

Sébastien BARRAUD

**« Etre un homme homosexuel et d'origine maghrébine à Paris et
en région parisienne : stratégies psychosociales, identités
intersectionnelles et modernité. »**

Année universitaire 2004-2005

Mémoire dirigé par François VOURC'H

**Université Paris VII – Denis Diderot
U.F.R. Sciences Sociales**

D.E.A. Migrations et Relations Interethniques

Avant-propos :

J'ai commencé à m'intéresser aux sciences humaines et sociales au lycée, à travers les cours d'histoire et de géographie. C'était d'ailleurs, avec les sciences naturelles, la seule matière où mes résultats scolaires étaient convenables. Je me suis donc dirigé à l'université vers des études en conséquence. C'est lors du D.E.U.G. de Sciences Humaines et Sociales à l'Université du Havre que j'ai découvert la sociologie et l'ethnologie au travers de cours optionnels. Et c'est là que j'ai compris que c'était l'anthropologie qui m'attirait vraiment. Sur les conseils de mon professeur d'ethnologie, et parce que j'avais depuis longtemps envie de faire une partie de mes études à l'étranger, je me suis inscrit à l'Université de Montréal pour l'obtention d'un Bachelor (Deug + Licence) spécialisé en Anthropologie.

J'ai donc étudié dans un département boasiens, où l'on apprend simultanément aux élèves de premières années quatre champs disciplinaires anthropologiques distincts mais quelque peu complémentaires : l'anthropologie sociale et culturelle, la linguistique, la préhistoire et l'archéologie, l'anthropologie physique. C'est une vision très nord-américaine de l'anthropologie, développée par Franz Boas au début du siècle, alors que ce jeune géographe allemand avait dû élargir ses connaissances et ses compétences lorsqu'il fit son terrain de thèse de Doctorat chez les Inuits. C'est un des ses élèves qui a créé le département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Après ces cours de base obligatoires en première année, chaque élève peut se spécialiser les deux années suivantes dans une ou plusieurs des sous-disciplines proposées. J'ai pour ma part choisi de m'intéresser à l'anthropologie sociale et culturelle et à la linguistique.

Mon séjour montréalais n'a pas eu seulement comme intérêt un apprentissage théorique, mais aussi une mise en pratique personnelle quotidienne de ces acquis théoriques. Avec un milieu d'une diversité sociale, culturelle, nationale, ethnique, religieuse et linguistique si importante, c'est ma propre altérité que j'ai découverte, et la complexité des relations intercommunautaires, interculturelles, interethniques. Je me suis donc intéressé tout de suite aux problématiques liées aux identifications individuelles et collectives, notamment au travers de l'ethnologie urbaine et de la sociolinguistique.

C'est aussi à ce moment là que j'ai, non pas découvert, mais accepté, socialisé, vécu et révélé à mes proches mon homosexualité. C'est à Montréal, à l'âge de vingt ans, que j'ai fait mon

coming-out. C'est une des raisons qui m'a amené à m'intéresser à la sociologie de la déviance, au travers de l'œuvre d'Howard Becker, mais aussi d'Erving Goffman. Ce qui d'un point de vue théorique m'a d'ailleurs considérablement rapproché de l'interactionnisme symbolique. Par la suite, j'ai découvert en partie ce qui avait été produit en sciences sociales sur le thème précis de l'homosexualité à partir des années 70¹, au travers d'un cours suivi à l'Université du Québec A Montréal et intitulé « homosexualité et sociétés ». J'y ai découvert entre autres Michel Foucault, l'existence des études gaies et lesbiennes aux Etats-Unis et le post-modernisme des théories *queer*.

De retour en France, j'ai fait une Maîtrise d'Ethnologie à l'Université Paris X – Nanterre, dont le mémoire portait sur les mondes de l'art de la techno alternative. Sociologie de l'art, sociologie de la déviance et interactionnisme symbolique construisent l'architecture théorique de ce mémoire. L'uniformité socioculturelle et ethnique, mais aussi l'homophobie plus ou moins consciente que j'ai pu rencontrer dans ce milieu, m'ont alors toujours plus ou moins gêné, même si la neutralité axiologique m'a empêché de biaiser les interprétations que j'ai pu émettre. Cependant, ces deux faits observables sont restés sans explications car cela aurait dépassé la problématique du mémoire. Pour autant, l'intérêt de l'étudiant chercheur vis-à-vis de ces questions sur l'orientation sexuelle et sur l'identité restaient vivaces.

D'autre part, mes études à Paris ont été marquées par une découverte du milieu gai de la capitale et de son quartier, le Marais. J'ai alors été frappé par le cloisonnement qui pouvait y exister entre sexes, genres, âges, styles musicaux et vestimentaires, mais surtout entre « races » et ethnies. En effet, les différents lieux de sociabilité homosexuelle du Marais ne sont pas d'une manière quasi générale, selon mes observations et celles d'autres personnes, un melting-pot de la diversité socioculturelle qui traverse les homosexuel-le-s dans leur ensemble. Bars lesbiens ou gais d'un côté, bars de vieux ou de jeunes de l'autre, mais encore bars à « pétasses » et bars d'intellectuels, et enfin, bars de « français » et bars « mélangés »... A cette ségrégation spatiale s'ajoute une discrimination par les individus eux-mêmes (dans les esprits comme dans les paroles et dans les actes). Faits que je n'avais pas observés à Montréal (ce qui ne veut pas dire qu'il n'en existe point de similaires).

Mes préoccupations anthropologiques (orientation sexuelle et ethnicité) me sautaient ensemble au yeux : pourquoi parmi des individus plus ou moins stigmatisés voire discriminés existe-t-il des discriminations et une très forte stigmatisation des individus d'origine étrangère

¹ « Jusqu'aux années 1970, la littérature sociologique a traité l'homosexualité au pire comme une anormalité sociale, au mieux comme une déviance, et l'a le plus souvent ignorée comme n'étant pas de son ressort. » CHAMBERLAND, L. (1997). Du fléau social au fait social. L'étude des homosexualités. *Sociologie et Sociétés*, vol. 29, n°1, p. 6.

et notamment d'origine maghrébine ? Pourquoi retrouve-t-on parmi des individus qui ont longtemps souffert et souffrent encore pour une part de leur différence, des prénotions ? Préjugé « positif » avec une fascination fantasmagorique du Beur viril et bien monté, une bête de sexe qui ne peut que satisfaire une libido exotisante ; et préjugé négatif avec une répulsion pour ce « rebeu » racaille, violent, vulgaire et délinquant, qui n'assume pas son orientation sexuelle². C'est cela qui a guidé mon intérêt pour le sujet que je vous propose : « être un homme homosexuel et d'origine maghrébine à Paris et en région parisienne : stratégies psychosociales, identités intersectionnelles et modernité ».

² « D'une manière générale, les beurs parisiens ont l'impression d'être considéré par les gays comme des bêtes de sexe. Ils sont forcément actifs, sportifs et bien montés. Ils se sentent envisagés comme des objets sexuels de consommation courante. [...]. Pire encore, ils sont automatiquement perçus comme des délinquants potentiels. » FAUCONNIER, T. (2001). L'érotique du beur, de Gide à Kelma. In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

Introduction :

Cet objet de recherche touche à plusieurs thèmes de l'anthropologie : les relations interethniques, le genre, la sexualité et l'orientation sexuelle, la religion, la « race » et l'ethnicité. Thèmes qui sont bien entendus intriqués les uns aux autres. Mais il s'agit aussi d'un « nouvel objet » intéressant, c'est-à-dire qui est lesté « d'enjeux sociaux contemporains (et pas simplement le produit d'un placement sur un marché d'objets inédits ou pittoresques) pour les acteurs concernés, pour les sociétés concernées. »³ A l'intérêt personnel s'ajoute un intérêt sociologique « contextuel », puisque ces objets de recherche sont peu étudiés en France, et lorsqu'ils le sont c'est depuis peu de temps ou de façon moins académique comparativement à des pays comme les Etats-Unis, le Canada, les Pays-Bas, le Royaume-Uni ou l'Australie, qui ont tous au sein de leurs universités des départements spécialisés en *gay and lesbian studies*, *racial studies* ou *ethnic studies*. Ceci est particulièrement vrai pour les recherches sur l'orientation sexuelle, puisque du côté des relations interethniques la France a largement rattrapé son retard. Cependant, même si des structures académiques portant spécifiquement sur l'étude de l'orientation sexuelle n'existent pas, il y a (et eu) tout de même des chercheurs en France qui s'y attellent, parce que d'abord ils s'intéressent aux catégories de la sexualité et à la place de la sexualité dans la culture⁴, et aussi pour des raisons en partie militantes et par intérêt sociologique, anthropologique, philosophique, historique ou juridique⁵. Mais l'étude des sexualités périphériques sous l'angle des relations interethniques est une approche interdisciplinaire peu développée. On peut aussi ajouter que dans la conjoncture politique actuelle, où le modèle Republicain français semble de plus en plus critiqué, et les revendications homosexuelles toujours aussi fortes, notre objet de recherche pourrait apporter un éclairage nouveau. J'espère que ce mémoire de D.E.A. sera un apport pertinent aux questions anthropologiques qui concernent l'orientation sexuelle dans le contexte poly-culturel français.

³ OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2001). L'enquête de terrain socio-anthropologique. *Enquête*, n°8, p. 64.

⁴ Pour ne citer qu'eux Daniel Welzer-Lang et Rommel Mendès-Leite.

⁵ Nous pensons bien sûr à Michel Foucault, Guy Hocquenghem et Michael Pollak, mais aussi à Pierre-Olivier De Busscher, Didier Eribon, Arnaud Lerch, Eric Fassin, Christophe Broqua, Daniel Borillo, Olivier Fillieule, Jean-Yves Le Talec, Bruno Proth, Lilian Mathieu, Florence Tamagne ou Christelle Hamel, entre autres.

Il convient maintenant d'exposer comment nous avons décidé d'aborder un objet aussi complexe.

Tout d'abord, il faut bien noter avant toute chose qu'il s'agit d'un mémoire de D.E.A. et donc qu'il répond aux critères qui le concerne, à savoir une pré-enquête de terrain et un défrichage théorique. L'objet choisi est en effet assez large et complexe pour déboucher sur une thèse de Doctorat, et il nécessite de toute manière une enquête approfondie, un terrain ethnographique dont l'ossature est une observation participante, c'est-à-dire où « le chercheur est engagé dans une interaction prolongée, de longue durée, avec les acteurs sociaux dont il se fait l'étudiant. »⁶ Un tel projet prend plus d'une année pour être accompli. Il en reste qu'une observation lors d'une pré-enquête est possible, presque participante ou pas du tout, nous allons en expliquer la forme ci-dessous. Quant au défrichage théorique, il s'agit en fait de replacer notre objet dans les débats théoriques passés et en cours, à l'aide d'une bibliographie pertinente, tout en évitant de pousser la lecture au point de biaiser l'empirisme du terrain.

Du point de vue méthodologique, la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie procèdent toujours au départ d'une observation de terrain. On parle alors d'observation participante. Il s'agit d'une technique précise que nous venons de définir. Cependant, on peut toujours s'interroger sur la forme qu'elle pourrait prendre au-delà de ce mémoire. Elle nécessite nous l'avons dit du temps et peut revêtir différentes formes de participation, selon l'implication du chercheur.

L'implication maximum consisterait à se « déguiser », à jouer le rôle d'un acteur concerné⁷, à occuper une place spécifique dans la structure du milieu qu'on étudie, à être un endo-participant. Or, notre objet porte en premier lieu sur les relations interethniques et l'homosexualité masculine. Je suis un homme homosexuel, d'ethnicité « française » ; est-ce qu'avoir des relations sexuelles avec les acteurs concernés par notre objet fait de moi un endo-sociologue ? Car s'il s'agit d'orientation sexuelle dont on parle en partie, il s'agit bien alors de sexualité et de pratiques sexuelles. De ce point de vue je suis totalement impliqué. Il en reste qu'il ne m'est raisonnablement pas possible d'avoir des relations sexuelles avec tous les sujets qui le demanderaient, même si cela est arrivé. Mais mon orientation sexuelle a par contre clairement facilité des conversations informelles (avec des sujets concernés) fort riche en (r)enseignements.

⁶ OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2001), p. 66.

⁷ OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2001), p. 68.

L'implication minimum « consiste à se limiter à la procédure de l'entretien. »⁸ C'est une position à laquelle il est quelque peu difficile d'adhérer lorsque l'on sait qu'il est pratiquement impossible de ne pas orienter, ne serait-ce qu'un minimum, un entretien, même s'il est censé être non directif. C'est une technique qui doit arriver lors du dernier temps de l'ethnographie et lorsque c'est pertinent. Elle ne peut en aucun cas être une porte d'entrée sur le terrain. C'est au sujet concerné de parler sans influence sur le choix des thèmes abordés, c'est à lui de nous dire ce qu'il y a à dire ; on ne doit pas le présupposé en choisissant des questions. Nous avons essayé cette technique dès le début et pu confirmer son inutilité ; la plupart des individus abordés par ce biais ne voulaient parler ni de leur origine ethnique ni de leur orientation sexuelle à un étranger (quelques fois en échange de faveurs sexuelles), et lorsqu'ils acceptaient, leurs discours étaient trop orientés et normatifs.

Il faut en fait essayer d'avoir une position intermédiaire entre c'est deux implications, comme « un étranger sympathisant »⁹. Car on ne peut jamais être totalement dedans ou totalement dehors, et les deux positions ont leurs avantages du point de vue de la collecte de données. Mais pour notre objet, on a été très vite confronté à un problème majeur. Le refus catégorique, pour un certain nombre de sujets, de parler. Il a fallu trouver un nouveau moyen d'entrer en contact avec les acteurs du terrain. En accord avec le directeur de mémoire, nous avons décidé de ne plus parler directement de l'objet de recherche, mais plutôt de rester vague quant à son contenu précis. Au lieu d'évoquer tout de suite l'homosexualité et l'origine socioculturelle, on parlait de sexualité et de pratiques sexuelles, ce qui s'est avéré plus efficace. Nous sommes aussi entrés en contact avec un anthropologue qui a conseillé, pour éviter de se « faire griller » par l'ensemble des acteurs du terrain, d'entamer une observation « cachée » c'est-à-dire de ne pas révéler le statut d'étudiant chercheur. C'est une position éthiquement contestable et contestée, à laquelle il convient de réfléchir encore pour l'avenir si ce travail devait déboucher sur une thèse.

En tout état de cause, la pré-enquête menée a été construite principalement sur des conversations informelles avec des acteurs concernés dans leurs lieux de sociabilité (les bars du Marais, les discothèques, saunas et sex-clubs), lors de rencontres dans des soirées et des dîners organisés par des amis ou simplement par la rencontre de sujets amis d'amis. Mais aussi, on a pu utiliser des témoignages recueillis par d'autres chercheurs ou par des publications spécialisées (tel le magazine Baby Boy).

⁸ OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2001), p. 68.

⁹ OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (2001), p. 69.

D'un point de vue théorique, il faut rechercher une bibliographie spécifique à tous les domaines abordés par notre objet, afin de le replacer dans les débats théoriques actuels. Notons que notre approche théorique est grandement influencée par l'interactionnisme symbolique. Ce courant sociologique prend pour parti que les interactions entre les acteurs sociaux d'un milieu considéré doivent être au centre de l'observation, car c'est à travers l'étude des normes sociales et culturelles qui dirigent les interactions que l'on peut saisir les représentations (symboliques) que se font du réel les acteurs concernés ; on accède ainsi à la compréhension des jeux de pouvoirs qui structurent et organisent le milieu social étudié : d'une analyse micro-sociale on passe à une compréhension macro-sociale. On a donc choisi des auteurs qui s'y rapportent sans pour autant en faire un dogme, nous le verrons avec la théorie *queer*.

Sur le concept d'ethnicité, on a retenu deux auteurs : Fredrik Barth et Danielle Juteau. Pour les questions portant sur l'homosexualité en général (telles les questions sur le genre par exemple), on a utilisé les travaux des chercheurs qui ont co-rédigé le Dictionnaire de l'Homophobie (dirigé par Louis-Georges Tin) et ceux de Daniel Welzer-Lang, mais aussi des articles parus dans diverses publications scientifiques. Sur le croisement entre l'homosexualité et l'origine maghrébine, les choses se divisent en deux parties. Pour ce qui concerne la situation des individus vivant en France, les apports de Christelle Hamel, du magazine *Baby Boy* ou d'articles de presses ont été importants. Pour la situation historique et ethnologique du rapport entre Islam, arabité et orientation sexuelle, c'est à l'aide de publications étrangères principalement anglo-américaines dirigées par des spécialistes des études gaies et lesbiennes que nous avons travaillé : Stephen O. Murray et Will Roscoe, Arno Schmitt et Jehoeda Sofer. Quant aux apports et aux ouvertures de la théorie *queer*, Eve K. Sedgwick, Jeanelle L. Savona, Paul-André Perron, Jarod Hayes, John C. Hawley sont les principaux auteurs utilisés.

Il s'agit ici d'une liste exhaustive des auteurs utilisés. Pour l'ensemble des références, nous vous renvoyons à la bibliographie en fin de mémoire.

Avant d'entamer la suite de ce travail, il faut d'abord préciser quelques aspects dans le choix de définition de l'objet.

L'homosexualité peut concerner des hommes et des femmes. Nous avons fait le choix de n'étudier que les hommes. D'une part pour des raisons d'implications personnelles, mais surtout parce qu'il faut nécessairement pour un mémoire de D.E.A., circonscrire l'objet.

C'est dans cette idée de limitation du cadre de l'objet que nous avons au début voulu ne prendre en compte que les acteurs descendants de migrants du Maghreb. Mais cela s'est vite avéré impossible car les relations entre homosexuels d'origine maghrébine nés en France et homosexuels d'origine maghrébine nés au Maghreb sont trop fortes. Les uns comme les autres ont (ou ont eu) une connaissance de la France et du « bled », avec les voyages saisonniers pour aller voir la famille et/ou avec l'enculturation¹⁰, voire la trans-nationalité. De plus, ils se fréquentent les uns les autres sans problèmes. On verra qu'un certain nombre de représentations culturelles sont partagées des deux côtés de la Méditerranée. Faire une différence de fait entre un « blédard » et un « cousin de cité » est, si l'on veut arriver à la meilleure intelligibilité possible de notre objet, arbitraire. Cependant, il ne faut pas nier non plus les conséquences socioculturelles réelles liées à la différence entre les lieux de naissance, entre les nationalités ; nous y reviendrons en temps voulu dans ce mémoire.

D'autres part, nous avons choisi dans ce travail de franciser le terme *gay*, sauf pour les citations dont les auteurs n'ont pas choisi cette option.

Un avant-dernier mot pour indiquer que nous respecterons bien évidemment l'anonymat de toutes les personnes qui nous ont répondues directement, cela d'abord pour des raisons d'éthiques scientifiques mais surtout pour des raisons qui ne regardent qu'elles. Les prénoms utilisés dans ce mémoire seront donc dans ce cas des pseudonymes. Le statut public des associations dont nous parlerons et leur volonté d'assumer publiquement leurs positions (notamment au travers de leurs publications gratuites mensuelles) ne pose pas de problèmes éthiques à les nommer.

Pour finir, je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont dirigé, aidé et soutenu pour les phases de recherche et de rédaction de ce mémoire.

¹⁰ Nous définissons l'enculturation comme « le processus par lequel l'individu acquiert, intériorise la culture du groupe auquel il appartient au cours de sa socialisation, son éducation. C'est le conditionnement culturel, le processus complexe par lequel l'individu est modelé – le plus souvent sans qu'il en ait conscience – par son environnement culturel : acquisition des techniques du corps, apprentissage de la langue, des comportements admis, des modes de vie en général, adaptation aux institutions établies, intériorisation des croyances, des visions du monde, etc.. » SIMON, P.-J. (2000). Enculturation. In *Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, p. 50. [*Pluriel-recherches*, vol. 6 et 7].

1. Etats des lieux : un détour par le terrain.

Nous considérons que toute recherche en sciences sociales doit se faire par, à partir, à travers un terrain. Car une recherche en sociologie, c'est avant toute chose l'étude du réel et le réel est vécu d'abord par le chercheur lui-même. Puis lorsque la phase de rédaction arrive, c'est aussi par le terrain qu'il faut commencer, par la description du réel que l'on a observé. Il s'agit de faire un état des lieux. C'est d'abord à partir des régularités observées lors de cette phase descriptive qu'on s'attachera à émettre des interprétations.

1.1. Etre homosexuel et d'origine maghrébine : réalités psychosociales.

Nous allons dans cette partie s'intéresser aux individus. Il s'agit là de montrer la multiplicité des postures prises par les sujets en question dans cette recherche. Cela à partir de nos rencontres, mais aussi par le biais des témoignages recueillis par des associations gaies beur et lors d'autres recherches¹¹.

1.1.1. Fier d'être beur, fier d'être gai.

Un certain nombre de sujets vivent de façon harmonieuse leur sexualité et leur origine ethnique spécifique. Être arabe ou/et berbère et homosexuel ne pose pas de problème. Il y a même souvent une identification à l'identité gaie, et une socialisation au sein du milieu gai. Cependant, le coming-out s'est souvent accompagné d'une rupture familiale, culturelle et scolaire. La famille n'a pas accepté l'homosexualité du fils, pour des raisons de traditions culturelles et religieuses (nous y reviendrons en détail dans les chapitres concernés). Cela se

¹¹ HAMEL, C. (2003). *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les français descendant de migrants du Maghreb*. Thèse de doctorat d'anthropologie sociale et d'ethnologie, sous la direction de M.-E. HANDMAN, EHESS, Paris.
MONHEIM, M. (2004). *Destin de l'homosexualité masculine maghrébine : entre unions « imposées », prostitution et mort sociale ?* Bruxelles : Rapport au C.A.W. Mozaïek Adzon.

traduit par un bannissement familial¹² et social ; avec quelques fois des épisodes violents le précédant (insultes, « retour » forcé au pays, séquestration, tabassage par le père, les frères ou les copains, viol collectif – parfois incestueux – dans les cas les plus extrêmes) :

J'ai bien sûr entendu des « sale pédé », des « tu fous la honte aux rebeus », mais j'ai eu la chance de ne jamais me faire tabasser.¹³

Cette rupture socio-familiale provoque souvent une rupture culturelle dont l'expression la plus significative est l'abandon de la religion islamique, symbole de l'homophobie culturelle et familiale. Une autre conséquence semble être un arrêt de scolarisation lié à la nécessité de subvenir à ses besoins primordiaux. Cela s'accompagne quelques fois d'une période de prostitution, notamment chez les immigrants ayant quitté le Maghreb (à quoi s'ajoute généralement la clandestinité).

Donc si l'homosexualité a été intériorisée, acceptée et revendiquée, c'est souvent au prix de terribles sacrifices sociaux et familiaux et d'une distanciation avec sa culture et son origine ethnique. Nous verrons par la suite que cette prise de distance ne peut être que partielle puisque l'individu est inconsciemment conditionné par des rapports sociaux de « race » qui ethnicisent ses interactions sociales en France ; et qu'ainsi l'identité beur va servir pour certains d'emblème pour dénoncer la discrimination dont les Maghrébins sont victimes au sein de la communauté gaie.

Il faut tout de même dire que certains sujets ont vécu un coming-out totalement positif et que leurs parents ne les ont pas rejetés à cause de leur orientation sexuelle. Mais c'est extrêmement rare. Et puis il y a des sujets qui vivent leur homosexualité et leur ethnicité de façon individualisée sans se demander s'ils sont acceptés ou rejetés par la société pour de telles raisons.

¹² « Un jeune beur qui ose avouer son homosexualité à sa famille sera tout simplement exclu. » ZERAOUI, F. (1997-2005). *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

¹³ Hakim (2005). In *Baby Boy*, juillet, n°13, Paris : Kelma Group, p. 10.

1.1.2. Beur, homosexuel, mais pas gai.

Il s'agit certainement des sujets les plus nombreux.

Ici, l'homosexualité et l'origine ethnique sont acceptées mais l'éventualité d'un rejet social et familial engendre un conflit psychologique qui débouche souvent sur une non-revendication de son homosexualité. Le coming-out total est évité. On peut alors dire qu'il n'y a pas d'identification gaie. L'homosexualité ne peut pas être socialement et culturellement acceptable. Même si la religiosité de ces sujets n'est pas forcément forte, le déshonneur des parents est inenvisageable. Les traditions familiales entrent en conflit avec l'orientation sexuelle :

Je suis leur seul fils. Je suis pédé, tu comprends le problème ? Je n'ai pas encore envie de leur dire que je suis gay. J'ai hérité du statut d'homme, de musulman et de chef de famille. Je ne suis pas sorti de l'auberge ! Peut-être que je leur écrirais une lettre dans quelques années pour me délivrer de ce fardeau.¹⁴

C'est une posture individuelle extrêmement difficile à négocier dans la vie de tous les jours, notamment pour les sujets qui vivent en banlieue parisienne. Avoir une petite amie la semaine et sortir dans les back-rooms du centre ville le week-end, ni vu ni connu. Prendre une attitude de lascar entre potes, rire et faire des blagues homophobes, casser du pédé éventuellement...

Il faut noter aussi qu'on a souvent affaire dans ce cas aux sujets les plus jeunes, contrairement aux cas évoqué précédemment. « Le processus qui va du premier sentiment homosexuel au premier contact et au moment où l'homosexuel assume pleinement son orientation s'étale presque toujours sur plusieurs années et dure dans de nombreux cas jusqu'à l'âge de trente ans. »¹⁵ Si cela est peut-être moins vrai en 2005 qu'en 1982, il reste que pour notre objet, cette observation semble pertinente car vérifiée. Donc cette attitude « vivons heureux, vivons caché » peut-être une étape intermédiaire, soit vers un coming-out total futur, soit vers un déménagement loin des parents et du jugement social au sein du lieu de résidence.

Il y a donc un conflit individuel interne entre origine ethnique et orientation sexuelle. Ce conflit n'est cependant pas vécu de façon essentielle c'est-à-dire où l'ethnicité serait par nature incompatible avec l'homosexualité, mais plutôt relié à une différence culturelle

¹⁴ Ismaël, 26 ans. (2005). In *Baby Boy*, juillet, n°13, Paris : Kelma Group, p. 24.

¹⁵ POLLAK, M. (1982). L'homosexualité masculine, ou : le bonheur dans le ghetto ? *Communications*, n°35, p. 38.

générationnelle et ethnique. Il arrive parfois par exemple que frères et sœurs connaissent le secret de l'homosexualité sans que ça pose de problème (mais le contraire existe aussi) ; seuls les parents espèrent encore un mariage. A ce propos, certains évoquent la possibilité de se marier avec une beurette lesbienne. Ainsi, mariage et filiation seraient assurés aux parents et l'orientation sexuelle bien vécue par les intéressés. Car en effet le mariage reste un gage de socialisation réussie et un idéal culturel que bon nombre de sujets cherchent à atteindre. Après tout si l'on s'est caché pendant tant d'années, pourquoi ne pas continuer à le faire avec une femme hétérosexuelle à qui il serait juste nécessaire de faire des enfants ; la pression familiale et sociale serait ainsi dissipée.

1.1.3. Arabo-berbère, hétérosexuel couchant avec des hommes.

La troisième posture observée est la plus révélatrice de la force que peut prendre l'enculturation dont tout individu est tributaire de part son origine et son éducation.

On a là des individus dont l'origine ethnique, assumée et revendiquée, est considérée comme incompatible avec leur orientation sexuelle. L'origine arabe ou/et berbère est par nature incompatible avec une quelconque homosexualité, encore moins une identité gaie à l'occidentale. Les sujets ne se considèrent d'ailleurs pas comme homosexuels mais comme totalement hétérosexuels et aspirent au mariage. Les rapports sexuels qu'ils ont avec d'autres hommes sont vécus le plus souvent comme une passade de jeunesse : ce sont des bêtises, des erreurs qui s'arrêteront quand on aura trouvé une femme à marier. Ils peuvent être considérés aussi comme n'étant pas des rapports homosexuels puisque le seul homosexuel pendant des rapports sexuels entre hommes est celui qui est passif, qui se fait sodomiser, qui ferait symboliquement la femme. Enfin, la raison peut être tout simplement la prostitution.

Quelque part, le conflit individuel que provoque une telle position peut sembler à première vue moins important (voire nul) par rapport aux sujets évoqués dans la partie précédente. Ici l'homosexualité est vécue comme culturelle, naturellement occidentale, donc ne les concernant pas. Mais en vieillissant, si les pratiques homosexuelles perdurent, la violence psychologique et sociale devient de plus en plus insupportable, insurmontable. L'identité est alors déstructurée, l'individu en vient à nier sa propre humanité ; certains sujets dans cette situation ont évoqué le suicide comme solution.

On vient en fait de dresser ici trois « idéal-types » de la posture que peuvent prendre les sujets rencontrés lors de notre pré-enquête ou décrits dans d'autres recherches. On peut définir cette notion wébérienne comme le repérage de traits de la réalité et leur systématisation (éventuellement en les grossissant), de manière à avoir un modèle auquel dans le réel rien ne ressemble vraiment totalement, mais auquel on peut comparer des réalités.

