps, notre étude permet de formuler plusieurs pistes de réflexion et d'intervention. En effet, nos résultats, qui pourront être d'une grande efficacité pour les professionnel·le·s de la santé et des services sociaux, et pour toute autre personne œuvrant auprès des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, comportent des implications pratiques dans le domaine de la sexologie et de l'intervention. Notre étude met en lumière la nécessité de tenir compte de l'importance accordée à la religion par les personnes croyantes. Pour plusieurs, elles séparent la religion de la sexualité, et pour d'autres, la religion est une composante importante de leur vie quotidienne et sexuelle. Dans une visée de promouvoir une sexualité positive et authentique, notre étude soulève également l'importance de questionner et critiquer les modèles présentés dans les médias ou dans les discours dominants en ce qui concerne les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle, car les scripts culturels présents dans la société québécoise les présentent de manière stéréotypée. Grâce à notre étude, la

documentation de leurs réalités plurielles, de même que les stratégies d'adaptation qu'elles adoptent pour la conciliation de leur identité religieuse et leur orientation sexuelle pourraient permettre de meilleures interventions sexologiques. Des stratégies d'éducation et de sensibilisation auprès d'intervenant·e·s dans divers milieux LGBTQ+ ou d'organismes communautaires œuvrant auprès de notre population cible devraient être mises en place afin de présenter les spécificités de leurs réalités citées plus haut. Les coûts et les bénéfices du *coming out*, de même que l'absence de dévoilement de leur adhésion à la religion musulmane chez certaines personnes dans les communautés LGBTQ+ devraient également être mis en évidence. En effet, un *coming out* peut se faire dans de différents contextes spécifiques où il est possible pour nos participant·e·s d'évaluer les bénéfices et les désavantages liés au dévoilement de leur orientation sexuelle. Elles se retrouvent ainsi à vivre des expériences distinctes à l'intersection de leur orientation sexuelle et de leur religion. Par conséquent, la promotion du *coming out* dans certaines de ces communautés ou chez certain·e·s intervenant·e·s occulte les enjeux rencontrés par notre population cible, car elle ne tient pas compte des représailles qu'iels peuvent subir (Chbat, 2017; Ilief et Moro, 2019; Minwalla *et al.*, 2015; Voirol, 2018). La promotion de l'humilité culturelle (Cleaver *et al.*, 2016) comme pratique d'intervention de base est nécessaire afin que ces intervenant·e·s puissent être présent·e·s pour les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle et afin de les mettre à l'aise lors de leur recherche d'aide et de soutien. L'humilité culturelle consiste, en effet, à avoir un regard critique sur sa propre culture afin de chercher à mieux comprendre les autres tout en n'adoptant pas une approche paternaliste (Cleaver *et al.*, 2016). Des groupes de discussion fermés pourraient également être mis en place afin de permettre aux personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle de se rencontrer et de discuter ensemble de leurs réalités intersectionnelles. En effet, plusieurs participant·e·s de notre étude ont exprimé ce besoin. De plus, plusieurs ont également souligné qu'iels avaient pu consolider des liens forts avec des ami·e·s musulman·e·s issu·e·s de la diversité sexuelle où iels se sentaient à l'aise de faire un *coming out*. Finalement, en mettant l'accent sur leur

résilience, il est possible d'accompagner ces personnes à travers les divers défis qu'elles rencontrent et les expériences oppressives qu'elles vivent. De plus, les résultats de cette étude illustrent la nécessité d'une meilleure inclusion de ces personnes dans les diverses communautés LGBTQ+ et les communautés musulmanes afin qu'elles s'y retrouvent et se sentent acceptées. La promotion de la diversité religieuse et de la diversité sexuelle dans ces communautés est cruciale pour contrer les formes de discrimination en contexte québécois.

La réalisation de cette étude comporte néanmoins plusieurs limites méthodologiques. En effet, comme notre échantillon est restreint, nos résultats de recherche ne peuvent pas être généralisés à l'ensemble des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle au Québec. Parallèlement, il importe de mentionner que la majorité de nos participant·e·s est originaire de pays arabo-musulmans. Il aurait été donc pertinent de documenter les différences entre les enjeux rencontrés et les stratégies d'adaptation mobilisées par les personnes musulmanes originaires d'autres pays. Pour continuer, la majorité de nos participant·e·s est également scolarisée et possède un diplôme universitaire. Iels ont aussi tous·tes passé à travers un cheminement personnel d'acceptation de soi et de leur orientation sexuelle. Par conséquent, nous n'avons pas rencontré de participant·e·s qui étaient au début du stade de l'acceptation de soi ou de la découverte de son orientation sexuelle. Notre échantillon est, dès lors, homogène au niveau des caractéristiques identitaires et sociodémographiques. Cette homogénéité chez les participant·e·s limite la compréhension des diverses influences des scripts sexuels sur leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle. Il serait important pour les prochaines études empiriques d'avoir des échantillons plus hétérogènes afin d'approfondir ce sujet et de présenter la pluralité des réalités de ces personnes.

En second lieu, bien que nous ayons documenté les stratégies mobilisées par les participant·e·s pour faire face aux influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et la société québécoise sur leur vécu sexuel et de l'orientation

sexuelle, aucune question portant sur cet aspect n'a été directement posée aux participant·e·s lors des entrevues. Ces stratégies ont été identifiées à travers le discours des participant·e·s et à l'aide de nos questions de relance. Comme nous sommes conscient·e·s de cette limite, il serait crucial de préparer une série de questions préétablies afin de documenter de manière plus exhaustive et approfondie les stratégies d'adaptation mobilisées par ces personnes pour contrer les influences des scripts sexuels. Pour continuer, nous avons également remarqué lors des entrevues que la majorité des participant·e·s cherchait à discuter avec l'intervieweuse de la conciliation de leur identité religieuse et de leur orientation sexuelle. Bien qu'aucune question n'ait été posée sur le sujet, les participant·e·s cherchaient explicitement à parler de cette conciliation et de leur rapport à la religion. Ainsi, il est crucial de tenir compte de ce besoin énoncé par plusieurs pour une meilleure compréhension de leur vécu sexuel et du vécu de leur orientation sexuelle. De plus, lors des entrevues, plusieurs des participant·e·s ne se sont pas prononcé·e·s sur certaines questions de la grille d'entrevue (questions 7, 8 et 9, voir Annexe A) portant sur les pratiques sexuelles, les fantasmes sexuels et la négociation de leurs limites et désirs avec leurs partenaires intimes. D'ailleurs, au niveau analytique, les pratiques sexuelles et les fantasmes sexuels listés semblaient désincarnés de l'objet central de notre objet d'étude et de nos objectifs. Ainsi, ces pratiques et ces fantasmes n'ont pas été présentés. Finalement, pour ceux qui ne se sont pas prononcé·e·s sur ces questions, une hypothèse pourrait être qu'ils n'étaient pas à l'aise de discuter ou de dévoiler certains aspects intimes liés à leur sexualité de manière approfondie et détaillée. Il aurait été pertinent et intéressant d'examiner plus en profondeur les raisons associées à cet inconfort de parler de leurs propres scripts sexuels.

