GLAD!

Revue sur le langage, le genre, les sexualités

03 | 2017

Hétérosexualités

Queers non blanc·hes en France

Des discours inaudibles, des pratiques invisibles ?

Queers of Color in France. Unheard Discourses, Unseen Practices?

Najwa Ouguerram-Magot

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/glad/759>

DOI : 10.4000/glad.759

ISSN : 2551-0819

Éditeur

Association GSL

Référence électronique

Najwa Ouguerram-Magot, « *Queers non blanc·hes en France* », *GLAD!* [En ligne], 03 | 2017, mis en ligne le 10 décembre 2017, consulté le 19 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/glad/759> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/glad.759>

Ce document a été généré automatiquement le 19 janvier 2021.

La revue *GLAD!* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Queers non blanches en France

Des discours inaudibles, des pratiques invisibles ?

Queers of Color in France. Unheard Discourses, Unseen Practices?

Najwa Ouguerram-Magot

On essaye de t'imposer des normes. C'est des personnes qui se battent contre l'hétéronormativité et l'hétérocentrisme qui veulent que toi tu te outes selon *leur* notion de *outer* alors que non, toi t'as peut-être d'autres notions. On n'a pas la même culture. Ok, on est Français et Française, parfois même pas, mais dans tous les cas nous on a une autre culture. Moi je suis désolée, mais ma culture africaine sera toujours plus présente que ma culture française. Émilie, bisexuelle et afrodescendante, 21 ans

- 1 Dans de nombreux discours militants français, une croyance domine : se dire ouvertement non hétérosexuelle, être reconnue comme telle, être *out* – ce serait s'assumer, s'émanciper de l'hétéropatriarcat. Ne pas l'afficher, être dans le *placard*, serait au contraire faire le jeu de la norme hétérosexuelle, faire, dans le silence, l'aveu honteux de son homophobie intériorisée. Pourtant, le *coming out* recouvre des usages et modalités qui diffèrent selon chacune. La possibilité, ou non, de faire un *coming out*, et donc la possibilité, ou non, de se présenter et de s'affirmer comme *queer* dépendent largement de l'âge, de la classe, du genre, de la race de chacune. Dans un contexte postcolonial, l'injonction à faire son *coming out* pèse par exemple différemment sur les personnes non blanches¹.
- 2 Mon projet de recherche naît d'un constat personnel : les milieux militants *queer*² franciliens m'apparaissent certes riches et dynamiques — mais particulièrement blancs³. Or, la sous-représentation⁴ des *queers* non blanches m'a semblé soulever une tension : pour qui le fait d'être perçue *queer* dans les milieux militants a-t-il un coût excessivement élevé ? Pour qui faire son *coming out* est-il envisageable ? Qui est représentée par son usage, et qui en est exclue ?

- 3 Pour contextualiser certains enjeux spécifiques aux *queers* non blanches, l'« homonationalisme » est une notion intéressante à développer ici. Conceptualisée par la théoricienne *queer* non blanche Jasbir Puar⁵, le terme est à l'origine un outil pour analyser les nouvelles politiques mises en place à l'égard des populations musulmanes en contexte occidental post-11 septembre. Dans son ouvrage, Puar explore par quelles opérations la « guerre contre le terrorisme » aux États-Unis en vient à revitaliser le patriotisme hétéro- ou homonormatif et participe au déplacement du stigmate national d'un groupe, les *queers*, vers un autre, les personnes supposées musulmanes. Elle reprend elle-même à Lisa Duggan son concept d'homonormativité, défini comme « une nouvelle politique sexuelle de type néolibéral » qui intègre les sujets non hétérosexuels dans « une politique qui ne conteste pas les institutions hétéronormatives dominantes mais qui les soutient et les fortifie⁶ ». Posé simplement, l'homonationalisme reproduit des codes (économiques, éthiques) libéraux et invoque des arguments *homofriendly* au nom d'un « nous » libéral et progressiste occidental contre un « eux » barbare, homophobe et étranger. En mobilisant la figure de l'étranger renvoyé à une homophobie inhérente à « sa » culture, cette rhétorique justifie entre autres la production de discours racistes islamophobes. L'identité de cet étranger est d'ailleurs floue et regroupe grossièrement toute personne arabe et/ou noire possiblement associée à l'Islam. Par cette rhétorique, les discours homonationalistes tendent à dissocier « nos gays », supposés blancs, des autres figures non blanches, présumées hétérosexuelles. À l'échelle de la trajectoire non hétérosexuelle de personnes *queer* non blanches, la traduction est simple : pour être accepté.e dans les milieux *queer*, il faudrait faire preuve d'intégration en se désolidarisant de sa communauté raciale par un *coming out* clair.
- 4 Sur la question des enjeux que peuvent rencontrer des *queers* non blanches en contexte occidental, peu de travaux sociologiques ont été menés. On peut relever les travaux de Carlos U. Decena sur des migrants gays dominicains à New York. Dans son ouvrage phare⁷, Decena élabore la notion de « sujet tacite » comme sujet *queer* défiant le cadre binaire qui n'envisage que silence ou déclaration. C'est sur la base de ces travaux que Salima Amari aborde elle aussi la question du « tacite » dans son travail pionnier en France sur les « lesbiennes maghrébines⁸ ». Dans ses travaux elle reprend l'expression de Decena et analyse le « contournement du *coming out*⁹ » par ses enquêtées au nom de ce qu'elle appelle une « loyauté filiale¹⁰ ». En travaillant elle aussi sur cette façon alternative de dire sans déclarer explicitement, d'évoquer sans montrer frontalement, elle décrit par quelles stratégies le « *coming out* censé apporter une fierté d'être lesbienne n'est pas intégré dans le parcours lesbien des femmes interrogées ». J'ai moi aussi été interpellée par ce vide scientifique, et c'est dans la continuité des recherches d'Amari, dans une perspective à la fois *queer* et décoloniale, que j'inscris mon travail. Par cet article, il s'agit pour moi d'étudier les effets de la race et du racisme sur l'identification sexuelle de ces six *queers* non blanches afin de pouvoir amorcer une critique des mouvements *queer* en France qui, censés refuser l'assimilationnisme, semblent finalement promouvoir une forme blanche de *queerness*.

Les enquêtées

- 5 Cet article se base sur un corpus empirique composé d'entretiens biographiques réalisés en région parisienne entre les mois de janvier et avril 2017 avec six personnes

s'identifiant comme *queers* non blanches. Les histoires migratoires des enquêtées¹¹ et les environnements familiaux dans lesquels iels ont été élevés sont très hétérogènes. Émilie¹², l'aînée de trois enfants, a été élevée en banlieue parisienne par son père sénégalais catholique et sa mère suisse-guadeloupéenne témoin de Jéhovah. Leïla a été élevée avec son frère et sa sœur dans une ville de province par ses parents libanais et musulmans. Charlotte a grandi avec son frère et sa mère alsacienne profondément athée, loin de son père martiniquais, dans une commune de la région parisienne. Ana a vécu ses douze premières années entourée de sa famille libanaise chrétienne au Canada avant de migrer avec ses parents et son frère à Paris. Soraya, d'une famille de quatre, a été élevée par ses parents algériens et musulmans, en banlieue parisienne. Enfin, Inès, de père kabyle musulman et de mère bretonne athée, a été élevée avec sa sœur dans une commune de la couronne parisienne.