Il ne s'agit donc que de ça, et il faut donc plutôt penser ces postures, non pas comme des modèles rigides mais plutôt comme un placement individualisé sur deux axes plus ou moins corrélés. Le premier axe – psychologique – consisterait en l'acceptation totale de l'homosexualité face à un refus total de cette dernière ; le deuxième axe – social – consisterait en l'acceptation totale du rôle prescrit par l'origine ethnique face à un refus total de suivre ou de subir cette prescription. Les individus se placent au cas par cas sur ces deux axes, à des endroits différents, il s'agit de continuums psychosociaux.

C'est avec la constitution de ces trois idéal-types qu'on peut saisir la nature de la corrélation qui existe entre ces deux variables psychosociales ; là est l'intérêt. Dans le premier type, l'acceptation totale de l'homosexualité se double d'un rejet (volontaire ou subit) du rôle social prescrit culturellement. Dans le deuxième type, l'acceptation partielle de l'homosexualité provoque une adhésion partielle au rôle social prescrit culturellement (on cherche à le contourner, à l'adapter). Dans le troisième type, le rejet total de l'homosexualité adhère au rôle social prescrit culturellement.

Après cette courte tentative d'interprétation que nous affinerons au cours de ce travail, revenons à ce qui nous occupe dans cette première partie, à savoir la description des faits, l'observation du réel. Maintenant, ce n'est plus sur les sujets pris individuellement que nous allons nous pencher, mais sur les sujets dans leurs relations sociales, en interaction.

1.2. Les espaces sociaux gais à thèmes « ethniques ».

Lorsqu'on pratique une sociologie interactionniste, on s'intéresse, comme son nom l'indique, aux interactions sociales. Pour cela, il faut observer les acteurs concernés dans leur milieu, dans leurs lieux de sociabilité. Dans le cadre de notre objet, nous avons procédé à l'observation des espaces sociaux classiques du milieu gai qui de temps à autres ou de façon très régulière (mensuelle ou hebdomadaire) organisent des moments « ethniques » : bars, discothèques, saunas, *sex-clubs*.

D'autre part, nous avons décidé d'ajouter à cette partie deux espaces pas réellement « sociaux » car plutôt virtuels mais très importants dans le milieu gai et encore plus peut-être pour certains gais beurs : l'Internet et le réseau téléphonique.

1.2.1. Les bars et boîtes de nuits : visibilité totale.

Le premier bar à avoir organisé des soirées « ethniques » est le Banana Café, avec ces soirées « orientales » mensuelles. Mais c'est plutôt dans les discothèques que se sont développées ces soirées thématiques. Aujourd'hui, les boîtes de nuits rivalisent d'originalité dans les noms pour attirer une population ethniquement diversifiée. La plus connue et la plus ancienne des soirées (depuis 1997) est le dominical *gay tea dance* (18h-minuit) du Folie's Pigalle, nommé « Black, Blanc, Beur » ou « BBB »¹⁶ ; ici le terme parle de lui-même, mais c'est une animation fréquentée en majorité par des sujets d'origines maghrébine. D'autres discothèques ont suivi le mouvement : « Breakin' » au Queen (en référence au *break dance*, la danse hip-hop), « Streetlife » au Twin's (en référence aux cités de banlieue où l'on vit dans la rue), soirée asiatique ou afro-caribéenne au London, et enfin le Saint-Arnaud qui était « ethnique » en permanence (aujourd'hui fermé).

De quoi s'agit-il ? De lieux ouverts à tous, sans discrimination d'âge, de sexe ou d'origine. La musique est généralement du Raï, du R'n'B, du Hip-hop et du Reggae (nous parlons bien évidemment des soirées à thèmes arabisants). On y sert les boissons habituelles, mais on y distribue aussi du thé à la menthe. Des danses orientales à consonance folklorique exécutées par des professionnels hommes et femmes sont parfois proposées aux participants. On peut quelques fois y fumer la *chicha* (le narguilé).

¹⁶ Voir Annexe 1, doc. 1.

« Ces soirées permettent réellement une visibilité de masse et ont un effet bénéfique sur l'estime de soi : la musique et la mixité jouent un rôle important dans ce procès de valorisation et d'exacerbation légitime du narcissisme « ethnique ». »¹⁷ En effet, il s'agit de paraître au grand jour. C'est un mode de revendication identitaire dans l'action festive, comme on avait pu le remarquer déjà à propos des *free-parties* techno¹⁸. Il s'agit de faire valoir, de revendiquer et de (dé)montrer au grand jour que le milieu gai n'est pas culturellement et ethniquement uniforme ; qu'il y a d'autres façons de faire la fête, de se rencontrer autrement que ce que propose et cultive le milieu du Marais (mode vestimentaire uniformisée, musique house et de variété, bières pressions et gin tonic).

Ces espaces de vie gaie ethnique sont des espaces de vie sous-culturelle, de vie de la sous-culture¹⁹ gaie beur. En tout cas beaucoup des participants à ces événements le revendiquent comme tel, mais surtout leurs créateurs (nous y reviendrons). On est ici visible, visiblement beur et visiblement gai. Alors que le reste de la semaine on est visiblement beur (certes), mais dans la cité, dans la famille, au travail, au lycée ou à l'université on est bien souvent invisiblement homosexuel (parce qu'on n'a pas le choix ou qu'on n'a pas la force de le revendiquer) :

Un jour, au BBB, j'ai croisé un mec de ma barre HLM. Stressé, il m'a dit « me grille pas ». Je lui ai répondu que si j'étais là, c'est que j'avais la même attirance que lui. Il a arrêté de flipper. Depuis quand on se croise dans la cité, on se fait un clin d'œil discret.²⁰

On peut donc parler pour ces espaces de visibilité sociale totale et de soutien communautaire au travers d'un partage d'une même condition, d'un même vécu :

¹⁷ ZERAOUI, F. (1997-2005). *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

¹⁸ BARRAUD, S. (2003). *Les Mondes de l'Art de la techno alternative : adaptation des sound-systems à l'incitation institutionnelle à la normalisation (hardcore, sous-culture et expérience esthétique)*. Mémoire de maîtrise d'ethnologie, sous la direction de P. WILLIAMS, Université Paris X – Nanterre.

¹⁹ « En tant que phénomène collectif, une sous-culture s'inscrit dans des relations sociales particulières, ou une série de relations. Mais elle n'inclut pas nécessairement tous les aspects de l'ensemble de représentations à l'intérieur de ce segment relationnel de la structure sociale ; seulement ce qui est plus ou moins distinctif dans celui-ci, en contrastant avec l'ensemble de représentations ailleurs dans la même société. [...]. La sous-culture est définie, de façon minimale, par le niveau de ses relations et de ses situations sociales particulières. [...]. Il semble généralement que les frontières sous-culturelles soit par nature plus souvent floues que précises – excepté dans ces cas où les formes culturelles sont interprétées comme des emblèmes de distinction sociale, des marqueurs identitaires, dans le cas où les alternatives de catégories ou d'adhésion au groupe ne doivent pas être trop confuses. » HANNERZ, U. (1992). *Cultural complexity : studies in the social organization of meaning*. New-York : Columbia University Press, p. 71, 72, 74 [traduction libre].

²⁰ Karim, 25 ans. (2005). In *Baby Boy*, juillet, n°13, Paris : Kelma Group, p. 12.

On partage la même culture, on a les mêmes difficultés, surtout quand on est pédé. On connaît le poids de la religion, de la famille.²¹

On peut rencontrer ici les différents types de profils psychosociaux répertoriés plus haut. Car même si la visibilité est potentiellement totale, il reste qu'il faut être au courant de ces événements et avoir le courage d'y aller. Ils servent ainsi souvent de moyen de socialisation et d'acceptation de sa condition socioculturelle et de ses préférences sexuelles spécifiques, mais aussi d'espace de liberté temporaire pour ceux qui ne peuvent ou ne veulent intérioriser leur orientation sexuelle marginale ou vécue comme honteuse²². Soulignons tout de même que les sujets du premier profil (ceux qui acceptent et revendiquent totalement leur condition gaie beur), s'ils ne sont pas militants, participent occasionnellement à ces évènements, mais s'y sentent souvent mal à l'aise car « ghettoïsés » ou y sont carrément hostiles car ils les jugent trop « communautaristes ».

1.2.2. Les lieux de sexualité récréative : visibilité partielle.

Occupons nous maintenant de regarder les lieux gais, très prisés par l'ensemble de ces derniers, qui ont très souvent un rôle important dans le processus de coming-out, de concrétisation et de jouissance de sa préférence sexuelle. Il s'agit des lieux de sexualité récréative : les saunas et les sex-clubs (qu'on nomme quelques fois bordel dans le jargon gai) ; exclusivement masculins et ouverts de midi à minuit voire toute la nuit selon les cas (surtout pour les sex-clubs).

Les saunas homosexuels se composent de vestiaires (tout le monde porte éventuellement autour de la taille une serviette prêtée par la direction), d'un bar, d'une salle de gym et de musculation, d'un hammam, d'un sauna, d'un jacuzzi, de *dark-rooms* (chambres quasi obscures) simples ou labyrinthiques, de cabines (que l'on peut fermer à clé et qui recèlent un lit, un distributeur de préservatif et de gel lubrifiant intime), de douches collectives et individuelles et éventuellement d'une piscine.

Les sex-clubs sont composés d'un bar, d'une piste de danse, de *dark-rooms* simples ou labyrinthiques, de cabines privatives, de distributeurs de préservatifs, de gel lubrifiant et de

²¹ Karim, 24 ans. (2004). In *Baby Boy*, décembre, n°3, Paris : Kelma Group, p. 12.

²² « Ceux qui vont dans ces soirées, on ne les voit pas à la Gaypride. C'est bien le signe qu'il y a encore beaucoup de boulot à faire en termes d'acceptation de sa sexualité, de visibilité et de fierté, tout simplement. » DE KERNE, J. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 27.

poppers (fiolle de produit chimique vasodilatateur aux vertus aphrodisiaques). Ils sont spécialisés en fonction de pratiques sexuelles spécifiques (grands lits pour sexualité collective, meubles et ustensiles conçus pour la pratique du sado-masochisme) et en fonction de thèmes quotidiens (souvent emprunt de fétichisme) aussi divers que créatifs (nudisme, slip, basket, cuir, mec, chantier, ethnique, etc...) ; ils mettent ainsi à disposition des douches et des vestiaires quand cela le nécessite²³.

Après cette description rapide, revenons à notre objet en définissant le concept de sexualité récréative. « La sexualité récréative est une forme de sexualité en disjonction avec la reproduction (acquis des luttes sur la contraception), la conjugalité, les projets sociaux ; un espace de récréation comme peut l'être un repas, une ballade. Elle prend du sens pour la/les personnes concerné-e-s, mais en dehors de tout projet de construction de liens, même si certains liens peuvent se créer. »²⁴ C'est une forme de sexualité particulièrement répandue chez les gais, parce qu'elle correspond à des normes socioculturelles qui font de l'homosexuel un être sans filiation possible et dont la sexualité ne peut coller aux modèles hétérosexuels dominants. La libido et la pulsion n'ont pas à être normées (ce qui n'empêche pas par ailleurs qu'il y est tout de même une forme de normalisation), alors place au plaisir !

Donc comme pour les bars et les discothèques, certains de ces lieux organisent des soirées à thèmes ethniques. Les événements les plus prisés sont la mensuelle nuit « Total Beur » au Dépôt (le sex-club le plus grand, le plus fréquenté et le plus connu de Paris (c'est en effet un lieu de « pèlerinage » du tourisme gai), mais aussi la bimensuelle soirée « Beur For Ever » du très connu sauna Univers Gym²⁵ ; lors de cette soirée on peut consommer entre autres du thé à la menthe, des pâtisseries orientales et la chicha. D'autres lieux organisent des soirées « orientales » comme le bar/sex-club Blue Square tous les dimanche ou le sauna Sun City. Ajoutons à cela des saunas qui pour des raisons sociogéographiques attirent une clientèle

²³ « On y observe un type d'organisation spatiale élaboré : labyrinthes, dark-rooms et portes dérobées, agencements savants de cabines communicantes. Enfin, les attributs esthétiques de la back-room exploitent un imaginaire viril propre à un univers symbolique urbain par l'usage de matériaux bruts empruntés aux chantiers de construction et aux images industrielles. » REDOUTEY, E. PROTH, B. MENDES-LEITE, R. DE BUSSCHER, P.-O. (2003). In *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*. Paris : Larousse, p.426.

²⁴ WELZER-LANG, D. (2003). Commerce du sexe et sexualités récréatives. In *Normes et conduites sexuelles : continuités et évolutions ; Confrontations sociocliniques et ouvertures interdisciplinaires*. Intervention lors du Colloque de l'institut d'étude de la famille et de la sexualité tenu le 4 et 5 avril 2003 à l'Université Catholique de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, sur l'Internet : <http://www.multisexualites-et-sida.org/presentation/qudle/louvain.html>.

²⁵ Voir Annexe 1, doc. 2.

diversifiée, tels le Mykonos à Pigalle ou le Riad²⁶ à Gambetta (des quartiers parisiens connus pour leur multi-ethnisme). Dans tous ces événements, musiques Raï et R'n'B sont de rigueur. Ici, la liberté d'agir et de jouir est la règle. Si l'on fréquente ces endroits c'est parce qu'évidemment on apprécie les relations homosexuelles. Mais contrairement aux bars et aux boîtes de nuit, si l'on veut « baiser », on n'a pas forcément besoin de séduire ou de draguer (ce n'est pas interdit non plus). « Les modes de communication non-verbaux prédominent sur la parole (langage corporel, codes vestimentaires, expressions faciales). »²⁷ Un simple regard suffit pour passer à l'acte dans une cabine. Ou alors on peut attendre dans une cabine qu'un garçon nous trouve à son goût, entre et referme la porte. Mais encore on peut tout simplement s'enfoncer dans l'obscurité d'une back-room et pratiquer toute sorte d'actes à caractère sexuel avec des inconnus. Ici, pas besoin de se justifier, de paraître ou de démontrer qui on est. Pas besoin d'être gai, homo ou hétéro, il suffit d'être un homme et de faire. Ainsi la personnalité réelle n'a plus d'importance primordiale et l'on peut agir en fonction de pulsions temporaires, à la fois au niveau de ses pratiques sexuelles et au niveau de son identité sexuelle ou ethnique. En effet, « l'organisation des lieux de drague et la subtilité de l'affichage des goûts du moment permettent d'anticiper le déroulement de l'acte sexuel ; mais l'individu peut changer d'endroits et de présentation de soi »²⁸. Il n'est plus question alors de savoir si la personne accepte ou non son homosexualité. Ce sont des lieux à visibilité partielle, dans le sens où l'on est visible certes mais pas dans son intégralité. Lorsque les soirées sont thématiquement ethnique, il est alors plus facile d'attirer un gai venu spécialement parce qu'il sait qu'il y aura des beurs. On est aimé parce qu'on est beur, pas parce qu'on est soi-disant homosexuel. Le conflit identitaire que peuvent vivre les sujets hétérosexuels d'origine maghrébine ayant des relations sexuelles avec des hommes est momentanément dissipé. Et lorsqu'on est beur et gai mais qu'on se sent discriminé à cause de son origine ethnique dans le milieu du Marais, on peut alors lors de ces soirées y aller entre copain et se sentir chez soi²⁹, comme pour les soirées évoquées plus haut (mais sans militantisme).

Nous pouvons parler ainsi ici de visibilité sociale partielle parce qu'il n'y a pas de revendication identitaire dans l'action festive, mais au contraire un anonymat dans la foule

²⁶ Notons que ce dernier porte bien son nom puisque le riad est la forme architecturale traditionnelle des lieux d'habitation urbains du Maghreb.

²⁷ REDOUTEY, E. PROTH, B. MENDES-LEITE, R. DE BUSSCHER, P.-O. (2003). p. 426.

²⁸ POLLAK, M. (1982). L'homosexualité masculine, ou : le bonheur dans le ghetto ? *Communications*, n°35, p. 40.

²⁹ « Au départ, raconte Kamel, un habitué, très peu de beurs descendaient pour baiser, ou bien vers les cinq heures du matin ». Aujourd'hui, les beurs de province et des cités viennent vivre leur sexualité (et leur fantasmes) dans le sous-sol de Total Beur. » ZERAOUI, F. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 27.

des congénères. En allant dans ce type de soirée, on est visiblement homo et beur pour ceux que ça intéresse et seulement pour eux. On ne fait pas acte de reconnaissance de soi et des autres comme beur et comme homosexuel. On est presque de la viande exotique jetée en pâture aux gais d'ethnie européenne qui ne demandent que ça. On peut être passif sexuellement dans une cabine et en ressortir avec une attitude de macho viril et dominateur comme il se doit dans la culture arabo-musulmane et dans l'imaginaire imprégné de colonialisme du français « de souche ». Les espaces sociaux gais de sexualité récréative sont en fait les lieux de tous les possibles, où l'individualisation des identités et des destins peut être à la fois expérimentée, optimisée, oubliée, cachée, voire niée. Ce sont de réels no man's lands symboliques pour certains et des moments opportunistes d'exaltation de l'origine ethnique pour d'autres. La visibilité est là, mais pas obligatoire ; au-delà de sa visible origine ethnique, on choisit partialement ce que l'on donne à voir partiellement.

Et si l'on veut encore plus la liberté de choisir ce que l'on donne à voir, il n'est même plus la peine de se déplacer dans des lieux de sociabilité. Il y a le virtuel.

1.2.3. L'Internet et le réseau téléphonique : invisibilité.

L'Internet et le réseau téléphonique sont très prisés par une partie des homosexuels (mais ce n'est pas spécifiquement homosexuel, beaucoup d'hétérosexuel-le-s les utilisent). Cependant, les publicités pour des sites Web ou les serveurs vocaux et textos spécialement dédiés à la drague à distance nous semblent plus nombreuses dans les magazines gais que dans les magazines « féminins » par exemple³⁰.

Les sites de « rencontres » qu'on peut trouver sur l'Internet proposent des forums de discussion et des petites annonces. Ils peuvent être payants, mais sont généralement gratuits (grâce à la publicité qu'ils proposent). On s'y inscrit en utilisant un pseudonyme et en remplissant un profil : âge, taille, mensurations (même et peut-être surtout celle du pénis), origine ethnique, pilosité, style vestimentaire (comprend tatouage et piercing), occupation, lieu de résidence (généralement le département), pratiques sexuelles recherchées, possibilité de déplacement et inversement de réception (à son domicile), accès à des photos personnelles,

³⁰ Voir Annexe 2, doc. 1.

possession d'une web-cam, sérologie. Tous ces critères sont exhaustifs et facultatifs (tous les participants ne remplissent pas leur profil entièrement). Il s'agit d'entrer en contact avec un internaute dont le profil correspond à ses attentes ; il peut être en ligne et la discussion s'engage ou on peut lui laisser un message. Ou l'on va directement sur des forums de discussion et on annonce la couleur (« recherche rebeu viril et discret »). La web-cam présente un intérêt certain puisqu'elle permet éventuellement de pratiquer du sexe à distance³¹ (et/ou de vérifier en direct le profil annoncé par son interlocuteur). Les réseaux téléphoniques sont quant à eux majoritairement payants et chers. Il s'agit là de déposer une annonce vocale expliquant son profil (on choisit alors les critères que l'on juge nécessaire) ; et inversement on peut écouter les annonces d'autres utilisateurs du réseau choisi. Ainsi, les utilisateurs peuvent se contacter les uns les autres au cas où ils seraient intéressés par une annonce ; soit directement par téléphone, soit par successives annonces interposées. Les réseaux textos procèdent de la même façon mais à l'écrit.

La distanciation qu'induisent de fait Internet et le réseau téléphonique protège d'une implication physique et émotionnelle trop importante. Cela permet aussi d'optimiser la recherche d'un partenaire sexuel en fonction de sa libido et du type d'objet(s) sexuel(s) – au sens psychanalytique – que l'on s'est construit individuellement. Pas de temps (en séduction) et d'argent (en boissons) perdus dans les lieux de sociabilité gais. Même si l'on peut admettre que certains sujets utilisent ces moyens modernes pour trouver l'amour, il faut tout de même raisonnablement dire qu'il s'agit avant tout d'une recherche de satisfaction de besoins sexuels (tout à fait légitimes par ailleurs, là n'est pas la question). C'est aussi un moyen facile d'accéder à ses désirs et ses pulsions pour des individus trop timides, plus ou moins refoulés, qui simplement ne supportent pas les lieux de sociabilité gais ou, pour ce qui concerne notre objet, dont le lieu de résidence et/ou la pression socioculturelle et familiale les en empêchent.

Mais au-delà de ces aspects psychologiques, il s'agit aussi d'évitement social, de contournement de la socialisation gaie. On peut ainsi avoir des relations homosexuelles sans pour autant interagir dans les espaces de sociabilité gaie. C'est, sociologiquement, l'aspect le plus intéressant à souligner ; on peut parler ici d'invisibilité pour qualifier la nature de ces pratiques. Invisibilité car on a plus de visibilité sociale, mais une visibilité virtuelle qu'on contrôle à sa guise : dissimulation momentanée (jusqu'à la rencontre) de la visibilité ethnique ou au contraire mise en avant de cette origine dans son profil. D'ailleurs, si la personne trouve primordiale son ethnie, il existe des sites Internet et des réseaux téléphoniques ethniquement

³¹ « Pour les kids de banlieue ça se résume à un outil pour montrer sa bite en toute sécurité ! » ZERAOUI, F. (2005). In *Baby Boy*, janvier, n°4, Paris : Kelma Group, p. 34.

spécialisés³² : blacks, asiatiques, latinos, etc.. Pour les beurs, on en compte trois principaux : laskard.com, beuronline.com et kelma.org. Ces deux derniers ont d'ailleurs été mis en place par les deux grandes associations gaies beurs de Paris, dont nous allons bientôt parler.

Pour clore cette partie, résumons les interprétations que nous avons faites sur les lieux de sociabilité. Selon les espaces sociaux gais ethniques choisis, le sujet devra entrer, en fonction du rôle social qu'il a choisi ou se doit de tenir, de montrer, de représenter, dans une visibilité sociale totale, partielle ou nulle. Ca peut être momentané car occasionnel ou emblématique car régulier, en tout état de cause, ce sont les postures psychosociales du sujet qui, le plus souvent, conditionnent son implication. Les sujets du premier profil (acceptation de l'homosexualité) n'ont pas de problèmes à évoluer dans les trois types d'espaces sociaux gais ethniques. Souvent lassés de devoir revendiquer ou prouver quoi que ce soit, ils les utilisent avant tout comme des espaces festifs de loisirs. Les sujets du deuxième profil (dissimulation de l'homosexualité) utilisent aussi le premier type d'espace (bars et discothèques) comme espace de liberté et de revendication sexuelle temporaire et d'inter-reconnaissance d'une même condition³³, et les deux autres (saunas, sex-clubs, Internet, réseaux) comme lieux d'asile d'une sexualité invouable³⁴. Enfin, les sujets du troisième type de profil (négation de l'homosexualité) auraient tendance à ne pas aller dans le premier type d'espace et à ne fréquenter que les autres, vécus comme des lieux de débauche momentanée et invisible.

³² Voir Annexe 2 ; doc. 1, 2 et 3.

³³ « Tout le monde s'y connaît, s'y reconnaît : comment ne pas penser à une « famille d'adoption »? » DE KERNE, J. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 26.

³⁴ « Pour eux, l'existence de lieux de sexe est très pratique, mais ça génère beaucoup de conflits dans leur tête. » WELZER-LANG, D. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 31.

1.3. Les associations gaies beur.

Il existe plusieurs associations gaies communautaires ou ethniques à Paris. On en compte aujourd'hui cinq : Beit Haverim (juive – 1977), Kelma (beur – 1997), Lusogay (portugais, brésilien – 1998), AGLA France (arménien – 2001), Fant'asia (asiatiques – 2001), Citébeur (« lascar » – 2001). D'autres associations ont disparu : Lazham (pour bisexuels issus de l'immigration – dans les années 80), Amal (née de la dissidence de Kelma) et Doubout (afro-antillaise).

Les deux associations qui nous ont intéressées dans le cadre de cette recherche ont été Kelma et Citébeur. Nous avons pu rencontrer le fondateur et président de Citébeur. Nous avons tenté d'entrer en contact avec Kelma à plusieurs reprises, en vain. Cependant, cette association a créé son propre site Web où elle met à disposition de nombreux articles de presse qui parlent de son action et de son idéologie ; elle publie aussi depuis novembre 2004 un magazine gratuit (Baby Boy, bimensuel au départ et aujourd'hui mensuel) vecteur de son action.

1.3.1. Kelma : retournement du stigmatisme en emblème.

Kelma, « la parole » en arabe, a été créée en février 1997 par son actuel président, Fouad Zeraoui :

Les beurs gays en France avaient un besoin urgent d'écoute et de soutien. [...] Kelma trouve son origine dans la non reconnaissance des beurs gays par leurs parents. Les homos beurs sont orphelins de l'éducation française citoyenne, leurs parents n'ont pas été intégrés. [...] Il s'agissait aussi de rompre l'isolement de beaucoup de beurs gays de banlieue³⁵.

Kelma est donc à la base une association communautaire d'auto support, c'est-à-dire créée par et pour des personnes appartenant à une même communauté (la communauté d'enfants de descendants de migrants du Maghreb – les beurs) et à une même condition (une homosexualité rejetée du point de vue socioculturel et familial). Il s'agissait donc de soutenir des individus en rupture identitaire, qui vivaient une double exclusion, « en tant qu'Arabe et

³⁵ZERAOUI, F. (1997-2005). *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

ensuite, en tant que Gay »³⁶. Selon Fouad Zeraoui, « il n'y a pas de culture militante chez les beurs »³⁷ ; d'où la nécessité de cette association. D'abord pour délier les langues et exorciser les malaises avec des groupes de parole, de soutien et de convivialité. Mais aussi, pour

Ouvrer pour davantage de visibilité [...] dans le milieu homo où règne un certain sectarisme (le coming-out étant impossible au-delà, en raison de l'attachement important des beurs à leurs familles et à leur culture d'origine). [...] Le Marais ne les rejette pas, mais ça manque de vie, c'est un peu sinistre, très figé. [...] Ca ne représente qu'une partie de la population gay. [...] Le Marais n'est pas porteur de valeurs comme l'humanité, contrairement à Kelma³⁸.

Donc la deuxième « action » de Kelma a été de combattre la discrimination rencontrée par les beurs parmi le milieu gai. « Surtout en région parisienne où l'exclusion sociale ordinaire s'ajoute pour le beur au racisme inconscient des établissements gays. Bien sûr chaque bistrot a son beur, mais globalement ce n'est pas simple pour les petits beurs de s'éclater dans le milieu gay parisien »³⁹. Et le moyen mis en place par Kelma pour contrecarrer ce racisme intériorisé par le milieu gai commercial a été de créer un événement festif promouvant la mixité ethnique. Son président a monté la soirée Black, Blanc, Beur (première du genre) :

Le milieu gay est plutôt uniformisé sur des stéréotypes identitaires. BBB en est l'antithèse. Il était urgent de rompre l'isolement de ceux qui ne se sentent pas concernés par l'ambiance du Marais⁴⁰.

Ici, aucune raison de refreiner sa manière méditerranéenne de s'éclater. Ici, on peut donner libre court à sa vraie nature, qu'on soit une folle R'n'B ou un lascar à travelos : tout est bon, tout se vaut et voilà bien l'endroit où rien ne vous oblige à jouer ce rôle qu'on vous colle habituellement sur le dos⁴¹.

³⁶ ZERAOUI, F. (1997-2005).

³⁷ ZERAOUI, F. (1997-2005).

³⁸ ZERAOUI, F. (1997-2005).

³⁹ FAUCONNIER, T. (2001). L'érotique du beur, de Gide à Kelma. In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

⁴⁰ ZERAOUI, F. (1997-2005).

⁴¹ DE KERNE, J. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 27.

Ainsi aujourd'hui, Kelma considère avoir été et être très utile dans ses missions de soutien, d'écoute et d'aide à l'acceptation de l'homosexualité par les beurs concernés. Il a fallu « évoluer vis-à-vis d'une communauté maghrébine qui ne prône qu'un schéma, celui du mariage hétéro avec à la base un petit gars bien macho »⁴², mais ça n'est pas si facile, il faut du temps :

Un tabou est levé. Les beurs fréquentent de plus en plus d'autres beurs. Ils n'ont plus honte d'avoir des relations avec quelqu'un de leur origine. [...] [Avant] la question centrale de l'actif et du passif ne se posait pas. Il allait de soit que le beur était l'actif, ce qui réglait tout. [...] Dans la nouvelle génération, il y a beaucoup de passifs, mais l'image c'est d'afficher les codes du macho, donc de l'actif. Les beurs ont plus de mérite que d'autres à s'affranchir de leurs carcans⁴³.