Finalement, comme dernière limite méthodologique de cette présente étude, nous avons employé la méthode d'échantillonnage non probabiliste, de même que la technique de recrutement par boule de neige afin de recruter nos participant·e·s. Comme leur participation était sur une base volontaire, nous sommes conscient·e·s que

les participant·e·s pouvaient être renseigné·e·s sur le sujet ainsi que plus à l'aise de discuter de leur vécu sexuel et du vécu de leur orientation sexuelle. De plus, nous avons donné une compensation financière de 20\$ à chacun·e de nos participant·e·s comme une forme de reconnaissance pour leur participation. Néanmoins, cette compensation aurait pu s'avérer être la forme principale de motivation à la participation de notre étude.

CONCLUSION

Alors que dans la société québécoise les personnes musulmanes sont perçues comme des figures de l'altérité (Antonius, 2008), les récits de nos participant·e·s issu·e·s de la diversité sexuelle témoignent d'expériences uniques et de défis complexes et considérables. Ayant comme objectif d'explorer les influences des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle, notre étude a documenté leurs réalités invisibilisées par plusieurs formes de discrimination en contexte québécois afin de contester les représentations stéréotypées véhiculées à leur endroit. À l'aide de la théorie des scripts sexuels, conjointement avec la théorie de l'intersectionnalité et le concept de racisme sexuel, il a été possible de documenter les influences respectives des scripts sexuels présents dans la religion musulmane et dans la société québécoise sur leur vécu sexuel et de l'orientation sexuelle des participant·e·s, ainsi que leur discours critique de ces scripts sexuels non inclusifs. En effet, notre étude illustre que les scripts sexuels présents dans la religion musulmane influencent leur processus d'acceptation de leur orientation sexuelle et leur vécu sexuel en réduisant leur répertoire sexuel. Ces influences les amènent à vivre également des sentiments négatifs à la suite de pratiques sexuelles avec des partenaires du même genre qu'eux. Face aux influences des scripts sexuels présents dans la société québécoise sur leur vécu sexuel, ils développent un rapport à la sexualité plus positif et centré sur leurs besoins. En revanche, leur vécu sexuel et le vécu de leur orientation sexuelle en contexte québécois sont influencés par leurs expériences se situant à l'intersection de multiples oppressions. À travers ces influences et l'absence de scripts culturels dans lesquels elles peuvent se reconnaître, ces personnes cherchent un point de repère au sein des sociétés

et des communautés musulmanes et de la diversité sexuelle afin d'accepter leurs identités multiples et être elleux-mêmes. Elles vont mobiliser plusieurs stratégies d'adaptation et de résistance au niveau personnel et interpersonnel. En effet, en ce qui a trait à leur vécu sexuel, elles vont chercher à créer leurs propres scripts sexuels en tenant compte de leurs limites et leurs désirs sexuels qui peuvent être influencés par les textes religieux. Elles seront également à la recherche de partenaires avec qui la négociation de leurs limites et leurs désirs sexuels sera possible. Finalement, au niveau du vécu de leur orientation sexuelle, elles s'engageront dans un processus d'acceptation de soi par l'adhésion à des textes religieux inclusifs où l'homosexualité ne sera pas prohibée et par le développement d'une relation spirituelle positive avec Dieu. Elles s'engageront également dans un processus de redéfinition des représentations de la sexualité et de l'orientation sexuelle.

Tel qu'exprimé par une de nos participant·e·s qui « espère qu'on fera beaucoup plus d'efforts à faire comprendre la société qu'il y a vraiment ce dialogue super intéressant entre religion et sexualité en Islam », ce travail collaboratif souhaité illustre la nécessité de réaliser de futures recherches empiriques afin de mettre en lumière le processus de conciliation possible entre la religion musulmane et les orientations non hétérosexuelles. Bien que notre étude ait cherché à répondre à cet objectif, il est aussi crucial et pertinent au niveau social et scientifique d'explorer de manière plus approfondie comment s'articulent les rapports entre la religion et la sexualité chez les personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. À travers leurs expériences intersectionnelles, il serait également important de documenter la gestion du stigmatisme social subi par ces personnes et les impacts associés. En effet, tel qu'avancé dans la théorie du stigmatisme social de Goffman (1963), les personnes qui s'éloignent des normes sociales doivent généralement faire face à la réduction de leurs réalités à un stigmatisme. Elles doivent par ailleurs mobiliser des stratégies afin de contrôler les informations liées à leur stigmatisme comme moyen de protection (Goffman, 1963; Rostaing, 2015). Il serait ainsi pertinent de mettre en lumière cette gestion du stigmatisme et les stratégies que

ces personnes marginalisées adoptent. En reconnaissant effectivement les réalités plurielles de ces personnes, les défis particuliers auxquels elles sont confrontées et leurs stratégies d'adaptation mobilisées, nous entamons une réflexion qui se doit d'être faite pour aspirer à un changement social.

ANNEXE A

GUIDE D'ENTRETIEN

Projet de recherche : Pratiques sexuelles des personnes musulmanes de la diversité sexuelle : Quand les scripts sexuels québécois et de la religion musulmane s'entrecroisent.

Préambule : Présentation de l'objectif de recherche et du formulaire de consentement. Nommer aux participant·e·s qu'ils peuvent arrêter à n'importe quel moment l'entrevue, et qu'ils ne sont pas dans l'obligation de répondre à toutes les questions. Suite à cela, signature du formulaire de consentement et remise en mains propre du formulaire aux participant.es ou par courriel électronique sécurisé par un mot de passe. Également mentionner que l'entrevue sera enregistrée en audio à l'aide d'un ordinateur MacBook (IOS) dans un dossier sécurisé. Si l'entrevue se déroule par vidéoconférence à l'aide du logiciel Zoom, les enregistrements vidéo seront automatiquement supprimés suite à l'entrevue, car il est possible de sauvegarder les entrevues en audio et en vidéo. Il n'y a que les enregistrements audio qui seront sauvegardés de manière sécuritaire. Finalement, demander aux participant·e·s les termes qu'ils aimeraient employer lors de l'entrevue, comme par exemple : diversité sexuelle, personne non-hétérosexuelle, queer, relation sexuelle avec le même genre, relation sexuelle avec le même sexe, ou tout autre terme à la préférence des participant·e·s.

