



COALITION DES
FAMILLES LGBT+
LGBT+ Family Coalition

9 questions pour démystifier et mieux comprendre les réalités des familles BIPOC LGBTQ2+

Il n'y a pas de lutte à problème unique, car nous ne vivons pas des vies à problème unique.

Audre Lorde



FAMILLESLGBT.ORG

Avec la participation financière de :

Québec 

1.

Est-ce que les familles LGBTQ2+ racisées/migrantes et autochtones existent? Combien sont-elles et pourquoi nous ne les voyons pas nécessairement?



Les communautés LGBTQ2+ (lesbiennes, gais, bisexuel.le.s, trans, queer, bispirituel.le.s et plus) sont plurielles et composées d'individus qui existent à l'intersection de diverses identifications. En effet, certaines personnes LGBTQ2+ sont aussi des personnes racisées, migrantes, autochtones, en situation de handicap ou encore vivant dans une importante précarité financière pour ne nommer que ces axes. Longtemps, les personnes racisées et/ou migrantes ont été réduites à leur identification raciale/ethnique et/ou migratoire ne laissant aucune place pour l'inclusion d'autres facettes de leur identité/identification tels que l'homosexualité. Cependant, certaines personnes s'identifient comme LGBTQ2+ ou ont des relations amoureuses/affectives avec des personnes du même genre et sont également des personnes racisées et/ou migrantes. Il est donc tout à fait logique de s'imaginer que ces personnes puissent également être parents et/ou s'identifier comme figure parentale. Donc oui, les familles BIPOC¹ LGBTQ2+ existent!

Bien qu'il soit impossible d'estimer avec exactitude le nombre de familles composées de parents s'identifiant aux communautés LGBTQ2+ pour diverses raisons, certaines données récentes en contexte états-unien tirées du *National Transgender Discrimination Survey* (Grant et al., 2011) soutiennent que les parents trans et/ou queer racisés sont proportionnellement nombreux au sein des communautés LGBTQ2+.² En effet, on rapporte que 45% des personnes autochtones/bispirituelles ont des enfants et que 36% à 40% des personnes trans latinx³ et/ou noires sont également des parents (Stotzer et al., 2014). Bien que ces données ne se rapportent pas à la population canadienne pour laquelle il demeure impossible à ce jour d'avoir ce genre de résultats, nous estimons qu'elles se transposent bien aux familles LGBTQ2+ racisées et/ou migrantes dans notre contexte national. En effet, les communautés autochtones sont parmi les groupes qui ont un taux de natalité



le plus élevé au pays⁴ ainsi que les personnes ayant immigré au cours des cinq dernières années⁵ (Lacourse, 2015; Kastanis et Gates, 2013a, 2013b). Les études américaines précédemment citées soutiennent également que ces familles composées de parents trans et/ou queer racisées et/ou migrants ne se retrouvent pas nécessairement parmi des membres de leurs communautés LGBTQ2+ (Kastanis et Gates, 2013a, 2013b). En effet, pour de nombreuses raisons d'ordre systémique, ces familles demeurent généralement à proximité de leurs communautés ethniques et/ou culturelles. Cela est aussi valable au Canada alors que la majorité des personnes autochtones vivent encore sur les réserves et que les personnes migrantes se retrouvent dans des quartiers principalement fréquentés par des personnes nouvellement arrivées au Canada. Plusieurs études démontrent à cet effet que les familles composées de parents LGBTQ2+ racisées et/ou migrantes et particulièrement de parents trans et/ou queer font face à d'importantes barrières systémiques qui se répercutent sur leur capacité à avoir un logement et sur leurs conditions de vie en général (DeFilippis, 2018). En effet, les parents LGBTQ2+ racisés et/ou migrants vivent généralement dans une précarité financière beaucoup plus importante que leurs homologues blancs. De plus, des situations de vulnérabilité en lien avec le logement, le travail, la brutalité policière et l'emprisonnement affectent beaucoup plus les parents LGBTQ+ racisés et/ou migrants (James et Magpantay, 2017).

Ainsi, bien qu'il soit impossible à l'heure actuelle d'avoir un chiffre exact qui nous permettrait de déterminer le nombre de personnes LGBTQ2+ racisées et/ou migrantes qui sont également des parents ou qui s'identifient comme des figures parentales au Québec, nous reconnaissons que ces personnes font partie des minorités sexuelles qui sont les plus susceptibles d'élever des enfants (Johnson, 2018; Kastanis et Wilson, 2014). Cela s'explique notamment par le fait qu'un nombre élevé d'entre eux/elles/iels accède à la parentalité à travers des relations hétérosexuelles antérieures ou a un rapport différent à la parentalité qui ne rentre pas nécessairement dans le modèle nucléaire et occidentalocentré. Néanmoins, ces parents existent et leurs expériences familiales et/ou de parentalité demeurent encore invisibles et méconnues. Cette invisibilité est notoire dans diverses sphères. Elle est apparente dans la littérature sur les familles LGBTQ2+ qui portent actuellement largement sur les mères lesbiennes blanches et les pères gais blancs, mais également dans les représentations de culture populaire (Van Eeden-Moorefield et al., 2018; Brainer et al., 2020). Leur effacement des sphères représentationnelles contribue également à leur isolement et à leur distance de certains milieux communautaires LGBTQ+ au sein desquels elles brillent par leur absence (Radis et Sands, 2020). En effet, certaines études récentes montrent que ces personnes et familles ne souhaitent pas toujours participer et/ou s'impliquer au sein d'associations LGBTQ+ notamment parce qu'elles ne s'y sentent pas incluses et/ou mal représentées ou mécomprises (Brockenbrough, 2016). Pourtant, ces familles qui vivent à l'intersection de différents axes d'oppressions existent et doivent être incluses de façon proactive, notamment au sein de certains organismes LGBTQ+ du Québec afin de mieux comprendre leurs réalités et mieux répondre à leurs besoins.

2.

Pourquoi devons-nous faire la différence entre les familles BIPOC LGBTQ²⁺ et les familles LGBTQ⁺ blanches? Le fait de soulever leurs spécificités ethniques/raciales et/ou religieuses n'augmente-t-il par leurs différences et potentiellement ne contribue-t-il pas à les stigmatiser davantage?

En 2016, le mouvement *Black Lives Matter* a immobilisé la Pride de Toronto afin de dénoncer les dynamiques racistes qui étaient bien présentes au sein de la structure de l'évènement et au sein d'autres espaces LGBTQ⁺ (Brainer et al., 2020). Des revendications claires quant à l'inclusion plus explicite et équitable de personnes trans et queer racisées et/ou migrantes ont été évoquées lors de cet important moment (Brainer et al., 2020). Cet évènement est notoire parce qu'il soulève le manque de représentations et d'inclusion des personnes racisées/migrantes et/ou autochtones au sein des communautés LGBTQ⁺ au Canada et dans divers pays occidentaux. En effet, dans les dernières années, plusieurs activistes et académiciens racisées ont dénoncé et tenté de démanteler le racisme qui traverse également les organisations LGBTQ⁺ (Boston et Duyvendak, 2015).

Les revendications du mouvement *Black Lives Matter* ont contribué à mettre la lumière sur la narratif blanc et homonationaliste⁶ qui continue d'être prédominant en Occident et qui influence également les communautés LGBTQ⁺ notamment dans leur façon de soutenir et de défendre les intérêts des minorités sexuelles et de genre. Ces constatations privilégient les intérêts des personnes blanches de classe socio-économique plutôt aisée (DeFilippis, 2018), mais n'adressent pas nécessairement les besoins urgents et prioritaires des communautés BIPOC. Malgré les revendications et





les mouvements de dénonciation qui se font de plus en plus visibles suite à certains événements tragiques aux États-Unis⁷ et au Canada,⁸ les personnes BIPOC LGBTQ2+ demeurent invisibilisées et sont largement affectées par les enjeux de racisme alors qu'elles sont généralement exclues des revendications au sein des communautés LGBTQ+ blanches et/ou au sein de l'institution de la famille de façon plus large.

De plus, ces personnes sont encore confrontées au fait de devoir choisir entre leur sexualité ou leur expérience en tant que personnes racisées et/ou migrantes (Chehaitly et. al., 2021). Ainsi, il semble impossible de mettre de côté les enjeux de racisme qui touchent également les communautés LGBTQ2+ et il est essentiel de les soutenir avec une lentille intersectionnelle⁹ et critique qui prend en compte l'effet imbriqué des divers systèmes d'oppressions que ces personnes et familles peuvent vivre.