En effet, « même si en groupe l'homosexualité demeure taboue, individuellement elle est mieux vécue. »⁴⁴

Par contre, du côté de la discrimination du milieu gai, le président de Kelma est beaucoup moins satisfait. L'instrumentalisation sexuelle⁴⁵ et le préjugé raciste qui colle à la peau du beur et qui reste gravé dans l'esprit du « français » ne lui semble pas avoir disparu. Pour lui, cela est dû à l'uniformité et l'uniformisation – réfrénant conséquemment la diversité et la diversification – qu'on rencontre dans le milieu gai en général. Son évolution des dernières années aurait :

Enfinement dégénéré vers ce fascisme latent, qui est cet idéal de la masculinité, excluant totalement l'individu, la femme (et partiellement celui qui est d'une origine différente de la sienne), au profit d'un fantasme hétéro et terrible de masculinité exacerbée et agressive ! Conséquence logique de la culture consumériste des années 80. Ce désir inavoué de rejoindre l'hétérosexualité est un échec absolu de l'homosexualité en France. Un homme, ce n'est pas un mec bodybuildé qui porte des jeans moulants. L'homosexualité est une richesse et

⁴² ZERAOUI, F. (1997-2005).

⁴³ ZERAOUI, F. (1997-2005).

⁴⁴ WELZER-LANG, D. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 31.

⁴⁵ « l'arabe actif et insatiable [...]. Cette réputation, vraie ou fausse, peu importe, est encore bien ancrée aujourd'hui dans l'imaginaire collectif gay. » FAUCONNIER, T. (2001). L'érotique du beur, de Gide à Kelma. In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

n'a rien à voir avec le clonage ridicule dont nous sommes témoins actuellement.⁴⁶

Cependant,

Si l'homosexualité est idéalisée comme étant blanche et virile [...] Aujourd'hui grâce à Kelma et aux soirées [ethniques], les Beurs sont partout, y compris dans le Marais⁴⁷.

Mais même s'ils sont présents, la discrimination n'a pas pour autant disparu. Il suffit d'en discuter avec des beurs dans les bars du Marais⁴⁸ ou de demander dans ces mêmes bars à des français « de souche » ce qu'ils pensent des beurs pour se rendre compte que l'ordre social raciste est bien une réalité macro-sociale qui traverse toutes les catégories socioculturelles.

Kelma est une association qui n'est donc pas seulement là pour apporter un soutien à des individus en crise identitaire. C'est aussi une association militante, qui lutte contre la double stigmatisation dont sont victimes les beurs gais au sein de leur communauté d'appartenance et dans le milieu gai en général. Et comme chez les Afro-américains dans les années 70 qui dans le cadre de leur luttes pour les droits civils ont inventé le slogan « *Black is beautiful* », Kelma a pris pour parti de clamer « il est beau d'être beur et gai ». Face à la réalité sociale du stigmaté (« un attribut qui jette un discrédit profond »⁴⁹) – ici l'origine ethnique – l'association a retourné ce stigmaté en emblème.

En effet, « les groupes victimes de stigmatisation sont contraints de réagir à la disqualification, soit qu'ils adoptent les normes des dominants et s'identifient à leur stéréotype, auquel cas ils participent, par auto-dévalorisation, de cette représentation, soit qu'ils revendiquent les traits qui leur sont reprochés en les présentant comme des attributs positifs. »⁵⁰ L'association Kelma a choisi la deuxième solution : expliquer aux gais qu'être beur est respectable, et montrer aux beurs en général, mais surtout aux tenants de leur société

⁴⁶ ZERAOUI, F. (1997-2005).

⁴⁷ ZERAOUI, F. (1997-2005).

⁴⁸ « Je suis un mec dont on se méfie, que l'on drague, mais dont on a peur... que l'on drague aussi parce qu'on a peur, [...], t'es rebeu, c'est tout. [...], c'est un sexe, une odeur, une couleur, une texture. Il y a ceux qui ne nous aiment pas, au moins c'est clair, et ceux qui nous aiment entre guillemets, tu vois ce que je veux dire. » Yazid (1997-2005). In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

⁴⁹ GOFFMAN, E. (1975). *Stigmaté*. Paris : Editions de Minuit, 175 p.

⁵⁰ DE RUDDER, V. (2000). Stigmatisation. In SIMON, P.-J. (dir.). *Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, p. 75. [*Pluriel-recherches*, vol. 6 et 7].

et culture d'origine (notamment les parents) qu'être homosexuels est respectable. Il s'agit bien d'un double processus de revendication et de valorisation.

Pour ce faire, elle a mis en place un site Web (www.kelma.org) où elle propose des reportages d'actualité et des dossiers sur la situation des beurs gais en France et des homosexuels dans les pays arabes, un agenda des activités et événements festifs beurs gais, des forums de discussion et de rencontres, etc.. Le site s'est aussi élargi au Maghreb (www.kelmaghreb.com) pour un traitement particulier et spécifique des habitants de cette région. Elle organise aussi chaque année, lors de l'une de ces soirées BBB, l'élection de Mister Spice B, le gai beur ou black le plus beau de la capitale⁵¹... (dont l'un des lauréats a d'ailleurs posé en première page du très institutionnel magazine Têtu). Depuis l'année dernière, Kelma publie un magazine gratuit, Baby Boy, qui parle de l'actualité culturelle, sociale et festive des gais ethniques, propose des témoignages et tranche de vie de ces derniers, promulgue conseils et écoutes à ces derniers, et qu'elle distribue dans les établissements gais de la capitale.

Si cette association a fait le choix de l'action idéologique, ce n'est pas le cas de tous les individus qu'elle dit représenter, ni de l'association dont nous allons parler maintenant.

1.3.2. Citébeur : accommodation normative.

Citébeur a été créée il y a maintenant quatre ans. C'est une entreprise commerciale (SARL) dont nous avons rencontré le PDG, qui est aussi son créateur. Elle fait de l'action culturelle et informative (www.citébeur.fr), de l'action commerciale au travers d'une production et/ou vente de produits pornographiques (www.citébeur.com) et a mis en place un site de rencontre (www.beuronline.com). Elle ne cible pas uniquement les personnes homosexuelles d'origine maghrébine mais les homosexuels qui vivent dans les « cités ». Elle s'intéresse donc à un groupe qui n'est pas déterminé a priori par l'origine ethnique, mais par le statut socio-économique, géographique et par l'orientation sexuelle. Cette association a pour but :

⁵¹ Voir Annexe 1, doc. 3.

De donner la parole aux mecs de cité qui vivent pas leur identité comme ceux du Marais. En créant un site dédié à la population beur et à ceux qui les aiment. Et ce notamment en faisant de la pornographie sociologique qui promeut l'amour entre beurs et avec des beurs.

Si l'action culturelle de Citébeur ressemble peu ou prout à celle de Kelma (agendas événementiels, reportages d'actualités, témoignages, partenariat dans l'organisation de soirées ethniques comme Breakin' au Queen ou Beur for Ever à Univers Gym, etc.), la production pornographique qu'elle propose nous semble être l'aspect primordial de son activité et de sa visibilité, et ce qui la différencie fondamentalement de l'association précédente. Lorsque d'ailleurs on parle de Citébeur à un gai beur ou même simplement à un gai, c'est sa production pornographique et seulement cela qu'il évoque.

Depuis deux ans, Citébeur a mis sur le marché des revues et des films pornographiques gais ethniques. Certains sont produits aux Etats-Unis ou en Europe et donc juste distribués par l'entreprise Citébeur, mais d'autres sont l'œuvre de l'association. Il s'agit alors d'auto-production et d'auto-réalisation (c'est le président lui-même qui est le réalisateur), avec des acteurs amateurs. Aujourd'hui au nombre de cinq, ces réalisations sont filmées en vidéo numérique et portent le nom de « Wesh Cousin »⁵² (1, 2, 3, 4 et 5), suivi d'un sous-titre évocateur : « Relax man ! », « Kiffe la racaille », « Mate la puissance », « Caïd superstar ». D'une durée moyenne de plus de deux heures, il s'agit d'un format long pour le style porno. Au départ en auto-distribution (via le site Web Citébeur), ces films sont aujourd'hui aussi distribués par les magasins spécialisés de la capitale, par le premier distributeur français de films pornographique gais (I.E.M.) et ont été achetés par la chaîne de télévision privée Pink TV. Ils sont aussi diffusés par morceaux sur le site Web de Citébeur (moyennant une cotisation mensuelle). Les scènes sont filmées systématiquement dans des chambres, dans des parkings, des caves, des hangars désaffectés et terrains vagues remplis de graffitis. Pour le réalisateur il s'agit de mettre en scène des actes à caractère sexuel dans les lieux qui forment la réalité ou l'imaginaire de la cité. Le style vestimentaire des acteurs traduit aussi cette idée (survêtement, casquette, baskets, on note même quelque fois la présence de pistolet). Les dialogues, reprennent le sociolecte des cités et sont plutôt réduits au minimum⁵³. Les acteurs sont majoritairement d'origine maghrébine, il y a quelques « européens ». Les films

⁵² « Wesh » est un terme argotique pour signifier « Quoi ? », « Qu'est ce qui se passe ? », « Quoi de neuf ? ». « Cousin » est amicalement utilisé pour désigner un ami, un copain ou une connaissance.

⁵³ Par exemple, un cul c'est « un boule », une bite un « sboub », « je vais te sauter » se dit « je vais te fumer le trou ». Pour d'autres exemples, voir les descriptifs de films en Annexe 3.

présentent une succession de scènes décousues qui sont soit des « solos » (un acteur qui se masturbe) ou des classiques duos et trios. Bref, c'est de la pornographie.

Si son étude est pour nous signifiante c'est parce qu'elle met en scène la plupart des représentations normatives (les préjugés) que l'on trouve dans le milieu gai et gay beur sur les relations homosexuelles entre beur et non beur. Le beur est forcément dominateur et s'occupe d'un « céfran » soumis. Les dialogues théâtralisés dans la violence et la soumission, voire quasi homophobes, renforcent la nature de l'action. La plupart des individus qui jouent le rôle de passif dans ces films sont ethniquement « européens ». Il arrive que deux beurs aient ensemble des relations sexuelles avec sodomie, mais là encore c'est dans la violence et la soumission. A l'extrême, il est mis en scène des viols en parking ou en cave, par des types cagoulés qui forcent un autre à leur pratiquer une fellation sous la menace de flingues et qui finissent par le sodomiser à tour de rôle ; dans ce cas là, la victime n'est jamais beur. Bref, il n'y a pas d'amour représenté avec du sexe explicite.

Ce n'est pas quelque chose de surprenant dans la pornographie de manière générale, mais là il s'agit purement et simplement de cliché. Même si ces clichés illustrent une certaine réalité : il y a en effet des beurs et des non beurs qui ont du plaisir lors de telles relations homosexuelles. Nous nous priverons bien évidemment d'émettre un quelconque jugement sur les modes de jouissance d'autrui (ça n'est ni l'endroit ni le propos et ce serait inintéressant, inapproprié, intolérant). Ce qui est sociologiquement signifiant c'est que ces films, très bien vendus (par les diffusions sur l'Internet notamment et que beaucoup de sujets concernés par notre objet connaissent) présentent, véhiculent et reproduisent les représentations et normes symboliques des dominants. On peut alors dire que ces films procèdent alors d'une identification aux stéréotypes dominants et on peut se demander si Citébeur ne participent pas, par auto-dévalorisation, de ces représentations⁵⁴. C'est en tout cas le procès qui lui est fait par certains des sujets rencontrés et par l'association Kelma de façon voilée parfois⁵⁵, et beaucoup plus directe d'autre fois (nous allons y revenir en conclusion de cette partie).

Contrairement à Kelma, qui par la réponse emblématique pense combattre la stigmatisation, Citébeur serait plutôt dans une accommodation avec les normes dominantes. De toute façon son président partage ces normes. Pour lui les beurs homos n'assument pas

⁵⁴ « Le problème de ces films, c'est que quand les gays beurs vont dans les lieux de sexe gays, on leur propose du fric pour qu'ils baisent les blancs « comme des salopes ». On fait des jeunes des quartiers [le beur en particulier] une classe dangereuse. On détourne leur image pour un profit érotique. » WELZER-LANG, D. (2005). La place du Beur dans le porno gay. *Les Inrockuptibles* août, n°504, p.61.

⁵⁵ Dans l'édito du premier numéro de *Baby Boy* : « Tu es le magazine d'une génération métissée et gay. Ethnik sans tomber dans la caricature des murs taggués, et des plans basket des cités (beurk) ! » ZERAOUI, F. (2004). In *Baby Boy*, novembre, n°1, Paris : Kelma Group, p. 4.

leur orientation sexuelle, ils restent entre eux, jouent les lascars dans leur cité car les liens amicaux y sont plus solides qu'ailleurs (c'est le contexte qui imposerait cela). De toute façon ils sont discriminés par les autres gais à cause de leur origine ethnique. Alors autant assumer sa différence et revendiquer sa manière ethnique et socio-économique de voir le sexe... sa manière spécifique d'être gai :

Avec un européen tu baisses trois heures et tu parles trois minutes. Avec un beur tu parles trois heures et tu baisses trois minutes.

A l'heure actuelle, les deux associations dont nous venons de parler comptent beaucoup de détracteurs. Parmi les sujets concernés que nous avons rencontrés, nombreux sont ceux qui considèrent ces dernières comme des entreprises à but uniquement commercial, dont le profit est bien plus important que l'engagement politique ou la réflexion idéologique. Ils considèrent que l'action de représentation et de défense des intérêts identitaires spécifiques aux gais beurs ou gais ethniques n'est qu'une façade pour se donner bonne conscience. D'autres cependant reconnaissent volontiers l'importance et le rôle de ces associations, historiquement d'abord, puis pour les plus jeunes qui se découvrent tous les jours (dont le coming-out serait plus difficile à réaliser). Il y a peu d'individu qui adhère en bloc aux positions politiques et symboliques (contestation emblématisée ou accommodation assimilationniste) de ces deux associations. Souvent ils reconnaissent qu'il peut y avoir une certaine réalité dans les représentations qu'elles se font et qu'elles montrent des gais beurs, mais c'est toujours pour eux de façon partielle et idéalisée donc réductrice. Si les sujets rencontrés reconnaissent une adhésion de groupe c'est plutôt par le partage d'un même vécu, d'une même expérience sociale que par une idée essentialiste de l'identité. Et cela est d'autant plus évoqué par les individus concernés que leur âge est avancé.

Pour finir, soulignons que si le milieu gai parisien est petit, le milieu gai beur l'est encore plus, si bien que ces deux associations se connaissent bien et se détestent copieusement, l'une reprochant à l'autre d'être commerciale et de mal représenter les gais beurs. Alors que Citébeur engrange des contrats avec Têtu, Kelma n'est en cesse d'attaquer ces derniers (qui collaboreraient ensemble à la reproduction de préjugés) : « de la folle-psycho rigide dans les bureaux de Têtu au cadre sup des bureaux de presse, la racaille chauffe les

cerveaux. Y compris dans les cités [...]. »⁵⁶ C'est surtout l'image dévalorisée et dévalorisante que donne Citébeur des beurs gays à travers sa production pornographique qui révolte Kelma : « ce qui gêne, c'est l'image véhiculée par ce genre de film dont le seul but est de faire un maximum d'argent. OK, no souci. Mais qu'a t-on à gagner, nous les blacks et beurs gays à voir se reproduire à l'infini les clichés de la racaille qui baise dans les caves ou les parkings, un pistolet à la main, avec des attitudes d'une rare homophobie, dans une théâtralisation absurde du langage et d'une violence inouïe. Cela indique en tous les cas qu'il faut baiser dans la honte (la cave), la violence (le flingue), et les chiottes (la marginalisation sociale). [...] Il y a bien là un problème dans notre communauté. Mais il y a bien plus que cela. Le X ethnique n'est qu'une affaire de gros sous. Cherchez l'humanité derrière tout ça, il n'y en a pas. Tout est bon pour enrôler des jeunes en fragilité sociale. On ne parle même pas de ce que cela induit dans les comportements des jeunes gays. »⁵⁷ Ces attaques agacent le président de Citébeur qui tient à séparer fantasmes (pornographiques) et pratiques (réelles). Il vient d'ailleurs de créer (juillet 2005) son propre magazine gai ethnique mensuel et gratuit, « Wesh City », dont le but est d'évacuer certaines tensions communautaires⁵⁸. Une guerre éditoriale va-t-elle commencer ?

⁵⁶ ZERAOUI, F. (2004). In *Baby Boy*, décembre, n°3, Paris : Kelma Group, p. 22.

⁵⁷ ZERAOUI, F. (2005). In *Baby Boy*, janvier, n°5, Paris : Kelma Group, p. 26.

⁵⁸ « C'est un nouveau magazine gratuit qui mixe le monde des cités et l'univers gay. Ces deux pôles, que tout semble opposer parfois, ont en réalité beaucoup en commun. Au-delà des préjugés et des caricatures qui plombent le quotidien de l'un ou de l'autre, ce sont des liens de sociabilité et de solidarité privilégiés, des foyers de créativité débridée. » Edito. (2005). In *Wesh City*, juillet, n°1, Paris: Studio Presse, p. 3.

Nous avons montré au travers de nos observations et du travail d'autres chercheurs que l'on pouvait décrire chez les sujets concernés trois profils psychosociaux idéal-typiques, individualisables en positionnant les sujets sur deux axes – psychologique et social – par lesquels ils sont structurés. Ces réalités psychosociales se vivent, se reproduisent, se maintiennent et se transforment dans et par des espaces sociaux plus ou moins visibilisants ; ces moments de plus ou moins grande sociabilité sont les lieux de constitution et d'expérimentation des orientations intimes⁵⁹ de chacun des sujets. Des associations d'auto-support communautaire constituent, véhiculent, maintiennent ou contestent des représentations symboliques plus ou moins normatives au sein de la société, du milieu gai en général, et chez les gais beurs en particulier. Les sujets concernés ont tendance à individualiser leur identité ethnique/sexuelle et à collectiviser leur expérience sociale. Cette partie descriptive correspondant à une pré-enquête mérite d'être réévaluée par une enquête plus longue et plus approfondie. Les interprétations que nous avons pu faire ici sont certainement partielles et peut-être partiales. Elles doivent être affinées, précisées et confrontées aux réactions et commentaires des sujets concernés et d'autres chercheurs en sciences sociales afin d'obtenir une intelligibilité d'une objectivité maximale.

Il est cependant possible d'avancer dans l'objectivation de notre recherche dès maintenant, en faisant un détour par les apports théoriques de notre bibliographie.

⁵⁹ Les « orientations intimes constituent « des configurations distinctes, en nombre limité [...] associant de manière stable des pratiques de la sexualité et des représentations de soi ». Ces types d'orientation intime constituent de véritables cadres mentaux qui délimitent l'exercice de la sexualité, définissent le sens qui lui est donné « et indiquent le rôle que la sexualité joue dans la construction de soi. Les orientations intimes sont au fondement de classements sexuels des individus [...] Elles prennent leur source dans des processus biographiques et font corps avec les individus [...] Les orientations intimes constituent un niveau social intermédiaire qui, simultanément, subit l'influence de fonctionnements macro-sociaux et joue un rôle dans les processus de mise en cohérence du sujet. » WELZER-LANG, D. [d'après BOZON, M.]. (2003). Commerce du sexe et sexualités récréatives. In *Normes et conduites sexuelles : continuités et évolutions ; Confrontations sociocliniques et ouvertures interdisciplinaires*. Intervention lors du Colloque de l'institut d'étude de la famille et de la sexualité tenu le 4 et 5 avril 2003 à l'Université Catholique de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, sur l'Internet : <http://www.multisexualites-et-sida.org/presentation/qudle/louvain.html>.

2. Comprendre le terrain : détours théoriques – intersectionnalité.

Après l'observation et les interprétations réalisées lors de la première phase d'écriture (soit la description du réel que l'on a observé), il s'agit d'aller plus loin encore dans l'objectivation de ce réel. Pour ce faire, un détour théorique s'impose pour comprendre le terrain de façon plus totale. C'est ce que nous allons tenter de faire dans cette partie, en procédant par une approche intersectionnelle de notre objet.

Les sujets concernés par notre recherche possèdent une identité qui se construit au travers de différents marqueurs catégoriels – culturel, phénotypique et socio-économique – plus ou moins visibles. Ces processus de catégorisation sont engendrés par des rapports sociaux spécifiques à chacun d'entre eux : rapports sociaux de genre, de « race » et de classe. Ces rapports sociaux sont intriqués les uns aux autres en formant une structure complexe qui ordonnent les représentations et interactions sociales aux échelles macro- et micro-sociales. Il s'agit donc de saisir les points d'intersection de ces différents ordres sociaux (de genre, de « race » et de classe) pour saisir la structuration symbolique spécifique à notre objet⁶⁰. C'est en cherchant à comprendre les points nodaux que forment ces intersections catégorielles que l'on saisira la dynamique, l'intersectionnalité des identités de nos sujets. On pourra ainsi comprendre ce qui produit les réalités psychosociales observées sur le terrain, et comment sont construites et articulées les orientations intimes des sujets concernés par notre objet de recherche.

⁶⁰ « Quand on étudie la sexualité de manière sociologique, on se rend vite compte que ses conditions d'exercice sont traversées par l'ensemble des éléments observables dans d'autres sphères du social. Dans la sexualité, on trouve comme ailleurs rapports de force et de pouvoir, luttes pour l'autonomie individuelle et collective, espoirs et désespoirs... Bref, la sexualité est traversée, construite et reconstruite en permanence à travers des rapports sociaux de classe, de sexe, des divisions intergénérationnelles, ethniques, etc. » WELZER-LANG, D. MATHIEU, L. (1997). *Les abus dits sexuels en prison : une affaire d'hommes*. Article sur l'Internet : <http://www.traboules.org/pages/textes.html>.

2.1. Orientation sexuelle, Islam et Arabité.

Les sujets concernés par notre recherche sont homosexuels et d'origine maghrébine. Ils sont donc en partie enculturés par les représentations sociales arabes et/ou berbères, dont l'Islam est le pilier structurant. Il faut alors commencer par décrire ce que leurs origines et traditions culturelles, notamment religieuses, nous disent et font des relations sexuelles entre hommes. Pour cela, un détour par le Maghreb et par l'Islam est nécessaire.

2.1.1. Détour par le Maghreb.

Commençons par nous intéresser à l'aspect cardinal de la culture maghrébine, à savoir la tradition religieuse. Que nous dit l'Islam sur l'orientation sexuelle ?

Tout d'abord, il faut souligner que « cette religion est divisée en de multiples courants dont les positions divergent sur bien des questions. »⁶¹ En effet, l'Islam c'est d'abord un livre fondateur, le Coran (la « Révélation » ou « Récitation »), considéré comme sacré. Il s'agit de la compilation, suite à la confrontation de diverses versions fournies par les compagnons du prophète Muhammad, de la parole que Dieu aurait révélée à ce dernier entre 610 et 632. Il est complété par la Sunna (« Tradition prophétique »), qui est un recueil des *ahadit* (« propos » du Prophète) et corrige ainsi les manques de clarté ou d'explications du Coran. A partir de ces deux livres s'est constituée la *shari'a* (« chemin », « voie » ou « itinéraire »), la Loi islamique, corpus de jurisprudence. Cependant, cette dernière ne répond pas à toutes les situations de la vie quotidienne et à l'évolution socio-historique ; il s'est donc créé des écoles juridiques qui interprètent les textes fondateurs : « le hanafisme, doctrine la plus libérale, le shafi'isme, le malikisme, plus austère que les deux précédentes, le hanbalisme, la plus rigoriste. »⁶² Selon les pays musulmans, un ou plusieurs de ces courants juridiques sont majoritaires. Au Maghreb, les plus libéraux sont les plus répandus.

La sexualité entre hommes apparaît dans le Coran sous la même forme que dans la Bible, dans l'épisode de Sodome et Gomorrhe. Mais dans le Coran, le lieu géographique n'est jamais mentionné, on parle du peuple de Loth ; ce dernier est le prophète qui dénonça leurs péchés

⁶¹ HAMEL, C. (2003). Islam. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*, Paris : PUF, p. 242.

⁶² HAMEL, C. (2003). Islam. p. 242.

aux habitants de ces deux villes⁶³ et les avertit du sort qui les attendait, à savoir une pluie de pierre. Mais la punition divine n'est pas que la conséquence d'une immorale homosexualité, car « plus que leurs agissements proprement dits, c'est indéniablement cette *accusation* de « mensonge » et cette défiance [à l'encontre de Loth lui-même] qui déclenchent la colère divine. Les avertissements de Loth comportent une condamnation explicite de la sexualité entre hommes, mais les « méfaits » commis par son peuple son plus nombreux. »⁶⁴ Cependant, « dans la majorité des versets, la sexualité entre hommes est présentée comme le « méfait » le plus significatif du peuple de Loth : elle est une « abomination » qui n'avait jamais été commise auparavant. »⁶⁵ Selon que l'on considère que les rapports sexuels entre hommes sont centraux ou pas dans la condamnation du peuple de Loth, alors soit « le Coran ne prévoit aucune sanction terrestre pour la sodomie entre hommes [soit il] livre ceux qui la pratiquent à la vindicte populaire, en précisant que les deux « coupables » doivent être châtiés, mais en omettant de spécifier la nature de la peine. »⁶⁶

C'est selon les *ahadit* choisis que l'on propose les différentes interprétations et punitions possibles. Ainsi, pour certains « ce n'est pas l'homosexualité, dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, qui est réprouvée et sanctionnée dans le Coran et les *ahadit* [...], mais la seule pratique de la sodomie entre hommes »⁶⁷, le *liwat*. Pour d'autres, « à la différence du Coran, [les] *ahadit* assimilent clairement la sodomie entre hommes [...] au *zina* »⁶⁸, c'est-à-dire la sexualité hors mariage. En fait, « les écoles [juridiques] diffèrent sur la sévérité de la sanction devant être appliquée à la sodomie entre hommes [...]. Les divergences portent sur l'assimilation ou non de la sodomie entre hommes à un *zina*, ce qui justifie des peines différentes. »⁶⁹ Tout l'enjeu est là car « le *zina* est l'objet dans les *ahadit* de deux sanctions inexistantes dans le Coran : la lapidation et le bannissement. »⁷⁰ Certaines écoles ne prônent qu'un bannissement alors que d'autres exigent la mort (effectivement donnée de nos jours dans certains pays musulmans).

La notion de *zina* renvoie en fait à une organisation statutaire des relations sociales et sexuelles : « ce n'est donc pas l'acte commis (adultère dans un cadre hétérosexuel, sodomie

⁶³ « Dans la sourate VII, versets 80 et 81, référence est faite au prophète Loth qui dit à son peuple : « Vous livrez-vous à cette abomination que nul, parmi les mondes, n'a commise avant vous ? Vous vous approchez des hommes de préférence aux femmes pour assouvir vos passions. Vous êtes un peuple pervers. » [...] » HAMEL, C. (2003). Maghreb. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*, Paris : PUF, p. 276.

⁶⁴ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 243.

⁶⁵ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 243.

⁶⁶ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 243.

⁶⁷ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 244.

⁶⁸ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 245.

⁶⁹ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 246.

⁷⁰ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 245.

entre homme, être « actif » ou « passif ») qui fait varier la peine, mais le fait d'avoir ou non préalablement coïté dans le cadre d'un mariage légal, d'être maître ou esclave, pubère ou impubère. »⁷¹ L'homosexualité « est une source de désordre social et doit être canalisée dans le mariage, qui apparaît comme « l'expression de l'harmonie divine et de la complémentarité des sexes ». »⁷²

Pour finir, notons que « le Coran ne manque pas d'ambiguïté car il promet aux croyants un paradis où ils seront servis par des « éphèbes immortels », « semblables à des perles cachées ». »⁷³

Qu'en est-il au Maghreb, au sein de la société contemporaine ?

Et bien « l'homosexualité [...] est frappée d'un double H : *Hchouma* (honte) et *Haram* (péché). [...], l'homosexualité est « contre-nature », puisqu'elle ne mène pas à la procréation, seul objectif assigné aux relations sexuelles. [...] Qu'est-ce qui dérange fondamentalement ? L'acte sexuel en lui-même ? Pas si sûr, quand on observe la distinction, culturellement très forte, qui s'opère entre « actif » et « passif ». Il semble que ce qui dérange vraiment, ce sont les sentiments d'amour entre deux hommes. »⁷⁴ Même si certains parlent « d'une communauté homosexuelle. Une communauté qui va fréquenter les mêmes endroits, qui a le même humour, les mêmes codes »⁷⁵, l'important est de rester discret⁷⁶. En fait la société « peut être tolérante vis-à-vis de relations entre hommes, mais à un certain âge ou dans certains milieux fermés (Internet, armée, prison, [bourgeoisie]...), c'est-à-dire avec des « conditions atténuantes ». [...], ça pourrait être avec une chèvre, ce serait pareil. »⁷⁷ D'une manière générale, on se fait une idée pathologique de l'homosexualité, comme dans les pays occidentaux il y a encore peu de temps. C'est « une maladie qu'il faut traiter en consultant soit un psychiatre, soit un imam [...], soit un *fiqh* [un désenvoûteur]. »⁷⁸ Dans ce dernier cas, les intéressés « pensent que leur corps est habité par un esprit de femme. Dans cette logique, des pratiques rituelles auprès d'un guérisseur pourraient éloigner ces *djouns* [démons] et casser l'envoûtement dont ils seraient l'objet. »⁷⁹

⁷¹ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 246.

⁷² HAMEL, C. (2003). Islam. p. 244.

⁷³ HAMEL, C. (2003). Islam. p. 243.

⁷⁴ GROTTI, L. DAIF, M. (2004). Etre homo au Maroc. *Tel Quel*, mars-avril, n°120.

⁷⁵ Yassir. In GROTTI, L. DAIF, M. (2004).