Horaire de l'entrevue :

- 10 minutes : Mots de bienvenue, présentation de l'objectif de recherche et formulaire de consentement (explication et signature).
- 75 minutes : Questions semi-dirigées (entrevue).
- 5 minutes : Retour sur l'entrevue, remise de ressources utiles aux participant.es et remerciement (ressources disponibles à la fin du formulaire de consentement).

Grille d'entrevue

	Questions principales	Questions secondaires
Thème 1	<p>1. Quelle est votre perception des normes véhiculées sur la sexualité dans la religion musulmane?</p> <p>2. Quelle est votre perception des normes véhiculées sur la sexualité dans la société québécoise?</p> <p>3. Comment vous positionnez-vous par rapport aux normes véhiculées sur la sexualité à la</p>	<p>1.1 Quelle est votre perception de la conception de la sexualité entre personnes de même genre dans la religion musulmane?</p> <p>2.1 Quelle est votre perception de la conception de la sexualité entre personnes de même genre dans la société québécoise?</p>

	fois dans la religion musulmane et à la fois dans la société québécoise?	
Thème 2	<p>4. Est-ce que la religion influence vos pratiques sexuelles? Si oui, de quelles façons?</p> <p>5. Est-ce que les normes véhiculées sur la sexualité dans la société québécoise influencent vos pratiques sexuelles? Si oui, de quelles façons?</p> <p>6. Pouvez-vous me parler des origines de vos partenaires que vous avez eu jusqu'à présent?</p>	<p>6.1. Avez-vous eu des relations avec des partenaires de même origine culturelle que vous? Si oui, pour quelles raisons? Si non, pour quelles raisons?</p> <p>6.2 Avez-vous eu des relations avec des partenaires de même religion que vous? Si oui, pour quelles raisons? Si non, pour quelles raisons?</p>

	<p>7. Quelles sont vos préférences en termes de pratiques sexuelles?</p> <p>8. Pouvez-vous me parler de vos désirs et vos fantasmes sexuels?</p> <p>9. Comment se déroule la négociation de vos désirs et de vos limites sexuelles avec vos partenaires?</p> <p>10. Que souhaitez-vous au niveau de votre sexualité?</p> <p>11. Souhaitez-vous être en relation? Si oui, que cherchez-vous chez un·e partenaire en termes de relations?</p>	<p>7.1 Est-ce qu'il y a des pratiques que vous refusez de faire? Si oui, pour quelles raisons?</p> <p>8.1 Est-ce que vous souhaitez mettre en pratique certains de vos fantasmes? Si non, pour quelles raisons? Si oui, lesquels et pourquoi?</p> <p>9.1 Que faites-vous lorsque vos partenaires veulent avoir des pratiques qui vont à l'encontre de vos désirs sexuels?</p> <p>10.1 Sexuellement, que cherchez-vous chez un·e partenaire?</p>
Conclusion	12. En lien avec ce que nous venons de discuter, avez-vous autre chose à ajouter?	

Fiche sociodémographique

Questions sociodémographiques	Réponses
Âge	
Genre	
Orientation sexuelle	
Origine ethnoculturelle	
Lieu de naissance	
Nombre d'années au pays si né.e ailleurs qu'au Québec	
Niveau d'étude le plus élevé	
Courant religieux	
Fréquence de la pratique religieuse (<i>ex : prières, jeûne de Ramadan, etc.</i>)	

ANNEXE B

AFFICHE DE RECRUTEMENT

Participant.es recherchés.es pour le projet de recherche :

Pratiques sexuelles : Expériences des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle

Dans le cadre de la **maîtrise en recherche-intervention en sexologie** à l'Université du Québec à Montréal, sous la direction de Simon Corneau (Ph.D) et d'Isabelle Wallach (Ph.D).

Que veut-dire participer à ce projet de recherche ?

Entrevue de 90 minutes, 100% confidentielle par vidéoconférence ou dans un local à l'Université du Québec à Montréal, sur les sujets suivants :

Votre perception des normes véhiculées sur la sexualité dans la religion musulmane et dans la société québécoise

Vos désirs et vos fantasmes sexuels ainsi que ceux de vos partenaires

Vos expériences et vos pratiques sexuelles avec vos partenaires

Pour participer, il faut :

- Être âgé.e de **18 ans et plus**;
- S'identifier comme une personne **musulmane croyante**;
- Avoir eu des **pratiques sexuelles avec un.e ou des partenaires du même genre que vous**;
- Être en mesure de mener l'entrevue en **français, ou en anglais ou en arabe**.

Les personnes s'identifiant à un ou des groupes marginalisés sur la base de l'âge, du genre, de l'orientation sexuelle, de l'origine ethnoculturelle ou du revenu sont encouragées à participer à ce projet de recherche.

Une compensation financière de **20\$** est offerte pour la participation à ce projet de recherche.

Vous êtes intéressé.e à participer ou vous avez d'autres questions ? Contactez Reem Alameddine, sexologue et étudiante-chercheure du projet, par courriel :



alameddine.reem@courrier.uqam.ca

UQAM

ANNEXE C

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Pratiques sexuelles des personnes musulmanes de la diversité sexuelle : Quand les scripts sexuels québécois et de la religion musulmane s'entrecroisent.

Étudiante chercheure

Reem Alameddine, candidate à la maîtrise Recherche-Intervention aux cycles supérieurs en sexologie à l'Université du Québec à Montréal (UQÀM), courriel : alameddine.reem@courrier.uqam.ca

Direction de recherche

Simon Corneau, Professeur au Département de sexologie à l'UQÀM, coordonnées : (514) 987-3000 poste 3753 ou corneau.simon@uqam.ca.
Isabelle Wallach, Professeure au Département de sexologie à l'UQÀM, coordonnées : (514) 987-3000 poste 1645 ou wallach.isabelle@uqam.ca

Préambule

Nous vous demandons de participer à un projet de recherche qui implique **une entrevue individuelle d'environ 90 minutes**. Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de lire et de bien comprendre les renseignements qui suivent. Ce formulaire de consentement vous explique le but de cette étude, les procédures, les avantages et inconvénients, ainsi que les personnes avec qui vous pouvez communiquer au besoin. N'hésitez surtout pas à poser des questions si vous ne comprenez pas certains mots, nous sommes là pour y répondre.

Description du projet et de ses objectifs

Le projet de recherche est effectué dans le cadre de la maîtrise Recherche-intervention en sexologie à l'UQÀM. Ce projet a pour but de satisfaire les exigences du programme en réalisant toutes les étapes d'une recherche qualitative. Ce dernier a comme objectif d'explorer de quelle.s façon.s les scripts sexuels présents dans la société québécoise et dans la religion musulmane façonnent les pratiques sexuelles des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. Ainsi, il sera possible de mieux comprendre les perceptions des participant.es face à ces scripts sexuels et leurs choix en matière de pratiques sexuelles. Pour ce faire, plus de dix participant.es musulman.es, pratiquant.es et croyant.es, issu.es de la diversité sexuelle seront interviewé.es individuellement. Ce projet se déroulera jusqu'au mois d'août 2021.

