

# Table des matières

<b>1. Introduction</b>	<b>3</b>
1.1. Motivations	3
1.1.1. Motivations issues du parcours théorique	3
1.1.2. Motivations issues du parcours pratique	4
1.1.3. Motivations personnelles et professionnelles	5
1.2. Pertinence scientifique et professionnelle	6
<b>2. Cadre théorique</b>	<b>7</b>
2.1. Perspective intersectionnelle	7
2.2. Des identités plurielles	7
2.3. Processus d'identification	8
2.4. Les tensions et stratégies identitaires	9
2.5. L'appartenance communautaire	10
2.5.1. Entre communauté, communautarisme et communautarisation	11
2.6. Des idéologies discriminatoires	12
2.6.1. Sexisme	12
2.6.2. Hétéronormativité, hétérosexisme et homophobie	13
2.6.3. Islamophobie : entre appréhensions religieuses, politiques et culturelles	15
2.7. Discriminations intercommunautaires	16
2.7.1. Regard sur la 'communauté de valeurs'	17
2.7.2. Regard sur les communautés LGBTIQ	17
2.7.3. Regard sur les communautés musulmanes	18
2.7.4. Une communauté 'multiminorisée'	19
<b>3. Problématique et question de recherche</b>	<b>20</b>
<b>4. Synthèse et hypothèses</b>	<b>21</b>
4.1. Autour de l'identité et de la trajectoire de vie	21
4.2. Autour du coming-out	21
4.3. Autour de l'appartenance	21
4.4. Hypothèses	22
<b>5. Méthodologie</b>	<b>23</b>
5.1. Population et terrain	23
5.2. Présentation de l'échantillon	23
5.3. Accès à la population	24
5.4. Démarche	24
5.4.1. L'entretien biographique	24
5.4.2. Méthode et technique d'analyse	25
5.5. Ethique de la recherche	26
<b>6. Résultats et analyse de données</b>	<b>27</b>
6.1. Processus de coming-out et transition identitaire	27
6.1.1. Prise de conscience et autoacceptation de l'homosexualité	27
6.1.2. Envisager l'annonce et se préparer	30
6.1.3. S'essayer aux premières annonces	31
6.1.4. Risquer la survie	32
6.1.5. Impact sur les trajectoires de vie et autodétermination	34
6.2. Multiples appartenances et identité	36
6.2.1. La perception des différentes communautés	36
6.2.2. Appartenances et définition de soi	38

6.3.	Le tricotage identitaire face à la multiplication des appartenances .....	41
6.3.1.	<i>Tricoter entre les normes</i> .....	41
6.3.2.	<i>'Les nouvelles mises en scène' ou l'émancipation des rôles attendus</i> .....	43
6.3.3.	<i>Des stratégies pour concilier les rôles</i> .....	45
6.3.4.	<i>La distanciation pour atténuer le conflit de loyauté</i> .....	46
6.4.	Discriminations intercommunautaires et tricotage identitaire.....	48
6.4.1.	<i>Des intérêts divergents</i> .....	48
6.4.2.	<i>Stigmatisation et islamophobie intériorisée</i> .....	50
6.4.3.	<i>Diversité versus communautarisation</i> .....	51
6.4.4.	<i>La mutation des savoirs et des rôles par la rencontre</i> .....	53
<b>7.</b>	<b>Conclusion .....</b>	<b>55</b>
7.1.	Synthèse réflexive .....	55
7.1.1.	<i>Freins et ressources possibles dans le tricotage identitaire</i> .....	56
7.1.2.	<i>Critères pour déterminer les allié-e-s identitaires</i> .....	56
7.2.	Limites et forces du travail.....	57
7.3.	Positionnement personnel et professionnel .....	58
7.4.	Pistes d'action et adresses utiles .....	59
<b>8.</b>	<b>Bibliographie .....</b>	<b>62</b>
8.1.	Ouvrages et chapitres de livres.....	62
8.2.	Articles .....	63
8.3.	Autres .....	64
8.4.	Ressources électroniques .....	65
<b>9.</b>	<b>Annexes.....</b>	<b>I</b>

# 1. Introduction

Depuis mes premiers semestres effectués à la HES-SO en Travail Social, les questions liées aux **études de genre** ont progressivement orienté mon parcours d'étudiante dans mes choix de modules. Entre cours théoriques et projets plus pragmatiques, j'ai pris conscience du système patriarcal de notre société, autrement dit, de la manière dont elle est construite sur de rapports sociaux de sexe. Normes de sexe, normes de genre, normes de sexualité, rapports de domination, ou encore, formes diverses de discriminations : plus que la particularité de chacun de ces aspects, j'ai découvert en quoi ils étaient tous liés avec complexité. Les apprentissages ont été larges, notamment autour des aspects liés aux **minorités sexuelles** – populations dites **LGBTIQ**<sup>1</sup>.