⁷⁶ « Tant que son entourage n'est pas au courant, rien ne l'empêche de le faire, confie ce jeune garçon pour lequel « il ne faut rien changer à la société marocaine ». » GROTTI, L. DAIF, M. (2004).

⁷⁷ Jamal. In GROTTI, L. DAIF, M. (2004).

⁷⁸ HAMEL, C. (2003). Maghreb. p. 275.

⁷⁹ MONHEIM, M. (2004). Destin de l'homosexualité masculine maghrébine : entre unions « imposées », prostitution et mort sociale ? Bruxelles : Rapport au C.A.W. Mozaïek Adzon.

Selon certains sujets concernés, dans les pays de l'aire culturelle maghrébine, l'homosexualité n'existerait pas. Ce point de vue est expliqué par le fait que « la nécessité de se cacher crée une invisibilité qui laisse penser que l'homosexualité n'existe pas au Maghreb, ce à quoi s'ajoute l'idée qu'il s'agirait d'une question occidentale. Ici, la résistance à l'impérialisme de l'Occident se fait homophobie. »⁸⁰ En effet, être homosexuel au sens occidental du terme, c'est-à-dire gai, n'est pas partagé par les sociétés maghrébines en dehors des grands centres urbains : « La principale distinction ne se situe pas entre hétéro- et homosexualité c'est-à-dire le choix du sexe du partenaire, mais au niveau du rôle sexuel (pénétration active ou passive) en référence au comportement sexuel choisis en fonction du sexe du partenaire. Amitié, histoire d'amour et pratiques sexuelles sont pensées comme distinctes et difficilement compatibles⁸¹. Cela est partagé par d'autres spécialistes de la question : « la sexualité ne se différencie pas entre homosexuel et hétérosexuel mais par prendre du plaisir et se soumettre à quelqu'un (en étant un outil de jouissance). »⁸² On a donc au Maghreb une volonté de ne pas voir et de ne pas savoir⁸³. Il reste que les relations sexuelles entre hommes existent bel et bien, mais on n'en parle pas⁸⁴.

Alors, dans quels cas sommes-nous en présence de relations sexuelles entre hommes qui ne sont pas pensées comme de l'homosexualité ?

Chez les enfants et les adolescents. Il n'est pas rare qu'un enfant se prostitue pour un ticket de cinéma, un peu d'argent ou un petit cadeau⁸⁵. Il existe aussi des garçons entre neuf et dix sept ans qui sont sodomisés par leurs cousins, leurs professeurs ou leurs voisins ; on les qualifie alors de *zamel*⁸⁶ ou *atta'i* ; il s'agit d'insultes extrêmement violentes et dépréciatrices au Maghreb. L'individu connu pour être un *zamel* constitue alors une proie de choix à certains

⁸⁰ HAMEL, C. (2003). Maghreb. p. 275.

⁸¹ EPPINK, A. (1992). Moroccan Boys and Sex. In SCHMITT, A. SOFER, J. (dir.). *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*. New York : Harrington Park Press, p. 38/39 [traduction libre].

⁸² MURRAY S. O. (1997). The Will Not to Know. Islamic Accommodations of Male Homosexuality. In MURRAY, S. O. ROSCOE, W. (dir.). *Islamic homosexualities ; culture, history and literature*. New York : New York University Press, p. 41 [traduction libre].

⁸³ « L'on peut en déduire, avec Stefen O. Murray, que l'islam, à l'inverse du christianisme, se caractérise par la « volonté de ne pas savoir » ce que font les individus. Toutefois, la réprobation est immense : l'enfer est promis aux hommes et aux femmes qui ont ne serait-ce qu'un désir charnel envers une personne de leur sexe. L'islam livre ainsi l'individu au châtement terrestre. Cela étant, il est incontestablement un puissant véhicule de l'idéologie homophobe. » HAMEL, C. (2003). Islam. p. 247.

⁸⁴ « Later you find out that sodomy is very common in this society: one does it, but does not talk about it; men and boys make jokes and puns about it, allude to it, do it, but never talk about it in a serious manner. » DE MARTINO, G. (1992). An Italian in Morocco. In SCHMITT, A. SOFER, J. (dir.). *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*. New York : Harrington Park Press, p. 25.

⁸⁵ « It is common for a young man to prostitute himself for a movie ticket, a few nickels, or a small gift. » DE MARTINO, G. (1992). p. 25.

⁸⁶ « There are the boys between 9 and 17, who get fucked by their cousins, teachers, and neighbors – wheter they like it or not (not necessarily by force, but by intimidation, by seduction, by making presents, or as 'natural right'). These boys are called *zamel*. » DE MARTINO, G. (1992). p. 26.

groupes d'adolescents qui le « sacrifie » dans une *tuisa* (ce que l'on appellerait en France un viol collectif ou une médiatique « tournante ») ; chacun des garçons le sodomisant à tour de rôle⁸⁷.

Une autre possibilité est offerte par la présence d'étrangers qui recherchent des relations homosexuelles, à condition bien sûr que ces derniers soient passifs⁸⁸.

Comment expliquer que de telles pratiques soient tolérées alors que la sodomie entre hommes est considérée comme quasi-démoniaque ? C'est qu'il faut distinguer plusieurs choses. D'une part le statut marital et l'âge de l'individu en question, et d'autre part la position – passive ou active – de la personne dans l'acte sexuel. Les relations sexuelles hors mariage sont tolérées puisqu'on l'a mentionné plus haut, c'est avant tout le *zina* que condamne la tradition religieuse ; les enfants et les adolescents ne sont alors pas concernés et ça ne leur enlève en rien leur potentiel de masculinité, mais ça ne le renforce pas non plus⁸⁹. Le garçon peut ainsi réguler ses pulsions sexuelles à l'aide de différents moyens, hiérarchisés entre eux : la masturbation, la sodomie passive, la sodomie active (qu'elle soit avec un homme, une femme ou un animal) et le coït vaginal ; la première étant hautement dépréciée alors que la dernière est le but ultime à atteindre, ce qu'offre le mariage⁹⁰. La sodomie active ne pose donc pas de problème puisqu'elle n'annihile pas la masculinité et peut être considérée comme une première expérience de jeunesse. La sodomie passive est tolérée chez les adolescents comme erreur de jeunesse, mais chez les adultes elle est clairement condamnée⁹¹. Si donc les adolescents bénéficient d'une certaine tolérance quant aux relations sexuelles entre partenaires de même sexe, les adultes sont quant à eux beaucoup plus sévèrement jugés. D'ailleurs un adulte qui pratique la sodomie passive est aussi *zamel* ou *atta'i* ; un tel individu a perdu toute respectabilité et se voit symboliquement usurpé son statut social d'homme, de

⁸⁷ « When some boys band together to bugger somebody they talk of 'making a *tuisa*'. Here the *zamel* functions as a glue for the group; the desire does not have to be hidden, there is nothing shameful about it. It is a collective phallic appropriation of the arshole and a 'sacrifice' of the *zamel* (who gets tricked into it by the promise of some reward, or just get raped). » DE MARTINO, G. (1992). p. 27.

⁸⁸ « To be with a foreigner has to be justified to any Moroccan; when it is only a *zamel* it is all right; he is good for one thing and for one thing only: to get fucked. » DE MARTINO, G. (1992). p. 30.

⁸⁹ « In Islamic societies, childhood and adolescent sexual receptivity does not preclude adult masculinity, but it does not aid it either. » MURRAY S. O. ROSCOE, W. (1997). Conclusion. In *Islamic homosexualities ; culture, history and literature*. New York : New York University Press, p. 305.

⁹⁰ « In order to regulate his sexual feelings and needs a Moroccan boy can either masturbate, accept passive anal contact (homosexual), or try to have active anal contact (homo-, heterosexual, or with animals) or heterosexual genital contact. Moroccans attach the highest value to the last, and the lowest to the first possibility mentioned. Never did the respondents mention oral-genital contact. » EPPINK, A. (1992). p. 34.

⁹¹ « In the Moroccan cultural pattern genital (heterosexual) penetration is the most highly valued form of sexuality, since it is considered to be the most active. But for youth, sex with other boys is a more likely sexual outlet and is accepted as an initial experience. The attitude toward the 'active' is positive, toward the 'passive' boy one of tolerant pity, and toward the adult who gets penetrated, one of scorn. » EPPINK, A. (1992). p. 38.

père et de chef de famille⁹² ; cela étant renforcé par le fait que la non-reproductivité en elle-même disqualifie automatiquement un mâle de son statut d'adulte masculin⁹³.

« La cellule familiale est primordiale dans le monde Arabe. Les hommes doivent exercer leurs rôles en fonction de cette dernière. Mais tant qu'ils font cela, ils sont libres de faire tout ce qu'ils veulent sans se justifier. Vu que personne ne parle d'homosexualité, ils ne n'ont pas à craindre que quelqu'un ne l'évoque ou même y pense. Tant que personne ne perçoit l'homosexualité comme une réalité sociale ils peuvent se permettre des choses que l'on ne pourrait pas ailleurs. Quand on aborde ce sujet, les gens sont gênés. »⁹⁴ La question de l'homosexualité maghrébine ne se pose donc pas dans les mêmes termes qu'en France. Le respect des normes induit par la discrétion et l'invisibilité empêche la contestation de ces mêmes normes par la constitution de groupes partageant la même expérience et les mêmes désirs. Avec la ségrégation et le contrôle étroit des femmes, les hommes jeunes ou/et efféminés acceptants la sodomie passive sont, dans les sociétés musulmanes, tacitement acceptés et très précautionneusement ignorés⁹⁵, alors que les plus vieux sont socialement condamnés et marginalisés (s'il leur vice vient à être connu).

Ce détour par le Maghreb et la tradition islamique nous a permis de cerner les représentations spécifiques qui sont véhiculées dans et par les sociétés en question. On pourrait penser qu'il existe une grande tradition pédérastique et une moins importante tradition d'hommes efféminés (appelés *hassas* au Maroc⁹⁶) dans l'homosexualité en Islam⁹⁷, mais on vient de le voir, cela ne peut pas se poser en ces termes ethnocentriques, sinon on ne saisit rien. Maintenant, on doit se demander d'une part dans quelle mesure ces normes socioculturelles et symboliques sont ancrées dans les inconscients collectifs et individuels des sujets d'origine maghrébine vivant en France ; et d'autre part quelle efficacité peuvent-elles

⁹² « The Magribi term *atta'i* means 'somebody who gives his arse, somebody who submits'. It is very humiliating term. [...]. In a way the position of the *atta'i* is that of a woman, he is a monstrous whore, who has renounced his sex, his reproductive social function, [...]. The *atta'i* occupies more or less the place the sodomite used to have in Christian society: a demon, a bringer of evil, somebody who destroys the honor of the whole family, the honor of the family patriarch. Most young *atta'i* know that their father is prepared to do all he has to do to clean his name. » ROBERT, D. (1992). Arab Men in Paris. In SCHMITT, A. SOFER, J. (dir.). *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*. New York : Harrington Park Press, p. 121/122.

⁹³ MURRAY S. O. ROSCOE, W. (1997). p. 311.

⁹⁴ MURRAY S. O. [d'après WOCKNER, R.]. (1997). p. 16 [traduction libre].

⁹⁵ MURRAY S. O. (1997). p. 42.

⁹⁶ « In Morocco those who depilate and otherwise emulate female appearance are called *hassas*. » MURRAY S. O. (1997). p. 14/15.

⁹⁷ « From the outside, it is possible to think of a great (pederastic) tradition and a little (effeminate) tradition of homosexuality in Islam. » MURRAY S. O. (1997). p. 41.

avoir d'un point de vue comportemental ? C'est ce à quoi nous allons nous attacher maintenant.

2.1.2. Reproduction culturelle et sociale en France.

Salut, j'ai un petit problème. Voilà, je suis rebeu donc de culture musulmane et j'ai découvert que j'étais gay il n'y a pas si longtemps, et ça me gêne vraiment. Je me demandais si certains sont dans le même cas que moi, et s'il y a moyen d'allier les deux, oui ou non ? Qu'en pensez-vous ? Aidez-moi SVP !⁹⁸

Si l'on en croit ce jeune homme, concilier homosexualité et foi islamique est un chemin difficile à parcourir. Le nombre de sujets qui ont le même problème semble assez important, comme nous avons pu le voir dans la première partie de ce mémoire et comme le souligne l'action d'une association comme Kelma. Les relations sexuelles entre hommes sont très souvent vécues par les individus d'origine musulmane comme impures et anti-islamiques⁹⁹. Les traditions et les représentations du pays d'origine amenées et transmises par les parents sont intériorisées de façon très importante, ce qui explique d'une part les souffrances ressenties au moment de la révélation intime de l'homosexualité et les difficultés rencontrées pour réaliser un quelconque coming-out. Les châtiments et exclusions sociales et familiales¹⁰⁰ sont pratiqués en France comme au Maghreb. Il semble même que les réactions et les pressions soient plus importantes en France, « parce que c'est la pire des choses pour eux. T'es beur et homosexuel, alors t'es moins que moins que rien. »¹⁰¹ Contrairement au Maghreb où un certain non-dit règne, ici l'homosexualité et la culture maghrébine sont vécues (par les intéressés), perçues (par ses détracteurs) et finalement représentées (dans la société)

⁹⁸ Abdel, 20 ans. (2005). In *Baby Boy*, février, n°6, Paris : Kelma Group, p. 38.

⁹⁹ « Ce qui m'a d'avantage troublé c'est le rituel qui a précédé l'acte sexuel et sa manière d'embrasser le pendentif du Coran porté sur sa chaîne en or qu'il a ôté de son cou comme pour s'excuser de la tentation ! [...]. « ouahh c'est pas bien ce qu'on a fait ! C'est r'lam (péché) » s'est-il soudainement exclamé en se rhabillant !! » Anonyme. (2004). In *Baby Boy*, novembre, n°1, Paris : Kelma Group, p. 35.

¹⁰⁰ « Depuis qu'il a décidé d'assumer pleinement son homosexualité, il n'a plus aucune relation avec sa famille à part avec quelques-uns de ses neuf frères et sœurs, l'homosexualité étant incompatible avec la foi islamique de ses parents. » A propos de Rachid. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 12.

¹⁰¹ BOUTIH, M. (1997-2005). In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

comme incompatibles. Nombre de sujets concernés rompent avec leurs traditions culturelles ou dissimulent et même nient leur homosexualité (selon le profil psychosocial)¹⁰².

Il est évident que les normes socioculturelles et symboliques du pays d'origine ont été transmises et intériorisées avec une certaine efficacité comportementale (frôlant parfois le racisme¹⁰³) : « Nabil va tous les ans dans son pays d'origine, le Maroc, où selon lui, il est beaucoup plus facile de rencontrer des mecs : « les gens sont plus ouverts, les types viennent après un simple échange de regards. Mais c'est juste pour le sexe, il n'y a pas de relations possible. Même en France, l'homosexualité est compliquée pour un beur et c'est difficile d'entretenir une histoire sincère, stable. Beaucoup ont du mal à arrêter de se cacher derrière leur ordinateur. » [...] Nabil ne parle pourtant pas de ses préférences à ses proches : « s'ils l'apprennent, c'est clair, je n'ai plus de famille ! Je suis musulman et à cause des traditions, je vis tout ça très mal. »¹⁰⁴ Cependant, cette reproduction socioculturelle a bien sûr subi des transformations et des adaptations avec le contact et l'intégration à la société d'accueil, mais pas forcément dans le sens que l'on attendrait¹⁰⁵ : ce sont les aspects les plus homophobes et machistes de la culture maghrébine provenant d'une interprétation rigide de la loi islamique qui prédominent face à des pratiques socio-historiques permissives à l'égard de certaines relations sexuelles entre hommes.

On peut illustrer cette stratégie comportementale adaptative avec un article tiré du magazine *Baby Boy*, qui résume très bien comment un certain nombre de beurs gays gèrent leur conflit identitaire – culture d'origine versus orientation sexuelle :

« Si en effet les beurs gays trouvent aujourd'hui une forme d'émancipation en s'appropriant les outils de convivialité sur le net ou dans les soirées, la question des échanges d'ordre sexuel entre eux est complexe.

Lorsqu'on lit les petites annonces on peut mesurer le niveau de désir en direction du « beur gay », qui de manière générale, semble correspondre à un fantasme « gay » ! Les beurs gays, sous couvert d'un « communautarisme de façade », sont tout aussi gays que les autres et fantasment de la même manière « le mâle arabe universel ».

¹⁰² « Je sors rarement dans les soirées gays ethniques. Je ne ressens pas le besoin d'être entre beurs. D'un autre côté, je comprends, je n'y vois pas de ghettoïsation. Être gay n'est pas un problème pour moi. Je sais que c'est encore difficile dans certaines familles maghrébines, comme dans des familles très catho. Mes frères et sœurs sont au courant de ma sexualité. Mais jamais je n'en parlerai avec mon père. Il a 75 ans et simplement, il ne comprendrait pas. » Kareem Junior. (2005). In *Baby Boy*, mars, n°8, Paris : Kelma Group, p. 12.

¹⁰³ « Je suis récemment sorti avec un français non-musulman et mon ex-ami beur m'a dit qu'un musulman circoncis ne pouvait pas coucher avec un non-circoncis. Quels conseils pouvez vous me donner à ce sujet ? » Toufik, 22 ans. (2005). In *Baby Boy*, mai, n°11, Paris : Kelma Group, p. 52.

¹⁰⁴ Nabil, 20 ans. (2005). In *Baby Boy*, mai, n°11, Paris : Kelma Group, p. 10

¹⁰⁵ « Le plaisir sexuel reste un tabou absolu chez les beurs de France et leur évolution sur ce plan est plus tardive qu'au Maghreb en raison même de leur problème d'intégration et de la crise d'identité qu'il génère ! » Rachid X. (2004). In *Baby Boy*, novembre, n°1, Paris : Kelma Group, p. 37.

La culture blédard (on est cousin et on vient de là-bas) a pour effet et objectif de « viriliser » et offrir un costume « masculinisé, lascardisé » entre beur et donc « entre hommes ».

Cette réalité homosexuelle trouve chez les beurs un paroxysme extraordinaire en raison même de la culture « machiste » dominante et interdisant presque le statut visible d'homopassif !

C'est donc chez les beurs bien d'avantage qu'ailleurs, en raison de nos fantasmes et de la dimension socioculturelle, qu'on trouvera le plus grand nombre de mecs déguisés (le sont-ils vraiment ?) en mâles virils tandis qu'ils sont tout aussi homos que les autres pour ne pas dire passifs !

Ainsi les beurs gays peuvent tout à fait utiliser le mythe de l'arabe viril dominant en présentant l'homosexualité comme une « déviance occidentale ».

Attirés les uns par les autres sans doute mais condamnés à se rejeter de manière plus violente qu'ailleurs en raison même d'un spécifique code d'honneur lié à la pression socioculturelle !

Les codes culturels sont suffisamment subtils, conscients ou inconscients, pour transformer des rencontres impossibles en fabrication « fraternelle » de cousinage interdit à l'inceste ! On utilisera plus facilement l'attitude schizophrène d'un vrai faux rapport à l'Islam interdisant « une pratique » présentée comme interdite : « j'ai envie mais c'est rham (péché) ». Cela permet à un homo passif de trouver une porte de sortie honorable ! »¹⁰⁶

L'intérêt de cet article, mis à part celui de décrire une réalité comportementale très répandue (observée durant notre pré-enquête ou par d'autres chercheurs ou même par des gays et des beurs gays que nous avons rencontrés), est d'introduire la notion anthropologique qu'est l'hétérosexisme (que nous allons définir dans la partie qui suit) en dénonçant le machisme et la honte intériorisée qu'il génère, mais à l'aide d'arguments produits par des représentations elles-mêmes hétérosexistes. L'auteur de cet article dénonce en quelque sorte « l'hétérosexisme maghrébin » avec « l'hétérosexisme français ». Cela illustre la quasi-universalité de cet ordre social.

Ainsi, si l'on veut comprendre la question anthropologique de l'homosexualité et de l'homophobie, qui existent dans la plupart des sociétés (d'une façon plus ou moins exacerbée), il faut tenter de saisir la structure sociale qui induit le fonctionnement des rapports sociaux qui les gouvernent, soit les rapports sociaux de genre.

¹⁰⁶ Rachid X. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 30.

2.2. Rapports sociaux de genre : l'hétérosexisme.

Il faut d'abord établir « une distinction entre le sexe et le genre, le premier renvoyant aux différences biologiques entre les mâles et les femelles (différences anatomiques et physiologiques dont témoignent les organes génitaux différenciés en vue de la procréation), alors que le second relève de la culture et se réfère à la classification sociale des catégories du masculin et du féminin. »¹⁰⁷ Le genre n'est donc pas inné mais acquis, construit culturellement. Il désigne ainsi, selon les cultures, « des identités, des rôles (tâches et fonctions), ou les attributs symboliques, féminins et masculins »¹⁰⁸. Il est ordonné généralement par une hiérarchisation du pouvoir entre masculin et féminin qui produit une domination symbolique et sociale du masculin sur le féminin : l'hétérosexisme.

2.2.1. Hétéronormativité des sociétés modernes.

Les scientifiques parlent tantôt d'hétéronormativité tantôt d'hétérosexisme. Pour nous, si ces deux notions renvoient à la même définition conceptuelle, la première semble plutôt descriptive et désigne un système hiérarchique de normes, alors que la deuxième insiste sur la dynamique de domination qu'elle génère et investit totalement le champ du politique. C'est l'expression la plus utilisée par les militant-e-s homosexuel-le-s et/ou féministes.

« L'hétérosexisme peut être défini comme un principe de vision et de division du monde social, qui articule la promotion exclusive de l'hétérosexualité à l'exclusion promue de l'homosexualité. Il repose sur l'illusion téléologique selon laquelle l'homme serait fait pour la femme, et surtout, la femme pour l'homme, intime conviction qui se voudrait le modèle nécessaire et l'horizon ultime de toute société humaine. Dès lors, en attribuant à l'hétérosexualité le monopole de la sexualité légitime, cette sociodicée remarquable a pour effet, sinon pour but, de proposer par avance une justification idéologique des stigmatisations et des discriminations que subissent les personnes homosexuelles. »¹⁰⁹ Ainsi, « l'hétérosexisme se trouve à la fois à la racine de l'homophobie (envers les homosexuels), du sexisme (envers les femmes), mais aussi bien, de façon plus générale, quoique plus lointaine, à la racine de très nombreux actes de violence (envers toute personne, quelle qu'elle soit) dont

¹⁰⁷ DORLIN, Elsa. [d'après OAKLEY, A.]. (2003/4 – 2004/1). Corps contre Nature, Stratégies actuelles de la critique féministe. « Au risque du Matérialisme », *L'Homme et la Société*, n°150/151, Paris : L'Harmattan, p. 48.

¹⁰⁸ DORLIN, Elsa. (2003/4 – 2004/1). p. 48.

¹⁰⁹ TIN, L.-G. (2003). Hétérosexisme. In *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p. 208.

les liens avec cette culture de l'identité masculine et de la force virile n'apparaissent pas à première vue, mais qui pourtant expliquent que bien souvent les hommes les plus violents soient à la fois les plus sexistes, misogynes, et en même temps les plus homophobes. »¹¹⁰

On pourrait, comme le font les médias de masse et la culture dominante récupérer ces acceptions, et dire que les sociétés musulmanes seraient terriblement hétérosexistes. De même, en France, parmi les populations d'origine maghrébine, l'hétérosexisme prendrait une tournure des plus violentes. Ces représentations normatives empreintes de racisme n'ont qu'un seul intérêt, elles sont sociologiquement signifiantes pour le chercheur et nous nous pencherons dessus dans la partie suivante de ce mémoire. Mais il convient de rappeler ici que l'hétérosexisme et ses produits comme le sexisme, la misogynie ou l'homophobie traversent et structurent toutes les sociétés. En France, on trouve des sexistes, des misogynes et des homophobes parmi toutes les classes sociales, toutes les origines ethniques, tous les sexes et toutes les sexualités ; leurs manifestations sociales ne revêtent peut-être pas les mêmes formes ni la même puissance mais l'intention est là. L'hétérosexisme ordonne les rapports sociaux de genre et comme tout ordre social, il est en grande partie inconscient ; ainsi, on l'aperçoit mieux chez son voisin que chez soi-même.

A travers le prisme de la culture et des traditions maghrébines, l'hétérosexisme qui hiérarchise les sexes et les sexualités conduit à voir l'homosexualité comme un problème à plusieurs dimensions. D'abord une dimension individuelle : c'est une défaillance masculine, on perd le statut d'homme (puisqu'on « fait » la femme). Ensuite une dimension familiale : il y a défaillance de procréation et de filiation donc humiliation des parents et surtout du père (dont le nom ne sera pas transmis). Enfin une dimension religieuse : défaillance de la foi donc absence de mariage (sacré), on devient un diable (*chéthane*). Bref, tous les attributs et devoirs du genre masculin définis par la culture arabo-musulmane sont mis en miette par l'orientation sexuelle divergente. Mais sur le plan sexuel, l'hétérosexisme permet aussi au maghrébin marié et père de famille de sodomiser un autre homme sans qu'il ne soit considéré comme *atta'i* (pédé) ; en effet, les proscriptions (sociales) – mariage, procréation, filiation – comme les prescriptions (sexuelles) – pénétrer (ne pas être sodomisé) – qui sont définies culturellement à travers son genre, sont remplies. Le problème de l'homosexualité pour les sujets d'origine maghrébine n'est donc pas vraiment un problème d'orientation sexuelle en soi, mais plutôt d'impossibilité à remplir les rôles socio-sexuels qu'édicte culturellement le genre. L'homosexuel maghrébin ne peut correspondre à l'identité de genre arabo-musulmane,

¹¹⁰ TIN, L.-G. (2003). p. 210.

cette dernière est inexorablement troublée. On comprend mieux pourquoi certains intéressés font le choix de la rupture socio-familiale (qu'ils subissent aussi bien souvent), d'autres celui de la dissimulation, alors que certains nient complètement leur orientation sexuelle (ils se disent uniquement actifs dans la pratique de la sodomie, donc symboliquement non homosexuels¹¹¹). On perçoit aussi maintenant mieux le rôle des espaces sociaux gais qui offrent des lieux correspondant à toute la diversité des identités de genre : des bars et discothèques où la visibilité totale permet de revendiquer une identité de genre en rupture avec celle prescrite par la culture d'origine aux réseaux Internet et téléphoniques en passant par les saunas et sex-clubs où la visibilité partielle voire nulle donne aux identités de genre conformes et plus ou moins troublées un moment éphémère de sociabilité.

On peut aussi expliquer la critique que nous formulons à propos de l'article de presse peu objectif (mais après tout il s'agit d'une opinion – subjective) extrait du magazine *Baby Boy* et présenté dans la partie précédente¹¹².

En fin de compte, que l'individu soit homosexuel ou non, s'il ne remplit pas les rôles et les devoirs liés à son genre (à une identité de genre conforme), il y aura de toute manière des problèmes individuels, sociaux et familiaux (liés à une identité de genre troublée). Cependant, l'homosexualité est vécue, perçue et présentée comme inexorablement antithétique à la condition culturelle (arabo-musulmane), car antithétique à la condition statutaire (genre masculin) que cette dernière spécifie.

¹¹¹ « Comment peut-on avoir des rapports sexuels avec un homme tout en refusant et niant l'homosexualité ? La solution de cette incohérence apparente réside dans l'imaginaire masculin, où être actif dans un acte sexuel, même avec un homme, n'est pas être homosexuel. [...] dans certaines cultures n'est considéré comme « vrai pédé » que celui qui se laisse pénétrer et non celui qui pénètre » WELZER-LANG, D. MATHIEU, L. (1997). *Les abus dits sexuels en prison : une affaire d'hommes*. Article sur l'Internet : <http://www.traboules.org/pages/textes.html>.

¹¹² L'auteur y critique un certain nombre de beaux homosexuels qui par le conditionnement hétérosexiste de la culture arabo-musulmane singent le rôle hyper masculin, dominateur, actif et fantasmagorique de « l'arabe universel », alors qu'ils auraient tout autant des pulsions sexuelles de passivité. Cette pratique pécheresse serait refoulée au nom de l'Islam et l'auteur aimerait que la passivité soit assumée et revendiquée en tant que telle. Mais l'auteur oublie que cela impliquerait « la perte d'un statut social qui est déterminé par la position de l'individu sur l'axe actif/passif, parallèle et superposé à l'axe viril/féminin »*, que cette dichotomie est construite par l'hétérosexisme. Assumer sa préférence ou son rôle sexuel est dans les deux cas – passif ou actif – reconnaître les normes hétérosexistes dominantes. En effet, l'auteur voudrait combattre des représentations et des pratiques hétérosexistes d'ordre arabo-musulmanes par des représentations hétérosexistes d'ordre occidentales qui ont certes profité de la libération féministe et homosexuelle, donc paraissent aujourd'hui plus égalitaires (être passif ou actif ne serait plus hiérarchisé), mais qui finalement procèdent des mêmes mécanismes. C'est une pensée analytique quelque peu circulaire et construite en dehors de toute prise en compte des pressions socioculturelles homophobes. [*HUYEZ, G. (2003). Gaïphobie. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p.192.]