En effet, bien que les parents LGBTQ+ blancs soient encore confrontés à certaines formes de discriminations et de violence en lien notamment avec leur identité de genre et/ou leur orientation sexuelle, ils/elles/iels évoluent avec le privilège de pouvoir ignorer les inégalités liées au racisme (Hicks, 2011). Voici pourquoi il est fondamental pour nous de reconnaître que les postures «colour blind» et/ou «race as a non-issue» qui sont parfois soutenues par des membres des communautés LGBTQ+ (notamment des parents blancs qui adoptent des enfants racisés) sont en soit problématiques et réitèrent une forme de racisme en ignorant/invisibilisant les défis et les oppressions que les personnes racisées LGBTQ+ et leurs enfants continuent de rencontrer dans leurs parcours. Ainsi selon notre perspective, mettre de l'avant les différences et les enjeux spécifiques vécus par les familles BIPOC LGBTQ2+ ne contribuent pas à les altérer ou à les stigmatiser davantage, mais permet plutôt de mettre la lumière sur des réalités qui sont banalisées et/ou invisibilisées au sein même des communautés LGBTQ+ blanches.



3.

Existe-t-il des études qui ont été réalisées auprès des familles BIPOC LGBTQ2+?



Bien qu'un nombre significatif de recherches aient été produites au cours des trente dernières années sur les familles composées de parents LGBTQ+ dans divers contextes ainsi que sur les enfants qui grandissent au sein de ces familles (Goldberg and Allen, 2020), les études sur les familles LGBTQ2+ composées de parents racisés, migrants et/ou autochtones sont moins nombreuses et beaucoup moins connues. Ce manque n'est pas sans conséquence alors que ces familles sont invisibles ou sous-représentées et confrontées à une méconnaissance souvent soutenue par des stéréotypes dépréciatifs à leur endroit (Chan et Erby, 2018). Avec la reconnaissance grandissante de l'intersectionnalité comme un cadre théorique pertinent pour mieux saisir les expériences et trajectoires complexes des personnes et groupes qui vivent à l'intersection de divers axes de structurations sociales tels que le genre, la sexualité, l'appartenance à un groupe ethnique minorisé, le handicap, etc., certain·e·s chercheur·se·s ont développé, notamment dans les contextes anglo-saxons, et ce, de façon plus soutenue dans les dix dernières années, un champ de recherche sur l'intersection des sexualités et des migrations et/ou du racisme. Ce champ de recherche encore récent au Québec et peu développé dans les études en français, nous permet de constater l'importance de comprendre les vécus des personnes LGBTQ2+ racisées et/ou appartenant à un groupe ethnique minorisé avec une lentille critique.

Dans notre contexte québécois, les études actuelles portent davantage sur la santé et sur les parcours migratoires et les expériences de racisme que les personnes et communautés LGBTQ+ migrantes et racisées rencontrent. Cependant, très peu d'études en français portent spécifiquement sur les expériences des **familles** BIPOC LGBTQ+ et des enjeux qu'elles vivent au quotidien. Certaines études américaines récentes traitent spécifiquement de certains enjeux rencontrés par ces familles (Balsam et al., 2011). En effet, ces études soulèvent notamment la saillance des configurations plurielles et/ou multigénérationnelles pour ces familles (Moras et al., 2007) (voir question 6). Certaines soulèvent également la mise en distance du système médical pour plusieurs familles



dans leur parcours familial, notamment en lien avec les cliniques de fertilité qui ont généralement peu de donneurs racisés et qui ne sont pas nécessairement accessibles pour les personnes BIPOC LGBTQ2+ (Moore, 2011) (voir question 5). Finalement, certaines études traitent également des stratégies et des conciliations identitaires d'enfants élevés au sein de familles LGBTQ2+ et impliquées au sein d'organisations religieuses (Richards et. al., 2017) (voir question 7).

Malgré la richesse de ces études, elles demeurent partielles et nous rappellent la nécessité de développer le champ de recherche sur les familles LGBTQ2+ en y intégrant les expériences multiples et complexes des personnes racisées et/ou migrantes.



4.

Les familles BIPOC LGBTQ2 sont-elles généralement «dans le placard»? Leur coming-out résulte-t-il presque systématiquement d'un rejet ou d'une coupure avec leur famille élargie et/ou communauté d'attache?

Généralement, les personnes BIPOC LGBTQ2+ sont pensées par les communautés LGBTQ+ blanches comme étant extérieures à leurs communautés d'origines ou comme devant vivre une «double vie». Ce narratif qui est encore largement partagé par plusieurs personnes blanches s'identifiant comme LGBTQ+ (ou pas), illumine la méconnaissance des enjeux raciaux et colonialistes vécus par les minorités sexuelles et raciales. De plus, ce narratif maintient une forme de mise à distance et de peur face aux cultures des pays du sud global qui sont réduites à une essence profondément patriarcale, violente, homophobe et sexiste tout en niant ces mêmes problèmes qui affectent également les minorités sexuelles en contexte occidental (Bilge, 2010; Chehaitly et al., 2021).

Cependant, bien que certaines personnes LGBTQ2+ racisées et/ou migrantes puissent effectivement vivre du rejet de la part de leurs communautés d'origines (tout comme certaines personnes LGBTQ+ blanches peuvent également vivre du rejet de la part de leur famille et/ou groupe d'appartenance), le narratif blanc qui sous-entend l'exclusion et la persécution automatique des personnes BIPOC LGBTQ2+ n'est pas représentatif des parcours de ces dernières et est réducteur à leur endroit. En effet, les études portant sur les stratégies identitaires de ces personnes au sein de leurs communautés d'origines (Chbat, 2007; Chbat et Chamberland, 2021) soutiennent plutôt qu'un nombre significatif d'entre elles entretiennent des liens envers leurs communautés ethniques/raciales/religieuses. Cela est notamment dû au fait que les personnes BIPOC LGBTQ2+ vivent du racisme et une précarité





financière beaucoup plus importante que les personnes blanches et que le maintien des liens envers leurs communautés d'origine est un facteur de résilience et de survie essentiel à leur bien-être. Certaines personnes sont «out» au sein de leurs communautés, alors que d'autres naviguent leur sexualité de façon tacite variant entre visibilité et discrétion selon les personnes et les situations envers lesquelles elles se trouvent (Acosta, 2013). De plus, il apparaît essentiel de reconnaître que dans plusieurs cas, ces personnes ne sont pas reléguées au silence ou à l'annihilation de leur sexualité. Elles vivent plutôt leur sexualité différemment, selon des codes qui ne répondent pas à l'injonction du narratif de la visibilité LGBTQ+ en contexte blanc et occidental. En d'autres termes, plusieurs personnes de leur entourage et de leur communauté savent que ces personnes et/ou en l'occurrence, ces parents ont une sexualité non exclusivement hétérosexuelle, mais celle-ci n'est pas nécessairement nommée ou visible en tout temps. Retenons que de renoncer aux liens envers leurs communautés ethniques/religieuses pour certaine-e-s afin de vivre «plus ouvertement» une sexualité non normative ne répondrait pas nécessairement à une libération plus grande et dans plusieurs cas, les empêcherait d'être pleinement parent. Finalement, il est problématique d'insinuer que les minorités sexuelles et de genre racisées et/ou migrantes sont nécessairement opprimées ou invisibles face à leurs communautés d'origines puisque certain-e-s rapportent y trouver un soutien authentique, et ce, notamment en lien avec leur parentalité. En effet, l'étude de Grant et al. (2011) révèlent que les personnes trans asiatiques, noires et latinx signalent un taux de rejet moins grand et une plus grande amélioration des relations avec leur famille d'origine suite à leur coming-out que ce qui est rapporté par les personnes trans blanches ayant fait un coming-out auprès de leurs parents. Ces données sont importantes pour la recherche auprès des familles LGBTQ+ racisées et migrantes puisqu'elles témoignent de la présence d'un soutien déterminant dans les parcours de ces personnes multi-marginalisées. De plus, ces données remettent en question l'hypothèse que les personnes LGBTQ+ racisées et migrantes sont plus susceptibles d'être rejetées par leurs familles sur la base de leur positionnement sur l'axe de la sexualité et/ou du genre. Ces présomptions généralisantes et culturalistes selon lesquelles les communautés racisées et/ou migrantes sont plus homophobes ou transphobes sont ici remises en question et méritent largement d'être repensées selon une lecture critique qui reconnaît inversement que les personnes LGBTQ+ racisées et/ou migrantes ne sont pas systématiquement rejetées de leur famille et/ou communautés d'origines, mais qu'elles peuvent également y trouver une source d'appui et de soutien encore plus important qu'au sein des communautés LGBTQ+ blanches (Akerlund et Cheung, 2000; Prendergast et MacPhee, 2018).

5.