- 6 En ce qui concerne les contextes familiaux et les trajectoires scolaires, plusieurs points caractérisent la spécificité du groupe que j'ai interrogé. Bien qu'aucune ne soit issue d'un milieu ouvrier¹³, les enquêtées rapportent des situations familiales très hétérogènes. Si les parents de Leïla sont toutes les deux médecins spécialisés (bac+11), la mère de Charlotte, elle, est diététicienne (bac+2) et son père, cuisinier, a arrêté ses études au collège. Les parents de Soraya, la mère préparatrice de commande en pharmacie et le père anciennement chauffeur de taxi, se sont toutes deux arrêtés au bac. Les trajectoires scolaires des enquêtées sont elles aussi peu homogènes. Émilie et Soraya ont par exemple toutes deux été scolarisées en lycées de ZEP en banlieue parisienne tandis que Leïla et Ana disent avoir bénéficié en partie d'une scolarité sélective et privilégiée. Un point commun pourtant : j'ai rencontré toutes les enquêtées dans un cadre universitaire. Cinq sur six sont aujourd'hui encore étudiantes en sciences sociales à Paris, avec un niveau d'étude allant de bac+3 à bac+6, et seule Ana est sortie de l'université (auto-entrepreneur précaire et aux faibles ressources parentales) après avoir obtenu son master. S'il est difficile de savoir si la trajectoire professionnelle des enquêtées, encore en études, corroborera l'hypothèse d'Olivier Schwartz relative aux « dominés aux études longues¹⁴ », ceulles-ci constituent un groupe étudiant diplômé, en cours de politisation et en possession de capitaux académiques élevés. Alors même que la classe des enquêtées est une variable de grande influence sur leur réalité matérielle d'existence en tant que *queers*, je laisse volontairement la question de la classe, par ailleurs intimement liée à celle de la race, à des projets de recherche plus spécifiquement tournés vers cette question. En effet, malgré leurs inégalités de classe, j'aimerais développer une perspective comparative démontrant la transversalité, même partielle, des enjeux de race à l'échelle des trajectoires de ces six enquêtées.
- 7 Malgré cette hétérogénéité, leurs trajectoires présentent des similitudes. Non blanches issues de l'immigration postcoloniale, toutes ont entre 20 et 27 ans et ont donc été élevées dans des contextes occidentaux postcoloniaux entre les années 1990 et 2000. Aucune n'est primo-migrante (d'un pays anciennement colonisé vers une ancienne métropole coloniale) et toutes s'inscrivent dans un contexte familial diasporique. Chacune de leurs parents non blanches, à l'exception du père de Charlotte, est primo-migrante et a migré entre l'adolescence et l'âge adulte. Toutes ont été assignées fille à la naissance et ont été socialisées selon les stéréotypes de genre correspondants (notamment renvoyées à certaines figures de féminité noires et arabes). Enfin, qu'iels soient lesbiennes, bisexuelles ou pansexuelles, toutes se disent non hétérosexuelles et

queer. Pour les enquêtées, se désigner *queer* recouvre aux moins deux dimensions. D'abord, il s'agit pour elles de revendiquer la dimension transgressive de leur non-hétérosexualité, sans pour autant employer de termes strictement délimités. Par ailleurs, elles tiennent aussi à rappeler que le *queer* dépasse largement la simple question « du genre du choix d'objet¹⁵ » et se présente bien plus comme une resignification profonde des normes de genre et de sexualité. Bien que dans cet article le choix du terme *queer* renvoie en grande partie à la non-hétérosexualité des enquêtées, cette deuxième dimension est elle aussi présente. En effet, la plupart des enquêtées ont une présentation de genre désobéissant aux codes de ce qui est considéré comme une féminité respectable, policée, introvertie — que ce soit Ana, aux cheveux rasés près du crâne, qu'elle a pu avoir tour à tour en crête bleue ou violette ces dernières années, ou encore Charlotte et Émilie, aux cheveux colorés et aux nombreux tatouages et piercings.

- 8 Pour rentrer en contact avec ces six enquêtées, j'ai directement contacté plusieurs personnes concernées par mon projet par le biais de groupes (*queer* ou antiracistes) auprès desquels je milite. Les enquêtées proviennent donc en majorité de mon entourage relativement proche ; certaines étudient, travaillent ou militent ensemble, toutes se sont au moins déjà croisées. En bref, les enquêtées sont toutes des *queers* non blanches, constituées en groupe plus ou moins fluide d'interconnaissances, politisées sur les questions de sexualité et de postcolonialité, socialisées à être des « filles issues de l'immigration postcoloniale¹⁶ » et partagent des vécus révélant beaucoup sur certaines spécificités de la diaspora postcoloniale *queer* en France. C'est sur cette base commune que je chercherai à développer mon analyse.
- 9 Comment comprendre la sous-représentation des *queers* non blanches dans les espaces militants *queer* sous le prisme des vécus non hétérosexuels de ces six enquêtées ? Pour réfléchir à cette problématique, la question du *passing* m'a semblé être un point d'entrée particulièrement intéressant. Au sens large, j'entendrai par *passing* le phénomène d'être reconnue comme membre d'un groupe dominant alors même que cette identification ne correspond pas à son auto-identification. Une personne non hétérosexuelle peut par exemple passer pour hétérosexuelle. Pour réfléchir à l'intersection des catégories de race et de sexualité, je propose d'en investir les marges et les entrecroisements, en m'arrêtant sur la question du *passing* hétérosexuel chez des *queers* non blanches. Je considérerai ici le *passing* par rapport à son corollaire le *coming out*. Si le *passing* équivaut à « ne pas être perçue comme non hétérosexuelle », le *coming out* correspond au contraire à la formulation volontaire de sa non-hétérosexualité. Ainsi, j'inscris ma lecture dans ce que Eve Kosofsky Sedgwick a appelé l'« épistémologie du placard », mode de compréhension « moderne » de la sexualité dominant depuis le XIX^e siècle et dans lequel la distinction entre homo- et hétérosexualité occupe une place centrale. C'est, selon elle, à partir de ce tournant que l'« orientation sexuelle » est devenue une des « principales conceptions de l'identité individuelle¹⁷ ». En faisant du *coming out* la colonne vertébrale de cette épistémologie sexuelle occidentale, le *coming out* est consacré comme « rite » de passage obligatoire dans un modèle binaire du visible / invisible.
- 10 Qu'est-ce que les expériences spécifiques de *passing* que font ces personnes racisées révèlent des présupposés raciaux qui entourent la non-hétérosexualité ? Pour être reconnues comme non-hétérosexuelles, quel type de déclaration est spécifiquement attendu d'elles ? Quels enjeux à passer rencontrent-elles spécifiquement ? Peut-on

mettre en évidence des expériences de vécus non hétérosexuels spécifiques à des non blanches ? À partir des premiers résultats de mes recherches, mon développement s'organise en trois temps. Dans un premier temps, j'ai choisi de réfléchir à la dimension pratique de ce qu'être *queer* non blanche implique pour les enquêtées, sous l'angle du *passing*. Comment, en tant que personnes non blanches, les enquêtées se débrouillent-elles pour vivre leur non-hétérosexualité ? Quels enjeux représentent pour elles le fait de passer pour hétérosexuelles ? À partir de cette première dimension, j'aborderai dans une deuxième partie ce que l'expérience d'une pratique dissidente de la non-hétérosexualité semble révéler : un régime de visibilité¹⁸ tacite, qui défie le régime blanc, libéral et séculier¹⁹ dominant. Enfin, en m'arrêtant non plus sur le propos des enquêtées, mais sur le registre même de leur discours, j'ouvrirai mon analyse à une troisième spécificité : le fréquent recours à un registre de théorie politique qui accompagne une conscience de soi particulièrement politisée.

Entre race et sexualité, un conflit d'allégeance ?

- 11 Aucune des enquêtées n'est out dans toutes les sphères de sa vie ni constamment perçue comme hétérosexuelle. Ainsi, je leur ai demandé de décrire des situations dans lesquelles elles ont intentionnellement cherché à passer pour hétérosexuelles. En réponse à cette question, chacune a décrit un processus décisionnel basé sur un calcul coût-bénéfice dans lequel elles évaluent comment adapter leur identité non hétérosexuelle²⁰. Trois facteurs semblent particulièrement influencer ce calcul : les risques encourus dans l'interaction (physiques : être harcelée, agressée..., et professionnels : être discrétée, licenciée...), l'énergie de l'enquêtée au moment de l'interaction et, peut-être le plus significatif, la nature de la relation avec les personnes interagissant. Lorsque les enquêtées décrivent les deux premières raisons (sécurité et énergie), elles ne se posent pas en rupture raciale avec les *queers* blanches de leur entourage : blanches ou non, beaucoup de *queers* se font passer pour hétérosexuelles pour ces mêmes raisons.
- 12 Cependant, lorsque le troisième facteur est mentionné — celui de la nature de la relation avec l'interlocuteur-ice en jeu —, les enquêtées se posent unanimement en rupture avec leurs homologues blanches. En effet, toutes ont affirmé qu'à la différence des *queers* blanches qu'elles fréquentent, elles inscrivent consciemment leur calcul coût-bénéfice dans une mise en balance entre identité de race et identité de sexualité. C'est par exemple aussi le cas pour Ana qui rapporte avec un mélange d'humour et de pragmatisme comme elle a pu vivre sa « non-hétérosexualité comme preuve d'occidentalisation » :

La manière que j'ai eu de vivre ma sexualité, et les codes blancs auxquels elle renvoyait, elle s'est faite au prix de mon inscription raciale. On m'a tellement refusé [mon arabité] au collège, au lycée, jusqu'à y a pas si longtemps, je me sentais dans l'imposture de tout. Je savais que j'étais pas arabe, que j'étais pas hétérosexuelle, je savais que j'étais pas une meuf, même si c'était pas tout à fait au stade de me dire un mec. Et dans mon histoire, plus j'ai pu avoir l'air *queer*, moins j'avais l'air arabe. Entre mes 15 ans et 20 ans, la grosse partie de mon adolescence que je n'ai pas passée à me faire taper dessus dans des vestiaires de la cour, donc la partie dans laquelle je choisisais d'être qui je voulais être, les codes féminins que je performais étaient des codes

volontairement ultra féminin-*queer* qui compensaient mon absence de légitimité à me sentir arabe. Je n'avais pas l'air arabe.