**« Regarder le monde social avec les lunettes du genre sur le nez,  
c'est la promesse de le voir plus nettement. »**

(Clair, 2012, p.7)

Bien évidemment, mes semestres n'ont pas été faits que d'études genre. Cependant, j'ai découvert qu'il était possible et même utile de porter les lunettes du genre (Clair, 2012) dans d'autres domaines abordés, car le genre traverse les disciplines scientifiques et politiques, les faits sociaux, les trajectoires de vie individuelles, et cela dans toute société et en tout temps.

Avec mon attention pour les populations LGBTIQ – d'autant plus celles définies par leur orientation sexuelle (LGB) – et accompagnée de ma nouvelle paire de lunettes, j'ai réalisé que l'homosexualité fait l'objet d'étude de nombreuses disciplines et qu'elle continue d'animer le débat dans une variété éminente de domaines. Ainsi, les sciences naturelles, les sciences sociales, la santé, l'éducation, le droit, ou encore la religion font des minorités sexuelles un **sujet actuel et vaste**. La religion correspond au deuxième aspect central de mon travail de bachelor, notamment l'islam qui, comme l'homosexualité, est au cœur des débats sociaux et politiques.

Dans le cadre de mon travail de bachelor, multiples sont les raisons de me concentrer sur l'orientation sexuelle (LGB), qui plus est, sur l'homosexualité féminine (L) de femmes musulmanes. Il part du postulat d'une invisibilisation plus grande de l'homosexualité féminine et poursuit une volonté de rendre visible ce qui est occulté. Dans une **perspective intersectionnelle**<sup>2</sup>, l'idée de ce travail est de mieux comprendre de quelle manière ces femmes construisent leur **identité** au sein de notre société. Il s'agit d'appréhender des vécus conçus dans un passé, un présent et dans la projection d'un avenir. Ces trajectoires de vie sont à analyser en regard de normes sociétales ou de groupes plus restreints, et en regard des potentiels rejets que ces différentes normes peuvent engendrer. En effet, les notions de **communautés** et de **discriminations** sont également centrales pour comprendre en quoi les trajectoires de vie peuvent être problématiques pour la population ciblée, notamment en lien avec le **processus de coming-out**.

## 1.1. Motivations

Ma volonté de lier les deux thématiques est née de plusieurs observations et questionnements issus autant de mon parcours théorique et pratique d'étudiante en travail social que de ma vie personnelle. Qu'il s'agisse des faits de l'actualité, des différentes lectures effectuées, d'expériences personnelles ou d'entretiens exploratoires, les différents éléments recueillis me confortent dans l'idée que **ce sujet est d'intérêt et d'utilité pour le travail social**.

### 1.1.1. Motivations issues du parcours théorique

Un premier élan est venu d'un travail de groupe visant à la création d'un projet fictif d'association, lors d'un module théorique. Nous avons diffusé un questionnaire aux jeunes neuchâteloises et neuchâtelois pour évaluer le besoin d'une structure favorisant l'accompagnement de personnes homosexuelles qui rencontreraient des difficultés. Bien que l'enquête ait majoritairement démontré l'intérêt pour une telle structure, nous avons également reçu des

---

<sup>1</sup> Lesbienne, Gay, Bisexuel·le, Trans\*, Intersexe, Queer

<sup>2</sup> cf. chapitre 2.1: Perspective intersectionnelle

commentaires plus hostiles, notamment sur la base de paroles coraniques<sup>3</sup> qui appuyaient une forme de rejet. Dans le même projet, lors de nos recherches théoriques, une émission présentait le témoignage d'une jeune homosexuelle et musulmane française, concernant le rejet de sa famille qu'elle avait vécu, en partie dû à son appartenance religieuse<sup>4</sup>. Interpelée, j'ai prêté attention à la question de l'homosexualité dans l'actualité consacrée au monde musulman et j'ai pris connaissance d'actes de discrimination graves – parfois légalisés<sup>5</sup> – qui se perpétuent aux divers coins de la planète. Ces découvertes m'ont questionnée sur les raisons de telles discriminations, sur les liens entre homophobie et religion(s).

Mon intuition allait d'abord dans le sens d'un islam particulièrement intolérant aux minorités sexuelles, peut-être plus encore que la chrétienté qui a déjà plusieurs adeptes qui animent le débat et plaident une ouverture, voire une acceptation. Cela se démontre en Suisse romande, par exemple avec l'association C+H (<http://cplush.ch>), mais aussi plus largement avec une posture d'ouverture du pape François au sujet des personnes homosexuelles, comme en témoignent plusieurs médias<sup>6</sup>. Cependant, j'ai pu constater qu'un mouvement d'ouverture existe également du côté de l'Islam, particulièrement en France avec l'association HM2F (<http://www.homosexuels-musulmans.org>) et son fondateur Ludovic-Mohamed Zahed, activiste musulman et homosexuel.