Quels sont les moyens privilégiés par les parents BIPOC LGBTQ2 pour fonder leur famille? Utilisent-ils/elles/iels les mêmes moyens/ressources que les personnes LGBTQ+ blanches?



À l'heure actuelle, la majorité des données démographiques sur les familles LGBTQ+ racisées et/ou migrantes se trouvent dans le cadre de recherches portant sur la santé de ces personnes et demeurent donc partielles (Balsam et al., 2011; Ross et al., 2014). Peu de données sont disponibles sur la parentalité ou encore sur les moyens privilégiés par ces personnes pour fonder leurs familles. Cependant, quelques études révèlent que plusieurs personnes BIPOC LGBTQ2+ ont une famille, mais que celle-ci ne correspond pas nécessairement au cadre biparental et normatif de la parentalité. En effet, plusieurs d'entre elles/eux/iels n'ont pas nécessairement leurs enfants avec une personne du même genre et n'ont pas nécessairement recours aux technologies de reproduction comme en cliniques de fertilité (Tasker et Rensten, 2019). Cela est notamment dû au fait que plusieurs personnes BIPOC LGBTQ2+ n'adoptent pas nécessairement le narratif traditionnel du coming-out et de la visibilité qui est partagé par les communautés LGBTQ+ blanches et que le fait de fonder leur famille en ayant recours à ces dispositifs qui sont ancrés dans une conceptualisation blanche, occidentale et colonialiste de la famille n'est pas toujours possible ou envisageable pour ces personnes BIPOC.

Dans le même ordre d'idées, quelques études qui ont été menées auprès de ces parents, souvent en contexte états-unien, nous informent que la majorité des personnes LGBTQ2+ racisées et/ou migrantes ont eu leurs enfants dans le cadre de relations hétérosexuelles antérieures (Tasker et Rensten, 2019). Pour certaines femmes racisées qui se retrouvent dans cette situation, une tension entre la «bonne maternité» et la sexualité non normative semble être prédominante dans leur



parcours. La «bonne maternité», qui est encore implicitement liée à la blancheur et à l'hétérosexualité (Chbat, 2019), génère un conflit pour ces mères lesbiennes racisées qui doivent non seulement tenter de déconstruire l'identité lesbienne comme étant déviante face à certains membres de leur communauté, mais également se défaire de certains stéréotypes dépréciatifs en lien avec leur «race» et la sexualité des femmes noires en général.

Des études portant sur les hommes gais et bisexuels racisés qui ont eu des enfants dans le cadre de relations hétérosexuelles soulèvent des enjeux similaires alors que leur rôle de «bon père» et de pourvoyeur vient en confrontation avec leur orientation sexuelle et/ou romantique. En effet, pour certains pères, il est parfois plus important de poursuivre leur rôle de père notamment face à leur communauté d'origine que d'assumer ouvertement une identité homosexuelle. Encore une fois, la lecture de ces parcours ne peut être réduite à une fermeture du parent ou à un manque d'authenticité. Il s'agit plutôt de tenter de comprendre les facteurs qui permettent le **meilleur équilibre** pour que ces parents puissent vivre avec le plus d'aisance possible leur parentalité et leur sexualité. Encore une fois, il est essentiel de prendre une distance du narratif blanc et hégémonique de l'homosexualité pour bien comprendre les moyens que ces personnes privilégient pour accéder à la parentalité.



6.

Les enfants qui grandissent au sein de familles BIPOC LGBTQ2 sont-ils/elles/iels généralement lié·e·s biologiquement à leurs parents/figures parentales? Comment sont structurées ces familles?



Comme nous l'avons soulevé précédemment, les familles BIPOC LGBTQ2+ ont des façons plurielles de fonder leur famille et ont également des arrangements familiaux qui ne répondent pas nécessairement au modèle nucléaire et biparental de la famille homoparentale blanche (Cross, 2018). En effet, plusieurs familles racisées et/ou migrantes vivent avec des membres de leur famille élargie et/ou sont dans des configurations multigénérationnelles (Moras, 2007). Ces configurations sont particulièrement importantes pour les familles immigrantes notamment latino, asiatiques et caribéennes, afin d'améliorer leurs conditions de vie suite à l'immigration. Les personnes LGBTQ+ font donc aussi partie de ces familles multigénérationnelles.

Une autre particularité de la famille «élargie» ou «multi générationnelle» au sein de laquelle évoluent plusieurs personnes LGBTQ2+ racisées et/ou migrantes est la question de **l'adoption** d'un enfant provenant souvent de la famille élargie ou de la communauté. En effet, les personnes LGBTQ2+ racisées et/ou migrantes peuvent être d'important soutien financier pour leur famille élargie et certain·e·s s'occupent également des enfants de leurs frères, sœurs et autres membres de leurs familles. Selon l'étude de Moore et Stambolis-Rushstorfer (2013), les couples de personnes noires de même sexe sont deux fois plus susceptibles de s'occuper d'un enfant duquel ils ne sont pas liés biologiquement qu'un couple de personnes blanches de même sexe. Force est de constater que ces parents/figures parentales et ces arrangements familiaux n'apparaissent que très rarement dans les recherches sur les parents LGBTQ+.



Le fait de s'occuper d'enfants desquels nous ne sommes pas liés biologiquement est également présent au sein des communautés autochtones et concerne d'ailleurs en grande proportion les personnes bispirituelles. Historiquement, les personnes bispirituelles ont toujours eu des rôles de soignant·e-s et d'enseignant·e-s envers les enfants de leurs communautés (Gilley, 2006). Plusieurs d'entre elles ont pris en charge des enfants lorsque des parents ne pouvaient pas le faire. Les personnes bispirituelles qui ont également pris soin des enfants de leurs communautés ont d'ailleurs joué un rôle fondamental envers celles-ci puisqu'elles participent à la passation de rites et des coutumes profondément liés aux cultures autochtones (Evans-Campbell, 2007). Plus largement, les communautés autochtones sont ancrées autour d'une organisation familiale qui dépasse les codes des familles blanches et occidentales. En effet, plusieurs familles autochtones vivent elles aussi dans des structures multigénérationnelles et la figure parentale n'est pas réservée aux parents biologiques. La famille élargie, la fratrie et le cousinage sont au cœur de la structure familiale autochtone et touchent également les familles autochtones composées de parents LGBTQ2+. Comme mentionné précédemment, au sein des communautés autochtones, il est fréquent d'assister à la prise en charge d'un enfant par un membre de la famille élargie. Cette configuration également connue sous le nom **d'adoption coutumière** marque largement les communautés autochtones (Guay, 2015). L'adoption peut être temporaire ou d'une durée indéterminée pour répondre à des besoins variés : soulager momentanément les parents de leurs responsabilités, créer un réseau de parenté complexe ou élargir le réseau de partenaires en ce qui a trait aux activités économiques. Bien entendu, ces personnes adoptantes peuvent être des personnes bispirituelles et/ou LGBTQ+. Ce que nous retenons ici c'est qu'il est fondamental d'élargir la conception de la famille nucléaire à la famille multigénérationnelle et/ou communautaire lorsque nous nous arrêtons aux réalités familiales des personnes autochtones, racisées et des personnes migrantes. Les points d'ancrage identitaires de ces familles s'inscrivent généralement au sein de la communauté d'origine et il est faux de croire que les personnes LGBTQ2+ n'y sont pas incluses. Au contraire, plusieurs d'entre elles peuvent y jouer des rôles prépondérants.

7.

Est-ce important pour les familles BIPOC LGBTQ2+ de faire partie ou d'être impliquées au sein d'une communauté religieuse? Comment cette articulation entre religion et sexualité est-elle négociée pour ces personnes et familles?