Nature et durée de votre participation

Votre participation à ce projet implique de votre part de répondre à nos questions lors d'une entrevue individuelle d'environ 90 minutes. Celle-ci sera enregistrée en audio et aura lieu par le biais de l'application Zoom par vidéoconférence, ou dans un local fermé à l'Université du Québec à Montréal (UQÀM) ou dans toute autre place convenue entre vous et l'étudiante chercheure où la distanciation physique de 2 mètres et la confidentialité sont possibles. Il vous sera aussi demandé de compléter un formulaire sociodémographique à la fin de l'entrevue.

Avantages liés à la participation

Votre participation à cette étude comporte plusieurs avantages. Tout d'abord, elle vous permettra d'avoir une meilleure compréhension de vos pratiques sexuelles et de l'influence des scripts sexuels sur celles-ci. Il vous sera aussi possible d'avoir une réflexion plus approfondie sur vos relations avec vos partenaires. De plus, vous participez à l'avancement des connaissances sur le sujet, ce qui permettra une amélioration des interventions sexologiques auprès des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle. En effet, votre participation permettra de mieux comprendre comment s'articulent les rapports entre la religion et la sexualité.

Risques liés à la participation

En ce qui concerne les risques, considérant que le sujet est personnel et possiblement sensible pour certaines personnes, il est possible que vous ressentiez un inconfort à répondre à certaines questions durant l'entrevue individuelle. Si tel est le cas, vous pouvez librement choisir de ne pas répondre à la question. Aussi, si certains sujets abordés vous amènent à ressentir des émotions négatives lors de l'entrevue ou la suite de l'entrevue, vous trouverez une liste de ressources d'aide et d'organismes communautaires pouvant vous apporter du soutien qui est incluse à la fin de ce formulaire. Aussi, comme l'homosexualité est un sujet sensible et tabou dans la communauté musulmane, la participation à ce projet de recherche est susceptible de vous causer des répercussions sociales comme être jugé.e de manière négative par votre famille ou votre entourage ou être à risque d'être marginalisé.e si l'anonymat des participant.es n'est pas protégé. C'est pourquoi, l'étudiante chercheuse va s'assurer de tout mettre en oeuvre pour respecter les principes de respect de la vie privée et de confidentialité comme expliqué dans la prochaine section. Vos informations personnelles resteront confidentielles et anonymes tout au long de la collecte de données et lors de la diffusion du mémoire.

Confidentialité

Lors de vos premiers contacts avec l'étudiante chercheuse, les messages échangés seront supprimés de manière sécuritaire et définitive. Vos informations personnelles ne seront connues que de l'étudiante chercheuse et ne seront pas dévoilées. Les notes d'entrevue, les entrevues transcrites, les enregistrements audio des entrevues et les fiches sociodémographiques se verront attribuer un code alpha numérique et seul.es l'étudiante chercheuse ainsi que le directeur et la directrice de recherche auront la liste des participant.es et le code qui leur aura été attribué. L'accès à tous les documents relatifs à votre entrevue sera protégé à l'aide de mots de passe de manière à garder votre confidentialité pendant la durée de l'étude. Seul.es l'étudiante chercheuse et le directeur et la directrice de recherche auront connaissance de ces mots de passe. L'entrevue individuelle sera enregistrée en audio et si l'entrevue se déroule via le logiciel Zoom, seul l'enregistrement audio sera conservé et l'enregistrement vidéo sera détruit immédiatement après l'entrevue. L'ensemble des enregistrements audio et des notes d'entrevue seront détruits après le dépôt du mémoire. Les formulaires de consentement, les fiches sociodémographiques, le registre de correspondance et les entrevues transcrites seront sauvegardés dans un dossier sécurisé sur l'ordinateur de l'étudiante chercheuse ou dans un classeur verrouillé chez cette dernière pour 5 ans. Ils seront ensuite détruits de manière sécuritaire et définitive.

Participation volontaire et retrait

Votre participation est entièrement libre et volontaire. Vous pouvez refuser d'y participer ou vous retirer en tout temps sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de l'étude,

vous n'avez qu'à aviser l'étudiante chercheuse verbalement; toutes les données vous concernant seront ensuite détruites.

Indemnité compensatoire

Une indemnité compensatoire de 20\$ est prévue et sera donnée à chaque participant.e. Un virement *Interac* sera le moyen utilisé pour donner ce versement aux participant.es. Cette indemnité est une forme de reconnaissance de l'effort et du temps consacrés à la participation à ce projet de recherche.

Des questions sur le projet?

Pour toute question additionnelle sur le projet et sur votre participation, vous pouvez communiquer avec les responsables du projet : Simon Corneau, directeur de recherche et professeur au département de sexologie à l'UQÀM, coordonnées : (514) 987-3000 poste 3753 ou corneau.simon@uqam.ca; Isabelle Wallach, directrice de recherche et professeure au département de sexologie à l'UQÀM, coordonnées : (514) 987-3000 poste 1645 ou wallach.isabelle@uqam.ca; Reem Alameddine, candidate à la maîtrise en sexologie à l'UQÀM, profil recherche-intervention, courriel : alameddine.reem@courrier.uqam.ca

Ce projet de recherche auquel vous allez participer a reçu l'approbation du Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE). De plus, l'étudiante chercheuse a complété le cours « l'Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains : Formation en éthique de la recherche (EPTC 2 : FER) » et a obtenu le certificat adjoit.

Des questions sur vos droits? Pour des informations concernant les responsabilités de l'équipe de recherche au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains ou pour formuler une plainte, vous pouvez contacter la coordination du CERPÉ 4 : sergent.julie@uqam.ca ou 514-987-3000, poste 3642.

Remerciements

Votre collaboration est essentielle à la réalisation de notre projet et l'équipe de recherche tient à vous en remercier.

Consentement

Je déclare avoir lu et compris le présent projet, la nature et l'ampleur de ma participation, ainsi que les risques et les inconvénients auxquels je m'expose tels que présentés dans le présent formulaire. J'ai eu l'occasion de poser toutes les questions concernant les différents aspects de l'étude et de recevoir des réponses à ma satisfaction. Je, soussigné.e, accepte volontairement de participer à cette étude. Je peux me retirer en tout temps sans préjudice d'aucune sorte. Je certifie qu'on m'a laissé le temps voulu pour prendre ma décision. Une copie signée de ce formulaire d'information et de consentement doit m'être remise.