Du côté de la Suisse, le Forum pour un islam progressiste défend que « la discrimination des homosexuels n'est pas un phénomène purement islamique mais est basé, dans le Judaïsme comme dans le Christianisme, sur les textes sacrés »<sup>7</sup>. Selon ce site, l'homophobie n'est donc pas propre à l'islam, mais celui-ci nécessiterait tout de même de questionner l'homosexualité dans une optique progressiste. De son côté, le magazine 360 – en ligne – démontre que l'actualité LGBTIQ déferle la chronique autour des personnes homosexuelles et musulmanes, entre hostilités et revendications<sup>8</sup>.

### 1.1.2. Motivations issues du parcours pratique

À l'été 2016, j'ai effectué des remplacements dans un foyer accueillant des adolescentes, pour certaines musulmanes. Au cours des discussions informelles avec les jeunes, nous avons abordé un grand nombre de thématique dont, parmi d'autres : religion, croyances, relations amicales et amoureuses, sexualité et enfin homosexualité. Toutes ne semblaient pas partager le même rapport à leur culture musulmane ou à la sexualité de manière large. Cependant, sexualité et homosexualité dans l'islam ont mené à discussions et réflexions, en lien avec des questions de représentations, de sentiment d'appartenance et de loyauté familiale. Si aucune des résidentes ne s'est révélée lesbienne, l'une de mes collègues a évoqué le suivi éducatif d'une ancienne résidente concernée par la thématique qui m'intéressait. Jeune lesbienne et musulmane, l'adolescente avait rencontré des difficultés dans l'accueil de son orientation sexuelle.

Plus récemment, dans la phase d'élaboration de mon projet de travail de bachelor, j'ai rencontré Mme Alexia Scappaticci, coordinatrice du Refuge Genève, pour un entretien exploratoire. Le Refuge Genève est « une entité de l'association Dialogai, faisant elle-même partie de la Fédération genevoise LGBT. Il a ouvert en mars 2015, avec pour première mission l'hébergement de jeunes LGBT en difficultés socio-familiales, victime du rejet de leur famille ». Désormais, cette entité se concentre plutôt à offrir un accompagnement individualisé et, dans de plus rares cas, un hébergement. Par des entretiens individuels ou avec les familles, les jeunes concerné·e·s sont accompagné·e·s dans l'appréhension et l'acceptation de leur orientation sexuelle. Il s'avère que nombre des jeunes qui poussent la porte du Refuge rencontrent des difficultés liées à leur religion ou leur appartenance culturelle, une partie d'entre elles et eux appartenant à des communautés musulmanes.

<sup>3</sup> « C'est haram [interdit], ça se fait pas »

<sup>4</sup> Reportage Infrarouge (France 2), « Homos, la haine », en références

<sup>5</sup> Annexe I

<sup>6</sup> 360° : <http://360.ch/blog/magazine/2016/06/pour-francois-leglise-doit-demander-pardon-aux-homosexuels/>, Arcinfo : <http://www.arcinfo.ch/articles/monde/selon-le-pape-francois-l-eglise-devrait-s-excuser-aupres-des-homosexuels-550191>, etc.

<sup>7</sup> FIP : <http://www.forum-islam.ch/fr/f-ueber-uns/positionspapier.php>

<sup>8</sup> <http://360.ch/globalsearch/?mssearch=musulman&submit=Search>

Enfin, en 2013, dans le cadre d'un stage préalable pour accéder à la HES-SO en Travail Social, j'ai plusieurs fois accompagné un éducateur qui assurait le suivi de jeunes adultes en studio. J'ai ensuite été amenée à coacher un jeune dans son travail final de formation professionnelle. Au cours des rencontres prévues à cet effet, des moments plus informels ont laissé place à des discussions diverses. À la vision d'un clip musical qui passait en fond sur sa télé, mettant en scène un garçon effeminé, le jeune a réagi avec un discours hostile. Le sujet de l'homosexualité est venu sur la table, le jeune témoignant de son dégoût et de son agacement envers les 'pédés'. Par la suite, bien que musulman et relatant entre autres à ce titre que l'homosexualité n'était pas une bonne chose, le jeune s'est peu à peu ouvert au dialogue sur ce thème. Les échanges occasionnels plus apaisés et la relation mieux établie, j'ai pu me permettre de lui faire part de ma propre situation lorsque l'occasion s'est présentée. Il a été surpris d'apprendre mon homosexualité, évoquant que je 'n'en avais pas l'air'. Nombre de nos discussions l'ont par ailleurs étonné. Auparavant, il n'avait jamais pu en discuter ou s'interroger sur les préjugés véhiculés de manière approfondie. Car l'homosexualité, c'était tabou.