L'association entre une identité religieuse forte et l'appartenance aux communautés LGBTQ+ a longtemps été présentée comme impossible. Cela est notamment dû au fait qu'au sein de nombreuses communautés religieuses les relations entre personnes de même sexe sont conçues comme étant contre nature et/ou fondamentalement mauvaises (Acosta, 2020). Cependant, force est de constater que certaines personnes LGBTQ+ ressentent le **besoin de revendiquer une foi**, une forme de spiritualité et ce, peu importe la religion. De plus, toutes les personnes religieuses ne partagent pas les mêmes croyances quant à la diversité sexuelle et de genre. En effet, pour certaines personnes, l'homosexualité est un fait inchangeable et les personnes LGBTQ+ doivent être incluses d'une façon ou d'une autre au sein de leur communauté religieuse. Cependant, plusieurs études soutiennent la même donnée : **la conciliation entre identité religieuse et homosexualité et/ou transidentité est beaucoup plus difficile et complexe à négocier pour les individus qui évoluent dans des contextes où la sexualité entre personnes de même sexe et/ou la non-conformité de genre sont perçues comme négatives ou sont proscrites** (Fankhanel, 2010). Dans ces cas, les personnes concernées semblent avoir de la difficulté à développer des relations affectives et/ou sexuelles satisfaisantes avec une personne du même du sexe (Quinn et Dickson-Gomez, 2016). Cependant, des études portant sur des personnes qui évoluent au sein de communautés religieuses plus « flexibles » soulèvent également l'inclusion bien que presque toujours partielle de certaines personnes LGBTQ+ (Ganzevoort et al., 2011). À cet effet, l'étude de Ganzevoort et al. (2011) sur le



parcours de jeunes personnes s'identifiant comme lesbiennes, gais ou bisexuelles ayant été élevées au sein de communautés protestantes ou pentecôtistes soutient un rapport variable au religieux. En effet, pour certains il était impératif de choisir entre l'identité religieuse et l'orientation sexuelle, alors que pour d'autres la coexistence de ces deux identifications était possible et revendiquée de différentes façons face à la communauté religieuse. Quelque soit l'articulation identitaire de ces individus, celle-ci n'était pas toujours définitive et pour certains, il y avait une fluctuation entre l'affirmation de leur orientation sexuelle et leur appartenance religieuse.

Quoi qu'il en soit, de nombreuses études soutiennent cette idée forte que bien que les personnes croyantes LGBTQ+ développent différentes stratégies au cours de leur vie afin de concilier ces deux facettes de leur identité, celle qui semble la mieux répondre à une conciliation positive est le fait de **prendre de la distance** face à l'institution religieuse (Etengoff et Rodriguez, 2017). Cette distance se démarque par une **réinterprétation** des écrits religieux ou par une remise en question des figures d'autorité qui représentent l'institution religieuse. La mise à distance de l'institution permet aussi de reconnaître qu'une interprétation littérale des écritures religieuses favorise généralement des affirmations ou des positions homophobes et sexistes. Ainsi, plusieurs personnes LGBTQ+ qui souhaitent développer une foi ou maintenir une appartenance à une certaine communauté religieuse considèrent qu'il est essentiel de se détacher d'abord du cadre littéral de l'institution, lequel s'ancre généralement dans une vision patriarcale des rapports sociaux. Cette critique permet aux personnes concernées de se réapproprier positivement leur rapport à leur foi et parfois à leur communauté religieuse, notamment lorsque cette dernière les inclus tel qu'elles sont (Battle et DeFreece, 2014).

D'ailleurs un nombre croissant d'études qui se sont penchées sur l'intersection de l'appartenance religieuse et des identifications LGBTQ+ soutiennent aussi l'idée qu'il est essentiel de prendre en considération l'expérience de la «race» et/ou de l'appartenance à un groupe ethnique minorisé pour bien comprendre les expériences des personnes LGBTQ+ religieuses et/ou croyantes. En effet, pour plusieurs personnes racisées, notamment dans le sud des États-Unis, l'expérience de solidarité raciale qui est fortement présente au sein de certaines communautés religieuses peut nuire à l'affirmation d'une orientation sexuelle non normative ou encore à l'affirmation d'une identité trans (Acosta, 2020). Dans ces cas-ci, il serait réducteur de simplement parler de choix individuel. Les personnes racisées LGBTQ+ qui souhaitent développer une appartenance à une communauté religieuse se trouvent parfois dans l'obligation de taire et/ou d'invisibiliser leur orientation sexuelle et/ou leur identité de genre afin de se sentir soutenues en tant que personne racisée par une communauté qui s'ancre dans des fondements religieux. Néanmoins, rappelons que le degré d'ouverture au sein de ces communautés religieuses est très variable et que dans certains cas,



certaines communautés et/ou dénominations religieuses sont explicitement inclusives des diversités de genre et d'orientations sexuelles comme en témoigne par exemple The United Church (UCC) au Canada¹⁰ ou aux États-Unis (Abramson, 2005) ou encore l'Église épiscopale, Le Metropolitan Community Church (MCC) ou certaines branches du Judaïsme tels que la branche Reformist ou Reconstructionniste qui se démarquent par un soutien envers les personnes LGBTQ+ depuis les années 1970 (Barrow, 2016).

Bien que ces données soient importantes, car elles nous rappellent l'existence de personnes LGBTQ+ religieuses et mettent en lumière leur **agentivité**, il apparaît essentiel de reconnaître qu'à l'heure actuelle, nous en savons très peu sur les expériences de parents LGBTQ+ qui désirent élever leurs enfants dans les traditions religieuses. Cette absence de données est importante et soutient l'idée que les personnes LGBTQ+ qui souhaitent devenir parents ont généralement quitté les espaces et/ou les communautés religieuses à l'âge adulte pour fonder une famille (Gurrentz, 2017). Or, force est de constater qu'un nombre croissant de parents LGBTQ+ qui avaient quitté leurs communautés religieuses y sont revenus ou souhaitent y revenir, notamment les personnes racisées et/ou issues de l'immigration qui sont isolées, qui sont monoparentales ou qui ont besoin de soutien de leur communauté (Uecker, 2016). Dans ces cas-ci, l'inclusion des parents LGBTQ+ et de leurs enfants au sein de leurs communautés religieuses est aussi structurée par différents facteurs tels que les façons dont l'homosexualité est perçue et les entrées en famille mobilisées par les personnes LGBTQ+ pour avoir leurs enfants (Powell et al., 2010). En effet, nous remarquons qu'au sein des communautés religieuses où l'orientation sexuelle est perçue comme étant quelque chose d'extérieur à la personne ou encore comme étant incontrôlable (ex. une personne est lesbienne, car Dieu l'a ainsi créée), les parents LGBTQ+ auront tendance à être plus acceptés par les membres de la communauté religieuse. De plus, l'étude de Gross, et al. (2018) démontrent que les parents LGBTQ+ qui ont eu leurs enfants à travers l'adoption ou dans le cadre d'une relation hétérosexuelle antérieure semblent bénéficier d'un préjugé plus favorable de la part des membres de leur communauté religieuse que ceux et celles qui ont eu recours à une mère porteuse ou à un don de sperme. Ce résultat fait écho au point de vue des personnes religieuses, notamment catholiques, pour lesquelles les technologies de reproduction viennent en contradiction avec certains fondements religieux. La procréation assistée et les technologies de reproduction peuvent contrevenir à une conception « religieuse » de la procréation qui serait organisée par Dieu et sont des moyens qui sont encore perçus comme égoïstes ou incompatibles avec les valeurs religieuses. L'adoption pour sa part semble répondre davantage aux valeurs religieuses et humanitaires au sein de diverses communautés religieuses.

Malgré plusieurs exemples d'inclusion des personnes et parents LGBTQ+ au sein des communautés



religieuses, force est de constater que la majorité des grandes institutions religieuses ont adopté une approche de «tolérance» ou de silence plutôt qu’une approche d’affirmation pour les minorités sexuelles et de genre. En effet, certains espaces religieux font la promotion d’une approche dite de tolérance en accueillant les parents LGBTQ+ au sein de leur communauté, mais en les empêchant d’occuper des rôles prédominants auprès d’eux (Froese, 2016). En d’autres termes, plutôt que de miser sur une affirmation et une validation des personnes LGBTQ+ et de leur famille, l’approche de tolérance qui est préconisée au sein de plusieurs communautés religieuses valorise la foi et la pratique de ces personnes tout en minimisant leur potentiel d’influence sur la communauté. Cette approche bien que partiellement inclusive conduit également dans certains cas à une forme d’aliénation pour les personnes LGBTQ+ alors que ces dernières sont restreintes dans leur capacité à pleinement s’engager au sein de leur communauté (Rostovsky et al., 2017). Ceci explique l’épuisement et/ou la distance que certaines personnes LGBTQ+ religieuses peuvent ressentir face à l’institution religieuse à laquelle elles s’identifient. En effet, bien que certaines personnes, notamment des personnes migrantes/ racisées et/ou issues de groupes ethniques minorisés ressentent le besoin d’intégrer une spiritualité à leur vie et de la léguer à leurs enfants parce que cette dernière répond aussi à des identifications culturelles auxquelles elles adhèrent, plusieurs parents LGBTQ+ finissent par soit par se distancier de l’institution religieuse soit par rester discrètes au sein de cette institution au sein de laquelle elles ne peuvent être pleinement elles-mêmes. Cependant dans ces cas, les bienfaits d’être liés à une communauté ethnique et religieuse sont plus importants que le fait de s’affirmer entièrement au sein de cette dite communauté. Certaines études qualifient cette négociation «d’évitement tacite» (McQueeney, 2009). Dans ces cas-ci, les personnes participeront à leur communauté religieuse avec leur partenaire sans nécessairement nommer leur sexualité. Cette position nous rappelle les stratégies évoquées par plusieurs migrant·e·s LGBTQ+ qui évoluent dans des contextes où l’homosexualité est criminalisée (Decena, 2008; El-Hage et Lee, 2016). **Ici, le besoin d’appartenir à une communauté est beaucoup plus important que de nommer ou rendre visible son orientation sexuelle.**