- 13 Pour Ana, non seulement ces deux identités s'excluent terme à terme, mais elles s'influencent : plus iel est perçue comme arabe, moins iel est perçue comme *queer*, et réciproquement. Inès fait le même constat d'avoir eu à mettre en balance ses différentes identités :

J'ai vraiment cette impression qu'on peut pas te lire les deux et ça devient souvent la situation où est-ce que tu choisis d'être l'un ou l'autre, au risque de trahir ce que t'es, parce que t'es les deux. Et c'est surtout l'idée de ne jamais être au bon endroit. T'as jamais un endroit en particulier et un sentiment d'appartenance en particulier parce que les gens te lisent pas. Donc t'es pas audible non plus. Une impression de pas savoir où mettre les pieds.

- 14 Comment expliquer ce sentiment d'inconciliabilité entre *queerness* et identité non blanche que toutes les enquêtées disent avoir déjà ressenti ? Bien que la question ne soit pas au cœur de cet article, j'évoquerai brièvement un élément selon moi explicatif : la représentation du *queer* ou « l'idée normative qu'une personne *queer* est une personne blanche²¹ ». En effet, au cœur de l'idée de représentation, on retrouve celle des réalités validées lorsqu'on en a des représentations disponibles, ou au contraire invisibilisées lorsqu'elles sont absentes. Ainsi, la blanchité des représentations *queer*²², que ce soit dans des productions culturelles *mainstream* (films, séries, publicités, etc.) ou militantes (LGBT comme *queer*), promeut une compréhension de la *queerness* comme automatiquement blanche. D'une part, le privilège blanc d'être représenté·e invisibilise le racisme qui traverse les mouvements *queer*. D'autre part, ces représentations participent à la construction d'espaces, de pratiques et de discours *queer* qui, non seulement relèguent les *queers* (par défaut blanc·hes) et les racisé·es (par défaut non *queer*) à des espaces mutuellement exclusifs, mais conditionnent les *queers* non blanc·hes à cette dichotomie. Lorsqu'une personne non blanche est identifiée comme telle, a-t-on seulement les cadres cognitifs pour l'imaginer non hétérosexuelle ? Pour la première partenaire d'Émilie, il était simplement inconcevable qu'Émilie soit à la fois noire et lesbienne :

En fait on a tout le temps postulé de mon hétérosexualité du fait de ma non-blanchité. Je me rappelle que l'une de mes premières copines, on s'était rencontrée dans un *skate park*. C'était une amie d'amie, elle vient me voir en me disant qu'elle m'imaginait pas comme ça : « Je croyais que t'étais lesbienne ! ». Et je sais que c'est parce qu'elle savait pas que j'étais noire.

- 15 Le témoignage d'Émilie illustre une expérience que font toutes les enquêtées de régulièrement se voir opposer les différentes facettes de leur identité. Si Ana, Inès, Émilie et toutes les autres enquêtées ont dans un premier temps vécu ce conflit d'allégeance, c'est aussi parce que peu de représentations *queer* et non blanches invitent à imaginer les choses autrement. Face à cette difficulté à balancer entre race et sexualité, quelle position adoptent-iels ?

Leïla : Je pense qu'il y a des moments où j'ai pensé l'un [l'orientation sexuelle] sans l'autre [l'identité raciale], et généralement c'était des moments où j'arrivais pas à assumer l'un ou l'autre. Et c'est dans les deux sens. Y a des moments où je pensais que ça allait passer, que je vais rentrer

dans le rang. Parce que c'est ta race, c'est ta culture, c'est ancré en toi.

L'enquêtrice : Est-ce qu'il y en a un qui prime sur l'autre ?

Leïla : Un peu plus ma race je crois. Parce que ma race c'est la partie la plus entière de moi. C'est aussi celle qui subit le plus d'attaques en ce moment, donc c'est celle que j'ai le plus besoin de défendre. [...] Si j'en arrivais à perdre cet espace racial, ça m'en coûterait trop pour les raisons qu'on connaît : ça serait perdre une partie de toi. Je pourrais toujours me rendre au Liban mais ça serait jamais pareil. J'ai aucun équivalent pareil ici. J'ai été élevée dans un milieu que de Blancs à la campagne, privilégiée par ma classe. J'ai pas de repères en France pour cette dimension raciale. Perdre cet espace racial, ça me coûterait trop.

- 16 En clair, pour Leïla, être ouvertement non hétérosexuelle auprès de sa famille, ce serait non seulement prendre le risque de les perdre, ce qui a déjà un coût émotionnel lourd comme pour beaucoup de *queers*, blanches comme non blanches, mais c'est surtout prendre celui de se couper d'un « espace racial » rare. Dans des contextes diasporiques isolés, sa communauté de race constitue pour elle un refuge au racisme quotidien qu'elle ne semble trouver nulle part ailleurs en France, et donc trop précieux pour s'en couper.
- 17 Comme Leïla, toutes les enquêtées ont recontextualisé leur identité *queer* dans un cadre de compréhension racial structurel et historiquement situé. Et c'est à ce niveau que se situe le sentiment de rupture avec leurs homologues blanches. En effet, l'importance du travail de mise en balance entre « être l'un ou l'autre » chez les enquêtées s'explique notamment par leur contexte familial diasporique, marqué par la migration des parents non blanches entre ancienne colonie et ancienne métropole. À l'échelle de leur famille, la migration d'un membre entraîne une rupture mémorielle²³ qui a marqué certes les migrant·es, mais aussi leurs enfants nées dans le pays d'arrivée. Dans ce contexte de diaspora, les enquêtées s'inscrivent dans un ensemble d'enjeux liant parenté et mémoire : quel que soit leur lieu de naissance, « “parler famille” signifie “parler migration”²⁴ ». Migration et diaspora deviennent des marques constantes de l'identité sociale des enfants : que ce soit leur identité revendiquée ou leur identité assignée, les enquêtées sont toujours renvoyées au statut étranger de « jeunes issues de l'immigration ». Mais, plutôt que de subir ce statut, iels préfèrent en valoriser ses composantes (langues, littératures, histoires nationales, etc.). Par exemple, toutes les enquêtées sont dans une dynamique de « réappropriation » de leur histoire familiale qui passe tant par des voyages en autonomie pour s'« approprier » le pays de leurs parents que par un sentiment protecteur envers leur famille. En outre, si dans leur récit toutes les enquêtées ont pour point commun la sensation d'avoir à mettre en balance leur double identité, c'est notamment parce qu'iels s'inscrivent dans ce contexte particulier : celui d'une France postcoloniale où les populations non blanches issues de l'immigration, renvoyées à une forme d'altérité, sont isolées. Or, en tant que fruits directs de la colonisation, les enquêtées ont conscience que, dans ce contexte, une communauté fondée sur des expériences communes de racisme constitue une ressource précieuse pour s'en protéger²⁵.
- 18 Finalement, parce qu'iels évoluent dans un contexte postcolonial dans lequel circulent des rhétoriques homonationalistes, ces six enquêtées révèlent une première spécificité non blanche de leur vécus non hétérosexuels : l'expérimentation régulière d'un conflit d'allégeance entre identité *queer* et identité non blanche. Aujourd'hui, lorsque les enquêtées vivent leurs identités comme mises dos à dos, que ce soit par leurs sphères

antiracistes majoritairement hétérosexuelles, ou leurs sphère *queers* majoritairement blanches, iels choisissent prioritairement de protéger leur communauté de race. Il ne s'agit pas ici ni de réduire les familles des enquêtées à des espaces nécessairement queerphobes, ni de les décrire comme exemptes des dynamiques de genre et de sexualité. Les enquêtées en ont conscience : comme la majorité des espaces sociaux, leurs familles sont traversées par un hétérosexisme structurel. Dans un même temps, les enquêtées, certes *queer*, mais aussi racisées, ont aussi conscience que leur communauté de race constitue un mode relationnel crucial pour leur survie raciale. Accepter l'injonction homonationaliste à se couper de leurs communautés non blanches, c'est pour elles prendre le risque de s'isoler dans un système d'oppression raciste.