### **1.1.3. Motivations personnelles et professionnelles**

Bien que le fait d'être personnellement concernée par les questions LGBTIQ ait en partie animé mon intérêt à approfondir ce sujet à plusieurs reprises et de différentes manières, ce constat n'explique pas à lui seul mes motivations à le développer, désormais, dans mon Travail de Bachelor. Mon engagement personnel pour étayer toujours plus mes connaissances en la matière va de pair avec une volonté d'objectiver mon regard, de professionnaliser ma posture concernant ces questions auxquelles je risque d'être confrontée à l'avenir dans les champs de pratique que j'envisage.

Si les commentaires homophobes basés sur des propos islamiques ne sont ni les seuls, ni les plus courants desquels j'ai pu être victime ou témoin, il en reste qu'ils m'ont marquée dans ma propre homosexualité. Toujours dans l'idée d'objectiver mon regard, mon intention est donc de questionner certains de mes préjugés qui influencent le regard que je porte actuellement sur la religion au sens large : la place, l'intérêt, le sens qu'elle peut représenter pour certain·e·s d'entre nous. La nécessité que chacun·e objective ses représentations paraît d'autant plus essentielle dans le cas de l'islam : religion à la une de l'actualité et des amalgames, il semble nécessaire de se distancer des à priori tendus sur la toile pour favoriser un climat social enclin à davantage de tolérance, d'acceptation et de paix.

Mon intention de cibler l'islam est en lien avec la curiosité que cette religion a suscitée chez moi par le passé et encore aujourd'hui. Du premier temps où j'ai connu son existence suite aux attentats du 11 septembre 2001, des conflits politiques qui ont suivi jusqu'aux plus récents attentats et conflits, j'ai découvert de nombreux termes associés à l'une ou l'autre partie, voire à l'ensemble de la population musulmane : musulman·e·s, communauté musulmane ou islamique, minarets<sup>9</sup>, burqa<sup>10</sup>, soumission, volonté de domination, islamistes, extrémistes, terroristes, djihadistes, violence, intolérance, et j'en passe. Ces différentes dénominations m'ont toujours interpellée par la pluralité de sens à laquelle elles peuvent être associées. Mon intérêt et mes questionnements se sont étendus concernant les représentations sociales et amalgamées envers cette population. D'autant plus qu'elles sont à l'origine de la discrimination grandissante envers les personnes musulmanes en Suisse.

---

<sup>9</sup> En lien avec les votations fédérales du 29 novembre 2009

<sup>10</sup> En lien avec l'interdiction de mise au Tessin et la volonté populaire d'étendre l'interdiction en Suisse, en septembre 2015

## 1.2. Pertinence scientifique et professionnelle

Les écrits et la théorie témoignent de la réelle existence de la thématique : être une femme homosexuelle et musulmane. Les situations que j'ai reportées attestent de la nécessité d'amener des connaissances car les équipes professionnelles seront de plus en plus amenées à répondre à cette réalité dans leur pratique, y compris en Suisse romande. Par ailleurs, j'y reviendrai, certaines femmes interrogées dans le cadre de ce travail ont démontré ce point-ci. En considérant que la société tend à voir apparaître de plus en plus de personnes homosexuelles et musulmanes, notamment des femmes, il est important de considérer la manière dont elles peuvent être accueillies et de réfléchir à la place que la société peut leur offrir. Ce travail veut donc proposer des pistes de compréhension concernant les enjeux liés aux femmes homosexuelles, aux femmes issues de familles ou cultures musulmanes, ou encore, aux femmes qui cumuleraient ces caractéristiques.

Tel que le reporte Fauchois, la population homosexuelle et la population musulmane sont les premières visées par l'appellation de communautarisme, cette « dimension disqualifiante » (Fauchois, 2015, p.77) de la communauté. En d'autres termes, elles sont toutes deux perçues comme « la figure de l'opposition au bien commun » (Fauchois, 2015, p.77) dans le débat public. De la compréhension du vécu d'une population loupe, l'intention est ici d'obtenir une compréhension plus globale du phénomène ciblé pour ce qu'il a de potentiellement commun à toute communauté et tout-e individu : celui des impacts du communautaire sur l'individu lorsque ce communautaire est considéré comme une menace pour l'ordre et l'équilibre du vivre ensemble de la société.