Cependant, bien que plusieurs parents LGBTQ+ se contentent d’espaces religieux tolérants ou silencieux, un nombre significatif de ces parents souhaitent tisser des liens avec d’autres familles LGBTQ qui partagent également leur foi. Ce désir est renforcé par le fait que ces parents considèrent généralement que les enseignements qui émanent de leur foi sont des valeurs essentielles qu’ils souhaitent transmettre à leurs enfants (Rostovsky, 2017). Ceci étant dit, malgré le fait que plusieurs parents LGBTQ+ religieux souhaitent être actifs au sein de leur communauté religieuse et transmettre les valeurs partagées par cette dernière à leurs enfants, ils semblent également nombreux à encourager leurs enfants à rester critiques face à l’institution religieuse et favorisent d’abord et avant tout une pratique religieuse/spirituelle personnelle (Gallagher, 2007; Tuthill, 2016). Ceci explique le



fait que la majorité des enfants qui sont élevés dans la foi par deux parents de même sexe maintiennent généralement à la vie adulte les croyances qu'ils ont reçues. Cependant, contrairement aux enfants élevés par des parents hétérosexuels dans les mêmes communautés religieuses, les enfants ayant eu deux parents de même sexe auront tendance à pratiquer la spiritualité en dehors de cette institution à la vie adulte (Richards et al., 2017). Généralement, ces enfants devenus adultes constatent qu'ils peuvent développer une identité religieuse/spirituelle sans être engagés dans une religion organisée.

Finalement, plus d'études sur les expériences de parents musulmans LGBTQ+ doivent être explorées. Bien que plusieurs pays où l'islam est la religion prédominante criminalisent encore à ce jour l'homosexualité, certaines recherches soutiennent l'idée que les personnes LGBTQ+ musulmanes trouvent également des moyens de concilier foi et orientation sexuelle ou identité de genre à leur manière (Kamrudin, 2018). Bien que ces personnes ne semblent pas pratiquer leur religion au sein de la communauté dans des lieux de culte comme la mosquée, plusieurs trouvent des façons de concilier leurs identités positivement. Dans ces cas-ci, il semble impératif d'offrir une attention particulière au racisme culturel que vivent fortement ces communautés. En effet, le contexte occidental actuel est marqué par de nombreux discours polarisés sur les identités culturelles et religieuses et l'identité musulmane est fortement placée en opposition avec une identité dite moderne et occidentale. Les personnes musulmanes et LGBTQ+ trouvent difficilement une place tant dans leur communauté religieuse que dans les communautés LGBTQ+, alors que dans les faits, elles existent et subissent de nombreuses discriminations sur la base de leur orientation sexuelle et de leur affiliation religieuse. Ainsi, dans un tel contexte d'hostilité, il est fondamental de chercher à comprendre les trajectoires de ces personnes et de mettre la lumière sur leur positionnement unique et leur agentivité (Chehaitly et al., 2021).

8.

Les pratiques parentales privilégiées par les familles BIPOC LGBTQ2+ sont-elles différentes de celles qui sont principalement partagées par les parents LGBTQ blancs?

Les configurations et les organisations multiples au sein des familles BIPOC LGBTQ2+ nous permettent également de soutenir l'idée que plusieurs d'entre elles ont recours à des **pratiques parentales**¹¹ qui peuvent différer de celles qui sont principalement partagées par les parents LGBTQ+ blancs. En effet, de ces configurations non exclusivement nucléaires et culturellement variables ressortent également des pratiques parentales qui trop souvent font encore l'objet de préjugés négatifs de la part des communautés blanches et/ou non immigrantes.

Pour les familles vivant en contexte autochtone par exemple, il est essentiel de reconnaître qu'elles évoluent généralement dans une structure de parenté complexe qui est difficilement appréhensible pour une personne allochtone. En effet, plusieurs auteur·e·s autochtones soutiennent que la vie familiale au sein de leurs communautés est fondée sur des **liens d'interdépendance**, c'est-à-dire des liens qui unissent verticalement les aîné·e·s de la famille à leurs enfants et leurs petits-enfants, mais aussi des liens horizontaux qui unissent latéralement tous les autres membres de la famille élargie (frères, sœurs, cousins, conjoints ainsi que leurs enfants) y compris les amis proches (Guay, 2015). Au centre de cette structure de parenté réside un système d'obligations et de responsabilités où le respect mutuel, l'entraide et le sens des responsabilités entre **tous** les membres permettent de tisser des relations d'échange et des liens solides qui profitent à tous. Ceci est particulièrement important dans la mesure où au cœur de ce système de parenté complexe, l'enfant occupe une place centrale. Cette organisation familiale et ce rapport complexe et multidimensionnel à la famille orientent nécessairement les pratiques parentales de ces communautés qui sortent du cadre blanc, occidental et colonialiste. En effet, bien que peu d'études abordent les conceptions et les croyances autochtones qui sont à la base de ces pratiques parentales, nous reconnaissons que plusieurs d'entre elles diffèrent de





manière considérable des pratiques occidentales sous plusieurs aspects. Ces différences sont problématiques surtout parce qu'elles sont porteuses d'une source d'incompréhension entre les personnes allochtones et les parents autochtones. Dans un contexte d'intervention, cela est d'autant plus problématique dans la mesure où ce jugement négatif et ethnocentrique à l'égard de ces familles peut nuire et influencer l'efficacité des soins et des services qui leur sont offerts (Awashish et al., 2017).

À titre d'exemple, nous reconnaissons que plusieurs communautés autochtones valorisent la pratique de **la non-ingérence** envers leurs enfants ou encore la pratique **du rythme de l'enfant**. De manière générale, ces pratiques renvoient à l'idée que les parents ont la responsabilité et le devoir de laisser l'enfant développer son autonomie et de le laisser exprimer ses besoins et faire ses propres choix très tôt dans son développement. Dans les conceptions autochtones de la famille et de la communauté, interférer dans la vie des individus, tout comme ordonner ou persuader, peut être considéré comme une intrusion et un manque de respect. De plus, il est essentiel pour plusieurs familles autochtones de se concentrer sur le rythme de l'enfant et non l'inverse. En ce sens, pour bon nombre de familles autochtones, l'établissement de routines telles que les siestes, l'heure du coucher, l'heure des repas, etc. sont des pratiques occidentales et colonialistes qui peuvent rentrer en contradiction avec certaines valeurs et stratégies d'éducation. Ceci étant dit, il est également important de ne pas exotiser les pratiques parentales autochtones et reconnaître aussi que certaines de ces familles adhèrent et appliquent certaines pratiques qui sont également partagées par les familles LGBTQ+ blanches et allochtones. L'essentiel réside plutôt dans le fait de reconnaître qu'au sein des communautés autochtones, il existe des pratiques parentales qui sont différentes de celles que nous avons intériorisées dans le contexte allochtone et que ces pratiques ne sont pas mauvaises ou négligentes parce qu'elles sont différentes. A contrario, elles sont non seulement significatives et centrales à ces communautés et familles, mais permettent aussi dans certains cas de transmettre et de préserver l'histoire et la culture de ces communautés qui ont été historiquement (et actuellement) privées de leur autonomie et particulièrement de leur capacité à être parents et à faire famille. Rappelons ici que certaines pratiques et/ou configurations familiales sont des réponses à la colonisation et au racisme vécu par ces groupes et communautés. La famille élargie par exemple, comme fondation de l'institution de la famille, peut aussi être interprétée comme une stratégie de survie pour plusieurs groupes/communautés, notamment en contexte autochtone.

D'ailleurs, ces pratiques non occidentales, bien qu'elles ne soient pas recensées de façon significative dans les études auprès des familles migrantes et racisées sont également partagées dans certains cas par ces dernières. En effet, plusieurs familles BIPOC (et dont certaines sont également LGBTQ+) partagent également une organisation horizontale de famille et accordent une place prépondérante à l'implication de divers membres de la famille élargie dans le développement et le



soin des enfants (ex. tantes, grands-mères, etc.). En bref, il apparaît essentiel de reconnaître que les pratiques parentales peuvent varier au sein des familles BIPOC LGBTQ2+ et que nous avons un désapprentissage en lien avec nos pratiques lorsque nous sommes confronté·e·s à ces différences. Ce désapprentissage passe d'abord et avant tout par une **décolonisation** de notre rapport à la famille. Nous devons non seulement reconnaître qu'il existe une pluralité de pratiques parentales et d'organisations familiales, mais également questionner nos pratiques et réfléchir dans quelle mesure elles ne reproduisent pas une forme d'hégémonie parentale qui s'ancre dans un narratif blanc et colonialiste et qui affecte nécessairement négativement les familles BIPOC LGBTQ2+.