Prénom Nom

Signature

Date

Compensation financière

Je, soussigné.e, affirme avoir reçu une compensation financière de 20\$ à la suite de l'entrevue.

Signature

Date

Invitation pour la présentation des résultats du projet au grand public

Je, soussigné.e, accepte d'être recontacté.e par l'étudiante chercheure, suite au dépôt du mémoire, pour être invité.e s'il y a lieu à une conférence qui sera donnée pour présenter les résultats de ce projet de recherche.

Oui, j'accepte d'être contacté.e.

Non, je n'accepte pas d'être contacté.e.

Signature

Date

Engagement de l'étudiante chercheure

Je, soussignée certifie

- (a) avoir expliqué au signataire les termes du présent formulaire; (b) avoir répondu aux questions qu'il.elle m'a posées à cet égard;
- (c) lui avoir clairement indiqué qu'il.elle reste, à tout moment, libre de mettre un terme à sa participation au projet de recherche décrit ci-dessus;
- (d) que je lui remettrai une copie signée et datée du présent formulaire.

Prénom Nom

Signature

ANNEXE D

LISTE DE RESSOURCES

LISTE DE RESSOURCES

⇒ **Guide pour des ressources LGBT adaptées à vos besoins** : <http://guidelgbt.org/>

⇒ **Helem Montréal**

Description (*tirée du site Internet*) : « Helem Montréal est un groupe d'identité libanaise qui a pour origine Helem au Liban. Né en 2004, Helem Montréal avait initialement pour public cible la communauté libanaise. Aujourd'hui, l'organisme s'est ouvert aux réalités des individus allosexuels de l'ensemble des communautés arabes de Montréal ».

Site Internet : <https://www.montrealhelem.org>

Contact : info@montrealhelem.org

⇒ **Interligne**

Description (*tirée du site Internet*) : « Interligne est un centre de première ligne en matière d'aide et de renseignements à l'intention des personnes concernées par la diversité sexuelle et la pluralité des genres. Grâce à notre service offert 24 heures par jour, nous offrons un soutien aux personnes LGBTQ+, à leurs proches et au personnel des milieux communautaire, scolaire, de la santé et des services sociaux ».

Site Internet : <https://interligne.co>

Contact : (514) 866-0103 (Montréal) – 1 888 505-1010 (Sans frais) / aide@interligne.co

⇒ **RÉZO**

Description (*tirée du site Internet*) : « RÉZO est un organisme communautaire sans but lucratif montréalais actif depuis 1991 auprès des hommes gais ou bisexuels, et hommes ayant des relations sexuelles avec d'autres hommes (HARSAH), qu'ils soient cis ou trans ».

Site Internet : <https://www.rezosante.org>

Contact : (514) 521-7778 / info@rezosante.org

⇒ **Clinique de sexologie de l'UQAM** (*service à faible coût*)

Description (*tirée du site Internet*) : « **Clinique de sexologie de l'UQAM** est une clinique universitaire de formation à la pratique du counseling en sexologie pour les étudiantes et étudiants

inscrits à la maîtrise en sexologie. Elle offre des services d'évaluation et de psychothérapie pour des difficultés liées à la sexualité ».

Site Internet : <https://sexologie.uqam.ca/clinique-de-sexologie/>

Contact : (514) 987-3000 poste **4453** / clinique.sexo.uqam@hotmail.ca

ANNEXE E

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE FSH) a examiné le projet de recherche suivant et le juge conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par la *Politique No 54 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (Janvier 2016) de l'UQAM.

Titre du projet:	Pratiques sexuelles des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle : Quand les scripts sexuels québécois et de la religion musulmane s'entrecroisent.
Nom de l'étudiant:	Reem ALAMEDDINE
Programme d'études:	Maîtrise en sexologie (concentration recherche-intervention)
Direction de recherche:	Simon CORNEAU
Codirection:	Isabelle WALLACH

Modalités d'application

Toute modification au protocole de recherche en cours de même que tout événement ou renseignement pouvant affecter l'intégrité de la recherche doivent être communiqués rapidement au comité.

La suspension ou la cessation du protocole, temporaire ou définitive, doit être communiquée au comité dans les meilleurs délais.

Le présent certificat est valide pour une durée d'un an à partir de la date d'émission. Au terme de ce délai, un rapport d'avancement de projet doit être soumis au comité, en guise de rapport final si le projet est réalisé en moins d'un an, et en guise de rapport annuel pour le projet se poursuivant sur plus d'une année. Dans ce dernier cas, le rapport annuel permettra au comité de se prononcer sur le renouvellement du certificat d'approbation éthique.



Anne-Marie Parisot

Professeure, Département de linguistique

Présidente du CERPÉ FSH

ANNEXE F

AVIS FINAL DE CONFORMITÉ

AVIS FINAL DE CONFORMITÉ

Titre du projet: Pratiques sexuelles des personnes musulmanes issues de la diversité sexuelle :
Quand les scripts sexuels québécois et de la religion musulmane s'entrecroisent.

Nom de l'étudiant: Reem ALAMEDDINE

Programme d'études: Maîtrise en sexologie (concentration recherche-intervention)

Direction de recherche: Simon CORNEAU

Objet : Fin du projet

Bonjour,

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE FSH) a bien reçu votre rapport éthique final et vous en remercie. Ce rapport répond de manière satisfaisante aux attentes du comité.

Merci de bien vouloir inclure une copie du présent document et de votre certificat d'approbation éthique en annexe de votre travail de recherche.

Les membres du CERPE FSH vous félicitent pour la réalisation de votre recherche et vous offrent leurs meilleurs vœux pour la suite de vos activités.