Et si on parle de l'homophobie, par exemple, c'est en banlieue qu'elle est la plus forte et la plus violente. En banlieue, le pédé, on ne le regarde pas du coin de l'oeil, on le tabasse, on le viole, on le pourchasse.¹¹³

Effectivement, la condition homosexuelle dans les cités, qui est d'ailleurs la condition de beaucoup de beurs gais, est souvent décrite par des témoignages, des chercheurs ou des associations (SOS Racisme, Ni Putes Ni Soumises) comme terrible. Parlons donc d'homophobie.

2.2.2. L'homophobie normative : l'hétérosexisme intériorisé.

Après avoir vu l'efficacité de l'hétéronormativité dans nos sociétés, dont une des manifestations symboliques et sociales est l'homophobie, nous allons maintenant nous intéresser à l'homophobie en tant que telle, comme manifestation socioculturelle et comme structuration d'une honte intériorisée.

« En fait, quels sont les hommes repérés, désignés et accusés d'homosexualité ? Ceux qui ressemblent aux femmes, ceux qui portent des tenues efféminées, ou qui ont des manières de dire et de faire que l'on peut qualifier de féminines. Un homosexuel qui se cache, ou qui présente tous les signes de la virilité, n'est pas concerné. Bien plus, la critique – ou l'agression – de la part féminine chez l'homme, dire qu'un homme efféminé est un homosexuel, une fifi, un pédé, un enulé, n'a pas de rapport avec la sexualité de cet homme. »¹¹⁴ L'homophobie ne peut donc pas s'exprimer socialement contre tous les homosexuels, elle n'en cible que quelques-uns. Par contre, d'un point de vue culturel et institutionnel (notamment juridique), tous sont concernés.

Alors qu'est ce que l'homophobie ? Il s'agit de « la stigmatisation par désignation, rejet ou violence, des rapports sensibles – sexuels ou non – entre hommes, particulièrement quand ces hommes sont désignés comme appartenant à l'homosexualité, ou quand ils s'en réclament. L'homophobie est une forme de contrôle social qui s'exerce chez tous les hommes et ce, dès les premiers pas de l'éducation masculine. Pour être valorisé, vous devez être viril, vous

¹¹³ BOUTIH, M. (1997-2005). In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

¹¹⁴ WELZER-LANG, D. (2000). *Comprendre l'homophobie*. Article sur l'Internet : <http://www.traboules.org/text/txtunivhom.html>.

montrer supérieurs, forts, compétitifs... sinon vous serez traités comme les faibles, les femmes et assimilés aux homosexuels. [...]. Le message distillé de l'homophobie est clair : pour vivre heureux, vivez cachez ou changez ! Sinon, si jamais vous êtes assimilés à ceux qui ne sont pas des hommes (autrement dit des hétérosexuels virils), vous serez traités comme des femmes et vous risquez l'agression et la stigmatisation. L'homophobie exhorte les hommes, homosexuels ou pas, à adopter sous la contrainte les codes virils. »¹¹⁵

Si donc être un homme ce n'est pas être femme, « chaque culture définit ses propres critères de masculinité. Chez les intégristes musulmans, un homme, un vrai, un viril, a les yeux maquillés. »¹¹⁶ Marqueur de virilité qui bien sûr a disparu chez les sujets d'origine maghrébine avec la redéfinition des valeurs de la culture d'origine qui se produit pendant le processus d'intégration. De manière générale, « sont des « hommes normaux », i.e. non stigmatisables et/ou sanctionnables, les individus qui montrent et expriment sans cesse, et sur tout, sexualité comprise, qu'ils sont irréductiblement différents des femmes. »¹¹⁷ Ainsi on bannit, on insulte, on tabasse, on viole (même là on reste un vrai homme puisque sexuellement actif) ceux qui sont visiblement homosexuels¹¹⁸. Les témoignages en ce sens sont nombreux. Pour les autres, attitude lascar, petite amie, blagues homophobes et même parfois participation à des punitions collectives sont de mises alors que l'ordinateur et les sex-clubs du Marais sont des refuges éphémères. Dans les deux cas, on comprend encore mieux les différentes réponses psychosociales des homosexuels d'origine maghrébine, et notamment de ceux qui vivent en banlieue ; l'hétérosexisme qui condamne et isole le beur gai d'un point de vue social et familial est déjà en soit une violence symbolique et quelques fois physique, mais lorsque cela est renforcé par l'homophobie ambiante pratiquement toujours faite de violences verbales et corporelles, il vaut mieux fuir, se cacher ou refouler.

Si l'on en croit les témoignages d'un certain nombre de sujets concernés, la révélation de l'homosexualité se produit dès le plus jeune âge. Elle s'accompagne par un essai (pour « vérification » ou pour couverture) d'hétérosexualité plus ou moins réussi. Les premiers rapports homosexuels sont vécus comme une libération mais accompagnés de dégoût (expression manifeste du conflit valeurs communautaires/préférence sexuelle). Cela n'est pas particulièrement spécifique aux homosexuels d'origine maghrébine. On retrouve ce processus de construction de l'objet (homo)sexuel dans la plupart des sociétés hétérocentriques, où le

¹¹⁵ WELZER-LANG, D. (2000).

¹¹⁶ WELZER-LANG, D. (2000).

¹¹⁷ WELZER-LANG, D. MATHIEU, L. (1997).

¹¹⁸ « En sanctionnant de la sorte cette déviance, c'est en fin de compte leur propre conformité aux normes de la virilité que les [homophobes] consolident et affirment aux yeux des autres. » WELZER-LANG, D. MATHIEU, L. (1997).

gai, durant toute la période précédent le coming-out, apprend et agit de façon à paraître hétéro. « En fait, ayant été (et restant en permanence) façonnés par ce monde inégalitaire, les homosexuels se trouvent mécaniquement prédisposés, *mentalement et physiquement*, à reconnaître ces divisions instituées et ces structures d'autorité, donc à conférer à l'homophobie une partie du pouvoir parfois paradoxal qu'elle exerce sur eux. Dans la honte, le corps « trahit » en quelque sorte l'âme en forçant le sujet homosexuel à se percevoir à travers le regard des autres, réels ou supposés, c'est-à-dire, en dernière analyse, à travers la vision hétérosexiste du monde. »¹¹⁹ Si l'homosexuel maghrébin ne fuit pas sa communauté d'origine il devra s'adapter aux normes homophobes de son milieu (en dissimulant). S'il quitte son milieu d'origine il devra s'adapter aux normes homophobes de la société globale ; à Paris elles sont réduites à une violence minimum, en province c'est autre chose. En tout état de cause, quelle que soit la façon dont l'homosexuel vit sa préférence, la honte conditionne ses interactions sociales¹²⁰. Et lorsque la honte et les pressions socioculturelles et familiales sont trop fortes, cela peut conduire jusqu'au refoulement¹²¹.

L'homopobie s'illustre donc certes dans toutes les sphères de la société, mais de façon certainement plus violente et plus systématique dans les communautés d'origine maghrébine. La honte qu'elle génère et qu'elle nourrit par les pressions hétérosexistes socioculturelles, familiales et « écologiques » (les cités de banlieue) renforcent chez les beurs gais les réponses psychosociales et comportementales spécifiques que nous avons décrites en première partie : l'orientation intime de l'individu y est en grande partie reliée. Mais si l'homosexuel est souvent dénoncé par les communautés maghrébines comme « la honte des Arabes », c'est surtout le gai qui est dénoncé derrière tout ça, c'est-à-dire l'homosexuel assumé, qui se revendique comme tel et qui assure que l'Amour entre deux hommes est possible.

¹¹⁹ CHAUVIN, S. (2003). Honte. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p. 223.

¹²⁰ « Avant même d'être « situationnelle », la honte homosexuelle est une *honte existentielle*. » CHAUVIN, S. (2003).

¹²¹ « La honte se nourrit d'une haine de soi qui dépasse les sujets homosexuels parce qu'elle n'est jamais ni complètement individuelle, ni absolument consciente. Elle renvoie à l'incorporation du mépris que les autres véhiculent envers eux. Mais cette homophobie intériorisée comme « peur de l'autre en soi », c'est-à-dire un rejet des autres homosexuels, auxquels on refuse de s'identifier malgré le stigmatisme commun (ou plutôt à cause de lui). » CHAUVIN, S. (2003).

2.2.3. La gaiphobie : seulement chez les hétérosexuels ?

Certains beurs gais expliquent qu'avant d'être amoureux d'un homme ils ne percevaient la sexualité entre homme que sous l'angle de la prostitution. Une prostitution qui était symbolique mais parfois réelle. On a parlé des observations de chercheurs en matière d'échanges à caractère homosexuels avec contrepartie (argent, cadeau, ticket de cinéma...) qui existent au Maghreb. En France, d'autres chercheurs ont expliqué avoir rencontré des sujets qui pratiquaient ou avaient pratiqué la prostitution (souvent pour des raisons financières mais aussi parce que la relation homosexuelle ne pouvait se concevoir dans un autre cadre)¹²². Etre homosexuel est une chose, être gai n'est pas la même chose. L'homosexualité comme concept n'est que le fruit de l'hétérosexisme ; elle en est le pôle négatif, une déviance sexuelle. Etre gai, c'est d'abord ne pas être du sexe féminin certes, mais c'est aussi tenté de se définir hors du système symbolique hétéronormatif. C'est une identité contestataire en soi et donc beaucoup plus dangereuse car s'attaquant au fondement de l'ordre moral et symbolique global. « La gaiphobie se manifeste donc selon deux axes privilégiés : le rapport des gais à la sexualité, et le rapport des gais au pouvoir, qu'il soit économique, politique, social... ou sexuel, deux dimensions où les femmes sont justement absentes puisqu'elles ne sont pas censées avoir de sexualité autonome, ni détenir de pouvoir, sauf « bien sûr »... les sorcières et les courtisanes. »¹²³ Si l'homophobie est historique et culturelle, la gaiphobie est moderne et contextuelle. Elle s'attaque à la constitution d'une identité gaie comme sous-culture (longtemps fantasmée en contre-culture¹²⁴) qui serait un lobby socio-économique et politique. Surtout, la gaiphobie stigmatise la déconstruction de l'ordre hétérosexiste que le mouvement gai a tenté d'opérer sur les genres et les sexualités ; en effet, dans la symbolique gaie, pratique sexuelle et identité de genre ne sont plus intriquées l'une à l'autre dans une homologie arbitraire où sodomie active/passive serait parallèle et superposée au genre masculin/féminin. Mais tout cela est avant tout rhétorique, politique et pouvoir se construire et se penser en dehors des cadres symboliques hétérosexistes est très difficile. « On peut d'ailleurs voir dans

¹²² HAMEL, C. (2003). Thèse (EHESS). / MONHEIM, M. (2004).

¹²³ HUYEZ, G. (2003). Gaiphobie. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p.193.

¹²⁴ « La posture caractéristique des contre-cultures est leur forte orientation exogène : leur raison d'être se situe dans leur construction alternative, radicalement opposée à d'autres systèmes de représentations (généralement ceux de la « culture dominante »). La contre-culture est intrinsèquement contestataire. Cependant, elle ne constitue pas forcément et complètement une critique développée et structurée de ce qui forme la culture opposée ; en même temps elle peut être un effort rhétorique (comme pour la catégorisation) procédant par l'appréhension de l'image de cette dernière d'une manière unidimensionnelle, en négligeant ses ambiguïtés et ses contradictions, en ignorant la façon dont la contre-culture s'est initialement construite, mais aussi ce qui en subsiste encore. » HANNERZ, U. (1992). *Cultural complexity : studies in the social organization of meaning*. New-York : Columbia University Press, p. 80 [traduction libre].

la recherche d'une forme de survivrilité fantasmée (mekes, keum, laskars... et autre « K ») l'expression de cette gaiphobie intériorisée, même si ces fantasmes ne sont pas nécessairement la marque de la soumission des gais à cette forme de domination symbolique. »¹²⁵ La nécessité pour un certain nombre de gais à devoir toujours définir leur sexualité en terme de passivité et d'activité, leur apparence en terme de masculinité ou de féminité¹²⁶, illustre bien que la gaiphobie est un mode de pensée généralisé à tous les esprits, y compris homosexuels, car en grande partie inconscient (puisqu'il est le fruit d'une évolution socio-historique récente de l'hétéronormativité structurale¹²⁷).

Cela est manifeste au sein des communautés maghrébines d'une part, et chez les beurs homosexuels d'autre part. Gaiphobie dans les banlieues communautaires où violences symboliques et physiques sont systématiques ; et où surtout la réalité symbolique et matérielle du lesbianisme est inexistante ou plutôt ignorée, car comme la crise des valeurs machistes est expliquée par la perte de pouvoir et de domination de la masculinité, reconnaître une sexualité féminine autonomisée de la sexualité masculine enfoncerait le clou. Gaiphobie des beurs homosexuels qui, on l'a vu, ont du mal à se représenter et à se présenter autrement que dans une image de survivrilité sexuellement dominatrice, illustrée d'ailleurs par le look racaille.

L'étude des rapports sociaux de genre nous a permis de montrer que l'ordre social hétérosexiste constitue la base symbolique de l'organisation hiérarchique au niveau macro-social. Une des manifestations de ce système inconscient est l'homophobie et dans une période plus récente la gaiphobie. C'est deux aspects de l'hétéronormativité agissant sur les représentations et les interactions sociales de tous les acteurs sociaux, y compris les homosexuel-le-s et les gais¹²⁸. Cependant, la culture d'origine dont l'individu fait partie ou se réclame peut influencer sur des représentations plus générales ; elle peut infléchir, renforcer, transformer, réinterpréter, bref s'approprier des ordres sociaux universels. Aux vues de ce que nous savons déjà, on peut dire que les représentations et les traditions culturelles arabomusulmanes en matière de genre accentuent les violences symboliques et physiques que peuvent vivre les sujets homosexuels, et freinent, la construction individuelle menant au coming-out. L'identité de genre spécifique à la communauté maghrébine entrave la possibilité pour ses sujets homosexuels d'avoir des représentations et des interactions sociales

¹²⁵ HUYEZ, G. (2003). p.192.

¹²⁶ Pensons aux petites annonces où les termes « look hétéro » et « folles s'abstenir » pullulent.

¹²⁷ Selon la définition structuraliste, une structure sociale est toujours inconsciente.

¹²⁸ « Beaucoup de gais ne diffèrent guère des hétérosexuels : ils croient au pouvoir et à la suprématie phalliques et leur amour des hommes constitue souvent une forme d'identification tacite au mythe de la masculinité, fondé sur la supériorité du sexe masculin. [...] le culte du pénis chez les gais [serait] le signe surcodé de leur complicité avec le pouvoir de la phallocratie. » SAVONA, J. L. [d'après FRYE, M.]. (1994). Le phénomène « queer » : essai de lecture féministe. *Revue canadienne de littérature comparée*, vol. 21, mars-juin, n° 1/2, p. 266.

semblables à celles des homosexuels de la culture dominante, les gais de la culture française. Les sujets concernés s'adaptent et mettent alors en place des stratégies d'évitement, de dissimulation, de refoulement de la violence physique et du stress psychosocial qu'ils subissent ; ils s'adaptent en accommodant leurs orientations intimes.

Seulement, les rapports sociaux de genre ne sont pas les seuls qui ordonnent les représentations et les interactions sociales des sociétés humaines. En effet, « la domination de genre est toujours déjà structurée par la catégorie de race. Le sexisme [ou l'homophobie] fonctionne donc comme un opérateur de différenciation, aux côtés du racisme et de la pauvreté, et définit, toujours avec eux, « une configuration particulière de l'exclusion ». »¹²⁹ Et s'il y a des individus qui sont victimes de racisme ou en tout cas de discriminations dans notre pays, c'est bien les personnes d'origine maghrébine.

¹²⁹ DORLIN, Elsa. (2003/4 – 2004/1). p. 67.

2.3. Rapports sociaux de « race » : l'ethnicisation.

Nous allons expliquer comment l'ordre (macro)social raciste et l'ethnicisation des rapports sociaux qui conséquemment l'accompagne parfois peut se reproduire au niveau micro-social en formatant les représentations et les interactions dans le milieu homosexuel.

2.3.1. La discrimination des maghrébins en France.

Le terme discrimination « désigne, étymologiquement, la faculté ou le fait d'établir des distinctions en fonction d'un signe de reconnaissance. On appelle généralement discrimination l'application d'un traitement à la fois différent et inégal à un groupe ou à une collectivité, en fonction d'un trait ou d'un ensemble de traits, réels ou imaginaires, socialement construits comme « marques négatives » ou « stigmates »¹³⁰.

En France, les Maghrébins subissent d'une manière générale une discrimination produite par un racisme culturel¹³¹ (se substituant au racisme biologique¹³²) renforcé depuis le 11 septembre 2001. Les vagues d'attentats des intégristes islamistes et les images médiatiques des femmes afghanes sous le régime taliban ont accentué une islamophobie latente. L'amalgame se fait plus facilement dans les esprits : la culture et les traditions arabo-musulmanes seraient « moins bonnes » que les occidentales. Conséquemment, tous les Maghrébins seraient porteurs de cette « mauvaise » culture, de ces traditions « archaïques ». Les discriminations, recensées et rapportées chaque année par les associations anti-racistes, touchent différentes sphères de la vie sociale : travail (codage des CV par les agences d'intérim ou carrément refus non justifié par les gérants de restaurants), loisirs (accès aux boîtes de nuits), espaces publics en général (contrôle d'identité systématique des forces de l'ordre), espaces privés (quotas dans les logements sociaux ou refus de location non justifié par un propriétaire). La discrimination en France n'est pas d'une seule nature, elle n'est donc

¹³⁰ DE RUDDER, V. (2000). Discrimination. In SIMON, P.-J. (dir.). *Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, p. 34, 35. [*Pluriel-recherches*, vol. 6 et 7].

¹³¹ C'est « une construction idéologique ancrée non seulement sur la foi en la supériorité intrinsèque de sa propre culture (ethnocentrisme), mais également sur la conviction que les cultures sont des ensembles irréductibles et incompatibles (le différentialisme culturel). DE RUDDER, V. (2000). Racisme adjectivé, p. 115.

¹³² Il renvoie « aux élaborations à prétention scientifique, aux doctrines ou aux idéologies qui font directement découler de caractères somatiques héréditaires réels ou supposés la culture, les aptitudes, les mœurs et les traits psychologiques de groupes humains ainsi catégorisés, hiérarchisés et dits « raciaux ». DE RUDDER, V. (2000). Racisme adjectivé, p. 116.

pas qu'une question individuelle (une opinion idéologique), mais elle est aussi culturelle et institutionnelle.¹³³

La question de savoir s'il existe du racisme en France ne se pose donc pas, les faits parlent d'eux-mêmes. Lorsque nous avons demandé si les Français étaient racistes à des sujets que nous avons rencontrés, la réponse était toujours : les Français ne sont pas racistes mais il y a du racisme en France. C'est une réponse sociologiquement signifiante, car lorsqu'on étudie les relations interethniques, on s'intéresse précisément au racisme dans sa forme inconsciente, en tant qu'ordre social qui structure des représentations et des interactions autour de rapports sociaux de « race ». Car si personne n'est raciste, les représentations socioculturelles ne peuvent, dans le cadre de relations interethniques, faire abstraction des catégories ethno-raciales.

2.3.2. La discrimination des maghrébins chez les gais : racisme, fantasmes, instrumentalisation.

« Il existe les mêmes mécanismes de racisme et de discrimination raciale et sociale dans le milieu gay que dans la société en général. Il s'agit de phénomènes discriminatoires bien réels ou de mécanismes d'auto-exclusion de la part des non-belges à fréquenter le milieu gay commercial ou associatif sur le même pied que les Belges de souche. »¹³⁴

Cette réalité belge est transposable à la réalité parisienne. Il suffit d'écouter les témoignages de sujets concernés ou même d'entendre les propos tenus par des gais européens « de souche » pour confirmer ce constat (entrée refusée dans des discothèques gaies¹³⁵, proposition d'être entretenu par de vieux gais riches, etc.). Ce racisme prend des formes discursives essentialistes d'un cynisme à toute épreuve : on parle de « tapette à lascar », de « baise à la manière rebeu », de « *rice queens* » (qui ne cherchent que des asiatiques), de « *banana queens* » (des asiatiques qui vivent leur homosexualité comme les gais occidentaux c'est-à-dire supposément sans les contraintes liées à leurs cultures) ; c'est un phénomène que d'autres

¹³³ « Si le droit français est donc relativement exemplaire d'un projet politique d'intégration socio-nationale refusant tout découpage ethnique ou « racial », il ne s'en « retourne » pas moins parfois contre ceux-là même qu'il est censé protéger lorsque ces catégorisations interdites sont, de fait, non seulement tolérées mais admises, et qu'elles imprègnent l'action institutionnelle et la vie quotidienne, car aucun dispositif ne permet de les déceler. » DE RUDDER, V. (2000). *Discrimination*, p. 38.

¹³⁴ MONHEIM, M. (2004).

¹³⁵ « Samedi 25 décembre 2004 à 23h je me suis fait interdire l'entrée dans une boîte gay située dans le Marais, j'étais avec deux autres beurs, alors que le videur a fait entrer d'autres gays français. » Mourad, 31 ans. In *Baby Boy*, février, n°6, Paris : Kelma Group, p. 38.

ont observé ailleurs.¹³⁶ Le racisme peut aussi se traduire par des comportements peu élogieux :

J'ai des amis homosexuels beurs qui me racontent que quand ils vont dans des bars ou dans des boîtes, on les prend quasiment pour des prostitués, sous prétexte qu'ils sont beurs. Ils prennent des claques des deux côtés [dans leur communauté d'origine parce qu'ils sont homos et dans le milieu gai parce qu'ils sont beurs].¹³⁷

La discrimination raciale dont sont victimes les beurs au sein du milieu gai, et qui est dénoncée par l'association Kelma (nous en avons parlé en première partie de ce mémoire), est d'abord une question de représentations. Car l'Arabe et le beur sont toujours d'abord perçus comme une racaille, un lascar, « cette chose à peine polie qui a du mal à aligner deux mots, ne s'assume pas sexuellement et qui pue (souvent) des baskets ! »¹³⁸ Des amants bien montés et dominateurs voire violents, uniquement actifs, qui ne connaissent pas la douceur ; ils baisent et ne font jamais l'amour. Représentation fantasmée qui enferme toute une ethnie dans ce rôle et que des films, des magazines, des sites Internet, des réseaux téléphoniques ou des romans érotiques diffusent et cultivent (comme on l'a expliqué pour Citébeur). Il y a donc d'abord une discrimination par amalgame, qui est renforcée par une instrumentalisation commerciale, mais surtout sexuelle¹³⁹. Acculés à cette représentation fantasmagorique, les beurs, même s'ils sont réellement des racailles (du point de vue esthétique et comportemental) ou singent le look lascar dans le but d'obtenir des faveurs sexuelles, sont de toute manière réduits à des objets sexuels pour français « de souche » : « ce qui est nuisible c'est de plaquer des images communes et marketée selon des clichés sur tous les beurs. D'un autre côté, l'esthétisation du look racaille permet à ces jeunes de rentrer dans un rôle, un personnage et d'être à l'aise dans les lieux de sexe. Le problème c'est que cela induit un rapport hiérarchique : on a le beur qui

¹³⁶ « Des critères ethniques structurent également le marché sexuel. Ainsi, aux Etats-Unis, on trouve à côté d'endroits mixtes d'autres lieux qui sont presque exclusivement fréquentés par des Blancs ou des Noirs. L'argot homosexuel américain nomme *snow queens* ceux qui ne font l'amour qu'avec des Blancs et *chocolate queens* ceux qui ne font l'amour qu'avec des Noirs » POLLAK, M. [d'après SOARES, J. V.]. (1982). L'homosexualité masculine, ou : le bonheur dans le ghetto ? *Communications*, n°35, p. 38.

¹³⁷ BOUTIH, M. (1997-2005). In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

¹³⁸ ZERAOUI, F. (2004). In *Baby Boy*, décembre, n°3, Paris: Kelma Group, p. 22.

¹³⁹ « Ce qui m'excite c'est le côté mauvais, hyper viril, dominateur, bestial. » Laurent, 21 ans. (2004). In *Baby Boy*, décembre, n°3, Paris: Kelma Group, p. 24. / « Avec une racaille tu peux aller plus loin, tu fais des trucs crades ou limite que t'oserais pas faire avec un mec traditionnel. » Jean-Marc, 39 ans. (2004). In *Baby Boy*, décembre, n°3, Paris: Kelma Group, p. 22.

baise bien, le black qui a un gros sexe et ils sont là pour servir le plaisir des blancs. Il y a une infériorité qui tient du colonialisme. »¹⁴⁰

Et justement, cette imagerie contemporaine du beur qui trouble l'interaction sociale trouve en partie ses racines symboliques dans la période coloniale qui a construit, véhiculée et instituée un stéréotype de l'Arabe et un rapport de domination avec ce dernier : « les liens entre colonialisme et homosexualité semblent souvent un travers des hommes européens profitants de la situation coloniale, qui bénéficient de leur statut d'étranger pour obtenir des faveurs sexuelles d'hommes autochtones ou d'euro-péens infériorisés. Les homosexuels apparaissent ainsi complice de l'ordre impérial, et généralement les constatations contemporaines relatent les plus ou moins fortes idées impériales de la plupart des occidentaux. »¹⁴¹ Cet aspect post-colonial du racisme en général et du racisme des gais dont sont victimes les beurs homos est d'ailleurs illustré au travers d'une certaine littérature qui forme une partie des références culturelles du milieu gai. Lorsqu'on étudie les récits ou romans d'André Gide¹⁴², François Augé-rias¹⁴³ ou Jean Genet, la constitution et finalement la diffusion de clichés sur les Maghrébins est flagrante¹⁴⁴ ; cela étant doublé d'un colonialisme sans remord (sauf pour Genet qui au contraire sera un fervent partisan des luttes anti-coloniales¹⁴⁵). En tout état de cause, ces écrivains ont participé à la constitution d'un stéréotype du « mâle arabe universel hyper viril » encore prégnant dans les représentations socioculturelles françaises, notamment parmi les gais : « ils représentaient l'Afrique du nord comme un lieu de vices, et reproduisaient les stéréotypes raciaux sur l'Arabe, le séduisant et viril jeune homme,

¹⁴⁰ WELZER-LANG, D. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 34.

¹⁴¹ ALDRICH, R. (2002). Anti-colonialism and homosexuality. In *Colonialism and homosexuality*. New York - Londres : Routledge, p. 367 [traduction libre].

¹⁴² « Gide became a promoter of homosexual tourism to generations of readers. Moreover, Gide's life and work contributed mightily to the general phenomenon of eroticisation of North Africa. » ALDRICH, R. (2002). *The French in North Africa*, p. 338.

¹⁴³ « Augé-rias's contradictions sum up the colonialist dilemma of attraction and repulsion to foreign places, a desire both to integrate and to dominate, the idealisation and simplification of different cultures. » ALDRICH, R. (2002). *The French in North Africa*, p. 351.

¹⁴⁴ Cela étant poursuivi par la suite dans l'ensemble de l'Occident : « Morocco has also served as a mecca for the gay and bisexual literati vacationing in North Africa – many clustered around Tangier's famous resident Paul Bowles – to say nothing of the nonliterati, those celebrities of ambiguous sexual persuasion ranging from Mick Jagger to Malcolm Forbes. [comme des artistes et intellectuels tels Tennessee Williams, William Burroughs, Allen Ginsberg, Roland Barthes]. » BOONE, J. (2001). *Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism*. In HAWLEY, J. C. (dir.). *Postcolonial queer ; theoretical intersections*, New York : South University of New York Press, p. 44.

¹⁴⁵ Ce qui va d'ailleurs nourrir l'homophobie métropolitaine : « Genet became involved in political affairs, taking part in protests against the Algerian war in 1955, a move that led to his being attacked in the press as a 'professional pederast'. » ALDRICH, R. (2002). *The French in North Africa*, p. 355. Et nourrir le racisme colonial : « 'Be careful. You start by developing a taste for the fifteen-year old Muslim. Three months later you understand him. Then you accept his political grievances. And finally, you become a traitor to your race.' » ALDRICH, R. (2002). *The French in North Africa*, p. 357.

forcément troublant par rapport aux homosexuels européens.¹⁴⁶ » - « Ils renforcent le regard de l'homosexualité coloniale : un machisme qui a été et encore recherché par tant d'homosexuels. »¹⁴⁷ Et aujourd'hui, les beurs gays en payent le prix, stigmatisés de tous côtés¹⁴⁸.

Après avoir illustrer et expliquer les causes de la discrimination ethno-raciale dans le milieu gai, intéressons nous maintenant aux réponses individuelles et collectives que les beurs gays mettent en place.

2.3.3. La réponse contre-raciste : ethnicisation des rapports sociaux.

Le Beur est un corps étranger de la société homosexuelle.¹⁴⁹

Voilà le constat que fait le président de l'association Kelma qui justement milite et dirige une partie de son action en faveur de la visibilité des beurs gays dans le milieu homosexuel commercial et institutionnel. Mais l'idée est de combattre la discrimination raciale dans tous ces aspects, y compris lorsque l'origine ethnique est récupérée à des fins selon elle mercantiles : « Kelma est particulièrement fière de favoriser la visibilité ethnique et gay, même si certains maquereaux pornocrates cousins nous vendent comme de la viande hallal. [...]. Têtu sait s'adapter à l'air du temps, et sait parfaitement racoler quand il le faut. »¹⁵⁰ On peut parler ici d'une réponse associative aux processus pas forcément conscient du milieu gai. Peut-on la qualifier de communautaire ou de collective ? Pas totalement puisque Kelma ne représente pas tous les beurs gays ; cependant il s'agit d'une réponse qui investit le champ du politique, qui défend (qui prétend le faire) des intérêts collectifs. On pourrait qualifier l'action de Kelma d'intentionnellement collective, en tout cas d'anti-raciste.