Les familles homoparentales ont longtemps dû prouver qu'elles étaient aussi bonnes/valides que les familles (Greenbaum, 2015). Plusieurs études ont tenté de prouver le caractère « similaire » et « rassurant » des familles homoparentales en les comparant aux familles hétéroparentales et en repérant les ancrages qui les plaçaient comme équivalentes à ces dernières (Chbat et al., soumis). Cependant, de nos jours, nous constatons que les personnes LGBTQ+ ne cherchent plus nécessairement à reproduire ces modèles normatifs de la famille et plusieurs font des choix conscients de s'en dissocier afin de s'approprier des formes de parentalité qui répondent davantage à leurs valeurs et leur parcours. Pensons ici par exemple aux familles polyparentales qui demeurent invisibles et ne bénéficient d'aucune reconnaissance légale. En bref, en nous appuyant sur la variabilité des modèles et des organisations qui existent au sein des familles LGBTQ+ racisées et/ou migrantes nous pouvons également sortir de certains binarismes qui sont souvent associés à la parentalité et penser autrement notre rapport à la famille. D'ailleurs l'ouvrage de Banerjee et Connell (2018) sur les parentalités LGBTQ+ en contexte non occidental nous encourage à intégrer des savoirs qui déstabilisent les conceptualisations de la famille qui sont encore très centrées sur des modèles blancs et occidentaux. Selon ces auteurs, la réelle inclusion passe par une compréhension et une intégration des modèles familiaux qui diffèrent de ceux que nous connaissons et envisageons comme les meilleurs. Ce genre d'attitude qui peut également se traduire par une forme « d'approche solidaire » nous permet d'ailleurs de mieux comprendre comment la colonisation a façonné la parentalité LGBTQ+ en Occident. Il ne s'agit pas ici de simplement citer les différents modèles de parentalité en contexte non occidental, mais plutôt de changer nos perspectives sur la parentalité en déconstruisant nos repères et présupposés occidentaux de la parentalité et de la sexualité (queer). Leurs parcours et existences nous amènent également à prendre conscience de nos privilèges et à réellement saisir les positionnements hiérarchiques qui affectent indéniablement les familles LGBTQ+ racisées et/ou migrantes.

9.

Comment les parents LGBTQ2 qui sont persécutés ou qui vivent d'importantes barrières dans leur pays d'origine peuvent-ils/elles/iels immigrer au Canada? Le statut de réfugié est-il une possibilité pour ces personnes/familles?



De nombreux enjeux vécus par les familles racisées et/ou s'identifiant à un groupe ethnique ou une religion minorisée se retrouvent également auprès des familles LGBTQ+ dont les parcours sont marqués par **l'immigration**. Le maintien des relations transnationales, les organisations multigénérationnelles et la proximité avec des membres de leur communauté ethnique/religieuse en contexte migratoire sont tous des enjeux qui semblent être importants et contribuent au bien-être et à l'équilibre de ces familles (Nakamura, 2020). Pour certaines de ces personnes, il est essentiel de maintenir des liens avec leur famille élargie notamment pour des questions d'ordre financière et encore une fois, le narratif blanc de l'homosexualité ne peut pas toujours être mis de l'avant pour ces personnes.

De plus, les **politiques migratoires** en vigueur dans le pays d'établissement sont également des facteurs fondamentaux pour assurer une bonne insertion/intégration de ces personnes. Au Canada, certaines politiques migratoires sont désormais plus favorables pour certains couples binationaux LGBTQ+, notamment grâce à la reconnaissance du mariage entre personnes de même sexe depuis 2005. D'ailleurs certaines études montrent que le Canada est souvent une destination de choix pour plusieurs personnes LGBTQ+, notamment pour les couples/familles qui sont en mesure de parrainer leurs conjoint·e·s et/ou membres de leur famille.



Cependant, pour certaines familles migrantes LGBTQ+ l'immigration peut être un défi important, notamment pour les réfugié·e·s ou demandeur·euse·s d'asile. En effet, bien que le Canada reconnaisse depuis 1993 que l'orientation sexuelle est un motif de persécution valide pour faire une demande de réfugié, les critères sur lesquels s'appuient généralement cette démonstration sont problématiques (Hamila, 2019). Les minorités sexuelles réfugiées doivent être en mesure de « prouver » que leur orientation sexuelle est un motif de persécution dans leur pays afin de faire une demande recevable. Cette démonstration exige en quelque sorte que la personne soit visible, ait fait un coming-out, ou encore soit en relation amoureuse/romantique avec une personne du même sexe. Or, pour ces personnes qui vivent des persécutions, il n'est pas toujours possible de révéler son orientation sexuelle ou d'entretenir une relation avec une personne du même sexe. Il devient donc difficile pour ces personnes de faire une demande recevable et plusieurs sont contraintes de quitter le pays de façon irrégulière et de faire une demande d'asile. Les demandes d'asile comportent leur lot de défi, ne permettent pas aux individus d'obtenir une protection telle que la citoyenneté et sont toujours passibles d'être refusées une fois déposées.

Notons que ce narratif est également prédominant pour les personnes trans et affecte grandement leur possibilité de faire des demandes de réfugiés au Canada. En effet, ces personnes qui vivent d'importantes formes de violence et qui sont plus enclines à vivre une précarité financière dans leur pays d'origine ne sont pas toujours en mesure de prouver qu'elles sont trans, notamment si elles n'ont pas eu accès aux traitements d'hormonothérapie ou si elles n'ont pas encore entamé un processus de transition notamment pour des enjeux de sécurité et/ou d'ordres financiers. Il apparaît donc essentiel de reconnaître ici que malgré le fait que les personnes LGBTQ+ racisées vivent des enjeux similaires aux personnes LGBTQ+ migrantes qui proviennent des pays du Sud global, une fois en terre d'établissement, ces dernières peuvent également vivre d'importantes barrières dans leur parcours migratoire et sont aussi parfois séparées de leur famille et/ou conjoint·e pendant un certain temps les exposant à un isolement et une perte de réseau qui complexifie leur trajectoire. Bien que la Déclaration universelle des droits de l'homme soutienne que l'immigration est un droit fondamental à tout individu, nous constatons que dans les faits, elle demeure un privilège pour les personnes qui sont généralement issues de classes socio-économiques favorisées et/ou qui ont accès à l'éducation et qui peuvent faire des demandes d'immigration en tant que migrant·e·s économiques au Canada. Rappelons ici que les personnes/parents LGBTQ+ vivent plus de précarité financière dans les pays du sud global et n'ont pas toujours accès à l'éducation rendant donc leur immigration beaucoup plus difficile, voire impossible.

Bibliographie

Notes de fin de texte

- 1 Le concept de BIPOC fait référence aux personnes noires, autochtones et aux personnes de couleur. En anglais, d'où il tire son origine, l'acronyme BIPOC signifie « *Black, indigenous and people of color* ».
- 2 Le National Transgender Discrimination Survey (Grant, J. M., et al. (2011)) a été recensé auprès de 6450 personnes trans et/ou non conformes de genre.
- 3 Ce terme renvoie de genre neutre est utilisé pour désigner des personnes vivant aux États-Unis dont la culture est principalement latino-américaine.
- 4 Les Autochtones du Canada ont connu une croissance de 20 % entre 2006 et 2011, contre une croissance de 5 % pour les non-Autochtones (Statistiques Canada, 2014)
- 5 Les familles immigrantes représentent 22,6% des familles avec enfants (MFA, 2014).
- 6 Le terme « homonationalisme », créé par Puar (2007) dans son ouvrage *Terrorist Assemblages*, est devenu un mot fourre-tout désignant les stratégies militantes et les politiques publiques qui vantent l'acceptation et le « progrès » des citoyen-ne-s queers et la reconnaissance des droits LGBTQ+ en Occident aux dépens l'« Autre », qui serait un individu, un groupe d'individus racisés qui ne seraient pas aussi progressifs, voire « ignorants » ou « inéduqués ». https://savie-lgbtq.uqam.ca/wp-content/uploads/2019/10/Homophobia_et_homonationalisme_WEB.pdf
- 7 La mort de Breonna Taylor en mars 2020 et de George Floyd en mai 2020 aux États-Unis, deux personnes racisées mortes des conséquences directes de la brutalité policière et des traitements inégaux envers les personnes racisées, sont deux événements qui ont particulièrement alimenté le mouvement antiraciste au cours des dernières années.
- 8 Au Québec, la mort de Joyce Echaquan en septembre 2020, une personne autochtone décédée suite à la négligence et du racisme intériorisé par le personnel médical est un autre événement important dans le déploiement de la lutte antiraciste/décoloniale.
- 9 L'intersectionnalité désigne l'entrecroisement des discriminations et des oppressions que subit une personne. L'intersectionnalité affirme qu'il est impossible de comprendre les oppressions et les privilèges sans considérer tous les aspects de l'identité d'une personne (origine ethnique, culture d'appartenance, couleur de la peau, sexe assigné à la naissance, genre, classe sociale, capacités physiques et psychologiques, orientation sexuelle, religion, âge, etc.). Le mot intersectionnalité a été créé par l'universitaire afroféministe américaine Kimberlé Williams Crenshaw.
- 10 En 2003, cette Église a pris une résolution en faveur des personnes trans et en 2006 une résolution a été prise en faveur des mariages pour les personnes de même sexe. Finalement en 2011, cette Église s'est montrée favorable à l'adoption des enfants par des parents LGBTQ+ (Rudolph, 2011).
- 11 Les pratiques éducatives ou pratiques parentales renvoient généralement aux modes d'éducation qui se caractérisent par un ensemble de comportements et d'attitudes que les parents adoptent à l'égard de leurs enfants (Guay, 2015).