Cordialement,



Anne-Marie Parisot

Professeure, Département de linguistique

Présidente du CERPÉ FSH

RÉFÉRENCES

- Abboud, S., Flores, D., Redmond, L., Brawner, B. M. et Sommers, M. S. (2021). Sexual attitudes and behaviours among Arab American young adults in the USA. *Culture, Health & Sexuality*, 23(12), 1591-1607. doi : 10.1080/13691058.2020.1788163
- Acosta, K. L. (2008). Lesbianas in the borderlands: shifting identities and imagined communities. *Gender & Society*, 22(5), 639-659. doi : 10.1177/0891243208321169
- Adamczyk, A. et Hayes, B. E. (2012). Religion and sexual behaviors: understanding the influence of Islamic cultures and religious affiliation for explaining sex outside of marriage. *American Sociological Review*, 77(5), 723-746. doi : 10.1177/0003122412458672
- Ahmadi, N. (2003a). Migration challenges views on sexuality. *Ethnic and racial studies*, 26(4), 684-706. doi : 10.1080/0141987032000087361
- Ahmadi, N. (2003b). Rocking sexualities: Iranian migrants' views on sexuality. *Archives of Sexual Behavior*, 32(4), 317-326. doi : 10.1023/A:1024038931202
- Ahrold, T., Farmer, K., Trapnell, M. et Meston, P. (2011). The relationship among sexual attitudes, sexual fantasy, and religiosity. *Archives of Sexual Behavior*, 40(3), 619-630. doi : 10.1007/s10508-010-9621-4
- Ahrold, T. et Meston, K. (2010). Ethnic differences in sexual attitudes of U.S. college students: gender, acculturation, and religiosity factors. *Archives of Sexual Behavior*, 39(1), 190-202. doi : 10.1007/s10508-008-9406-1
- Alvi, S. et Zaidi, A. (2021). “My existence is not haram”: Intersectional lives in LGBTQ muslims living in Canada. *Journal of Homosexuality*, 68(6), 993-1014. doi : 10.1080/00918369.2019.1695422
- Antonius, R. (2008). L’islam au Québec : les complexités d’un processus de racisation. *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 11–28. doi : 10.7202/1002505ar

- Antonius, R. (2012). La polarisation du discours sur l'islam en Occident: éléments d'analyse. Dans M. Labelle, J. Couture, et M. Remiggi (dir.), *La communauté politique en question* (p.145-169). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Bachand, R. (2014). L'intersectionnalité: dominations, exploitations, résistances et émancipation. *Politique et sociétés*, 33(1), 3-14. doi : 10.7202/1025584ar
- Baier, C. J. et Wright, B. R. (2001). "If you love me, keep my commandments": A meta-analysis of the effect of religion on crime. *Journal of research in crime and delinquency*, 38(1), 3-21. doi : 10.1177/0022427801038001001
- Barkan, S. E. (2006). Religiosity and premarital sex in adulthood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(3), 407-417. doi : 10.1111/j.1468-5906.2006.00315.x
- Beaud, J-P. (2016). L'échantillonnage. Dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données* (6^e édition, p. 251-286). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Beckwith, H. et Morrow, J. (2005). Sexual attitudes of college students: the impact of religiosity and spirituality. *College Student Journal*, 39(2), 357-366.
- Bertrand, J. R. (1997). Éléments pour une géographie de la religiosité. *Noroi*, 174(1), 215-233. doi : 10.3406/noroi.1997.6786
- Bidart, C. (2012). Réseaux personnels et processus de socialisation. *Idées Économiques Et Sociales*, 169(3), 8-15. doi : 10.3917/idee.169.0008
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogène*, 225(1), 70-88. doi : 10.3917/dio.225.0070
- Boellstorff, T. (2005). Between religion and desire: being muslim and gay in Indonesia. *American Anthropologist*, 107(4), 575-585. doi : 10.1525/aa.2005.107.4.575
- Boutin, G. (1997). *L'entretien de recherche qualitatif*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Bowleg, L., Craig, M. L. et Burkholder, G. (2004). Rising and surviving: a conceptual model of active coping among Black lesbians. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 10(3), 229. doi : 10.1037/1099-9809.10.3.229

- Bowleg, L., Huang, J., Brooks, K., Black, A. et Burkholder, G. (2003). Triple jeopardy and beyond: Multiple minority stress and resilience among Black lesbians. *Journal of lesbian studies*, 7(4), 87-108. doi : 10.1300/J155v07n04_06
- Brault, J. F. (2013). Une visibilité islamique dissidente: de hm2f à mpf : l'« intrusion » d'une mosquée inclusive dans l'espace public français. *Tumultes*, 41(2), 223–223. doi :10.3917/tumu.041.0223
- Braun, V. et Clarke, V. (2019). Reflecting on reflexive thematic analysis. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, 11(4), 589-597. doi : 10.1080/2159676X.2019.1628806
- Brewster, K. L., Cooksey, E. C., Guilkey, D. K. et Rindfuss, R. R. (1998). The changing impact of religion on the sexual and contraceptive behavior of adolescent women in the United States. *Journal of Marriage and the Family*, 60(2), 493-504. doi : 10.2307/353864
- Brickell, C. (2006). The sociological construction of gender and sexuality. *The Sociological Review*, 54(1), 87-113. doi : 10.1111/j.1467-954X.2006.00603.x
- Callander, D., Newman, C. E. et Holt, M. (2015). Is sexual racism really racism? Distinguishing attitudes toward sexual racism and generic racism among gay and bisexual men. *Archives of sexual behavior*, 44(7), 1991-2000. doi : 10.1007/s10508-015-0487-3
- Chamberland, L. (1996). *Mémoires lesbiennes : le lesbianisme à Montréal entre 1950 et 1972*. Québec : Éditions du Remue-ménage.
- Chbat, M. (2012). *Articulations et négociations des identifications ethno-sexuelles des gais et des lesbiennes d'origine libanaise à Montréal*. (Mémoire de maîtrise. Université de Montréal). Papyrus. https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/6257/Chbat_Marianne_2011_memoire.pdf
- Chbat, M. (2017). Être homosexuel et d'origine libanaise en contexte montréalais : identifications ethno-sexuelles multiples, complexes et variables. *Reflets*, 23(1), 148–173. doi : 10.7202/1040752ar
- Chehaitly, S., Rahman, M. et Chbat, M. (2021). « Est-ce que c'est parce que j'ai l'air trop fif ou trop brun?... on a plusieurs raisons de se faire détester! »: être musulman·e lgbtq au Québec et vivre à l'intersection de multiples

- oppressions. Récits de quelques parcours militants. *Nouvelles Pratiques Sociales*, 31(2), 182–205. doi : 10.7202/1076651ar
- Cleaver, S. R., Carvajal, J. K. et Sheppard, P. S. (2016). L'humilité culturelle: Une façon de penser pour orienter la pratique à l'échelle mondiale. *Physiotherapy Canada*, 68(1), 2-4. doi : 10.3138/ptc.68.1.GEF
- Crenshaw, K. W. (2010). Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du genre*, (39), 51-82.
- Connell, R. (2014). *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Connell, R. W. et Messerschmidt, J. W. (2015). Faut-il repenser le concept de masculinité hégémonique?. *Terrains & travaux*, 27(2), 151-192. doi : 10.3917/tt.027.0151
- Corneau, S., Després, L., Caruso, J. et Idibouo, C. (2016). Les hommes noirs de Montréal qui ont des relations sexuelles avec d'autres hommes et le racisme sexuel: Défis, mécanismes de résilience et pistes d'intervention. *Nouvelles pratiques sociales*, 28(1), 125-140. doi : 10.7202/1039177ar
- Denis, A. (2008). Review essay: Intersectional analysis: A contribution of feminism to sociology. *International Sociology*, 23(5), 677-694. doi : 10.1177/0268580908094468
- Deslauriers, J.-P. (1991). *Recherche qualitative : Guide pratique*. Montréal : McGraw-Hill Éditeurs.
- Drapeau, É. (2016). *Jeunes croyants : une identité choisie et performée* (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal). Archipel.
<https://archipel.uqam.ca/7883/>
- Eidhamar, L. G. (2014). Is gayness a test from Allah? Typologies in Muslim stances on homosexuality. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25(2), 245-266. doi : 10.1080/09596410.2013.869882
- El-Hage, H. et Lee, E. (2015). *Vivre avec de multiples barrières. Le cas des personnes LGBTQ racisées à Montréal*. Québec : Collection METISS.