L'intimité, le sexuel, l'affectif : un régime de visibilité dissident ?

- 19 Durant les entretiens, aucun.e enquêté.e n'a opposé les moments où iel passe volontairement aux moments où iel passe malgré ellui. Au contraire, du fait de leurs capitaux politiques, les enquêtées ont pris conscience que leur assignation raciale s'accompagne de la possibilité de passer par défaut pour hétérosexuel·les et en profitent volontairement pour passer en temps voulu. Si la question même du *passing*, sa faisabilité et son coût, est indépendante de la volonté des enquêtées, la réponse apportée, elle, est pleinement assumée. Émilie le formule explicitement :

Je vis beaucoup de misogynie, d'exotisation de mon corps. On touche mes cheveux dans le métro, les collègues qui me disent que les femmes noires sont « comme ci, comme ça », « oh t'as des grosses fesses, oh t'as mis une robe qui te met bien ». Et je sais que là-dedans, y en a qui aimeraient encore plus le délire « lesbiennes exotiques ». C'est mort que je leur donne ça. [...] En fait parfois le *passing*, c'est juste un moyen de résistance, t'as pas le choix. Moi mes collègues je me verrais pas leur dire. Si c'est pour me prendre de l'exotisation de mon corps et en plus des insultes homophobes, non merci.

- 20 En performant plus ou moins une identité qu'elle sait la protéger de la stigmatisation, Émilie se protège non seulement de l'homophobie qu'elle subirait, mais aussi des fantasmes racistes qui entoureraient sa non-hétérosexualité. Que ce soit par l'apparence²⁶ (habits dits féminins, cheveux longs), par l'attitude et la façon d'occuper l'espace (discretion, timidité) ou par le discours (le contrôle constant de ses propos, le choix d'éviter les sujets jugés risqués), le *passing* chez les enquêtées est une stratégie à mobiliser par protection contre un ordre hétérosexuel ; un moyen d'obtenir des bénéfices auxquels iels n'auraient sinon pas pu prétendre. Si cette hypothèse s'applique lorsque les enquêtées évoluent dans les sphères qu'ils identifient comme blanches, qu'en est-il dans leurs sphères non blanches ? J'ai par exemple demandé à Leïla de me décrire comment elle concilie sa vie avec sa partenaire et sa vie familiale :

Leïla : Au niveau familial, j'ai mon oncle qui est sur Paris et chez qui j'ai vécu pendant un an. C'est à peu près à ce moment-là que j'ai rencontré une fille. Cette personne venait de plus en plus souvent chez mon oncle et ma tante alors que pendant un an jamais personne n'avait mis les pieds chez moi. La situation devenait je crois un peu trop claire. À partir de ce moment-là, j'ai commencé de plus en plus à performer une hétéronormativité pour me

protéger.

L'enquêtrice : Comment t'as fait ?

Leïla : Déjà, je prononçais de moins en moins le prénom de ma copine, j'avais tendance à être un peu moins *queer* dans mon aspect : déjà j'ai les cheveux longs, après je venais habillée super chic, avec des petites chaussures cirées, une petite chemise propre, et hop, ça passait.

L'enquêtrice : Et ça a marché ?

Leïla : De toute manière j'ai déménagé donc les indices ont un peu cessé. Mais je sentais qu'il y avait de la part de ma tante par exemple un soupçon sur ce qui se trame. Mais en même temps je pensais pas non plus risquer grand-chose. Comme si ma tante me disait « Je sens qu'il se trame quelque chose, je crois comprendre, mais ça me dérange pas trop donc je fais comme si de rien n'était. » Y avait un peu un flou presque bienveillant.

- 21 Dans cet extrait, il me semble intéressant de relever au moins deux dimensions. Dans un premier temps, Leïla a d'abord choisi de moduler sa façon de s'habiller selon l'impression qu'elle veut produire avec sa famille. Aussi, elle illustre de nouveau que le *passing* est pour les enquêtées un moyen de se jouer au quotidien de différents codes hétéronormés. Cependant, elle ouvre dans un second temps une autre dimension. D'après elle, ce n'est pas tant l'efficacité de son *passing* qui l'a protégée que le fait que, sans explicitement le dire ni le montrer, sa tante ferait de toute manière « *comme si de rien n'était* ».
- 22 Dans quelle mesure une spécificité non blanche du vécu des enquêtées réside justement dans le fait que ce souci de passer ou non n'en était pas toujours un ? En effet, si *passing* et *coming out* traduisent certes des réalités dans le vécu des enquêtées, la question de passer ou non se pose surtout lorsque les enjeux de sexualité sont frontalement abordés, lorsque la vie privée est ouvertement discutée en famille ou en groupe. Si la question semble parfois importante pour les enquêtées, elle semble l'avoir été principalement auprès de leur entourage blanc. Au contraire, auprès de leur communauté de race, elle apparaît de moindre enjeu — c'est du moins ce qu'a expérimenté Leïla chez son oncle et sa tante. Mon hypothèse est alors la suivante : contrairement au modèle le plus largement diffusé d'une sexualité ouvertement abordée dans les espaces *queer*, les enquêtées s'inscrivent dans un régime bien plus tacite quand il s'agit de leur sexualité et, de fait, de leur non-hétérosexualité. C'est à cet égard que mon travail rejoint ceux de Decena et Amari, développant toutes deux l'idée du tacite comme alternative au déclaratif et au silencieux. Amari met par exemple en évidence dans son travail que si, « dans les mouvements gays et lesbiens, le *coming out* est passé d'un besoin de visibilité publique pour imposer une existence dans une société hétérosexuelle dominante à un besoin d'aveu et de reconnaissance à l'intérieur de l'institution familiale », les lesbiennes maghrébines qu'elle a suivies nouent au contraire un « accord tacite » au sein de leurs « familles qui choisissent d'ignorer les signes qui [les] empêcheraient d'exister²⁷ ». Selon moi, c'est dans cette même démarche que Soraya rapporte avec fierté refuser de s'inscrire dans ce régime de visibilité et de déclaration auprès de sa famille :

Les Blancs me demandent tout le temps : « Mais ta famille, ils sont au courant ? ». C'est difficile de répondre par oui ou non, tu peux pas parler de *coming out* à proprement parler dans sa vision blanche. Tu sens que nous déjà on a une structure familiale qui est totalement différente donc la communication est basiquement différente. Donc le fait de dire les choses, même s'il y a par ailleurs des tabous et des non-dits, ça passe pas forcément

par un truc solennel de « Faut que je te dise maman ». Tu vois je dis « nous », c'est que pour moi y a une vraie scission, réelle.

- 23 Ce rapport à l'(homo)sexualité que décrit Soraya est partagé par l'ensemble des enquêtées et, bien qu'il ne soit pas vécu comme la preuve d'un rapport frustré à leur sexualité, il est systématiquement renvoyé par leur entourage *queer* blanc à la manifestation d'un dysfonctionnement. Au contraire, à leur échelle individuelle, le fait d'évoluer dans des sphères où la norme n'est de toute manière ni dans l'énonciation ni dans la démonstration crée des situations où, de fait, la problématique se pose rarement sous la forme de conflits ouverts. Par exemple, lorsque Inès évoque les discussions sur la sexualité qu'il a pu avoir avec ses amies militantes *queer* blanches, c'est avec rage qu'il rapporte la colère alors ressentie à se voir ouvertement questionnée :

Arrêtez de me parler de cul H24, ça me dérange pas que vous parliez du vôtre, mais ne me parlez pas du mien ! C'est super souvent sous-entendu que ça serait lié au fait que je sois racisée, ou que j'ai été élevée dans une famille arabe et musulmane. « C'est vrai que vous êtes pas beaucoup dans la démonstration d'affection vous ». On a pas les mêmes façons de tomber amoureux, d'être en couple, de nommer le mot couple, c'est pas du tout les mêmes perspectives.