Ce travail est l'occasion de visibiliser des questions actuelles, importantes et complexes, qu'elles soient considérées conjointement ou séparément. Au travers ce sujet, l'objectif général est de comprendre comment peut se construire l'identité d'une femme au sein d'une société qui multiplie ses mécanismes de normalisation, de marginalisation, voire de discrimination. Il s'agit avant tout d'une attention portée à la différence et aux attitudes négatives qu'elle peut engendrer. En outre, je n'invente rien lorsque j'avance qu'il est nécessaire à tout travailleur et travailleuse sociale de savoir se distancer de ces attitudes pour avancer efficacement aux côtés de populations toujours plus diversifiées. Les différents processus dont il est question ici sont au cœur de la pratique du travailleur et de la travailleuse sociale et cette pratique nécessite d'être sans cesse interrogée pour être adaptée.

Plus encore, le travail social se doit de favoriser le lien social. Cela revient à considérer toute personne, aussi marginalisée soit-elle et quelle que soit la raison de sa marginalisation. Le travailleur ou la travailleuse sociale se verra attribuer un mandat pour accompagner toutes personnes et espérer qu'elles puissent mener leur existence dans le respect de leurs besoins, de leurs droits et leurs devoirs. Ce mandat s'équilibre dans un double jeu : celui de mener les personnes à mieux s'intégrer dans la société et celui de faire évoluer les mentalités sociétales pour que les individus soient mieux acceptés.

Ce travail de bachelor poursuit la logique du travail social qui questionne les représentations, les comportements et les rapports sociaux. Grâce à l'apport des perspectives de genre et d'intersectionnalité, il s'inscrit dans la volonté de nuancer les rapports dichotomiques et oppositionnels que forge et entretient notre système social. Il s'insère dans l'espoir d'une meilleure compréhension réciproque, d'une plus grande marge d'acceptation et d'une égalité des droits entre sexes, genres, cultures et tout autre aspect de l'identité sociale. Il cherche à répondre à la question de départ suivante : Comment se construit l'identité de femmes ayant une orientation homosexuelle et étant issue d'une famille musulmane ?

Pour répondre à cette question, je vais investiguer des éléments théoriques qui seront par la suite questionnés du point de vue empirique. Le travail se terminera par des pistes d'action.

## 2. Cadre théorique

### 2.1. Perspective intersectionnelle

De la même manière que le genre est « un concept exploratoire qui aborde la **différenciation de sexe** comme une **construction sociale hiérarchisée** » (Rocheffort & Sanna, 2013, p. 13), la perspective intersectionnelle est perçue comme « un outil pour mieux cerner les **diverses interactions** de la race et du genre » (Crenshaw, 2005, p.74) dans les processus de différenciation et de hiérarchisation, soit de **discrimination**. Par cette définition, Crenshaw suggère le croisement entre la race et le genre, compte tenu du fait que sa recherche porte sur les femmes de couleurs. Cependant, Asal (2014) nomme qu'il est pertinent d'aborder la perspective intersectionnelle dans le cas de femmes musulmanes qu'elle perçoit par ailleurs comme les premières cibles de l'islamophobie.

En fait, l'intention de la perspective intersectionnelle consiste plus largement à remettre la personne au centre de ses multiples profils identitaires, de la décloisonner. Dans le sens de l'exemple donné par Crenshaw, il s'agit de distinguer l'idée d'être 'musulmane' ou d'être 'une personne musulmane'. Ainsi, dans le second cas, « l'identification personnelle réclame le passage par une certaine universalité » (Crenshaw, 2005, p.77). La vision d'**universalité** fait miroir à celle d'**altérité** ; dans ce rapport, la perspective intersectionnelle correspond à la passerelle entre le caractère universalisant (être une personne) et le caractère altérisant (être musulmane ou non).

Ainsi, l'intersectionnalité permet de regarder la personne autrement qu'au travers les catégories qui la définissent, tout en lui reconnaissant une expérience particulière, liée à son **appartenance**. Plus encore, prendre en compte l'existence d'une « identité intersectionnelle » (Crenshaw, 2005, p.54), permet de considérer la possibilité d'être une personne à la fois femme, homosexuelle et musulmane. En ces termes, « l'intersectionnalité permet d'alléger un peu la tension entre les revendications de **l'identité multiple** et la nécessité jamais démentie d'une politique identitaire » (Crenshaw, 2005, p.75). Cela signifie que **la complexité est caractéristique** d'une identité issue de multiples appartenances, mais que l'autodéfinition demeure possible au **croisement d'appartenances communautaires** différentes.