- Abramson, L. (2005, July 4). Church Endorses Same-Sex Marriage. Transcript, "All Things Considered," National Public Radio (NPR). <https://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=4729121>.
- Acosta, K. (2013). *Amiga y amantes: Sexually nonconforming Latinas negotiate family*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Acosta, K. (2020). Religion in the Lives of LGBTQ-Parent Families, in Goldberg, A. & Allen, K. (eds) *LGBTQ-Parent Families : Innovations in Research and Implications for Practice*, Second Edition, Springer Nature, Switzerland. Pp. 215-227.
- Akerlund, M., et Cheung, M. (2000). Teaching beyond the deficit model: Gay and lesbian issues among African Americans, Latinos, and Asian Americans. *Journal of Social Work Education*, 36, 279–292. <https://doi.org/10.1080/10437797.2000.10779008>.
- Awashish, W., Collin, M. N., Ellington, L., et Plamondon-Gómez, P. (2017). *Un pas de plus vers l'autodétermination et le respect des droits des enfants et des familles des premières nations*. Processus de consultation pour la réforme du Programme des services à l'enfance et à la famille des Premières Nations (SEFPN). Rapport final, Wendake : Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL).
- Balsam, K. F., Molina, Y., Beadnell, B., Simoni, J., et Walters, K. (2011). Measuring multiple minority stress: The LGBT people of color microaggressions scale. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 17, 163–174. <https://doi.org/10.1037/a0023244>.
- Banerjee, P., et Connell, R. (2018). Gender theory as southern theory. In B. Risman & W. Scarborough (Eds.), *Handbook of the sociology of gender* (pp. 57–68). New York, NY: Springer.
- Barrow, K. (2016). Jewish LGBTQ people. In A. E. Goldberg (Ed.), *The Sage encyclopedia of LGBTQ studies*, volume 2 (pp. 627–630). Los Angeles, CA: Sage.
- Battle, J., et DeFreece, A. (2014). The impact of community involvement, religion, and spirituality on happiness and health among a National sample of Black lesbians. *Women, Gender, and Families of Color*, 2(1), 1–31. <https://doi.org/10.5406/womgenfamcol.2.1.0001>.
- Bilge, S. (2010). « ... alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi » : La patrouille des frontières au nom de l'égalité de genre dans une « nation » en quête de souveraineté. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 197-226. <http://dx.doi.org/10.7202/043963ar>.
- Boston, J., et Duyvendak, J. W. (2015). People of color mobilization in LGBT movements in the Netherlands and the United States. In D. Paternotte & M. Tremblay (Eds.), *The Ashgate research companion to lesbian and gay activism* (pp. 135–148). New York, NY: Routledge.
- Brauner, A., Moore, M. et Banerjee, P. (2020). Race and Ethnicity in the Lives of LGBTQ Parents and Their Children: Perspectives from and Beyond North America, Dans *LGBTQ-Parent Families : Innovations in Research and Implications for Practice*, Second Edition, Springer Nature Switzerland, pp.85-103.
- Brokenbrough, E. (2016). Queer of color critique. In *Critical concepts in queer studies and education* eds. Nelson M. Rodriguez, Wayne J. Martino, Jennifer C. Ingrey, and Edward Brokenbrough, 285–297. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Chan, C., et Erby, A. (2018). A critical analysis and applied intersectionality framework with intercultural queer couples. *Journal of Homosexuality*, 65(9), 1249–1274. <https://doi.org/10.1080/00918369.2017.141169>.

Bibliographie

- Chbat, M. (2017). Être homosexuel(le) et d'origine libanaise en contexte montréalais : identifications ethno-sexuelles multiples, complexes et variables, *Reflets*, vol. 23, no. 1, p. 148-173.
- Chbat, M. (2019). Violence des femmes : Analyse des discours identitaires à l'intersection du genre, de la maternité, de la classe et de la race, *Recherches familiales*, No. 16, p. 103-115.
- Chbat, M. et Chamberland, L. (2021). Parcours d'immigration, minorisation ethnoculturelle/raciale et identités LGBTQ+. *Alterstice*, 10(1), 5-8.
- Chbat, M., Côté, I., Pagé, G., et Blais, M. (soumis) Intersectional Analysis of the Life Course of LGBTQ+ parent families in Quebec. A Partial and Homonormative Inclusion. *Journal of Homosexualities*.
- Chehaitly, S., Rahman, M. et Chbat, M. (2021). Est-ce que c'est parce que j'ai l'air trop fif ou trop brun?... On a de multiples raisons de se faire détester! » : être musulman.e LGBTQ+ au Québec et vivre à l'intersection de multiples oppressions, *Nouvelles pratiques sociales, dossier thématique « Racisme et discrimination systémique dans le Québec contemporain : formes et manifestations »*, Vol. 31, No 1, pp. 182-205.
- Cross, C. (2018). Extended family households among children in the United States: Differences by race/ethnicity and socioeconomic status. *Population Studies*, 72, 235—251. <https://doi.org/10.1080/00324728.2018.1468476>.
- Decena, Carlos Ulises. (2008). Tacit Subjects. *GLQ* 14 (23): 339-359.
- DeFilippis, J. (2018). A new queer liberation movement and its targets of influence, mobilization, and benefits. In J. DeFilippis, M. Yarbrough, & A. Jones (Eds.), *Queer activism after marriage equality* (pp. 81—107). New York, NY: Routledge.
- El-Hage, H. et Lee, E. J. (2016). LGBTQ racisés : frontières identitaires et barrières structurelles. *Alterstice*, 6(2), 13—27. Récupéré de: <https://id.erudit.org/iderudit/1040629ar>.
- Etengoff, C., et Rodriguez, E. M. (2017). Gay men's and their religiously conservative family allies' scriptural engagement. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9, 423—436. <https://doi.org/10.1037/rel0000087>.
- Evans-Campbell, T., Fredriksen-Goldsen, K., Walters, K., & Stately, A. (2007). Caregiving experiences among American Indian Two-Spirit men and women: Contemporary and historical roles. *Journal of Lesbian and Gay Social Services*, 18, 75—92. https://doi.org/10.1300/J041v18n03_05.
- Fankhanel, E. H. (2010). The identity development and coming out process of gay youth in Puerto Rico. *Journal of LGBT Youth*, 7, 262—283. <https://doi.org/10.1080/19361653.2010.489330>.
- Gallagher, S. K. (2007). Children as religious resources: The role of children in the social re-formation of class, culture, and religious identity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 169—183. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00349.x>.
- Ganzevoort, R. R., Van der Laan, M., & Olsman, E. (2011). Growing up gay and religious: Conflict, dialogue, and religious identity strategies. *Mental Health, Religion, and Culture*, 12(4), 21—48. https://doi.org/10.1300/J056v12n04_02.
- Gilley, B. J. (2006). *Becoming Two-Spirit: Gay identity and social acceptance in Indian country*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Goldberg, A. et Allen, K. (eds) (2020). *LGBTQ-Parent Families :Innovations in Research and Implications for Practice*, Second Edition, Springer Nature Switzerland, 546 p.
- Grant, J. M., Mottet, L. A., Tanis, J., Harrison, J., Herman, J. L., & Keisling, M. (2011). Injustice at every turn: A report of the National Transgender Discrimination Survey. National Center for Transgender Equality and National Gay and Lesbian Task Force. Retrieved from National Center for Transgender Equality. Récupéré de: https://www.transequality.org/sites/default/files/docs/resources/NTDS_Report.pdf.
- Greenbaum, M. (dir.) (2015). *Familles LGBT au Québec : le guide*. Remue-Ménage, Montréal.
- Gross, M., Vecho, O., Gratton, E., D'Amore, S., et Green, R.-J. (2018). Religious affiliation, religiosity, and attitudes toward same-sex parenting. *Journal of GLBT Family Studies*, 14, 238—259. <https://doi.org/10.1080/1550428X.2017.1326016>.
- Guay, C. (2015). Les familles autochtones : des réalités sociohistoriques et contemporaines aux pratiques éducatives singulières. *Intervention*, (141), 12-27. http://www.revueintervention.org/sites/default/files/intervention_141_2._familles_autochtones_des_realites_sociohistoriques_c_guay.pdf.
- Gurrentz, B. T. (2017). Family formation and close social ties within religious congregations. *Journal of Marriage and Family*, 79, 1125—1143. <https://doi.org/10.1111/jomf.12398>.
- Hamila, A. (2019). Les persécutions liées à l'orientation sexuelle : un « nouveau » motif pour octroyer le statut de réfugié en Belgique ?, *Politique & Sociétés*, vol. 38, no 1, p. 157-177.
- Hicks, S. (2011). *Lesbian, gay and queer parenting: Families, intimacies, genealogies*. Basingstoke, R.-U.: Palgrave Macmillan.
- James, S. E., et Magpantay, G. (2017). U.S. transgender survey: Report on the experiences of Asian, Native Hawaiian, and Pacific Islander respondents. Washington, DC and New York, NY: National Center for Transgender Equality & National Queer Asian Pacific Islander Alliance.
- Johnson, E. P. (2018). *Black. Queer. Southern. Women: An oral history*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Kamrudin, A. (2018). Bringing queer into Muslim spaces: Community-based pedagogy in Cape Town. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 34(1), 143—148. <https://doi.org/10.2979/jfemistudrel.34.1.22>.
- Kastanis, A., et Gates, G. (2013a). *LGBT African Americans and African-American same-sex couples*. Los Angeles, CA: The Williams Institute, UCLA School of Law.
- Kastanis, A., & Gates, G. (2013b). *LGBT Asian and Pacific Islander individuals and same-sex couples*. Los Angeles, CA: The Williams Institute, UCLA School of Law.
- Kastanis, A., et Wilson, B. (2014). Race/ethnicity, gender, and socioeconomic wellbeing of individuals in samesex couples. Los Angeles, CA: The Williams Institute, UCLA School of Law.
- Lacourse, M.-T. (2015). *Famille et société (5e éd.)*. Montréal, QC : Chenelière Éducation.
- McQueeney, K. (2009). 'We are God's children, y'all': Race, gender, and sexuality in lesbian and gay affirming congregations. *Social Problems*, 56(1), 151— 173. <https://doi.org/10.1525/sp.2008.56.1.151>