- 24 Au sentiment d'être réduites à un « vous » exotisant, présenté comme incompatible avec les conventions de « démonstration d'affection », certaines enquêtées répondent au contraire par le rejet de ce qu'elles vivent comme une intrusion dans leur rapport à leur intimité. Soraya y voit la claire marque d'une rupture entre deux « façons » d'être *queer* — une blanche, légitime, et une autre, non blanche, inaudible :

On a d'autres codes, d'autres façons de parler qui sont moins vues par les Blancs parce que pas légitimes. Mais y a de l'amour entre nous, d'autres façons de se le témoigner. Mais ce truc de parler de soi... Déjà j'ai pas besoin de parler de moi, je me dis *al-Hamdullilah* [Dieu soit loué] j'ai été élevée dans ça, j'ai pas besoin de parler continuellement de mes émotions. [...] On a pas du tout les mêmes vécus, ou même de ce qui est perçu comme violent. Leur violence et nos violences à nous... Tu peux pas t'ouvrir. C'est une question de réceptivité aussi. Qu'est-ce que tu veux aller dire un discours qui serait déjà d'office perçu comme... Alors qu'avec quelqu'un avec qui ça peut être productif, on se comprend, ça va vite.

- 25 C'est à cet égard que les enquêtées se posent pour la plupart en rupture avec ce que Leïla a appelé la « *culture blanche du ressenti blanc* », une rupture qui se traduit par des régimes particuliers de déclaration, mais aussi de démonstration. En effet, ce constat ne s'applique pas seulement au rapport qu'entretiennent les enquêtées à leur intimité physique, mais aussi à ce qui relèverait plus généralement de l'affectif dans son extériorisation quotidienne. Dans leur majorité, les enquêtées ont spontanément relevé l'importance de leur modèle parental dans leur rapport à cette extériorisation. Toutes disent en reproduire, en partie, les « codes ». Par exemple, aux marques d'affection démonstratives jugées comme relevant de « codes blancs » (baiser, enlacement en public) sont préférées d'autres formes (le respect, l'écoute, la loyauté). Alors même que leur mode de relation non hétérosexuelle pourrait sembler être en rupture avec celui de leurs parents, les enquêtées manifestent pour la plupart la

volonté de s'inscrire dans leur continuité. Qu'ils soient non hétérosexuel·les ou pas, la question est moins celle de leur sexualité que celle de la manière de l'extérioriser.

- 26 Par cette « contre-visibilité » au sein de leur communauté de race, les enquêté·es ne font pourtant pas une expérience de queerphobie forcément plus violente que dans les espaces où, à l'inverse, les questions de sexualité sont plus facilement abordées. Émilie, par exemple, rapporte à quel point elle peut être épuisée de « *[c]es milieux blancs qui [l]'enferment dans un cadre* », réduisant tout au *coming out* :

Beaucoup de gens ont du mal à la comprendre, notamment les Blancs et les Blanc·hes. Ils ont trop l'habitude d'un extrême ou l'autre : soit ta famille t'adresse plus la parole, soit c'est hyper bien passé. Ils ont pas cet entre-deux culturel. [...] J'ai l'impression que les Blancs sont tellement habitués à ce que le monde soit fait pour eux et qu'ils peuvent se balader partout et faire tout ce qu'ils veulent. Alors que non, moi je suis fille d'une personne immigrée qui est venue en France et ça toujours été : « Rase les murs et te fais pas remarquer ». Que ce soit la police ou ma sexualité, ça a toujours été : « Ne t'exhibe pas ». Bref, être visible, me montrer partout, c'est pas mon truc. Je me vois pas à la télé devant les caméras de TF1 à danser sur un char. Après je critique pas ceux qui le font, c'est bien de faire les choses en accord avec soi-même, mais l'impose pas aux autres.

- 27 La réflexion qu'Émilie mène sur sa propre visibilité est particulièrement intéressante en ce qu'elle dépasse largement le simple cadre de sa liberté sexuelle. Selon Émilie, le refus d'être hypervisible dans la rue et préférer des démonstrations plus réservées s'est traduit dans son rapport à sa race bien avant d'avoir un impact sur sa sexualité. Avant même que la question de se montrer ou non ouvertement en tant que bisexuelle se pose, celle des risques encourus à s'« exhiber » en tant que noire de quartier populaire, et donc cible privilégiée des violences policières, s'est imposée. En fin de compte, lorsqu'il s'agit de leur visibilité sexuelle, ce ne serait pas tant auprès des sphères *queer* côtoyées que les enquêté·es se sentent le plus en sécurité qu'auprès de leurs sphères racisées, parce que construites sur la même culture de l'intimité. Toutes les enquêté·es font part d'un violent sentiment d'inadéquation avec l'homonormativité de certaines sphères *queer* où leur culture de l'intimité n'est pas audible, voire n'est pas respectée. C'est à mon sens un nouvel élément qui pourrait en partie expliquer la sous-représentation des *queers* non blanc·hes dans les espaces *queer*. À ce qui est vécu comme une injonction à souscrire à une « façon d'être *queer* » en rupture avec leurs modèles intimes raciaux, la plupart des enquêté·es préfèrent le désinvestissement des scènes *queer* militantes. Aujourd'hui aucune n'est en rupture avec leur communauté non blanche (militante comme privée) tandis que, à l'inverse, plus aucune ne se dit encore durablement actives sur la scène *queer* blanche. Reste ensuite la possibilité d'investir une « troisième voie », à la fois *queer* et non blanche²⁸.

- 28 En choisissant le silence, les enquêté·es sont-ils pour autant moins « assumé·es » que le seraient une homologue ouvertement *out* ? Cette interrogation rejoint la critique que la théoricienne Saba Mahmood fait des théories féministes libérales et leurs présupposés normatifs²⁹. En effet, dans ses travaux, celle-ci conteste la tendance hégémonique des féministes libérales à penser la capacité d'agir du sujet féministe en termes binaires de soumission ou subversion. Selon elle, dans ce cadre libéral « progressiste » et eurocentré, le sujet féministe est presque exclusivement pensé comme un sujet « libéré ». Ce faisant, ces féministes n'associent la capacité d'agir des dominé·es qu'aux actes de résistance qui s'opposent frontalement aux formes de pouvoir dominant. Ce

qui est dissimulé par ce cadre théorique binaire, ce sont toutes les autres modalités par lesquelles les sujets en viennent à vivre les normes du pouvoir régulateur : un silence peut être aussi délibéré qu’assumé, même sans démonstration ni explicitation. Aussi, il paraît présomptueux de penser que ce qui peut être lu comme acte de soumission / résistance par un sujet *queer* progressiste libéral et blanc le sera aussi par un sujet *queer* se référant, en partie, à des normes tranchant avec ce cadre libéral-séculier. En se focalisant sur la « déclaration de soi », ouverte et répétée, ce rapport binaire à l’(in)visibilité est vécu comme constitutif d’une éthique non hétérosexuelle blanche, libérale, séculière, incluant difficilement des formes alternatives de négociation d’identités. On postule une communauté non-hétérosexuelle homogène dans son rapport à sa visibilité sexuelle et on occulte les éthiques *queer* que des considérations entre autres raciales ou religieuses amèneraient à influencer. Selon l’interprétation de Mahmood, la résilience et la patience que les enquêtées décrivent seraient considérées par ce même cadre théorique féministe libéral comme antinomiques à la capacité d’agir³⁰. Leur malaise avec les sphères *queer* blanches fait écho à cette critique.