¹⁴⁶ ALDRICH, R. (2002). *The French in North Africa*, p. 330 [traduction libre].

¹⁴⁷ ALDRICH, R. (2002). *Artists and homoerotic 'Orientalism'*, p. 154 [traduction libre].

¹⁴⁸ « Alors qu'ils subissent une première violence dans les quartiers où c'est quasiment impossible de dire qu'on est pédé, ils en subissent une autre dans la communauté gay où on les assigne au rôle de l'indigène baiseur, autrement dit laskar. Ce fantasme de virilité excessive, que j'appelle virilisme, colle bien avec l'image qu'on plaque sur les jeunes des quartiers qu'on imagine facilement violents et incultes. C'est déjà assez dur comme ça de faire son coming-out en banlieue, si en plus il n'y a qu'un seul modèle d'identification et qui est ultraviolent, c'est quasi impossible. A cause de l'homophobie dans les quartiers, et de ce colonialisme au sein de la communauté gay, les jeunes des quartiers sont exclus de la visibilité gay. » WELZER-LANG, D. (2005). *La place du Beur dans le porno gay. Les Inrockuptibles* août, n°504, p.61.

¹⁴⁹ ZERAOUI, F. (2003). In HAMEL, C. Thèse (EHESS).

¹⁵⁰ Lettre ouverte de l'association Kelma. (2004). In *Têtu*, octobre, n°93, p. 18.

Individuellement, certains sujets agissent, certes moins d'une façon symbolique mais plutôt de façon pratique contre la discrimination ethno-raciale du milieu gai :

Je ne sors plus qu'à la BBB. Les autres soirées sont trop axées sur le fric et le physique et je me suis fait refuser au moins une fois l'entrée de toutes les soirées gay. A chaque fois ils me disent que c'est une soirée gay. Je ne sais pas si c'est un prétexte où s'ils pensent vraiment que je suis hétéro.¹⁵¹

La stratégie est de l'ordre de l'évitement et du repli sous-culturel voire communautaire, en ne fréquentant plus que ses semblables, voire en n'ayant des rapports sexuels qu'avec eux. On comprend alors mieux toute l'importance des espaces sociaux gais à thèmes ethniques que l'on a décrits auparavant. Ils permettent aux sujets concernés de vivre leur homosexualité supposément sans pression ethnique ou raciale. Ce qui pour d'autres est dommageable puisque ainsi la visibilité disparaît¹⁵². Il faut dire que la stigmatisation et l'instrumentalisation sont insupportables à la longue¹⁵³. Mais se replier dans des espaces sociaux communautaires protège certes mais institue la division ethno-raciale ; en effet, à partir de là elle peut être perçue comme naturelle puisque des deux côtés de la barrière, des sujets concernés la trouvent légitime.

Si la réponse et la lutte anti-raciste sont logiques, il n'empêche qu'elle opère du coup un retournement de situation. En effet, le milieu gai est alors à son tour essentialisé comme étant uniquement blanc, superficiel, mercantile, uniformisé, lubrique, bref socialement, culturellement, esthétiquement et symboliquement monolithique. Et les considérations anti-racistes deviennent discriminatoires !¹⁵⁴ Ce processus est « techniquement » semblable à la logique macro-sociale contre-raciste développée par une partie de la communauté maghrébine où l'homosexualité est perçue comme occidentale¹⁵⁵. En effet, l'Occident ayant perdu ses valeurs comme la famille, la solidarité, il se serait alors produit l'émergence de l'homosexualité... Accepter le développement de la culture gaie c'est accepter la perte des valeurs morales et religieuses. Certains parents en viennent à penser que c'est la France qui a rendu leur fils homosexuel. Ainsi, celui qui « devient » homosexuel a renié sa culture et ses

¹⁵¹ Stéphane. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 24.

¹⁵² « Il n'y a pas assez de beurs dans le Marais et c'est dommage. » Nabil, 20 ans. (2005). In *Baby Boy*, mai, n°11, Paris : Kelma Group, p. 10.

¹⁵³ « Que le gay de base ait besoin d'avoir dans son portable le numéro d'un petit beur pour se valoriser, là j'adhère pas du tout. » Samir, 20 ans. (2005). In *Baby Boy*, février, n°6, Paris : Kelma Group, p. 11.

¹⁵⁴ « Les blancs ne savent plus danser, me dit Touhami, le photographe, le lendemain au téléphone. Je souscris à cette constatation. [...] La culture gay finira par nous isoler complètement, elle nous privera de tendresse sur les *dance floors*. » ZERAOUI, F. (2005). In *Baby Boy*, juin, n°12, Paris : Kelma Group, p. 60.

¹⁵⁵ HAMEL, C. (2003). Thèse (EHESS).

origines, il n'est plus arabe. Il s'agit là encore d'une pensée circulaire car l'homosexualité et à la fois cause et conséquence de la déperdition occidentale. On a là une forme de racisme culturel inversé qui prend l'homosexualité comme expression cardinale de l'infériorité d'une culture par rapport à une autre. Il est intéressant de noter qu'il y a bien longtemps, c'est le procès inverse qui était fait aux cultures arabo-musulmanes¹⁵⁶.

Contre-racisme et anti-racisme procèdent du même système de défense, à une échelle démographique et avec des implications différentes. Le contre-racisme maghrébin est discriminatoire alors que l'anti-racisme gai beur est plutôt polémique. Le dernier touche en effet des gens investis de considérations idéologiques, politiques et donc pas l'ensemble des sujets concernés, alors que le premier a une force d'enculturation inconsciente très efficace.

Le constat sociologique que l'on peut tirer de l'étude de ces rapports sociaux de « race » est qu'ils conduisent à une ethnicisation des rapports sociaux : « on identifie sociologiquement ou politiquement un processus d'« ethnicisation » des rapports sociaux lorsque l'imputation ou la revendication d'appartenance ethnique (celle-ci, généralement liée à ce qu'on appelle « origine », peut en fait être culturelle, nationale, religieuse ou « raciale », ces catégories s'avérant socialement et historiquement permutable et cumulables) deviennent – par exclusion ou par préférence – des référents déterminants (englobants et dominants, voire exclusifs) de l'action et dans l'interaction, par opposition aux situations dans lesquelles ces imputations et identifications ne constituent qu'un des référents parmi d'autres du rôle, du statut et, en dernière instance, de la position hiérarchique dans les classements sociaux. »¹⁵⁷ En effet, pour un certain nombre d'acteurs sociaux en interactions dans notre terrain, l'origine ethnique, réelles ou supposées, devient cardinale pour qualifier leurs statuts et rôles respectifs. L'origine ethno-raciale détermine la priorité dans le classement qu'ils se font des autres, en tant que maghrébin/beur ou français « de souche » avant homosexuel ou gai, et conduisent pour un certain nombre, qu'ils soient en position dominante ou dominée à des comportements d'(auto-)exclusion sous prétexte de supériorité culturelle ou de discrimination. Bien évidemment, cela ne constitue pas le mode de sociabilité de tous les individus en question ; certains s'en affranchissent facilement et vivent dans une mixité sociale réelle. D'ailleurs on

¹⁵⁶ « Some of the medieval Christian animus for homosexuality was probably a product of culturally backward Europeans searching for reasons to feel superior to Muslim civilizations. Christian animus seems to have increased after failed Crusades. As a marker of the Muslim enemy, homosexuality became a part of antagonistic acculturation, and oft underlined-by-Christians “moral superiority” to Muslims. » MURRAY S. O. (1997). p. 15.

¹⁵⁷ DE RUDDER, V. (2000). Ethnicisation, p. 42.

peut illustrer cela par le fait que « le look caillera est adopté par de nombreux jeunes gays et facilite indirectement l'intégration des beurs. »¹⁵⁸

En fin de compte, on peut maintenant dire que si l'hétérosexisme trouble l'identité de genre, le racisme trouble l'identité de « race ». Pour certains, l'homosexualité aide à se sentir français puisque la culture occidentale est moins rigide vis-à-vis de l'identité de genre ; l'homosexualité éloignerait de la culture arabo-musulmane pour rapprocher de la française. A l'inverse l'Islam maintient l'identité arabe, alors que l'ordre social raciste agit par-dessus les rapports sociaux de genre comme un facteur de division et s'illustre par une ethnicisation des rapports sociaux conduisant au repli communautaire ou à la discrimination. Les rapports sociaux de « race » troublent souvent la sexualité des individus racisés lorsque leur partenaire appartient au groupe dominant, mais permettent aussi de redéfinir le principe de « l'honneur » de la culture arabo-musulmane : l'honneur n'est plus dans le respect des valeurs sociales et familiales (mariage, filiation, nom du père) mais dans le fait de lutter contre toutes les discriminations, quelles qu'elles soient et où qu'elles soient. Si les rapports sociaux de genre provoquent une rupture par rapport à la communauté d'origine, les rapports sociaux de « race » provoquent une rupture par rapport au milieu gai commercial et institutionnel essentialisé comme une communauté socio-économique culturellement monolithique. L'ordre social raciste (inter)sectionne l'ordre social hétérosexiste. L'identité de « race » et l'identité de genre sont intriquées l'une à l'autre et selon les modalités que cela prend, on peut observer diverses stratégies psychosociales exprimées par diverses orientations intimes (dont nous avons parlé en première partie). Il faut alors se pencher maintenant sur les rapports sociaux de classe pour objectiver encore plus cet enchevêtrement de catégories identitaires.

¹⁵⁸ FAUCONNIER, T. (2001). L'érotique du beur, de Gide à Kelma. In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

2.4. Rapports sociaux de classe : la normativité gaie.

« Parmi les gais, les classes aisées sont deux fois plus représentées et les bacheliers deux fois plus nombreux que chez les hétérosexuels [et] l'homosexualité est beaucoup plus répandue dans les grands centres urbains. »¹⁵⁹ Voilà des statistiques très officielles qui laissent à penser, comme les représentations normatives le véhiculent, qu'il y aurait plus d'homosexuels dans certaines classes sociales et professionnelles que dans d'autres. Ainsi, on trouverait plus de gais dans le milieu artistique et de la mode que dans le milieu industriel ou de l'artisanat, et leur nombre serait supérieur à Versailles par rapport à Saint-Denis, puisque « tout naturellement, gais et lesbiennes s'épanouiraient ou se concentreraient dans un milieu moins hostile, d'où leur sur-représentation parmi les élites économiques et culturelles. »¹⁶⁰. Pour le sociologue, ces affirmations sont réductrices puisqu'elles essentialisent une répartition socioprofessionnelle et géographique de la préférence sexuelle sans chercher à expliquer pourquoi de tels faits sont qualitativement et quantitativement observables et à se demander s'il ne s'agit pas de la partie immergée de l'iceberg des réalités sociales. Si les homosexuels semblent préférer vivre dans les centres-villes où exercer des professions libérales ce n'est certes pas parce qu'ils aiment plus que les hétérosexuels le bruit ou l'argent, mais ce n'est pas non plus parce qu'il n'y a pas ou moins d'homophobie dans ces lieux et dans ces milieux. Pour être pertinent, il convient d'établir « les formes que prend l'homophobie selon les milieux – autrement dit, les diverses stratégies mises en oeuvre au service de l'hétéronormativité. »¹⁶¹

Si les sujets concernés par notre recherche sont d'une origine ethnique et culturelle semblable, ils appartiennent aussi en majorité à une même classe sociale « populaire ». Ils gagnent peu d'argent et non pas fait de longues études. Cela peut expliquer (mis à part les traditions culturelles) qu'ils restent vivre longtemps chez leurs parents (idéalement jusqu'au mariage attendu). Cela peut s'expliquer par le fait qu'ils ont dû abandonner leurs études pour survivre après le bannissement qui a suivi leur coming-out¹⁶². Nous avons expliqué la forme que prenait l'homophobie dans les communautés maghrébines. On pourrait simplement la transposer au milieu social banlieusard et dire que finalement c'est aussi une question de classe. Or, on peut « établir des corrélations entre homophobie et classes sociales non pas en

¹⁵⁹ FASSIN, E. (2003). *Classes Sociales*. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p. 98.

¹⁶⁰ FASSIN, E. (2003). p. 98.

¹⁶¹ FASSIN, E. (2003). p. 99.

¹⁶² HAMEL, C. (2003). Thèse (EHESS).

terme de degrés, mais de nature. »¹⁶³ Et contrairement à la pensée dominante et normative, « loin de s'incarner de manière privilégiée dans le peuple, l'homophobie serait ancrée plus profondément ou en tout cas plus solidement dans les élites. »¹⁶⁴ Car « l'idéologie dominante résiste mieux chez les dominants – culturellement plus armés pour combattre l'évolution des mœurs. »¹⁶⁵ Et si l'on regarde l'actualité ou les enquêtes d'opinions, on a en effet une illustration de cette réalité sociale.¹⁶⁶ Donc la classe sociale des sujets concernés par notre mémoire influe apparemment peu directement sur leurs rapports sociaux (hétéronormés) de genre pris en dehors des autres rapports sociaux, et notamment sur la pression homophobe qu'ils produisent (cette dernière est plutôt le fruit d'une enculturation spécifique).

Par contre, nous allons le voir, les rapports sociaux de classe sont intriqués de façon beaucoup plus évidente aux rapports sociaux de « race ». Comme ces derniers interagissent avec les rapports sociaux de genre, classe sociale et genre sont indirectement liés.

2.4.1. Culture gaie, communauté gaie, ou classe sociale ?

Nous l'avons vu précédemment, l'ethnicisation des rapports sociaux entre les gais beurs ou plus largement ethnicisés et les gais français dits européens « de souche » se base sur la supposée existence de deux groupes sociologiques distincts, essentialisés de façon univoque. D'un côté les gais ethnicisés originaires des cités de banlieues populaires et qui ne fréquenteraient que les lieux de sexualité récréative ou les soirées communautaires, de l'autre les gais blancs supposés « de souche » originaires des centres-villes et banlieues bourgeoises qui formeraient l'écrasante majorité de la population consumériste qui fréquente le quartier commercial du Marais. L'un comme l'autre, ces deux groupes auraient des valeurs, des représentations et des pratiques perçues par bien des sujets concernés comme antithétiques. Nous avons décrit la sociographie des beurs gais, et parlé de la méfiance voire de la détestation que certains entretiennent vis-à-vis du Marais, perçu comme le lieu par excellence de la manifestation et de l'actualisation de rapports sociaux de « race » largement en leur défaveur. Le Marais qui serait le ghetto de la communauté gaie et l'endroit privilégié où s'exprimerait sa culture. Il faut dès lors se demander s'il existe une communauté gaie et une

¹⁶³ FASSIN, E. (2003). p. 99.

¹⁶⁴ FASSIN, E. (2003). p. 98.

¹⁶⁵ FASSIN, E. (2003). p. 98.

¹⁶⁶ « Les débats récents sur l'homosexualité ne montrent-ils pas une résistance à l'extension des droits, qu'il s'agisse de mariage ou de filiation, paradoxalement plus forte parmi les élites que dans les classes populaires ? » FASSIN, E. (2003). p. 98.

culture gaie, pour affiner la compréhension que l'on a pour l'instant (au travers de la gaiphobie intériorisée et de la discrimination ethnique subie) du rejet du groupe gai dominant par une partie des gais beurs.

Le concept sociologique de communauté s'est développé à partir des réflexions de Ferdinand Tönnies¹⁶⁷ qui définissait la communauté comme liées aux origines de l'individu. Elle est endologique, marquée par des liens affectifs étroits, profonds et durables, c'est un engagement de nature morale et une adhésion à un groupe. Max Weber a par la suite reconsidéré la question, pensant la communauté comme un idéal-type polymorphe en lui ajoutant une nature intrinsèquement conflictuelle au travers des représentations et des valeurs qui la constitue, en permanente renégociations. La communauté s'est vue plaquer par la suite tout un tas de qualificatifs : communauté ethnique, raciale, nationale, religieuse, de valeurs, sexuelle, etc.. L'existence d'une communauté gaie ou homosexuelle conduit donc à penser qu'il y aurait logiquement son équivalent inverse hétérosexuel. Or, personne ne parle ou ne se revendique de la communauté hétérosexuelle. Le concept de communauté gaie est donc polémique mais nous n'entrerons pas dans ce débat qui n'est pas pertinent dans le cadre de notre objet de recherche. Ce qui est sûr c'est que la réalité symbolique et sociale de la communauté gaie est intégrée, partagé et vécu par les acteurs des sociétés occidentales qu'ils soient homosexuels ou non. C'est cet aspect d'efficacité sociale et symbolique que nous retiendrons plutôt que le débat sémantique et philosophique, car « loin d'être le dernier mot d'une politique des minorités, la communauté est d'abord la condition à partir de laquelle des échappements minoritaires peuvent devenir possibles. »¹⁶⁸

Dès lors, comme toute communauté, la communauté gaie produit et partage des valeurs et des représentations, des pratiques et une histoire ; elle aurait une culture exprimée au travers de productions artistiques et idéologiques. Elle prescrit une identité et des comportements : « aujourd'hui, être gai c'est d'avoir un mode de vie et un ensemble et de comportements particuliers comme les protagonistes de Paul Russel écrivent : « bien plus qu'un acte réfléchi j'ai fait cette nouvelle identité mienne sans jamais regarder en arrière. J'ai eu des amis gais, j'ai mangé gai, je suis allé dans les bars gais. J'ai eu mon appartement près du *DuPont circle* [le quartier gai de la Nouvelle-Orléans]. »¹⁶⁹ Cette identité sous-culturelle est le fruit d'une

¹⁶⁷ TÖNNIES, F. (1977) [1877]. *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris : Retz, 285 p.

¹⁶⁸ MANGEOT, P. (2003). Communautarisme. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p.103.

¹⁶⁹ ALTMAN, D. (2001). Rupture or Continuity ? The Internationalization of Gay Identities. In HAWLEY, J. C. (dir.). *Postcolonial queer ; theoretical intersections*, New York : South University of New York Press, p. 23 (traduction libre).

évolution socio-historique moderne d'origine américaine¹⁷⁰ ; elle est caractérisée par : « (1) une différenciation entre transgression sexuelle et transgression du genre ; (2) une emphase sur les relations émotionnelles plus que sur les relations sexuelles ; et (3) le développement de mondes homosexuels dans l'espace public. »¹⁷¹

Il convient maintenant d'introduire une variable dont peu d'auteurs font écho à propos de la communauté gaie. Si être gai c'est militer gai, habiter gai, s'amuser gai, lire gai, manger et boire gai ou encore s'habiller gai, tout cela à un coût qui n'est pas des moindres. Nous considérons donc que la communauté gaie n'est pas que le résultat d'une condition marginale et de la constitution d'une résistance politique idéaliste à l'ordre hétérosexiste mais aussi une question d'argent et de normes bourgeoises, une affaire de classe sociale. La plupart des beurs gais que nous avons rencontrés et qui n'ont pas fait part de discrimination ethnique à leur rencontre dans le milieu gai, qui étaient peu opprimés par l'identité de genre arabo-musulmane et qui s'identifiaient à la culture gaie possédaient un capital culturel et financier assez important. Ils étaient plus de la classe moyenne et bourgeoise que de la classe populaire.

2.4.2. Le ghetto : accommodation ou rejet.

« L'affirmation publique de l'identité homosexuelle et de l'existence d'une communauté homosexuelle à peine sortie de l'ombre va jusqu'à l'organisation économique, politique et spatiale. Ceci a mené, [...], à la formation de « ghettos » c'est-à-dire, [...], de quartiers urbains habités par des groupes ségrégués du reste de la société, menant une vie économique relativement autonome et développant une culture propre. »¹⁷²

La définition historique du ghetto est bien éloignée de l'usage contemporain que l'on fait de ce mot. A l'origine, le ghetto est le quartier d'une ville délimité et fermé, attribué aux populations juives dans un but de contrôle, de domination ou plus rarement de protection de ces dernières. Il a pris avec l'anti-judaïsme moderne une connotation péjorative. Puis il a été réinterprété par Louis Wirth comme lieu d'agrégation naturelle et de ségrégation sociale et spatiale de communautés ethniques et culturelles homogènes. Dans cette logique « le ghetto

¹⁷⁰ « The images and rhetoric of a newly assertive gay world spread rapidly from the United States and other Western countries after 1969. American gay consumerism soon became the dominant mode for the new gay style of the 1970s. Despite a radical gay movement born in the 1968 student riots, by the end of that decade an American-derived commercial gay world had grown up in Paris, and the Marais was recognizable gay quarter on the model of Castro or the West Village. » ALTMAN, D. (2001). p. 29.

¹⁷¹ ALTMAN, D. (2001). p. 26 [traduction libre].

¹⁷² POLLAK, M. [d'après LEVINE, M. P.]. (1982). L'homosexualité masculine, ou : le bonheur dans le ghetto ? *Communications*, n°35, p. 49.

est « l'endroit où une minorité est séparée du reste de la société. C'est ainsi un milieu refermé sur lui-même, dans une condition marginale. Le ghetto agit comme une métaphore géographique de la condition des gais. »¹⁷³ De ce point de vue, le Marais est bien un ghetto gai, un lieu où les homosexuels peuvent vivre et afficher au grand jour mais d'une façon très codée leur préférence sexuelle, ce qui n'est pas pour plaire à tout le monde¹⁷⁴ et ce qui n'est pas le cas dans la majorité du territoire français. Les témoignages en ce sens sont nombreux, la situation en Province et/ou dans les quartiers multiethniques de banlieue voire même des grandes villes est tout autre. Cela dit, « de nos jours beaucoup d'homosexuels refusent de vivre en « circuit fermé » (comme ils disent), décrivent le conformisme (de mode, de look, de comportement, de style de vie) qu'ils prétendent voir dans le Marais, et cherchent à vivre et à aimer « hors ghetto ». »¹⁷⁵ Pour ce que nous avons pu en saisir, deux facteurs conditionnent semble-t-il ce rejet : les stratifications sociales et générationnelles. La population qui fréquente le Marais est jeune et plutôt de la classe moyenne. Grands bourgeois et classe populaire ne se reconnaissent pas dans la conformité gaie qui mélange des valeurs souvent paradoxales en apparence (par exemple lire Foucault et connaître par cœur les chansons de Sheila). Bref, cet habile mélange de références élitistes et populaires, hors des cadres classiques d'organisation des systèmes symboliques de classe où capital financier et capital culturel sont corrélés, doublé d'un culte de la jeunesse et de l'esthétique qui exclu les homosexuels de plus de quarante ans, provoquent une (auto-)exclusion des marges.

La culture gaie, si tant est qu'elle existe, est une culture des homosexuels « blancs » de la classe moyenne et supérieure ; si beaucoup de gais beurs ne s'y identifient pas (car perçue comme « blanche »), beaucoup d'autres individus non ethnicisés non plus (car perçue comme « petite bourgeoise »). Les rapports sociaux de classe entravent l'identification homosexuelle normative, et conséquemment questionne alors sur l'identité de genre qu'elle propose (certains individus se disent alors « hors ghetto » et ont un « look hétéro »). Et lorsqu'on est ethnicisés et d'une classe sociale populaire, les rapports sociaux de classe amplifie les problématiques engendrées par l'intersection des rapports sociaux de « race » et de genre, alors qu'à l'inverse – être racisé dans une classe bourgeoise – en éloigne (voire produit de

¹⁷³ SIBALIS, M. [d'après MADESCLAIRE, T. (1995)]. (2003). Ghetto. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p.195.

¹⁷⁴ Longtemps un collectif de riverains à tenter de réduire le développement des établissements gais dans le IV^e arrondissement de Paris. « Ceux qui s'en offusquent disent, avant tout autre chose, leur sentiment trouble d'être dépossédés de lieux qu'ils croyaient leurs, exclusivement leurs. » MANGEOT, P. (2003). Communautarisme [ghetto]. In TIN, L.-G. (dir.). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : PUF, p.100.

¹⁷⁵ SIBALIS, M. (2003). p.196.

l'intégration). Dans la cas de notre objet de recherche, la classe sociale fonctionne comme un catalyseur ou un inhibiteur de l'intersectionnalité « race »/genre.

2.4.3. La gainormativité : quelle place pour la diversité identitaire?

Le milieu gai, qu'on ne peut pertinemment pas réduire à celui du Marais mais qui du point de vue des représentations dominantes n'est que ça, est extrêmement normatif ; il impose des valeurs et des comportements rigides qui laissent peu de place à la diversité, à la marginalité et à l'originalité. Si bien que « l'origine et l'appartenance de classe influencent l'aisance avec laquelle un individu réussit à s'intégrer dans le milieu [gai] et à mener une double vie [lorsqu'il n'en a pas le choix]. L'origine de classe affecte différemment le comportement sexuel d'une part, les sentiments de culpabilité liés à l'homosexualité d'autre part. »¹⁷⁶ Nous pensons donc qu'il existe une normativité gaie, d'autant plus atteignable et intégrable que l'individu en est originellement proche socialement, économiquement et culturellement. Il en découle une difficulté supplémentaire à la rejoindre, et donc « les conditions du « *coming-out* » ne sont que rarement remplies : à savoir, l'intégration dans le milieu homosexuel et l'affirmation sans angoisse de l'homosexualité vers l'extérieur. La plupart des homosexuels restent soumis à une gestion schizophrène de leur vie. L'habitus homosexuel qui guide la façon de vivre résulte de la socialisation antérieure au *coming-out* et du degré d'intériorisation des règles du milieu. »¹⁷⁷ Pour les sujets concernés par notre recherche, n'en doutons pas, c'est une variable qui influe énormément.

Pour être pragmatique, il paraît dès lors « important d'inviter la communauté gay à se pencher sur les groupes les plus vulnérables qui la composent. Par ailleurs, celle-ci devra être très vigilante à ne pas imposer à ses membres un modèle « européen-centré » et des principes de « bon vécu » de l'homosexualité. Car le respect de l'homosexualité passe aussi par le respect de la différence du vécu des homosexualités. »¹⁷⁸ Kelma et Citébeur, de manières qui analytiquement semblent opposées, participent de cette lutte pour la redéfinition de la gainormativité.

¹⁷⁶ POLLAK, M. (1982). L'homosexualité masculine, ou : le bonheur dans le ghetto ? *Communications*, n°35, p. 43.

¹⁷⁷ POLLAK, M. (1982). p. 41.

¹⁷⁸ MONHEIM, M. (2004).

3. Comprendre et dépasser l'identité gaie beur : du constructionnisme au post-modernisme.

Pour finir d'améliorer les tentatives d'objectivation de notre pré-enquête par un défrichage théorique, il convient maintenant de prendre plus de recul et d'élargir la problématique. D'abord en opérant un déplacement de paradigme, en ne démarrant plus l'analyse par l'orientation sexuelle et l'influencent que peuvent avoir les autres rapports sociaux sur cette dernière. Il s'agit de partir des relations interethniques elles-mêmes ; on se servira des théories interactionnistes de l'ethnicité qui constituent la base de la sociologie constructionniste¹⁷⁹. Ensuite en utilisant des réflexions théoriques qui tentent de penser le réel en dehors des cadres épistémologiques et philosophiques académiques ; nous essayerons de voir ce que la théorie de la « colonialité » et le point de vue post-moderne *queer* peuvent apporter à la compréhension de notre objet.

3.1. Processus de production et de reproduction des identifications : les théories interactionnistes de l'ethnicité.

Nous allons ici utiliser deux auteurs. Le premier, Fredrik Barth¹⁸⁰, a eu un impact épistémologique considérable, puisqu'en reliant les acquis théoriques de l'anthropologie et la méthodologie sociologique de l'interactionnisme symbolique, il a fait avancer la compréhension des relations interethniques notamment avec le concept de frontière ethnique. La deuxième, Danielle Juteau¹⁸¹, a repris l'ensemble des réflexions en matière d'ethnicité pour synthétiser une approche totalisante des questions interethniques au travers de ce qu'elle appelle les rapports sociaux ethniques. Nous tenterons de penser la question ethnique de façon

¹⁷⁹ Dans le « constructionnisme social », « l'idée centrale est que les identités, les sexualités et les genres sexués ne sont pas des données naturelles, mais des constructions élaborées à travers les rapports sociaux. » PERRON, P.-A. (1997). Eros et la pensée. Entre la naissance de la philosophie et l'invention du social. *Sociologie et Sociétés*, vol. 29, n°1, p. 33.

¹⁸⁰ BARTH, F. (1995). Les groupes ethniques et leur frontières. In POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 206-216.

¹⁸¹ JUTEAU, D. (2000). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 226 p.

plus globale que dans l'approche que nous avons fait auparavant des rapports sociaux de « race » où la seule question du racisme était centrale.