- El-Hage, H. et Lee, E. (2016). LGBTQ racisés: frontières identitaires et barrières structurelles. *Alterstice*, 6(2), 13-27. doi : 10.7202/1040629ar
- Énoncé de politique des trois conseils (EPTC2). (2018). *Éthique de la recherche avec des être humains* (2^e éd.). Canada : Secrétariat sur la conduite responsable de la recherche.
- Fisher, W., White, L., Byrne, D. et Kelley, K. (1988). Erotophobia-erotophilia as a dimension of personality. *The Journal of Sex Research*, 25(1), 123-151. doi : 10.1080/00224498809551448
- Fortin, M-F. et Gagnon, J. (2016). *Fondements et étapes du processus de recherche: Méthodes quantitatives et qualitatives* (3^e édition). Québec : Chenelière Éducation.
- Fournier, C., Hamelin Brabant, L., Dupéré, S. et Chamberland, L. (2020). Immigrants gais au Québec face à l'homophobie: possibilités, contraintes et implications pour leur bien-être. *Genre, sexualité & société*, (24). doi : 10.4000/gss.6331
- Gagnon, J. (2008). *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*. Paris : Payot.
- Gauthier, B., et Bourgeois, I. (2016). *Recherche sociale : De la problématique à la collecte des données* (6^e éd.). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Goffman, E. (1963). *Stigmate. Les usages sociaux du handicap*. Paris : Les Éditions du Minuit.
- Greene, B. (1994). Ethnic-minority lesbians and gay men: mental health and treatment issues. *Journal of Consulting and clinical Psychology*, 62(2), 243-251. doi : 10.1037/0022-006X.62.2.243
- Gross, M. (2008). Être chrétien et homosexuel en France. *Sociétés contemporaines*, 71(3), 67-93. doi : 10.3917/soco.071.0067
- Gross, M. et Yip, A. (2015). L'homosexualité féminine dans le judaïsme et l'islam: textes et contextes. *Juives et musulmanes. Genre et religion en négociation*, 181-198.
- Helly, D. (2011). Les multiples visages de l'islamophobie au Canada. *Nouveaux Cahiers du socialisme*, 5, 99-106.

- Ilieff, M. et Moro, M. R. (2019). L'homosexualité, Dieu et la famille chez des femmes du monde musulman. *L'autre*, 20(1), 71-80. doi : 10.3917/lautr.058.0071
- Imbert, G. (2010). L'entretien semi-directif: à la frontière de la santé publique et de l'anthropologie. *Recherche en soins infirmiers*, 102(3), 23-34. doi : 10.3917/rsi.102.0023
- Iuşan, R. (2013). *Do minorities and immigrants behave sexually different? Influences of culture on the sexual behavior of minorities and immigrants*. (Thèse de doctorat, Kemi-Tornio University of Applied Sciences). Theseus. <https://www.theseus.fi/bitstream/handle/10024/58412/Do%20Minorities%20and%20Immigrants%20Behave%20Sexually%20Different.pdf?sequence=1>
- Jackson, S. et Scott, S. (2010). Rehabilitating interactionism for a feminist sociology of sexuality. *Sociology*, 44(5), 811-826. doi : 10.1177/0038038510375732
- Kchouk, K. (2020). *Corps privilégiés, corps repoussés: étude exploratoire du racisme sexuel et de l'exclusion sur le cyberspace de rencontre gai* (Thèse de doctorat, Université d'Ottawa). uOttawa. <https://ruor.uottawa.ca/handle/10393/40217>
- Kligerman, N. (2007). Homosexuality in Islam: A difficult paradox. *Macalester Islam Journal*, 2(3), 8.
- Kugle, S. (2003). Sexuality, diversity, and ethics in the agenda of progressive Muslims. *Progressive Muslims: On justice, gender, and pluralism*, 190-234.
- Kugle, S. et Hunt, S. (2012). Masculinity, homosexuality and the defense of Islam: a case study of Yusuf al-Qaradawi's media fatwa. *Religion and Gender*, 2(2), 254-279. doi : 10.1163/18785417-00202005
- Kuntsman, A. (2003). Double homecoming: sexuality, ethnicity, and place in immigration stories of Russian lesbians in Israel. *Women's Studies International Forum*, 26(4), 299-311. doi : 10.1016/S0277-5395(03)00075-X
- Larouche, V. (2010). Quand l'homophobie se superpose à la discrimination ethnoculturelle. *Service social*, 56(1), 31-42. doi : 10.7202/039777ar
- Lefkowitz, E., Gillen, M., Shearer, C. et Boone, T. (2004). Religiosity, sexual behaviors, and sexual attitudes during emerging adulthood. *The Journal of Sex Research*, 41(2), 150-159. doi : 10.1080/00224490409552223

- Leroux, G. (2013). L'islamophobie au Québec. *Relations*, 763(763), 24-26.
- Lévy, J. J. et Dupras, A. (2008). *Questions de sexualité au Québec*. Montréal : Liber.
- McCall, L. (2005). The complexity of intersectionality. *Signs: Journal of women in culture and society*, 30(3), 1771-1800. doi : 10.1086/426800
- McCullough, M. E. et Willoughby, B. L. (2009). Religion, self-regulation, and self-control: associations, explanations, and implications. *Psychological bulletin*, 135(1), 1-25. doi : 10.1037/0033-2909
- Meier, A. M. (2003). Adolescents' transition to first intercourse, religiosity, and attitudes about sex. *Social Forces*, 81(3), 1031-1052. doi : 10.1353/sof.2003.0039
- Minwalla, O., Rosser, B. R., Feldman, J. et Varga, C. (2005). Identity experience among progressive gay Muslims in North America: a qualitative study within Al-Fatiha. *Culture, Health & Sexuality*, 7(2), 113-128. doi : 10.1080/13691050412331321294
- Mohanty, C. T. (2010). Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux. Dans C. Versuur (dir.), *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements des femmes* (p. 171-202). Paris : L'Harmattan.
- Monheim, M. (2014). Enjeux identitaires multiples chez des personnes homosexuelles ou transgenres, issues de l'immigration arabo-musulmane. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 52(1), 91-107. doi :10.3917/ctf.052.0091
- Monro, S. (2020). Sexual and gender diversities: implications for lgbtq studies. *Journal of Homosexuality*, 67(3), 315-324. doi : 10.1080/00918369.2018.1528079
- Nicholas, L. (2004). The association between religiosity, sexual fantasy, participation in sexual acts, sexual enjoyment, exposure, and reaction to sexual materials among Black South Africans. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 30(1), 37-42. doi : 10.1080/00926230490247264
- Nissim, R. (2014). Building resilience in the face of racism: options for anti-racism strategies. *Sydney Social Justice Network*, 1-24.