- 29 Au contraire, peut-on envisager que les enquêtées aient sciemment choisi ces modalités d’existence ? Endurance, résilience et patience, ensemble, ces trois termes peuvent être traduits en arabe par le nom ‘*as-sabr*’, concept récurrent dans le Coran et la Sunna³¹ et très discuté en théologie musulmane. Entre modération et persévérance, ce terme désigne une des plus importantes vertus prônées en Islam et renvoie, entre autres, au verset 8:46 du Coran — « *et soyez endurant-es (aṣṣbirū), car Allah est avec les endurant-es (aṣ-ṣābirīna)* ». *As-sabr* préconise la persévérance face aux difficultés du quotidien et est une vertu encore largement enseignée au sein des communautés musulmanes en France. Mis en lien avec le vécu des enquêtées arabisant·es et ayant été socialisé·es au contact de l’Islam (soit quatre enquêtées sur six, Leïla, Ana, Soraya et Inès) et avec le rapport qu’iels entretiennent à leur propre visibilité sexuelle, ce terme apparaît comme un élément particulièrement éclairant pour comprendre leur récit. De fait, beaucoup voient dans les qualités que préconise cette vertu, et dans le régime tacite qu’elle peut sous-tendre, des valeurs tout autant dignes d’être défendues que celle d’une visibilité sexuelle fièrement affichée.
- 30 Réduire le choix pour certaines de ne pas dire leur sexualité à une preuve au mieux de leur soumission à la norme hétérosexiste, au pire de l’intériorisation de l’homophobie « inhérente » à leurs modèles culturels, ce serait appauvrir l’expérience qu’iels font de leur visibilité sexuelle. Si les enquêtées ne sont certes pas hétérosexuel·les, iels ne sont pas non plus blanc·hes. Socialisé·es avec cette réalité, leur rapport à leur propre visibilité en est profondément marqué et leurs vécus fragilisent le cadre de pensée militant partagé entre identité dite et tue, montrée et cachée, assumée et refoulée. En cela, iels questionnent ce que l’injonction à souscrire à cette hypervisibilité a de racialement exclusif.

Être *queer* non blanc·hes par la théorie, une conscience de soi politisée ?

- 31 En première et deuxième partie, j’ai relevé deux spécificités non blanches dans les vécus *queer* des enquêtées : le sentiment d’un conflit d’allégeance entre enjeux de race et de sexualité, et l’expression d’un régime de visibilité alternatif, vécu comme en

rupture avec les « codes blancs ». Cependant, au-delà des récits de vie auxquels iels se sont prêtés, le registre même de leur récit me semble constituer une troisième spécificité de ce groupe : leur manière particulièrement consciente et politisée de mettre en discours théorique leur vécu en tant que *queers* non blanc·hes.

- 32 En effet, toutes les enquêtées démontrent une maîtrise de concepts relatifs aux théories *queer* et décoloniales, que ce soit par la traduction des difficultés quotidiennes en conflit entre « *passing* » et « *coming out* » dans le cas d'Inès ; par une claire identification en tant que « *queer* », « *fem* », « *non binaire* » chez Ana ; par la revendication d'une lutte « décoloniale et intersectionnelle » précisément située pour Charlotte. C'est par exemple en décrivant par quelles expérimentations théoriques de ses identités elle est passée que Soraya évoque ce que la « découverte » du terme « *queer* » a eu de libérateur dans son rapport à ses identités :

Pour moi, découvrir et m'approprier le mot « *queer* » et tout ce qu'il peut vouloir dire, ça a été une libération. J'ai plus un souci de légitimité à chercher. Quand j'étais plus jeune, j'en souffrais qu'on me dise « soit t'es lesbienne, soit tu l'es pas », et seulement alors ça leur paraissait concevable que je sois arabe, sans qu'il y ait vraiment d'alternatives possibles. Et dans ma tête c'était tellement plus nuancé. Mais maintenant, en moi c'est tellement fluide que même les gens ça les fatigue de savoir dans quelle optique je suis.

- 33 Ainsi, en partie par l'investissement d'un concept fluide et complexe, Soraya a su dépasser le conflit d'allégeance entre son identité arabe et son identité de sexualité. Finalement, par des détours théoriques, il semblerait qu'elle « récupère » dans sa subjectivation une partie de l'autonomie qui lui est retirée dans un monde social la dominant au moins doublement.
- 34 De simples objets de la (re)connaissance sociale et politique des autres dans la plupart de leurs sphères quotidiennes, les enquêtées redeviennent, par leur discours, maîtresses de leur subjectivation. Dans un deuxième temps, c'est aussi grâce à leur maîtrise théorique de leurs identités et des enjeux qu'elles recouvrent qu'iels se positionnent politiquement en tant que *queer* non blanc·hes. Par exemple, pour Leïla, c'est sa maîtrise du concept d'homonationalisme qui lui permet de savoir quel comportement adopter avec quel groupe social :

L'homophobie de certains racisés je pense que c'est pas que à cause d'eux. C'est parce qu'on leur a fait croire que c'était un truc de Blanc d'être homo. Et puisqu'ils sont la cible des Blancs, c'est encore plus facile de taper sur les homos. Pour moi, l'homophobie des racisés, c'est pas un mythe, ça existe, mais c'est quelque chose qui se désenclenche tout seul une fois qu'on aura montré aux Blancs qu'on peut être racisés et homo. Et c'est pas une raison pour eux de mieux nous accepter : c'est pas parce qu'on est homo qu'il faut nous accepter en tant que racisée « rejetée de sa communauté ». Je dis pas qu'il faut pas lutter contre l'homophobie dans nos communautés. C'est un fait et notre existence même fait partie de ce combat. [...] Moi toute seule je suis devenue de moins en moins homophobe, et j'ai espoir que ça se passe pareil chez les racisés par rapport à leur homophobie alors que les Blancs et l'homonationalisme c'est un autre truc. Pour moi c'est pas deux choses identiques, et c'est pour ça qu'on a trouvé deux mots différents pour les qualifier. Pour moi, il faut lutter contre l'homonationalisme mais aider les racisés à désamorcer leur homophobie.

- 35 En décryptant la figure de l'« homo » acceptée seulement parce que « *rejetée de sa communauté* », Leïla articule une réflexion partagée par toutes les enquêtées : certaines figures *queer* — blanches — sont plus valorisées que d'autres — non blanches. Si Leïla est la seule à l'avoir mentionné, toutes en ont mobilisé le principe. Toutes ont conscience que si leur régime alternatif de visibilité gêne, c'est aussi parce qu'en tant que *queers* non blanches, iels font les frais des rhétoriques des nationalismes sexuels³² et de l'instrumentalisation de l'homophobie de certain.e.s membres de leur communauté de race. En s'inscrivant par la théorie dans un cadre de compréhension politique structurelle, les enquêtées non seulement s'accommodent de leurs différentes identités mais savent comment composer avec leurs environnements multiples.

Conclusion

- 36 En traversant les différents espaces hétéronormatifs et homonormatifs avec leurs tensions pensées et vécues comme contradictoires, les vécus *queer* non blanches des enquêtées remettent en cause le postulat d'un régime de visibilité *queer* universel. Pour Soraya, Ana, Leïla, Émilie et Charlotte comme pour Inès, le racisme qui accompagne leur quotidien a des effets concrets sur leur identification sexuelle. Dans une France postcoloniale peu encline à traiter les conséquences contemporaines de son histoire impérialiste, les enquêtées ne veulent pas, ni ne peuvent se permettre de rupture avec leur communauté de race, refuge trop précieux contre le racisme qu'iels subissent. Ainsi, au constat qu'il est inenvisageable pour leur entourage d'être à la fois non blanche et non hétérosexuelle, aucune ne répond aujourd'hui par l'alignement exclusif sur l'une ou l'autre des identités. Plus encore, par la théorisation d'une identité politique, les enquêtées non seulement cherchent à concilier leurs identités vécues comme inconciliables, mais traduisent ce conflit d'allégeance en un clair positionnement politique. Finalement, en pratique comme dans leur discours, la réalité que les enquêtées décrivent tranche avec une logique homonationaliste qui les voudrait inéluctablement cachées et persécutées par leur communauté de race³³.
- 37 Malgré les différences de classe qui séparent Ana, Charlotte, Émilie, Inès, Leïla et Soraya des 21 lesbiennes maghrébines qui ont participé aux recherches de Salima Amari, majoritairement issues de milieux ouvriers, nos recherches rapportent des conclusions souvent comparables, notamment sur la notion de « sujets tacites ». Dans un contexte systématiquement raciste et pour autant *colorblind* tel que celui de la France, l'expérience quotidienne commune — niée — de racisme quotidien et le besoin de solidarité de race pour y faire face participent à la transversalité de la race, et ce en partie malgré les rapports de classe. Aussi, si désertion des espaces *queer* il y a à l'échelle de ce groupe d'enquêtées, il me semble qu'elle peut être en partie expliquée par l'inadéquation de leurs codes de visibilité *queer*. Ces codes renvoient à un régime de visibilité, explicite et ostentatoire, en rupture avec le rapport que nourrissent les enquêtées à leur visibilité sexuelle. Puisque ce régime de visibilité est, en termes raciaux du moins, excluant, il peut être qualifié de blanc.
- 38 Si le *queer* a pu initialement évoquer une critique radicale des normes assimilationnistes, il peut prendre lui aussi un tournant libéral ; non pas comme le font les groupes LGBT en se concentrant sur l'« égalité des droits » que le *queer* critique dans son projet originel, mais en refusant de questionner la persistance de critères libéraux dans son éthique sexuelle. Adoptées par une large part de la frange blanche des