3.1.1. Dialogique majoritaire/minoritaire, dominant/dominé : l'impossible suppression des frontières ethniques ?

Sur le plan social, le trait principal de l'identité ethnique est « la caractéristique de l'auto-attribution ou de l'attribution par d'autres à une catégorie ethnique. »¹⁸² On utilise des catégories pour classer ce qu'on présume déterminé et fondamental selon l'origine et l'environnement. En ce qui concerne notre objet, nous avons vu apparaître plusieurs catégories : français, arabe, beur, musulman. Mais en fait, « les traits dont on tient compte » ne sont pas seulement « objectifs », mais « ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs »¹⁸³ ; certains traits culturels sont perçus et utilisés comme signaux ou emblèmes de différences, alors que d'autres sont niés ou minimisés car souvent invisibles : pour un certain nombre de sujets dits « français » le phénotype « arabe » et la religion islamique sont plus significatifs que la nationalité d'origine, alors que pour les beurs, la nationalité française est ethnique. Autrement, on a vu que certains sujets concernés mettaient en avant leur arabité comme emblème de différence alors que la confession islamique était par contre minimisée. Les contenus culturels des classifications ethniques sont de deux ordres : des signes manifestes et des jugements de valeurs. Chaque acteur donne donc à voir ou rendra pertinent certains traits culturels comme traits organisationnels, selon le contexte d'interaction et la définition de la situation¹⁸⁴. Selon que le sujet gai beur se trouve dans un lieu de sociabilité gai à plus ou moins grande visibilité ou dans son environnement communautaire ou familial, il ne va pas recourir à l'ensemble de ses traits culturels pour organiser ses interactions : « les catégories ethniques forment une coquille

¹⁸² BARTH, F. (1995). p. 210.

¹⁸³ BARTH, F. (1995). p. 211.

¹⁸⁴ Concept développé par l'Ecole de Chicago (Znaniecki et Thomas). La signification d'une situation ne se tient pas entièrement dans ses éléments objectifs. Les individus interprètent les faits dans lesquels ils sont partie prenante. Ce partage d'une même expérience sociale par des individus élabore des façons de répondre à cette expérience sociale, mais aussi fabrique une image de cette situation qui est la leur et qui comporte des jugements de valeurs et des significations. Des groupes qui se réunissent autour d'une même définition de la situation entrent alors en relation conflictuelle avec ceux qui donnent une autre définition de la situation, quelle que soit la définition objective de la situation.

organisationnelle »¹⁸⁵ où l'on peut mettre des contenus variés. Les catégories peuvent donc être pertinentes ou pas au niveau des comportements, au niveaux macro- ou micro-social.

L'identité ethnique comme caractère attributif et exclusif appelle donc le maintien d'une frontière. Les traits culturels qui marquent cette frontière peuvent changer et les caractéristiques culturelles des membres peuvent aussi changer, l'organisation aussi (cela permet d'étudier le changement socioculturel). En fait, « seuls les facteurs socialement pertinents deviennent discriminants pour diagnostiquer l'appartenance, et non les différences manifestes « objectives » qui sont engendrées par d'autres facteurs. »¹⁸⁶ Il faut donc s'intéresser « à la frontière ethnique qui définit le groupe et non le matériau qu'elle renferme. »¹⁸⁷ Il ne s'agit donc pas de savoir ce qui constitue l'identité d'un beur homosexuel mais plutôt ce qui la délimite ; des frontières raciales bien évidemment mais quelques fois territoriales (telles le Marais ou la « cité »). Deux questions se posent. Comment reconnaît-on une frontière et surtout comment sait-on qu'on est ou non du même côté de la frontière ? Et ensuite, comment expliquer le maintien relatif, ou tout du moins la résistance au changement et à l'intégration de ces frontières ?

La reconnaissance d'une frontière suppose, lorsqu'on est du même bord, que l'on partage avec nos ego les mêmes critères d'évaluation et de jugement. Il faut jouer le même jeu et alors le jouer dans toutes les sphères de l'activité sociale pour reconnaître et être reconnu. L'attitude lascar de certains sujets concernés par notre recherche est un rôle essentiel à jouer pour un bon fonctionnement de l'homosocialité dans les quartiers d'origine et pour se reconnaître à l'extérieur. Inversement, lorsqu'on est pas du même bord de la frontière, qu'on ne partage pas les mêmes critères d'évaluation et de jugement, il devient difficile d'entrer en interaction dans tous les secteurs de la vie sociale : pour ce qui concerne les homos beurs, des interactions « normales » sont difficiles hors de leur quartier d'origine par exemple (lorsqu'il s'agit d'une cité), et notamment dans le Marais. On ne peut donc le faire que dans certaines sphères de la vie sociale « où les possibilités d'intercompréhension et d'intérêts mutuels »¹⁸⁸ semblent possibles. C'est pourquoi les lieux de sociabilité gais à thèmes ethniques paraissent incontournables ; on sait en allant ici que l'on comprendra et sera compris.

L'identité ethnique peut provoquer un certain cloisonnement certes, mais il est relatif (certains individus ne se braquent pas sur leur identité ou celle d'autrui) et négociable (en fonction des lieux et milieux). Cependant, il reste assez fort pour maintenir certaines frontières en l'état. En

¹⁸⁵ BARTH, F. (1995). p. 211.

¹⁸⁶ BARTH, F. (1995). p. 212.

¹⁸⁷ BARTH, F. (1995). p. 213.

¹⁸⁸ BARTH, F. (1995). p. 213.

fait « la persistance des groupes ethniques en situation de contact implique [...] des critères et des marques ostensibles d'identification, mais aussi une structuration de l'interaction qui permette la persistance des différences culturelles. »¹⁸⁹ On peut interpréter l'attitude lascar comme une marque ostensible d'identification, mais c'est surtout le phénotype qui joue ce rôle, notamment du point de vue des gais non ethnicisés. Est-ce à dire que dans notre recherche, les interactions se dérouleraient toujours de la même façon ? C'est en effet ce qui semble se produire, et sur un mode de domination symbolique des homos ethniques par les gais non ethnicisés. En fait, les relations interethniques n'agissent souvent que dans des contextes, des situations sociales, où de chaque côté il y a un ensemble de prescriptions liées aux situations de contacts. Comme la culture d'origine prescrit l'interaction avec « l'étranger », de ce fait elle maintient l'ethnicisation. L'ethnicisation des rapports sociaux que nous avons déjà décrites n'est donc pas seulement la conséquence d'un racisme culturel intériorisé par la majorité face à un contre-racisme et un anti-racisme de la minorité, mais aussi un résultat intrinsèque à la culture de référence (à l'enculturation des individus engagés dans l'interaction) qui limite, par prescription, le cadre et les fins des interactions sociales. Pour modéliser, le gai non ethnicisé n'interagit avec le beur que pour le sexe puisque d'une part sa culture est inférieure (car plus machiste, plus misogyne, plus homophobe), d'autre part parce que l'image viriliste de l'arabe le cantonne à un simple objet sexuel, et finalement parce que notre culture nous prescrit un engagement mesuré voire méfiant dans une interaction avec un « étranger ».

Nous habitons des sociétés multiculturelles, que Barth nomment systèmes (sociaux) poly-ethniques. Ils ont la spécificité moderne d'être « intégrés à l'espace marchand » et « sous le contrôle d'un système étatique dominé par l'un des groupes, mais laissant de vastes espaces à la diversité culturelle dans les secteurs d'activités religieux et domestique. »¹⁹⁰ Il devient alors nécessaire de comprendre comment les groupes en question se séparent et comment et où ils s'articulent, c'est-à-dire comment varie la structure sociale qui sous-tend les interactions symboliques et inter-individuelles. Les articulations et les séparations que l'on observe au niveau macro-social correspondent « à des ensembles systématiques de prescriptions de rôles au niveau micro-social. »¹⁹¹ Donc l'identité ethnique n'est pas une forme réifiée et discriminée par des marqueurs variables plus ou moins visibles, mais bien un statut qui « domine la plupart des autres statuts et définit les constellations de statuts autorisés, ou

¹⁸⁹ BARTH, F. (1995). p. 214.

¹⁹⁰ BARTH, F. (1995). p. 215.

¹⁹¹ BARTH, F. (1995). p. 215.

encore les personnalités sociales qu'un individu qui à cette identité peut assumer. »¹⁹² Pour ce qui nous concerne, le statut d'homosexuel ne peut être évoqué par les sujets concernés dans les quartiers et/ou avec leur famille car le statut de Maghrébin et l'identité de genre qui lui est spécifique domine ; et même dans le Marais le statut de Maghrébin domine celui d'homosexuel dans les relations inter-subjectives car les prescriptions culturelles de la majorité ou de la minorité en font un aspect central de l'interaction sociale. Notre recherche illustre bien la nature impérative de l'identité ethnique, « en ce qu'elle ne peut être ignorée délibérément ni écartée de façon temporaire pour tenir compte d'autres définitions de la situation. »¹⁹³ L'identité ethnique semble être une contrainte agissant dans tous les domaines. Les normes qui la composent forment un système rigide (résistant au changement) car elles sont souvent stéréotypées alors qu'elles caractérisent une identité singulière qu'on imagine plutôt originale.

Les sujets concernés par notre recherche composeraient donc avec un ensemble de stéréotypes identitaires systématiquement cadrés par une ethnicisation des rapports sociaux marquée par une domination symbolique (et matérielle) du groupe majoritaire (dominant et non ethnicisé) sur le groupe minoritaire (dominé et ethnicisé), dont le racisme systémique et la différenciation catégorielle intrinsèque à tout contact interculturel seraient les moteurs. La discrimination ethnique traverserait donc tous les systèmes sociaux quelles qu'en soit la nature et la formation historique.

3.1.2. Comment un groupe discriminé peut-il être raciste ? Les gais et l'intériorisation de l'ordre social raciste.

L'une des questions qui nous a amené à nous intéresser à l'objet de recherche que nous avons proposé dans le cadre de ce mémoire est celle de savoir pourquoi un groupe discriminé en raison de son orientation sexuelle à un comportement discriminatoire en direction des individus issus de minorités visibles. Loin d'être naïf, ce questionnement est de nature sociologique et cherche des réponses scientifiques.

¹⁹² BARTH, F. (1995). p. 216.

¹⁹³ BARTH, F. (1995). p. 216.

Si les homosexuel-le-s sont aujourd'hui moins victimes de discrimination et d'homophobie que dans le passé¹⁹⁴, il reste que dans un certain nombre de milieux, de lieux et de lois, ils et elles n'ont pas le droit à un traitement et à des considérations égalitaires. L'actualité de ces dernières années parle d'elle-même. Mais les homosexuel-le-s ont depuis la fin des années 60 lutté politiquement pour l'égalité juridique et sociale et la criminalisation des actes et des propos homophobes. Aujourd'hui, pour un certain nombre de gais, qui vivent dans un environnement sécurisé et de libre expression, la question de l'homophobie ou des discriminations juridiques ne se pose pas. Il s'agit d'ailleurs bien souvent des plus jeunes, pour qui l'histoire de l'homosexualité, le militantisme politique des plus âgés et la pandémie du Sida sont complètement ignorés parce qu'inexistants dans leur quotidien et/ou supposément moins impératifs. Donc se poser la question de savoir si dans leurs pratiques sociales et dans leurs représentations symboliques ils n'essentialiseraient pas leurs homologues ethnicisés et notamment beurs de la même manière que d'autres les caricaturent eux-mêmes en raisons de leur préférence sexuelle est sûrement trop demander. Et de toute façon, ce questionnement a été peu entrepris par les mouvements de libération homosexuels dans le passé ; il a fallu attendre le mouvement *queer* pour que s'engage une telle réflexion (nous y reviendrons).

Pour comprendre cette catégorisation essentialiste des beurs (homos) par les gais (non ethnicisés) il faut « montrer comment ces catégories sont produites et reproduites dans le contexte de rapports sociaux caractérisés par l'inégalité, la domination et la dépendance », et « examiner la manière dont les significations, la solidarité et les identités fournissent la base de l'action. »¹⁹⁵ C'est ce que nous avons fait dans la deuxième partie en étudiant les rapports sociaux de genre, de « race » et de classe, où nous avons montré comment ils s'intriquaient les uns aux autres pour constituer deux groupes différenciés :

- Les homos beurs : socialement dominés (par le racisme), économiquement dépendants (classes sociales inférieures), agissant de manière à se créer une identité et des significations communes (redéfinition des représentations de la culture d'origine en matière de l'identité de genre), mais pas toujours de façon solidaires (le gai de Kelma versus le lascar pédé de Citébeur).

¹⁹⁴ En 1945, après la libération des camps de concentrations nazis, les homosexuels sont restés le seul groupe de prisonniers susceptibles d'être de nouveau emprisonnés pour le même motif qui leur avait valu de subir la persécution du régime hitlérien. D'autre part, il faut rappeler que l'OMS a supprimé l'homosexualité de la liste des pathologies mentales dans les années 70 et que la France a supprimé toute les dispositions discriminatoires envers les homosexuel-le-s de son code pénal en 1981.

¹⁹⁵ JUTEAU, D. (2000). De la fragmentation à l'unité. Vers l'articulation des rapports sociaux. In *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, p. 123 et 125.

- Les gais non ethnicisés : socialement dominants (avec les représentations coloniales reproduites), économiquement indépendants (classes sociales moyennes et supérieures), agissant de manière à aplanir les identités (diverses) et les significations communautaires (vis-à-vis l'identité de genre – une manière d'être gai) de façon majoritairement solidaire (par l'associatif et l'inter-LGBT¹⁹⁶).

Les individus de ces deux groupes ne conscientisent pas le fait que leur rapports soient ordonnés et hiérarchisés¹⁹⁷, ils semblent en effet naturels. Le racisme est intériorisé de chaque côté, de façon beaucoup plus inconsciente par les sujets non ethnicisés que par les beurs qui en subissent les réalités quotidiennes. Ils s'agit de rapports structurels que l'on peut nommer rapports sociaux ethniques : « les rapports sociaux qui unissent dans un même univers matériel et symbolique, des groupes de tradition culturelle qui entretiennent une croyance subjective à un héritage commun. Les rapports sociaux ethniques font partie d'un système plus vaste de rapports sociaux qui comprennent des groupes humains différenciés selon la race, l'ethnie ou la nationalité. Ils mettent en lumière un autre mode de classification et de hiérarchisation sociales qui s'effectue d'après l'origine et l'appartenance culturelle et nationale : l'ethnicité ou la nationalité. [...] Ce système de rapports sociaux ethniques est transversal, c'est-à-dire qu'il pénètre la société dans son ensemble et peut être examiné à chacun de ses niveaux économique, politique, culturel, idéologique. »¹⁹⁸ Ces rapports sociaux sont donc plus larges que les rapports sociaux de « race » tels qu'on les a proposés, qui font de l'ordre social raciste un élément cardinal. Le concept de rapports sociaux ethniques nous semble plus pertinent pour décrire le fonctionnement de nos sociétés poly-ethniques modernes. En effet, l'identité ethnique est une catégorie plus fixe que le concept d'ethnicité qui illustre mieux la dynamique identitaire que produit les rapports sociaux ethniques intriqués aux rapports sociaux de sexe, de genre, de « race » et de classe : « l'ethnicité est construite et non naturelle, mais elle est réelle et non imaginaire ; elle demeure concrète tout en étant imaginée. »¹⁹⁹ Les homosexuels beurs n'ont pas d'identité essentielle, ils (se) cherchent, (se) construisent, produisent ou ont, à travers leurs rapports sociaux ethniques, de

¹⁹⁶ L'inter-LGBT (Lesbienne, Gai, Bi, Trans) est la fédération des associations homosexuel·l·es française qui essaie de donner des directions ou de diriger des actions communes. Elle organise par exemple l'annuelle « Gaypride » rebaptisée « Marche des Fiertés » et en choisit le slogan unitaire.

¹⁹⁷ « La dimension externe de la frontière se construit dans le contexte des relations sociales qui résultent de la colonisation et de la migration [...] » JUTEAU, D. (2000). L'ethnicité comme rapport social, p. 180.

¹⁹⁸ JUTEAU, D. [d'après WEBER, M., 1921-1922, et SIMON, P.-J., 1983] (2000). De la fragmentation à l'unité. Vers l'articulation des rapports sociaux, p.120.

¹⁹⁹ JUTEAU, D. (2000). L'ethnicité comme rapport social, p. 184.

classe et de genre, leur ethnicité spécifique, à la fois réelle et à la fois idéale²⁰⁰. Ils ne sont pas forcément arabes (ou berbères), pas forcément musulmans, pas forcément gais, pas forcément français, pas forcément maghrébins ; ils font varier ces traits en accord avec leurs orientations intimes, leurs positionnements politiques ou idéologiques et surtout avec les conditions ou contextes d'interactions dans lesquels ils sont engagés : ils (re)identifient leur ethnicité tous les jours.

On peut maintenant se pencher sur un aspect fondamental des relations interethniques entre les homosexuels/gais beurs et les gais non ethnicisés, à savoir l'héritage d'une pensée coloniale dont les fondements historiques et culturels ont déjà été illustrés auparavant dans ce mémoire avec l'exemple de la littérature, et qui, par la domination symbolique et matérielle qu'elle génère, donne au groupe gai majoritaire (des non ethnicisés) un pouvoir sur les autres (ethniques). Mais il ne s'agit pas seulement d'un simple héritage du racisme colonial, c'est un processus de reproduction socioculturelle qui fonctionne à un niveau macro-social et international. Pour le comprendre, il faut s'intéresser au concept de colonialité.

²⁰⁰ « Si la production des moyens d'existence se fait principalement hors de la communauté domestique, cette dernière demeure le lien privilégié de la production de l'espèce ; aussi faut-il examiner les liens qui s'établissent entre ces deux sortes de productions, la production des moyens d'existence renvoyant aux classes sociales et la production des êtres humains renvoyant aux communautés ethniques et à leur substrat, la famille qui, elle, renvoie aux rapports de sexe, chacune de ces productions comprenant de l'idéal et du matériel. » JUTEAU, D. (2000). La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal. In *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, p. 100.

3.2. La théorie de la colonialité.

3.2.1. Qu'est-ce-que la colonialité ?

Parler de colonialisme quant on veut définir les représentations qui sous-tendent les interactions entre les gais non ethnicisés et les gais beurs nous semble trop fort et analytiquement imparfait. Trop fort car qui dit colonialisme dit racisme biologique et culturel qui ne correspond pas exactement aux observations et réflexions que nous avons eues. Si l'ordre social raciste articule en partie les rapports sociaux dans le milieu homosexuel et crée de la discrimination et de l'auto-exclusion ethnique, qualifier le milieu gai de raciste n'est pas raisonnable, même s'il y a des homosexuels racistes bien évidemment. Le milieu gai commercial et associatif est structuré par une ethnicisation des rapports sociaux qui provient bien d'un ordre social raciste inconscient et non d'un colonialisme consciemment raciste. C'est pour cette raison que le terme de colonialisme est analytiquement imparfait pour qualifier les héritages symboliques de la pensée coloniale. En effet, on a des comportements coloniaux sans pensée coloniale (raciste) qui sont pratiqués et partagés par l'ensemble des protagonistes engagés dans les interactions interethniques²⁰¹. L'image viriliste de l'arabe n'est pas seulement le fruit et l'usufruit des gais non ethnicisés mais aussi celle des beurs. Bien évidemment, c'est une image créée par le colonialisme²⁰², mais le colonialisme n'est pas que cela, c'est un système idéologique, politique, étatique, administratif, social et culturel. La transmission d'une partie de ce système des Empires d'hier à nos sociétés poly-ethniques d'aujourd'hui ne peut être penser comme totale. Il y a eu une décolonisation des Etats, des Nations, mais il n'y a pas eu de décolonisation des esprits, des cultures, des sociétés²⁰³; la décolonisation est un mythe, post-colonialisme et néo-colonialisme sont des concepts politiquement orientés et opposés, il n'y a que de la colonialité (un « après » colonialisme). Plus précisément, il s'agit de colonialité du pouvoir; c'est-à-dire que toute l'organisation des rapports sociaux, qui ont pour but d'organiser le pouvoir, se constitue au travers de la colonialité: « rien [...] ne peut nier ou réduire le lieu et le rôle des relations non coloniales d'exploitation et de domination dans la question de la citoyenneté et de la démocratie, c'est-à-

²⁰¹ « Certaines formes d'exploitation ont presque complètement disparu, mais ces catégories restent. » QUIJANO, A. (1994). *Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine*. Article sur l'Internet : <http://multitudes.samizdat.net>.

²⁰² « Toute relation de pouvoir articulée sur la base du complexe racisme/ethnicisme renvoie à ses origines et à son caractère coloniaux. » QUIJANO, A. (1994).

²⁰³ « Le pouvoir a maintenu tout son caractère colonial dans tous les domaines sauf dans ses relations avec l'extérieur. L'Etat, en un sens, s'est décolonisé, mais non la société. » QUIJANO, A. (1994).

dire, les relations qui se constituent, par exemple, au sein d'une même « race » ou « ethnie », dans un processus de classement social associé aux formes d'exploitation et de travail, ou bien les formes de domination et de discrimination sur des bases de genre ou de préférence sexuelle. »²⁰⁴ Mais, « aucun de ces processus spécifiques de classement social et ses implications dans les relations de domination, n'existent ou opèrent en dehors de la colonialité du pouvoir ; ils sont au contraire marqués, imprégnés, conditionnés par elle et en grande mesure articulés sur elle. »²⁰⁵

En tant qu'ancien Empire, la France, malgré ses bonnes intentions idéologiques et ses efforts politiques²⁰⁶, a développé avec ses ressortissants ethnicisés des relations de colonialité. Les homosexuels ont eux aussi intériorisé cette transformation du colonialisme symbolique pour colonialiser leurs relations interethniques.

3.2.2. Repenser l'immigration : le Beur, un « immigrant colonial » ?

Selon Ramon Grosfoguel, (professeur à l'UCSF – Berkeley) la colonialité s'est développée sur trois dimensions distinctes :

- Globale : internationalisation de la division sociale du travail ; donc globalisation des classes sociales et des rapports sociaux de classe qu'elles génèrent (lutttes des classes).
- Nationale : développement des nationalismes et des superstructures racistes/ethnicistes qui les accompagnent ; et diffusion des rapports sociaux de sexe, de genre et de spiritualité eurocentrés avec parfois acculturation totale dans les pays périphériques.
- Epistémologique : reproduction des idées philosophiques et scientifiques du colonisateur souvent sur le mode de l'amélioration locale par appropriation culturelle.

L'eurocentrisme a supplanté tous les autres modes de représentations et de pratiques.

Ainsi, les migrants ou les enfants de migrants qui vivent dans les anciennes métropoles ont, comme les citoyens « de souche », des préconceptions sur eux-mêmes et sur les autres selon qu'ils sont d'origine coloniale ou pas. On pourrait distinguer ainsi trois types d'individus :

- Les sujets coloniaux/racisés : les habitants des anciens Empires coloniaux.

²⁰⁴ QUIJANO, A. (1994).

²⁰⁵ QUIJANO, A. (1994).

²⁰⁶ « La France fut, jusqu'à récemment, peut-être le cas le plus réussi du processus de nationalisation de la société, grâce à la Révolution française. Mais actuellement ce pays est devenu l'exemple le plus net des limites imposées au processus par l'introduction du complexe racisme-ethnisme, avec tout son appareil colonial, dans le processus national et dans la démocratie de ce pays. » QUIJANO, A. (1994).

- Les immigrants coloniaux : ceux qui sont originaires des anciens Empires coloniaux (né en France ou pas).
- Les immigrants : ceux qui ne sont pas originaires des anciens Empires coloniaux.

Les migrants d'origine ex-coloniale sont stéréotypés et se stéréotypent comme les représentations colonialistes le faisaient ; ils sont racialisés de la même façon, ils sont colonialisés. A noter par exemple que les turcs qui devraient être perçus comme immigrants sont aussi perçus, par amalgame, comme immigrants coloniaux. Les rapports sociaux ethniques sont structurés par la colonialité du pouvoir.

Les homosexuels d'origine maghrébine seraient donc perçus, à cause de la colonialité, comme des sujets de l'Empire français. On peut alors faire un lien clair entre une production artistique coloniale et une production intellectuelle colonialiste qui, en se complétant et en se renforçant l'une et l'autre, ont transmis à la culture gaie française une image colonialisée du Beur. La question de la discrimination raciale au sein de la communauté gaie n'est pas que le simple fait d'un racisme endémique et minoritaire, il est en grande partie le fruit de rapports sociaux ethniques colonialisés. Nous pensons que ce concept de colonialité est anthropologiquement plus pertinent et plus éclairant que la simple analyse du racisme comme simple colonialisme.

« Le mythe romantique d'une identité homosexuelle au delà de la classe sociale, de la race et ainsi de suite, ne fonctionne plus dans la pratique autant que qu'elle l'a fait en Occident. L'expérience de la sexualité dans la vie quotidienne est conditionnée par des variables comme le fossé entre la ville et la campagne, les différences ethniques et religieuses ou la hiérarchisation découlant de la fortune, l'éducation et l'âge. L'idée d'une communauté gaie et lesbienne suppose que de telles différences restreint l'acquisition d'un sens de l'identité sexuelle, un mythe qui est presque approuvable dans des sociétés comparativement riches et libres. »²⁰⁷ En effet, l'identité gaie qui supplanterait toutes les autres est un mythe idéaliste. Contrairement à ce qu'ils peuvent prétendre souvent, les homosexuels ne sont pas exempts des considérations sur l'origine sociale, culturelle, nationale, ethnique, etc.. On vient de l'illustrer dans ce mémoire, ils en sont tributaires et parfois conscients autant que les autres ; et « parce que précisément « lesbian and gay », ça ne voulait plus dire gay, ça ne

²⁰⁷ ALTMAN, D. (2001). Rupture or Continuity ? The Internationalization of Gay Identities. In HAWLEY, J. C. (dir.). *Postcolonial queer ; theoretical intersections*, New York : South University of New York Press, p. 34 [traduction libre].

voulait plus dire que blanc, ça ne voulait plus dire que riche... Des militants ont dit, « Si c'est ça, on ne veut plus s'appeler gays, désormais on est queers, [...] ». »²⁰⁸

3.3. La théorie « queer ».

Le mouvement queer est donc un mouvement de militant-e-s homosexuel-le-s qui reprochaient au mouvement gai et lesbien sont uniformité socio-économique, culturelle et ethnique, mais aussi sexuelle dans le sens où il excluait la diversité des sexualités et des identité de sexe et de genre qui le traversait²⁰⁹. Après la critique politique, le mouvement queer s'est attaqué à la critique épistémologique des études gaies et lesbiennes. Il s'est constitué en courant philosophique aujourd'hui académique, et touche à toutes les productions intellectuelles : sciences humaines et sociales, littérature, cinématographie, etc.. Il n'est pratiquement pas développé en France.

3.3.1. Qu'est-ce que la théorie queer ?

« La notion « d'orientation sexuelle », au sens de « homosexuel » opposé à « hétérosexuel », n'est pas un instrument d'analyse descriptive extrêmement précis. » Car « l'idée que tout le monde a une « sexualité » et qu'elle opère de la même manière pour tous dans le sentiment que chacun à de son identité globale » est un présupposé²¹⁰. Au contraire, « ce qui est frappant, c'est le nombre et la diversité des dimensions individuelles que l'identité

²⁰⁸ BOURCIER, M.-H. (1997-2005) Débat dans le Nouvel Obs sur le communautarisme bourgeois du Marais. Quelle place pour les autres identités ? In ZERAOUI, F. *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.

²⁰⁹ « Le mot *queer* lui-même signifie « à travers », il vient de la racine indo-européenne *twerkw*, qui a donné également l'allemand *Quer* (transversal), le latin *torquere* (tordre), l'anglais *athwart* (en travers)... » SEDGWICK, E. K. (1998). Construire des significations « queer ». In *Les études gay et lesbienne*. Actes du Colloque du Centre Georges Pompidou tenu à Paris du 23 au 27 juin 1997, p. 115.

²¹⁰ « Poser une fois pour toutes un sujet lesbien, gai ou sadomasochiste est aussi spécieux que vouloir construire un sujet universel et objectif : si la justesse du discours dépend en dernier ressort d'une adéquation de perspective entre l'énonciateur, ses intérêts et l'objet dont il parle, il en découle que la pluralité des sexualités marginales et des auto-herméneutiques qu'elles génèrent doit se traduire par une pluralité de perspectives liées uniquement par leur opposition commune à l'hétéronormativité des modes de connaissance dominants. En refusant de figer le sujet dans une identité close, la théorie *queer* se trouve entièrement conséquente avec son propre perspectivisme. » PERRON, P.-A. (1997). p. 39.

sexuelle est censée organiser dans un tout univoque et sans faille. »²¹¹ Il faut donc repenser totalement l'analyse de la sexualité, des sexualités. C'est ce que propose de faire la théorie queer, en empruntant à plusieurs courants philosophiques²¹². « Le trait distinctif de la théorie *queer*, c'est qu'elle évite l'essentialisme de manière beaucoup plus rigoureuse que les sciences sociales traditionnelles. » Car « généalogie, déconstruction, postmodernisme et méfiance à l'endroit des identités forment le fonds à partir duquel la théorie *queer* énonce ce qu'elle a à dire. » En effet, « l'approche *queer* déplace le point de mire des sexualités marginales vers une analyse critique des discours et représentations culturelles, y compris scientifiques, portant sur les sexualités. Mais elle ne se contente pas de dévoiler le caractère idéologique des catégories d'analyse ni de dénoncer l'arbitraire des règles du discours scientifique : elle en fait son leitmotiv épistémologique, questionnant sans relâche la possibilité et la pertinence d'un savoir scientifique sur le phénomène de l'homosexualité. Autrement dit-elle s'inscrit d'emblée dans la logique d'un désir qui refuse d'être nommé, catégorisé, analysé, contrôlé. »²¹³ Aussi, « il vaut mieux voir la théorie *queer* comme une disposition, une attitude mentale, plutôt que comme un paradigme rigide fixé de manière définitive. »²¹⁴ En fait, « il s'agit pour les gais et lesbiennes de se rendre visibles à l'intérieur de ces disciplines [les sciences sociales notamment] en isolant et en réhabilitant la partie homosexuelle qui avait été traditionnellement oblitérée ou vilifiée. Il importe aussi de renouveler ou même de révolutionner les perspectives en étudiant le fonctionnement historique, politique, sémiotique et linguistique des notions d'hétérosexualité et d'homosexualité et la façon dont elles se manifestent selon leur contexte social particulier. » Car « c'est justement la dichotomie « hommes » versus « femmes » et la notion même de socio-sexuation qui y sont maintenant considérées comme essentialistes. »²¹⁵

²¹¹ SEDGWICK, E. K. (1998). p. 112, 114 et 115.