Tout en cherchant à démontrer le caractère universel ou commun, je chercherai ici à rester au plus proche de la réalité décrite par les femmes qui, nous le verrons, ont accepté de raconter leur vécu. Visant également à analyser ces vécus dans la considération de la complexité humaine qui caractérise toute biographie, la perspective intersectionnelle est donc de mise dans le présent travail.

### 2.2. Des identités plurielles

**« Concepts familiers des sciences sociales, la construction identitaire et l'identité occupent une place de choix dans la littérature en sciences sociales depuis la fin des années 1930 »**

(Schneuwly Purdine, 2009, p.156)

L'identité repose sur une multitude de sens et de composantes. Dans le cadre de ce travail, aborder les trajectoires de vie de personnes répondant à un certain profil (femme, homosexuelle, musulmane) nécessite de définir la notion d'identité. De plus, l'intention est de comprendre comment ces existences se construisent en interaction avec des personnes et des groupes. L'explicitation recherchée se concentre alors sur le fait que « l'acteur s'efforce de définir sa spécificité personnelle au croisement de ses appartenances collectives » (Schneuwly Purdie, 2009, p.158).

Lors de l'entretien exploratoire avec Alexandra Scappaticci, le terme d'identité homosexuelle a été remis en question, la coordinatrice du Refuge Genève y préférant l'appellation d'orientation sexuelle. Plus que d'*une* identité homosexuelle, plusieurs auteures préfèrent, par exemple, parler de « construction ou de tension identitaire que d'identité en tant que telle » (Dayer, 2014, p.60). Le point de vue de Mellini (2009) poursuit cette logique, lorsqu'elle suggère la construction de l'identité homosexuelle, en développant la notion d'identité sociale : « **Personne**

**n'est uniquement homosexuel.** Bien au contraire, à côté de l'identité homosexuelle, chaque individu possède une pluralité d'identités qui, réunies, forgent son identité sociale » (Mellini, 2009, p.6). L'identité sociale faisant référence à une composition de plusieurs aspects identitaires, elle précise que chacun·e se construit en fonction de « (...) moments biographiques différents et dans des contextes de vie différents » (Mellini, 2009, p.7). Ainsi, nous comprenons jusqu'ici que l'identité se définit de manière **complexe** car dépendante de plusieurs aspects et **flexible** dans le temps et l'espace.

Selon un membre de la Commission fédérale des étrangers, **l'identité sociale** « englobe tout ce qui permet d'identifier l'individu de l'extérieur et qui se réfère aux statuts que le sujet partage avec d'autres membres de son ou ses différents groupes d'appartenance (âge, sexe, métiers, etc.) » (Fguiri, 2007, p.1). Il différencie l'identité sociale d'autres formes d'identité. Ainsi, **l'identité personnelle** « renvoie à la manière dont s'est élaborée la personnalité de l'individu à travers ses expériences, ses rencontres et son vécu » (Fguiri, 2007, p.1). L'identité culturelle et religieuse « peut être définie comme un mode de vie distinctif d'un groupe social, uni par un langage commun et gouverné par des valeurs guidant les attitudes et les comportements, avec transmission générationnelle » (Fguiri, 2007, p.1). En nommant la dimension d'appartenance, Fguiri révèle que l'identité se construit en regard de ce que l'individu a de commun avec d'autres membres de ses groupes.

En d'autres termes, l'identité sociale correspond à la présentation des différentes formes d'identité que nous offrons à voir à celles et ceux que nous rencontrons. Les critères – qui peuvent être perçus comme des sous-identités ou des « **composantes identitaires** » (Mellini, 2009, p.7) – sont multiples et, mis ensemble, permettent autant la définition de notre singularité en tant qu'individu que la détermination de nos similitudes. À compter les dimensions contextuelles et temporelles de l'identité sociale, il s'avère que toute personne change continuellement dans ce qu'elle a de commun ou de différent à une autre, dans son rapport à ses groupes d'appartenance. Elle se construit, elle s'adapte à l'environnement, en parallèle que celui-ci évolue également.

Dans une définition plus globale de l'identité, Schneuwly Purdie nuance l'idée d'une identité en mouvance continue, rappelant en quoi une **part de stabilité** permet également « (...) une cohérence à l'individu dans son histoire personnelle et dans le temps (...) » (Schneuwly Purdie, 2009, p.157). Elle rejoint toutefois l'idée que l'identité demeure provisoire puisqu'elle évolue en interactions avec d'autres individus, d'autres groupes et dans diverses situations.

Compte tenu des différents éléments, nous retiendrons que l'identité est une affaire d'autodéfinition ou de représentation de soi (identité personnelle) et de définition ou de représentation de soi par autrui (identité sociale) qui se construisent en interaction, cela entre stabilité et évolution. Elle est indissociable aux notions d'identification et d'appartenance, comme le démontre Schneuwly Purdie (2009).