communautés *queer*, les normes du régime d'hypervisibilité dominant peuvent en venir à contraindre les personnes non blanches à une « façon d'être *queer* » qui, pour assurer leur « libération », passe non pas par une remise en question de normes blanches et libérales, mais au contraire par leur adoption et leur reproduction. En déconstruisant l'importance cruciale qu'a l'injonction à l'hypervisibilité ; en rappelant l'eurocentrisme des codes disponibles pour se penser *queer* et leur inadéquation à des vécus échappant à ces codes blancs ; en identifiant ce que la sous-représentation des *queers* non blanches révèle de ce que l'injonction au *coming out* a de fausseté universel..., les spécificités de vécus de *queers* non blanches pointent les limites du postulat d'un sujet *queer* universel, indépendant de toute affiliation raciale ou religieuse, et interrogent les mécanismes postcoloniaux qu'il cache.

BIBLIOGRAPHIE

- AMAUCHE, Malika. 2005. « Les Gouines of color sont-elles des indigènes comme les autres ? » *Vacarme* 72 : 159-169.
- AMARI, Salima. 2012. « Des lesbiennes en devenir. *Coming-out*, loyauté filiale et hétéronormativité chez des descendantes d'immigrant·e·s maghrébin·e·s » *Les Cahiers du Genre* 53 : 55-75.
- AMARI, Salima. 2013. « Sujets tacites. Le cas de lesbiennes d'origine maghrébine » *Tumultes* 41 : 205-221.
- AMARI, Salima. 2015. *Des Équilibres instables. Construction de soi et relations familiales chez les lesbiennes maghrébines migrantes et d'ascendance maghrébine en France*. Thèse de doctorat en sociologie. Saint-Denis : université Paris 8.
- AMARI, Salima. 2015. « Certaines lesbiennes demeurent des femmes » *Nouvelles Questions Féministes* 34 : 70-83.
- CERVILLE, Maxime. 2010. *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*. Paris : Armand Colin
- DECENA, Carlos. 2011. *Tacit Subjects : Belonging and Same-Sex Desire among Dominican Immigrant Men*. Durham : Duke University Press.
- DUGGAN, Lisa. 2001. « The New Homonormativity : The Sexual Politics of Neoliberalism », in *Materializing Democracy : towards a revitalized cultural politics*, CASTRONOVO, Russ & NELSON, Dana D. (éd.). Durham : Duke University Press, 175-194.
- FOGEL, Frédérique. 2007. « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants », *Ethnologie française* 37 : 509-516.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Éditions Gallimard.
- GUÉNIF-SOUILAMAS, Nacira. 2005. « La Fin de l'intégration, la preuve par les femmes » *Mouvements* 39-40 : 150-157.
- GROUPE DU 6 NOVEMBRE. 2001. *Warriors/ Guerrières*. Paris : Nomades'Langues Éditions.

- JAUNAIT, Alexandre, LE RENARD, Amélie & MARTEU, Élisabeth. 2013. « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes » *Raisons politiques* 49 : 5-23.
- KOHNNEN, Melanie. 2016. *Queer Representation, Visibility, and Race in American Film and Television*. New York : Routledge.
- KANUHA, Valli Kalei. 1999. « The Social Process of “Passing” to Manage Stigma : Acts of Internalized Oppression or Acts of Resistance ? » *The Journal of Sociology & Social Welfare* 26 : 27-46.
- MAHMOOD, Saba. 2009. *Politique de la piété, le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : La Découverte.
- PUAR, Jasbir K. 2012 [2007]. *Homonationalisme. Politiques queers après le 11 septembre* (M. Cervulle & J. Minx, trad.). Paris : Éditions Amsterdam.
- PUAR, Jasbir K. 2013. « Homonationalisme et biopolitique » (M. Cervulle, trad.) *Cahiers du Genre* 54 : 151-185.
- RWIGEMA, Marie-Jolie. 2014. « The Normative Idea of Queer is a White Person » *Journal of Lesbian Studies* 18 : 174-191.
- SCHWARTZ, Olivier. 2012. *Le monde privé des ouvriers*. Paris : PUF.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. 2008 [1990]. *Épistémologie du placard* (M. Cervulle, trad.). Paris : Éditions Amsterdam.

NOTES

1. AMAOUCHE, Malika. 2005. « Les Gouines of color sont-elles des indigènes comme les autres ? » *Vacarme* 72 : 159-169.
2. Au début du xx^e siècle, le terme n'a pas de connotation sexuelle mais englobe un champ de significations associées à la déviance. Son emploi par des groupes structurellement renvoyés à une marginalisation sexuelle et sexuée a une double visée : la réappropriation théorique d'une interpellation humiliante ainsi que la continuité militante d'une appellation lancée par l'organisation *Queer Nation* issue du groupe ACT UP de New York en 1990.
3. À l'image de groupes se revendiquant *queer* comme la Queer Week, Existrans ou des collectifs universitaires *queer*, et autour desquels gravitent la plupart des membres de l'entourage *queer* des enquêtées. Tous ont été critiqués pour leur blanchité notamment par des groupes *queer* racisés émergents tels que les groupes Qitoko ou Queer & Trans Révolutionnaire.
4. Sur la question, voir l'ensemble des productions du Groupe du 6 novembre dont 2001, *Warriors/Guerrières*, Paris : Nomades'Langues Éditions.
5. PUAR, Jasbir K. 2007. *Homonationalisme. Politiques queers après le 11 septembre* (M. Cervulle & J. Minx, trad.). Paris : Éditions Amsterdam.
6. DUGGAN, Lisa. 2001. « The New Homonormativity : The Sexual Politics of Neoliberalism », in *Materializing Democracy : towards a revitalized cultural politics*, CASTRONOVO, Russ & NELSON, Dana D. (éd.). Durham : Duke University Press, 179.
7. DECENA, Carlos. 2011. *Tacit Subjects : Belonging and Same-Sex Desire among Dominican Immigrant Men*. Durham : Duke University Press.
8. AMARI, Salima. 2015. *Des Équilibres instables. Construction de soi et relations familiales chez les lesbiennes maghrébines migrantes et d'ascendance maghrébine en France*. Thèse de doctorat en sociologie. Saint-Denis : Université Paris 8.
9. AMARI, Salima. 2013. « Sujets tacites. Le cas de lesbiennes d'origine maghrébine » *Tumultes* 41 : 205-221.