²¹² « A Foucault, la théorie *queer* emprunte le regard généalogique sur l'histoire, regard qui met en évidence le caractère contingent de catégories supposées transhistoriques (la sexualité, par exemple) tout en dénouant les liens entre les régies de vérité et les jeux de pouvoir ; à Derrida, elle emprunte une lecture déconstructive permettant la dissolution d'oppositions binaires qui figent la pensée et qui fondent l'oppression (masculin/féminin, « hétérosexuel »/« homosexuel »). Ces deux points de repères théoriques se combinent généralement à une adhésion enthousiaste aux thèses les plus typiques du discours qui se qualifie lui-même de « postmoderne » : reconnaissance de la pluralité des jeux de langage, anti-fondationalisme, incrédulité à l'égard des métarécits et rejet de la vérité objective. Mais ce qui distingue la théorie *queer* de l'ensemble des études gais et lesbiennes, c'est avant tout le refus de lier l'énonciation du discours à un sujet enfermé dans une identité construite de manière rigide et définitive. » PERRON, P.-A. (1997). p. 32.

²¹³ CHAMBERLAND, L. (1997). Du fléau social au fait social. L'étude des homosexualités. *Sociologie et Sociétés*, vol. 29, n°1, p. 13.

²¹⁴ PERRON, P.-A. (1997). p. 32 (note de bas de page n°3) et p. 33.

²¹⁵ SAVONA, J. L. (1994). Le phénomène « queer » : essai de lecture féministe. *Revue canadienne de littérature comparée*, vol. 21, mars-juin, n° 1/2, p. 268, 269 et 270.

Nous donnerons pour finir une définition relativement consensuelle est souvent citée par les chercheurs concernés, du queer : « la matrice ouverte des possibilités, les écarts, les imbrications, les dissonances, les résonances, les défaillances ou les excès de sens quand les éléments constitutifs du genre et de la sexualité de quelqu'un ne sont pas contraints (ou ne peuvent pas l'être) à des significations monolithiques. »²¹⁶

3.3.2. Théorie queer et post-colonialisme.

La théorie sociologique queer, comme le mouvement militant, s'est donc intéressée aux questions ayant trait aux intrications entre les différents rapports sociaux qui structurent les sociétés modernes ; cela en constatant la grande diversité qui constituait les identités sexuelles et les sexualités, chacune d'entre elles étant à l'intersection d'ordres sociaux – de sexe, de genre, de classe et d'ethnie – qui les rendaient uniques. Une part importante de cette critique de la vision socio- et ethnocentrique²¹⁷ du genre et des sexualités qu'on développé dans un premier temps les mouvements de libération homosexuel-le-s et les études gaies et lesbiennes s'est réalisée autour de l'homosexualité dans les autres sociétés et dans les autres cultures, par l'anthropologie (dans les pays non occidentaux) et les études ethniques (en Occident). Des chercheurs ont notamment tenté d'éclairer d'un point de vue queer les liens entre homosexualité et (post)colonialisme, homosexualité et islam, arabité et plus spécifiquement avec le Maghreb. Leurs apports sont intéressants à relever.

D'abord, certains auteurs s'attaquent aux façons ethnocentriques dont on a pensé la sexualité et sa catégorisation dans l'étude des pays maghrébins. Ces études fabriquent une « différence Orientale » dans la sexualité, où « l'homosexualité » est pensée à partir du modèle sodomite (actif/passif) associé aux sociétés européennes pré-modernes et du modèle pédérastique tel qu'on l'a décrit dans l'Antiquité. Les sexualités orientales sont décrites avec des éléments d'appréciation médiévaux et une approche philosophique occidentale binaire (homo/hétéro). Cette logique intellectuelle est ainsi dénoncée comme cultivant la hiérarchie pseudo-

²¹⁶ SEDGWICK, E. K. (1998). p. 115.

²¹⁷ « “Some people of color have argued that a discourse that abstracts a notion of gay identity from considerations of race and class is oppressive because it typically implies a white, middle-class standpoint”. Social constructionism, in fact, teaches us that “the gay subject invoked in subcultural discourses and representations is seen as an historical product”. » HAWLEY, J. C. [d'après SEIDMAN, S.]. (2001). Introduction. In *Postcolonial queer ; theoretical intersections*, New York : South University of New York Press, p. 14.

évolutionniste qui a justifié autrefois en mission civilisatrice le colonialisme.²¹⁸ Il y aurait donc une collusion entre les catégories sexuelles traditionnelles occidentales et les perceptions coloniales stéréotypées. Ce manque de distanciation scientifique troublerait les représentations gaies occidentales à propos des homosexuels maghrébins.²¹⁹ « Ainsi l’Orient représente non seulement un confint géographique, mais un autre structural, contre quoi le sujet occidental peut se définir. »²²⁰ Le Maghrébin est donc perçu comme l’opposé ; l’homosexuel oriental est l’antithèse de l’homosexuel occidental. De ce point de vue, les rapports sociaux ethniques ne sont pas seulement structurés par le racisme, la discrimination, la différenciation catégorielle intrinsèque à toute interaction et la colonialité, ils sont aussi structurés comme inverses ; les relations interethniques entre homosexuels beurs et gais non ethnicisés sont caractérisés par des représentations symboliques respectives polarisées. Ce qui explique notamment comme nous l’avons évoqué à propos des rapports sociaux de « race » que l’homosexualité éloigne certains sujets de l’identification arabo-musulmane pour rapprocher de l’identification française, ou qu’inversement certains parents maghrébins perçoivent l’homosexualité comme culturellement occidentale (soit anti-orientale).

Ce constat structural est expliqué par la continuité trans-historique des représentations coloniales, que nous avons expliqué plus haut au travers du processus de colonialité. Il est aussi expliqué par l’évolution socio-historique des sociétés occidentales, et notamment par le

²¹⁸ « Sexual diversity, however, has long been has a characteristic by which western observers have produced a so-called Oriental difference. To articulate account of same-sex sexual practices in the “Arab or Islamic world” [...], many studies have tended to combine a active/passive or sodomical model (usually associated with pre- and early modern sexualities in a European context) and the transgenerational model of pederasty as it was practiced in the ancient world. When sodomy is used to describe Islamic or Arab “homosexualities,” it becomes surprisingly medieval in its characteristics. [...]. No sexologists of the Western world would think of using medieval texts to describe modern sexuality; the Arab world, however, is seen as static, unchanging, and incapable of adaptating to outside influences.

Such social constructionist accounts presume that sexuality is a modern, Western construction and often cite Foucault’s sentence (1976) – “Le sodomite était un relaps, l’homosexuel est maintenant une espèce” – to justify a totalizing view that divides up all Westerners along the homo/hetero binary. [...]. In other words, histories of homosexuality often read like narratives of progress towards the Western model of egalitarian homosexuality, wherein both partners can be active as well as passive regardless of any masculine or feminine identification on either’s part. (In that these partners are assumed to be male and engaged in anal penetration, the constructionist model is also phallogentric.) Although such observations may have sociological or anthropological validity, they leave little room for dissidence and are remarkably similar to the narratives of progress that established between Europeans and the rest of the world a pseudoevolutionary hierarchy that justified the civilizing mission and , therefore, colonialism. » HAYES, J. (2000). Introduction. In *Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago - Londres : The University of Chicago Press, p. 4 et 5.

²¹⁹ « I present a series of collisions between traditionally assumed Western sexual categories (the homosexual, the pederast) and equally stereotypical colonialist tropes (the beautiful brown boy, the hypervirile Arab, the wealthy Nazarene) – collisions that generates ambiguity and contradiction rather than reassert an unproblematic intellectual domination over a mythic East as an object of desire. For many white gay male subjects, that object of desire remains simultaneously same *and* other, a source of troubling and unresolved identification *and* differentiation. » BOONE, J. (2001). Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism. In HAWLEY, J. C. (dir.). p. 46.

²²⁰ DAYAL, S. (2001). By Way of an Afterword. In HAWLEY, J. C. (dir.). p. 310 [traduction libre].

développement du capitalisme.²²¹ En effet, « l'émergence d'une identité sexuelle gaie comme une alternative *psychique* était aussi sur-déterminé par l'avènement du capitalisme. John D'Emilio « Capitalism en Gay Identity » développe la thèse que le capitalisme est ce qui a rendu possible l'émergence d'un identité gaie – pas les actes homosexuels, mais une identification politique. »²²² L'identification à la culture gaie est alors possible lorsqu'on a affaire à une intégration totale dans et par le système capitaliste et libéral des sociétés occidentales. Les rapports sociaux ethniques et de classe altèrent bien souvent cette intégration et donc on comprend alors l'impossible identification comme gai d'un certain nombre des sujets concernés par notre objet de recherche. On a déjà évoqué le fait que les sujets rencontrés lors de notre pré-enquête dont la classe sociale était moyenne et supérieure n'avaient pas de mal à se revendiquer comme gai et que le coming-out se passait dans ce cas souvent sans rupture socio-familiale (car la distanciation culturelle avait déjà été opérée par les parents). En plus des représentations culturelles polarisées, les structures économiques (capitalistes) et politiques (libérales) du pays « d'accueil », plus ou moins intégrées, réinterprétées et partagées par les individus, peuvent altérer les possibilités d'identification aux représentations dominantes. On voit là à nouveau l'aspect catalyseur ou inhibiteur de la classe sociale.

La théorie queer offre un point de vue qui à l'avantage d'évacuer les conceptions trop ethnocentriques des sexualités, mais surtout elle souligne et prévient leurs répercussions sur les catégories analytiques des sciences sociales. S'il on veut comprendre, d'un point de vue interethnique, la vie des homosexuels d'origine maghrébine en France, il faut mettre au centre de l'analyse la pluralité, d'un point de vue symbolique et pratique, de la sexualité et notamment de l'homosexualité. Comme il y a des sexes, des genres, des ethnies, des classes, il y a des homosexualités voire peut-être pas d'homosexualité tout court.

²²¹ « The ever-expanding impact of (post)modern capitalism is clearly redrawing traditional sex/gender orders to match the ideology and consciousness imposed by huge changes in the economy. » ALTMAN, D. (2001). p. 30.

²²² DAYAL, S. (2001). p. 306 [traduction libre]. Le texte correspondant de J. D'Emilio est noté dans la bibliographie de ce mémoire.

3.3.3. Les gais beurs : une identité performative ?

La théorie queer ne prend pas acte de la pluralité des identités, elle en fait le fondement de son analyse : elle « voudrait insister sur la pluralité des identités gaies et des communautés gaies (au lieu de communauté), pour toujours prévenir le danger à ce que les gais soient regroupés au sein d'un groupe homogène et pathologique, comme dans le cas du racisme. »²²³ Il s'agit donc d'individualiser les analyses, comme la modernité individualiserait les destins, en considérant aussi l'identité (homo)sexuelle comme une négociation quotidienne : « la plupart des gens utilise dans la vie de tous les jours plusieurs modèles identitaires, et ce qui peut paraître paradoxal ou contradictoire pour l'observateur n'est que logique dans le cadre d'une nature humaine évoluant constamment. La sexualité comme les autres aspects de la vie est redéfinie en permanence par la collusion entre des pratiques existantes et des mythologies avec de nouvelles technologies et idéologies. »²²⁴ Si l'on a fait tout au long de ce mémoire une analyse constructionniste des homosexuels d'origine maghrébine à Paris et en région parisienne, la théorie queer qui se méfie de toutes les sortes d'identifications et de catégorisations (puisque de son point de vue arbitraires et ethnocentriques), met elle l'accent sur l'individu comme porteur d'une identité avant tout performative : la diversité des représentations (homo)sexuelles n'est pas que le fruit d'une position sociale toujours d'abord articulée par la « race », le genre, la classe ou la politisation²²⁵.

Si la théorie queer nous apporte des éléments d'autocritique et de distanciation épistémologiques certains, en critiquant les catégories utilisées par les sciences sociales et en replaçant l'individualisation de l'identité en tant que telle au centre de l'analyse, elle oblitère le fait que, arbitraires ou non, ethnocentriques ou pas, les catégories que les chercheurs utilisent et relèvent sont avant tout celles qu'il a observées, dont les acteurs lui parlent ou qu'ils lui révèlent, et qui sont, avant toutes considérations philosophiques, sociologiquement efficace (du point de vue pratique et/ou symbolique).

²²³ DAYAL, S. (2001). p. 308 [traduction libre].

²²⁴ ALTMAN, D. (2001). p. 36 [traduction libre].

²²⁵ « “Diversify representations of (homo)sexual identity as a social position that is always already *mediated* by race, gender, social class, and geopolitical politization”. » DAYAL, S. [d'après SPURLIN, W. J.]. (2001). p. 312.

Conclusion :

Nous avons proposé un certain nombre de descriptions et d'interprétations tout au long de ce mémoire. Nous le répétons, elles sont le fruit d'une pré-enquête qui doit être complétée et réévaluée par une enquête plus longue et plus complète.

Nous avons montré au travers de nos observations et du travail d'autres chercheurs que l'on pouvait décrire chez les sujets concernés trois profils psychosociaux idéal-typiques que la notion d'orientation intime complète de manière plus pertinente du point de vue strict de la mise en cohérence de la sexualité en fonction des représentations macro-sociales. Des espaces sociaux plus ou moins visibilisants et des associations d'auto-support communautaire constituent, véhiculent, maintiennent ou transforment des représentations symboliques plus ou moins normatives au sein de la société, du milieu gai en général, et chez les gais beurs en particulier (notamment pour la construction de leurs orientations intimes). Les sujets concernés ont ainsi tendance à individualiser la représentation de leur identité ethnique en fonction de la représentation de leur identité sexuelle et à collectiviser (de façon communautaire) leur expérience et leur conditions sociales. Nous avons pu affiner cela en tentant d'objectiver cette recherche par des réflexions théoriques contemporaines :

- L'intersectionnalité des rapports sociaux : nous avons ici étudié les différents ordres symboliques qui structurent les constructions identitaires des sujets de cette recherche, en mettant au centre la sexualité, c'est-à-dire en cherchant à comprendre la constitution de l'orientation intime. Ainsi, les rapports sociaux de genre provoquent une rupture par rapport à la communauté et à la culture d'origine alors que les rapports sociaux de « race » (essentiellement structurés par la discrimination, l'ethnisation et le colonialisme) provoquent une rupture par rapport au milieu gai commercial et institutionnel perçu souvent comme une communauté socio-économique culturellement monolithique. L'identité de « race » et l'identité de genre sont intriquées l'une à l'autre et selon les modalités que cela prend, on peut comprendre les diverses orientations intimes observées. On a analysé la culture gaie comme étant en grande partie une culture de classe, si bien que les rapports sociaux de classe peuvent

entraver l'identification gaie, et conséquemment questionne sur l'identité de genre idéalisée qu'elle propose (hors des cadres hétéronormatifs dominants). La classe sociale fonctionne comme un catalyseur ou un inhibiteur de l'intersectionnalité « race »/genre.

- Les théories de l'ethnicité : à partir de l'analyse des rapports sociaux, il a fallu ensuite retourner l'angle d'approche en y mettant au centre l'identité ethno-raciale et non plus l'orientation sexuelle. Les sujets concernés par notre recherche composent avec un ensemble de stéréotypes identitaires systématiquement cadrés par une ethnicisation des rapports sociaux (de « race ») qui procède d'une domination symbolique (et matérielle) du groupe majoritaire (dominant et non ethnicisé) sur le groupe minoritaire (dominé et ethnicisé), dont le racisme systémique (enfant du colonialisme) et la différenciation catégorielle intrinsèque à tout contact interculturel sont les moteurs. Plus que des rapports sociaux de « race » que nous avons analysés sous l'angle exclusif du racisme, on est en présence de rapports sociaux ethniques, concept qui embrasse l'ensemble des variables changeantes qui constituent les relations interethniques. Conséquemment, l'identité ethnique ou raciale paraît être une catégorie trop fixe alors que le concept d'ethnicité illustre mieux la dynamique identitaire que produit les rapports sociaux ethniques. Les homosexuels beurs n'ont pas d'identité essentielle, ils (re)définissent en permanence, à travers leurs rapports sociaux ethniques intriqués aux rapports sociaux de classe et de genre, leur ethnicité spécifique. Ils font varier leurs caractéristiques identitaires en fonction de leur orientation intime, de leur positionnement politique ou idéologique et surtout des conditions ou contextes d'interactions dans lesquels ils sont engagés.
- La colonialité : le concept de colonialité nous a simplement éclairé sur les modalités spécifique de transmission intergénérationnelle des représentations colonialistes passées. Il nous a semblé important d'en parler puisque l'accusation de colonialisme des gais non ethnicisés sur les gais et homosexuels ethnicisés à été évoqué plusieurs fois par nous-même et par des auteurs que nous avons cités ; or, elle n'est pas d'un point de vue anthropologique totalement exacte (donc sémantiquement non satisfaisante). Il s'agissait donc plutôt de proposer par rigueur intellectuelle un outil d'analyse mieux approprié qui mériterait d'être développé.

- La théorie queer : elle offre un point de vue réflexif sur les possibles erreurs analytiques des sciences sociales. Mais elle est aussi un bon moyen de distanciation pour le sociologue ou l'anthropologue qui s'intéresse aux (homo)sexualités. Aussi, les croisements théoriques entre études queer et études post-coloniales nous ont révélé la dialogique polarisée des structures socio-symboliques respectives des Maghrébins et des Occidentaux, et la nécessité de penser les pratiques et identités sexuelles comme plurielles. Il paraissait donc important d'évoquer ces travaux même si quelques fois la recherche d'intelligibilité de l'objet au travers de l'efficacité sociale et symbolique des catégories observées par le chercheur ou nommées par les acteurs est obliérée au profit de conceptions philosophiques post-modernes. La théorie queer ouvre donc d'autres points de vue sur l'objet « sexe/genre/sexualité », comme l'idée de performativité des identités, mais elle doit être utilisée avec parcimonie et surtout pas de façon dogmatique.

Chacun de ces paradigmes scientifiques ont apporté des éclairages pertinents et potentiellement contradictoires d'un point de vue épistémologique. C'est parce qu'il nous a semblé important d'élargir au maximum l'analyse de notre objet par la multiplication des points de vue. Seule une ethnographie complète de ce terrain de recherche pourrait nous permettre de justifier les choix axiomatiques pertinents en vue de son intelligibilité.

Pour finir, il paraît premièrement évident que la compréhension plus globale du thème abordé lors de ce travail nécessite de penser la question de la banlieue hors des considérations ethniques. Il faut se demander pour ce qui concerne notre objet de recherche, ce qui est de l'ordre de la banlieue, de la culture et de la sociabilité de banlieue, et ce qui est de l'ordre de l'ethnie, de l'origine socioculturelle. Ces deux aspects ont été peu isolés et même sûrement mélangés, alors qu'il paraît objectivement nécessaire de les circonscrire pour mieux saisir leurs éventuels liens et les modalités de ces derniers. Ensuite il semblerait utile d'élargir les limites de l'objet que nous avons proposé, selon trois directions :

- Sexuelle d'abord : la question des beurettes lesbiennes, obliérée ici pour des raisons pratiques, semble réellement importante pour affiner et infirmer les questions concernant les rapports sociaux de genre, avec l'introduction des rapports sociaux de sexe.

- Ethnique ensuite : comparer les observations et les interprétations à propos des sujets d'origine maghrébine avec des individus d'une autre ethnicité « étrangère » pour mieux comprendre les rapports sociaux de « race » ou ethniques.

- Géographique pour finir : aller voir au Maghreb ce qui différencie ou apparente la condition des homosexuels maghrébins avec celle des homosexuels d'origine maghrébine en France afin de saisir les questions d'identification, de (dis)continuité et transmission culturelle, de trans-nationalité, bref, d'amener un angle d'analyse différent sur l'immigration et les migrants au travers des (homo)sexualités. Par exemple, la question du blédard homosexuel et du beur gai pourrait être ainsi discutée.

Références bibliographiques

1. OUVRAGES :

ALDRICH, Robert. (2002). *Colonialism and homosexuality*. New York – Londres : Routledge, 436 p.

BARTH, Fredrik. (1995). Les groupes ethniques et leur frontières. In POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 206-216.

CHEBEL, Malek. (2003) [1995, 1988]. *L'esprit du Sérail : Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*. Paris : Payot et Rivages, 281 p.

CRUZ-MALAVE, Arnaldo. MANALANSAN IV, Martin F. (dir.). (2001). *Queer globalizations ; citizenships and the afterlife of colonialism*. New York : New York University Press, 274 p.

D'EMILIO, John. (1997). Capitalism and Gay Identity. In LANCASTER, Roger N. DI LEONARDO, Micaela (dir.). *The Gender sexuality reader*. New York – Londres : Routledge, p. 169-179.

ERIBON, Didier (dir.). (2003). *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*. Paris : Larousse, 544 p.

GOFFMAN, Erving. (1975). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris : Editions de Minuit, coll. Le Sens Commun, 175 p.

GOFFMAN, Erving. (2003) [1984, 1974]. *Les Rites d'interaction*. Paris : Editions de Minuit, coll. Le Sens Commun, 230 p.

GOFFMAN, Erving. (1984) [1973]. *La Mise en scène de la vie quotidienne*. Paris : Editions de Minuit, coll. Le Sens Commun, 255 + 274 p. (2 vol.).

GREENBERG, David F. (1997). Transformations of Homosexuality Based Classifications. In LANCASTER, Roger N. DI LEONARDO, Micaela (dir.). *The Gender sexuality reader*. New York – Londres : Routledge, p. 179-193.

HANNERZ, Ulf. (1992). *Cultural complexity : studies in the social organization of meaning*. New York : Columbia University Press, 347 p.

HAYES, Jarrod. (2000). *Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago – Londres : The University of Chicago Press, 307 p.

HAWLEY, John C. (dir.). (2001). *Postcolonial queer ; theoretical intersections*, New York : South University of New York Press, 334 p.

JUTEAU, Danielle. (2000). *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 226 p.

MURRAY, Stephen O. ROSCOE, Will (dir.). (1997). *Islamic homosexualities ; culture, history and literature*. New York : New York University Press, 331 p.

SCHMITT, Arno. SOFER, Jehoeda (dir.). (1992). *Sexuality and eroticism among males in Moslem societies*. New York : Harrington Park Press, 201 p.

SIMON, Pierre-Jean (dir.). (2000). *Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*. Paris : L'Harmattan, 147 p. [*Pluriel-recherches*, vol. 6 et 7].

TIN, Louis-Georges (dir.). (2003). *Dictionnaire de l'Homophobie*. Paris : Presses Universitaires de France, 451 p.

2. PÉRIODIQUES :

BROQUA, Christophe. (1995). Enjeux des méthodes ethnographiques dans l'étude des sexualités entre hommes. *Journal des Anthropologues*, n°82/83.

CHAMBERLAND, Line. (1997). Du fléau social au fait social. L'étude des homosexualités. *Sociologie et Sociétés*, vol. 29, n°1, p. 5-20.

COURTRAY, F. (1998). La loi du silence : de l'homosexualité en milieu urbain au Maroc. *Gradhiva*, vol. 23, p. 109-119.

DORLIN, Elsa. (2003/4 – 2004/1). Corps contre Nature, Stratégies actuelles de la critique féministe. « Au risque du Matérialisme », *L'Homme et la Société*, n°150/151, Paris : L'Harmattan, p. 47-68.

GROTTI, Laetitia. DAIF, Maria (2004). Etre homo au Maroc. *Tel Quel*, mars-avril, n°120.

MAUVEL, Maurice. (1979). Cultures en contact : remarques épistémologiques à propos de l'immigration maghrébine. *Pluriel-Débat*, vol. 20, p. 63-68.

MENDES-LEITE, Rommel. (1999). Lieux de rencontres et back-rooms. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°128, p. 24-28.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. (2001). L'enquête de terrain socio-anthropologique. *Enquête*, n°8, p. 63-81.

PERRON, Paul-André. (1997). Eros et la pensée. Entre la naissance de la philosophie et l'invention du social. *Sociologie et Sociétés*, vol. 29, n°1, p. 31-45.

POLLAK, Michael. (1982). L'homosexualité masculine, ou : le bonheur dans le ghetto ? *Communications*, n°35, p. 37-51.

SAVONA, Jeanelle Laillou. (1994). Le phénomène « queer » : essai de lecture féministe. *Revue canadienne de littérature comparée*, vol. 21, mars-juin, n°1/2, p. 265-276.

SCHIBIKH, Stéphane (dir.). (2005). *Wesh City*, juillet, n°1, Paris : Studio Presse.

ZERAOUI, Fouad (dir.). (2004-2005). *Baby Boy*, novembre-juillet, n°1-13, Paris : Kelma Group.

3. TRAVAUX UNIVERSITAIRES ET RAPPORTS* :

FORTIER, Anne-Marie. (2003). Gruppo Italiano Gay e Lesbico di Montreal. *Outside/IN ? Notes on sexuality, ethnicity and the dialectics of identification*, Lancaster University, sur l'Internet : <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Fortier-Outside-In.pdf>.

HAMEL, Christelle. (2003). *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de « race », d'âge et de classe : ses effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les français descendant de migrants du Maghreb*. Thèse de doctorat d'anthropologie sociale et d'ethnologie, sous la direction de Marie-Elisabeth HANDMAN, EHESS, Paris.

MONHEIM, Monique. (2004). *Destin de l'homosexualité masculine maghrébine : entre unions « imposées », prostitution et mort sociale ?* Bruxelles : Rapport au C.A.W. Mozaïek Adzon.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. (1998). Construire des significations « queer ». In *Rencontres Internationales sur les études gay et lesbiennes*. Actes du Colloque du Centre Georges Pompidou tenu à Paris du 23 au 27 juin 1997. Paris : Ed. du Centre Pompidou, p. 109-116.

WELZER-LANG, Daniel. (2003). Commerce du sexe et sexualités récréatives. In *Normes et conduites sexuelles : continuités et évolutions ; Confrontations sociocliniques et ouvertures interdisciplinaires*. Intervention lors du Colloque de l'institut d'étude de la famille et de la sexualité tenu le 4 et 5 avril 2003 à l'Université Catholique de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, sur l'Internet : <http://www.multisexualites-et-sida.org/presentation/qudle/louvain.html>. [publié in MARQUET, Jacques (dir.). (2004). *Normes et conduites sexuelles, approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*. Louvain-La-Neuve : Bruylant-Academia, p. 139-143.]

* Pour l'ensemble des références concernant D. Welzer-Lang, nous avons indiqué préférentiellement les articles et interventions figurant sur l'Internet plutôt que les publications, car c'est sur les premières que nous avons travaillé. Mais nous avons tout de même voulu signaler l'existence des deuxièmes au cas où les textes mis en ligne par Les Troubles venaient à disparaître.

WELZER-LANG, Daniel. (2000). *Comprendre l'homophobie*. Article sur l'Internet : <http://www.traboules.org/text/txtunivhom.html>.
[publié in (1998). *Les cahiers de l'adolescence*, n°16, mai-juin, p. 13-14.]

WELZER-LANG, Daniel. (1998). *Comment étudier les sexualités masculines ?* Article sur l'Internet : <http://www.traboules.org/text/txtsexmas.html>.
[publié in (1998). *Journal de l'ANRS, Journal du sida, Transcriptase*, n° spécial, XII^{ème} Conférence Internationale sur le Sida, p. 20-21.]

WELZER-LANG, Daniel. MATHIEU, Lilian. (1997). *Les abus dits sexuels en prison : une affaire d'hommes*. Article sur l'Internet : <http://www.traboules.org/pages/textes.html>.
[publié in (1998). « Prisons et société, Les conditions de la détention », *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n°31, IHESI, p. 211-228.]

4. ROMANS ET ARTICLES DE PRESSE :

DJELLAD, Djallil. (2000). *Cet Arabe qui t'excite*. Paris : Balland (coll. Rayon), 186 p.

ZERAOUI, Fouad. (1997-2005). *Articles de presse : reportages, interviews, débats*. Sur l'Internet : <http://www.kelma.org/PAGES/DOCUMENTS/dossiers.php>.