### 2.3. Processus d'identification

L'identité – qu'elle soit personnelle, culturelle ou sociale – s'élabore dans des **processus d'identifications et, parallèlement de différenciations**. Schneuwly Purdie (2009) expose plusieurs formes d'identifications intéressantes dans l'intérêt d'appréhender le vécu de femmes homosexuelles et musulmanes.

L'identification psychologique fait référence au « processus par lequel l'individu se construit en tant que sujet autonome et s'affirme en tant qu'acteur individuel ayant une identité propre » (Schneuwly Purdie, 2009 p.159-160). L'auteure rappelle que cette identification n'est pas neutre du regard d'autrui ; **lorsqu'une personne nous associe à une femme, cela participe à nous définir nous-même en tant que telle.**

L'identification sociétale comprend un double processus. D'une part, celui de « socialisation, soit l'ensemble des mécanismes par lesquels un individu intègre les normes et valeurs de ses groupes d'appartenance », d'autre part, celui « incluant les mécanismes par lesquels l'acteur lui-même se considère comme membre de la société dans laquelle il vit » (Schneuwly Purdie, 2009

p.161). Autrement dit, l'individu s'identifie en partie à ses divers groupes d'appartenance, et en partie à la société plus globale. Dans le cas d'une femme homosexuelle et musulmane, **l'actrice peut simultanément s'identifier aux normes d'un groupe homosexuel et d'un autre groupe musulman. En parallèle, elle intègre les représentations que la Suisse a des personnes homosexuelles et des personnes musulmanes.**

Finalement, l'identification culturelle est « à la croisée des identifications psychologiques et sociétales » et « participe à l'intégration de l'individu à un (ou des) groupe(s) ; le sentiment d'appartenance qui en découle étant de première importance dans la conception de soi que développe l'individu » (Schnweuly Purdie, 2009, p.163). Cette intégration de l'individu s'effectue grâce aux « croyances et pratiques reconnaissables et dans lesquelles il se reconnaît », croyances et pratiques associées à celles de groupe(s) défini(s). C'est donc **lorsque des personnes se reconnaissent des croyances ou des pratiques communes qu'elles parviennent à s'identifier comme appartenant au même groupe.**

Les sentiments d'appartenances d'une personne peuvent se multiplier à plusieurs groupes. Les valeurs, les croyances, les pratiques, les attentes peuvent correspondre d'un groupe à l'autre ; la personne accédant à une certaine congruence entre ses différents rôles, elle ne rencontre pas ou peu de tensions identitaires. Au contraire, elles peuvent également ne pas correspondre. Cette seconde donnée appelle à davantage de **tensions identitaires**, telles qu'avancées par Mellini (2009) dans son travail de recherche autour d'une population homosexuelle.

## 2.4. Les tensions et stratégies identitaires

Mellini (2009) nomme deux types de tensions identitaires qui peuvent apparaître la construction identitaire. Celles-ci peuvent être **intra ou extra orientées**, c'est-à-dire que « les premières concernent l'individu dans son rapport à soi-même (...), tandis que les secondes concernent l'individu dans son rapport aux autres » (Mellini, 2009, p.9). Les deux formes peuvent également être simultanées. Et lorsque des tensions apparaissent, l'auteure indique que l'individu va **chercher à les réduire ou les faire disparaître**. Si l'entier de son travail se consacre à la construction identitaire de personnes homosexuelles, Mellini se base sur les travaux de Bajoit (1999, 2000) qui, lui, a conceptualisé la notion de tensions existentielles sans cibler spécifiquement la population homosexuelle.

Par tensions identitaires, il faut comprendre qu'une part de l'identité entre en désaccord, voire en opposition, avec une ou plusieurs autres parts, les raisons pouvant être multiples. L'exemple des lesbiennes descendantes d'immigré·e·s maghrébin·e·s en France, issu du travail d'Amari (2012), est significatif pour illustrer les tensions qui surviennent dans des identités construites au travers de **multiples appartenances**. Ces femmes sont **prises entre des normes** qui tantôt diffèrent, tantôt se ressemblent d'un groupe d'appartenance à un autre. Notamment, la société française ou les sociétés musulmanes fonctionnent majoritairement selon un système hétéronormatif ; il est attendu de leur part d'être des femmes et de former des couples avec des hommes. Des codes culturels varient encore d'un groupe à l'autre, dans la manière de faire couple. En parallèle, le fait d'être lesbiennes les fait appartenir au groupe homosexuel. En outre, « le coming-out devient (...) une norme stratégique et une contrainte pour toute personne aspirant à une existence gay ou lesbienne selon les (homo)normes conventionnelles établies » (Amari, 2012, p.65). Or, cet article démontre qu'une majorité de ces femmes taisent leur homosexualité, du moins à leur famille, par souci de loyauté, par peur de porter préjudices à leurs relations. Le constat peut dès lors être que ces femmes ne s'en tiennent ni aux normes des deux premiers groupes, ni à celles du troisième. Il est également possible de parler de **stratégies adaptatives ou identitaires**. Le cas de ces femmes est davantage détaillé ensuite.