10. AMARI Salima. 2012. « Des lesbiennes en devenir. *Coming-out*, loyauté filiale et hétéronormativité chez des descendantes d'immigrant·es maghrébin·es » *Les Cahiers du Genre* 53 : 55-75.
11. Trois des enquêtées s'identifient comme non binaires. Pour respecter leur identité de genre, j'ai choisi un système de grammaire ne prenant ni le masculin ni la binarité comme normes d'écriture. Ainsi, « elle » ou « il » devient « iel », « celles » ou « ceux », « ceulle ».
12. Par souci d'anonymat, tous les prénoms ont été modifiés.
13. AMARI, Salima. *Des équilibres instables...*, op. cit.
14. SCHWARTZ, Olivier. 2012. *Le monde privé des ouvriers*. Paris : PUF, 10.
15. SEDGWICK, Eve Kosofsky. 2008 [1990]. *Épistémologie du placard* (M. Cervulle, trad.). Paris : Éditions Amsterdam.
16. GUÉNIF-SOUILAMAS, Nacira. 2005. « La Fin de l'intégration, la preuve par les femmes » *Mouvements* 39-40 : 150-157. Voir ses travaux traitant en profondeur l'inscription des enfants issues de l'immigration postcoloniale dans l'organisation familiale, notamment des « filles issues de l'immigration nord-africaine » qu'elle appelle les « beurettes ».
17. SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Épistémologie du placard*, op. cit.
18. Par « régime de visibilité », j'entends la notion telle que développée par Michel Foucault dans *Surveiller et Punir*. Ce concept est largement discuté dans la littérature post-structuraliste et je retiendrai l'idée d'une formation historiquement et géographiquement située d'un ensemble de mécanismes, connaissances, discours scientifiques et politiques, qui concourent à construire une distinction entre ce qui relève du visible ou de l'invisible, notamment dans le domaine des sexualités. « L'examen intervertit l'économie de la visibilité dans l'exercice du pouvoir ». FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Éditions Gallimard, 219-220.
19. J'emprunte à Saba Mahmood sa réflexion sur le « libéralisme séculier » de ce qu'elle appelle les « féministes post-structuralistes ». En ce qui concerne la notion de libéralisme, gardons l'idée d'une doctrine philosophique du XIX^e qui se réclame de la liberté économique, politique et religieuse faisant de l'individu et de ses droits (notamment celui de sa liberté) un principe et un enjeu d'organisation sociale. Pour ce qui est du sécularisme, il renvoie ici à la tradition (a)religieuse issue des Lumières et traduit une tendance au transfert des principales valeurs (éthiques, morales, sociales) régissant l'organisation sociale du domaine du sacré à celui du profane. Ces deux mouvements conjoints se posent en partie en rupture avec les cadres et référents culturels et religieux non eurocentrés (notamment musulmans) dans lesquels s'inscrivent en partie les enquêtées. MAHMOOD, Saba. 2009. *Politique de la piété, le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris : Éditions La Découverte.
20. En 1997, Kanuha mène une enquête qualitative auprès de 29 personnes s'identifiant comme lesbiennes et gay of color aux États-Unis. Elle y défend la pratique du *passing* comme une stratégie de gestion de stigmatisme en résistance à une oppression. KANUHA, Valli Kalei. 1999. « The Social Process of "Passing" to Manage Stigma : Acts of Internalized Oppression or Acts of Resistance ? » *The Journal of Sociology & Social Welfare* 26 : 27-46.
21. RWIGEMA, Marie-Jolie. 2014. « The Normative Idea of Queer is a White Person » *Journal of Lesbian Studies* 18 : 174-191.
22. KOHNEN, Melanie. 2016. *Queer Representation, Visibility, and Race in American Film and Television*. New York : Routledge.
23. FOGEL, Frédérique. 2007. « Mémoires mortes ou vives. Transmission de la parenté chez les migrants » *Ethnologie française* 37 : 509-516.
24. *Ibid.*
25. CERVULLE, Maxime. 2010. *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*. Paris : Armand Colin.
26. Voir le concept d'« hétérosexualité de façade » dans AMARI, Salima. 2015. « Certaines lesbiennes demeurent des femmes » *Nouvelles Questions Féministes* 34 : 70-83.
27. *Ibid.*

28. Depuis la fin de mon enquête, Charlotte et Lily s'investissent nouvellement auprès de groupes *queer* racisés.
29. MAHMOOD, Saba. *Politique de la piété...*, op. cit.
30. *Ibid.* p. 31.
31. Constitue l'ensemble des dires et faits du prophète Muhammed.
32. JAUNAIT, Alexandre, LE RENARD, Amélie & MARTEU, Élisabeth. 2013. « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes » *Raisons politiques* 49 : 5-23.
33. PUAR, Jasbir K. 2013. « Homonationalisme et biopolitique » (M. Cervulle, trad.) *Cahiers du Genre* 54 : 151-185.

RÉSUMÉS

Comment expliquer la sous-représentation des *queers* non blanches dans les milieux militants *queer* ? Les personnes racisées sont-elles vouées à éternellement passer pour hétérosexuelles sans déclaration claire de leur non-hétérosexualité ? Qu'est-ce que le passage obligatoire du *coming out* dans une trajectoire non hétérosexuelle a d'excluant en termes de race ? Peut-on mettre en évidence des expériences de vécus non-hétérosexuels spécifiques aux non blanches ? À partir d'une étude qualitative menée auprès de six personnes non hétérosexuelles et issues de la diaspora postcoloniale en France, mes recherches questionnent leur pratique du *passing* hétérosexuel et ce qu'il traduit du conflit d'allégeance entre race et sexualité auquel ces *queer* non blanches sont quotidiennement confrontées. Mes premiers résultats de recherche invitent à remettre en cause le postulat d'un régime de visibilité (homo)sexuel universel ne considérant comme seul légitime qu'un régime de visibilité eurocentré *out*, ouvert et explicite. Entre invisibilité soumise et visibilité résistante, les enquêtées défendent un autre régime de visibilité dissident, réservé dans sa démonstration, tacite dans sa déclaration. Et bien qu'il ne soit pas vécu par les enquêtées comme la preuve d'un rapport frustré à leur (homo)sexualité, leur régime de visibilité est systématiquement considéré par leur entourage *queer* blanc comme la manifestation d'un dysfonctionnement. Finalement, pour les enquêtées, ce n'est pas toujours tant contre l'homophobie de certaines de leurs sphères hétérosexuelles racisées qu'il s'agit de se défendre, que contre l'homonormativité de sphères *queer* largement blanches. Alors même que des groupes se revendiquent *queer* par résistance à l'homonormativité des groupes LGBT, au sein de ces mêmes mouvements des critères libéraux persistent et nourrissent l'assimilationisme néolibéral : l'injonction à souscrire à une « façon d'être *queer* » par l'hypervisibilité sans questionner ses normes blanches sous-jacentes en est un. Dans une France postcoloniale peu encline à traiter les conséquences contemporaines de son histoire, et lorsque leurs deux identités sont mises dos à dos, les enquêtées choisissent ouvertement de protéger leur communauté de race contre les discours homonationalistes et homonormatifs.

How can we explain the under-representation of queers of color in our queer activist spaces ? Are racialized people destined to be eternally taken for straight without a clear statement of their non-heterosexuality ? How excluding can be the coming out prerequisite in a non-heterosexual trajectory in terms of race ? Can we bring out specific experiences of non-heterosexual backgrounds for non-white people ? Based on a qualitative study conducted with six non-heterosexual persons with colonial diasporic backgrounds living in France, my research

questions the experience of heterosexual/straight passing and what it reveals of the conflicting loyalties between race and sexuality that these queers of color face everyday. My first research results challenge the assumption of a universal (homo)sexual regime of visibility that only considers a eurocentric, out, open and explicit regime of visibility. Between submissive invisibility and resistant visibility, respondents defend another dissenting regime of visibility, reserved in its demonstration, implicit in its declaration. And even though it is not experienced as the proof of a frustrated relationship to their (homo)sexuality by the respondents, their regime (or choice) of visibility is constantly considered by their white queer environment to be the expression of a dysfunction.

Eventually, for the respondents, it is not so much the homophobia present in their heterosexual/straight racialized spheres they need to defend themselves from, but rather the homonormativity of the largely white queer ones. Even though claiming to be queer can function as an act of resistance to the homonormativity of LGBT groups, liberal requirements persist within queer movements and feed neoliberal assimilationism, like the injunction to subscribe to a “queer way of being” through hypervisibility without questioning its underlying white standards. In postcolonial France, a country unwilling to deal with the contemporary consequences of its history, when two identities are set back-to-back, respondents openly choose to protect their racial community against homonationalist and homonormative discourses.

INDEX

Thèmes : Recherches

Mots-clés : queer non blanc·he, passing, coming out, régime de visibilité, homonationalisme, homonormativité blanche

Keywords : queers of color, passing, coming out, regime of visibility, homonationalism, white homonormativity

AUTEUR

NAJWA OUGUERRAM-MAGOT

Najwa Ouguerram-Magot (EHESS, université Paris 8, Center for Intersectional Justice) est masterante en sociologie et sciences politiques, spécialisée dans les *postcolonial studies* et *queer studies*. Ses recherches portent sur les vécus et les résistances de *queers* non blanc·hes, à l'intersection des violences de genre, de race et de sexualité, et l'incapacité d'espaces *queer* blancs à penser cette intersection. Elle milite par ailleurs sur ces mêmes questions dans différents collectifs.