Bibliographie

Ministère de la Famille et des Aînés (MFA). (2014, hiver). « Quel portrait de famille pour le Québec en 2011? ». *Quelle famille*, vo. 2, no 1. Québec : Gouvernement du Québec, 20 p. En ligne : www.mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/quelle-famille-hiver2014.pdf

Moore, M. R. (2011). Two sides of the same coin: Revising analyses of lesbian sexuality and family formation through the study of Black women. *Journal of Lesbian Studies*, 15, 58—68. <https://doi.org/10.1080/10894160.2010.508412>

Moore, M., et Stambolis-Ruhstorfer, M. (2013). LGBT sexuality and families at the start of the twenty-first century. *Annual Review of Sociology*, 39, 491—507. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071312-145643>

Moras, A., Shehan, C., et Berardo, F. (2007). African American families: Historical and contemporary forces shaping family life and studies. In H. Vera & J. Feagin (Eds.), *Handbook of the sociology of racial and ethnic relations* (pp. 145—160). New York, NY: Springer

Nakamura, N. (2020). LGBTQ-Parent Immigrant Families: We're Here, We're Queer, We're Invisible. In Goldberg, A. & Allen, K. (eds.), *LGBTQ-Parent Families :Innovations in Research and Implications for Practice*, Second Edition, Springer Nature, Switzerland. Pp. 229-240

Powell, B., Bolzendahl, C., Geist, C., et Steelman, L. C. (2010). *Counted out: Same-sex relations and American's definitions of family*. New York, NY: Russell Sage Foundation

Prendergast, S., et MacPhee, D. (2018). Family resilience amid stigma and discrimination: A conceptual model for families headed by same-sex parents. *Family Relations*, 67, 26—40. <https://doi.org/10.1111/fare.12296>

Quinn, K., et Dickson-Gomez, J. (2016). Homonegativity, religiosity, and the intersecting identities of young Black men who have sex with men. *AIDS and Behavior*, 20(1), 51—64. <https://doi.org/10.1007/s10461-015-1200-1>

Radis, B. et Sands, R. (2020). Learning from African American Lesbian Mothers about Conducting Research. *Journal of GLBT Family Studies*, <https://doi.org/10.1080/1550428X.2020.1823292>

Richards, M. A., Rothblum, E. D., Beauchaine, T. P., et Balsam, K. F. (2017). Adult children of same-sex and heterosexual couples: Demographic 'thriving'. *Journal of GLBT Family Studies*, 13(1), 1—15. <https://doi.org/10.1080/1550428X.2016.1164648>

Ross, L., Epstein, R., Goldfinger, C., Steele, L., Anderson, S., et Strike, C. (2014). Lesbian and queer mothers navigating the adoption system: The impacts on mental health. *Health Sociology Review*, 17, 254—266. <https://doi.org/10.5172/hesr.451.17.3.254>

Rostosky, S. S., Abreu, R. L., Mahoney, A., et Riggall, E. D. B. (2017). A qualitative study of parenting and religiosity/spirituality in LGBTQ families. *Psychology of Religion and Spirituality*, 9(4), 437—455. <https://doi.org/10.1037/rel000077>

Rudolph, D. (2011, Juillet 13). Church supports rights of LGBT parents and their children. *Windy City Times*. <https://keennewsservice.com/2011/07/12/church-supports-rights-of-lgbt-parents-and-their-children/http://www.windycitymediagroup.com>

Smith, M. (2019). "Homophobia and Homonationalism: LGBTQ Law Reform in Canada." *Social & Legal Studies* 29(1), 65—84. <https://doi.org/10.1177/0964663918822150>

Statistique Canada (2014). Les peuples autochtones au Canada et au Québec : Premières Nations, Métis et Inuit. Résultats de l'Enquête nationale auprès des ménages (ENM) de 2011, 34 p. Ottawa : Statistique Canada, Division de la statistique sociale et autochtone. En ligne : www.cisqss.umontreal.ca/Docs/Seminaires/PresentationBD/2014-01-31_ENM_CDR%20Mtl.pdf

Stotzer, R. L., Herman, J. L., et Hasenbush, A. (2014). Transgender parenting: A review of exist ing research. Retrieved from The Williams Institute website: <https://williamsinstitute.law.ucla.edu/wpcontent/uploads/transgender-parenting-oct-2014.pdf>

Tasker, F., et Rensten, K. (2019). Social science research on heterosexual relationship dissolution and divorce where one parent comes out as LGB. In A. Goldberg & A. Romero (Eds.), *LGBTQ divorce and relationship dissolution: Psychological and legal perspectives and implications for practice* (pp. 173—194). New York, NY: Oxford University Press

Tuthill, Z. (2016). Negotiating religiosity and sexual identity among Hispanic lesbian mothers. *Journal of Homosexuality*, 63, 1194—1210. <https://doi.org/10.1080/00918369.2016.1151691>

Uecker, J. E., Mayrl, D., et Stroope, S. (2016). Family formation and returning to institutional religion in young adulthood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 55(2), 384—406. <https://doi.org/10.1111/jssr.12271>

Van Eeden-Moorefield, B., Few-Demo, A. L., Benson, K., Bible, J., et Lummer, S. (2018). A content analysis of LGBT research in top family journals 2000-2015. *Journal of Family Issues*, 39, 1374—1395. <https://doi.org/10.1177/0192513X17710284>

9 questions pour démystifier et mieux comprendre les réalités des familles BIPOC LGBTQ2+

Auteure : Marianne Chbat
Design graphique : Jonathan Rehel pour Six CreativeLab

©2022. Coalition des familles LGBT+

FAMILLESLGBT.ORG