- O'Byrne, P. et Watts, J. (2010). Theory and practice: Examining PHAC's STI assessment guidelines using sexual script theory. *Aporia*, 2(4), 6–18. doi : 10.18192/aporia.v2i4.2969
- Paillé, P. (2007). La recherche qualitative: une méthodologie de la proximité. Dans H. Dorvil (dir.), *Problèmes sociaux : Théories et méthodologies de la recherche* (p. 410-437). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Passeron, J. C., et De Singly, F. (1984). Différences dans la différence: socialisation de classe et socialisation sexuelle. *Revue française de science politique*, 34(1) 48-78.
- Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods* (2^e éd.). Newbury Park, California: Sage.
- Perreault, I. (2012). La sécularisation des discours sur la sexualité au Québec dans les années 1960. Dans J.-Ph. Warren (dir.), *Une histoire des sexualités au Québec au XXe siècle* (p. 160-171). Montréal : VLB éditeur.
- Pettas, D., Arampatzi, A. et Dagkouli-Kyriakoglou, M. (2022). LGBTQ+ housing vulnerability in Greece: intersectionality, coping strategies and, the role of solidarity networks. *Housing Studies*, 1-19. doi : 10.1080/02673037.2022.2092600
- Plummer, M. D. (2007). *Sexual racism in gay communities: Negotiating the ethnosexual marketplace*. (Thèse de doctorat, University of Washington, États-Unis). DSpace.
<https://digital.lib.washington.edu/researchworks/handle/1773/9181>
- Purdie-Vaughns, V. et Eibach, R. P. (2008). Intersectional invisibility: The distinctive advantages and disadvantages of multiple subordinate-group identities. *Sex roles*, 59(5), 377-391. doi: 10.1007/s11199-008-9424-4
- Rahman, M. (2010). Queer as intersectionality: theorizing gay muslim identities. *Sociology*, 44(5), 944-961. doi :10.1177/0038038510375733
- Rostaing, C. (2015). Stigmaté. Dans P. Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie* (p. 100). Paris : Presses universitaires de France.
- Rowatt, W. et Schmitt, D. (2003). Associations between religious orientation and varieties of sexual experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(3), 455-465. doi : 10.1111/1468-5906.00194

- Roy, O. (2013). *Homme immigrant cherche homme:(re) formations de subjectivités ethnosexuelles en contexte post-migratoire au Québec*. (Thèse de doctorat, Université de Montréal). Papyrus.
https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/9713/Roy_Olivier_2013_these.pdf
- Savoie-Zajc, L. (2009). L'entrevue semi-dirigée. Dans B. Gauthier (Dir.) : *Recherche sociale : De la problématique à la collecte de données* (5^e édition). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Séguin, I. (2021). *Faire semblant: le rôle des représentations, des scripts et des sens accordés à l'orgasme en contexte hétérosexuel dans la fonction sexuelle et la simulation de l'orgasme*. (Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal). Archipel. <https://archipel.uqam.ca/14451/>
- Shah, S. (2016). Constructing an alternative pedagogy of Islam: the experiences of lesbian, gay, bisexual and transgender Muslims. *Journal of Beliefs & Values*, 37(3), 308-319. doi : 10.1080/13617672.2016.1212179
- Simon, W. et Gagnon, J. (1986). Sexual scripts: permanence and change. *Archives of Sexual Behavior*, 15(2), 97-120. doi : 10.1007/BF01542219
- Simon, W. et Gagnon, J. H. (1987). Theories of human sexuality: a sexual scripts approach. *Theories of Human Sexuality*. New York: Plenum, 363, 363- 383.
- Simon, W. et Gagnon, J. (2003). Sexual scripts: origins, influences and changes. *Qualitative Sociology*, 26(4), 491-497. doi : 10.1023/B:QUAS.0000005053.99846.e5
- 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
- Siraj, A. (2012). "I don't want to taint the name of Islam": The influence of religion on the lives of Muslim lesbians. *Journal of Lesbian Studies*, 16(4), 449-467. doi : 10.1080/10894160.2012.681268
- Smerecnik, C., Schaalma, H., Gerjo, K., Meijer, S. et Poelman, J. (2010). An exploratory study of Muslim adolescents' views on sexuality: Implications for

sex education and prevention. *BMC public health*, 10(1), 1-10. doi : 10.1186/1471-2458-10-53

Statistique Canada (2011). *Enquête nationale auprès des ménages de 2011*. [Tableau]. Récupéré de <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-fra.cfm?LANG=F&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF>

Voirol, A. (2018). *Femmes entre homosexualité et islam* (Mémoire de bachelor, Haute Ecole de Travail Social). Sonar. https://sonar.ch/documents/316184/files/TB_VOIRAL_Agathe.pdf

Weber, A., Collins, S. A., Robinson-Wood, T., Zeko-Underwood, E. et Poindexter, B. (2018). Subtle and severe: Microaggressions among racially diverse sexual minorities. *Journal of Homosexuality*, 65(4), 540-559. doi : 10.1080/00918369.2017.1324679

Wheeler, S. C., Jarvis, W. B. G. et Petty, R. E. (2001). Think unto others: The self-destructive impact of negative racial stereotypes. *Journal of Experimental Social Psychology*, 37(2), 173-180. doi : 10.1006/jesp.2000.1448

Yahyaoui, A., El Methni, M., Ben Hadj Lakhdar, D. et Gaultier, S. (2010). Représentations et vécus de la sexualité à l'adolescence et appartenances culturelles. Étude comparative auprès de 134 adolescentes. *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence*, 58(3), 132-139. doi : 10.1016/j.neurenf.2009.09.008

Yahyaoui, A., El Methni, M., Gaultier, S. et Lakhdar-Yahyaoui, D. B. H. (2013). Acculturative processes and adolescent sexuality: a comparative study of 115 immigrant adolescents from cultures influenced by Islam and 115 French adolescents from cultures influenced by Christianity. *International Journal of Intercultural Relations*, 37(1), 28-47. doi : 10.1016/j.ijintrel.2012.06.001