Mellini nomme quatre types de stratégie identitaire en lien avec l'acceptation et l'affirmation de soi d'une personne homosexuelle (Mellini, 2009, p.10 à 21). La stratégie identitaire du déni signifie que la personne refuse son orientation sexuelle. La stratégie identitaire de la clandestinité revient à vivre son homosexualité tout en la dissimulant à son entourage proche. La stratégie identitaire de l'arrangement signifie que la personne effectue un tri de personnes à qui elle

dévoile son orientation sexuelle. Finalement, la stratégie identitaire de l’affichage désigne que la personne vit son orientation sexuelle sans chercher à la dissimuler à quiconque. « Les stratégies identitaires relevées ne s’excluent pas mutuellement, mais peuvent se combiner en fonction des différents contextes d’interaction et moments biographiques propres à chaque interviewé » (Mellini, 2009, p.10), ce qui rappelle la notion d’évolution temporelle et contextuelle de la construction identitaire.

**La stratégie de la clandestinité et celle de l’arrangement semblent caractéristiques de la population ciblée dans la recherche d’Amari (2012) ;** les femmes homosexuelles et maghrébines préfèrent majoritairement cacher leur homosexualité à leur entourage proche ou sélectionnent les personnes à qui elles peuvent en parler. De son côté, Mellini évoque que la stratégie de la clandestinité est influencée par « la religion, les idéologies politiques et les structures de la famille [qui] renforcent les comportements hétérosexuels, en sanctionnant négativement les comportements rattachés à l’expression de l’identité homosexuelle ». Aussi, elle exprime que cette stratégie ainsi que celle de l’arrangement « renvoient à une mise en cohérence de soi complexe » (Mellini, 2009, p.22). Il devient légitime de s’interroger sur les raisons qui poussent ces femmes à user de l’art de la dissimulation, alors que les deux stratégies « deviennent de plus en plus difficiles à pratiquer dans un contexte où l’homosexualité gagne en visibilité » (Mellini, 2009, p.22). Un détour par un regard communautaire des appartenances peut apporter un éclairage pour comprendre ce qui peut pousser des femmes homosexuelles et musulmanes à dissimuler une part de leur identité.

## 2.5. L’appartenance communautaire

**« Le sentiment d’appartenance à une communauté est un besoin intrinsèque de l’existence humaine. »**

(Larouche, 2010, p.35)

Nous pouvons comprendre que se sentir appartenir correspond à un **besoin vital** de l’être humain, tel que l’évoque Larouche (2010). Ne pas appartenir revient à être isolé·e de tout groupe d’appartenance, de toute communauté. Ce postulat, appuyé par les propos des auteur·e·s cité·e·s plus haut, met en avant que toute personne construit son existence et évolue dans un rapport à soi et aux autres, que les autres soient semblables ou distincts.

La notion de communauté telle qu’exprimée jusqu’ici est liée au sentiment d’appartenance et à la construction identitaire cités précédemment, et bien plus complexe à définir que ce qu’elle paraît dans le sens commun. Selon Benveniste *et al* (2015), le terme désigne « des mouvements sociaux et groupes qui s’élèvent de manière protestataire pour demander plus de justice, moins de discrimination, etc. » (Benveniste et al, 2015, p.151). Ces auteurs expriment également que la notion de solidarité interne au groupe est centrale. Fauchois (2015), lorsqu’elle retrace l’apparition et l’évolution de la communauté gaie, évoque elle aussi le caractère solidaire de la communauté. Le but de cette solidarité, assignable à priori à d’autres communautés, devient celui « de dépasser les réactions individuelles et affectives, la colère, le désespoir et de s’organiser en force collective » (Fauchois, 2015, p.78). S’il est **question de solidarité et de force collective** au sein de minorités sociales, voire de minorités politiques, ce collectif possède donc un certain nombre d’intérêts, de pratiques et de valeurs partagées, voire revendiquées par la majorité de ses membres. Cependant, la communauté **peut tantôt être perçue positivement, tantôt négativement**, ce qui varie notamment en fonction de qui la définit et de quelle manière.

### 2.5.1. Entre communauté, communautarisme et communautarisation

Tout en imaginant qu'une communauté puisse offrir des possibilités constructives à ses membres – par exemple éviter ou rompre l'isolement et permettre une identification à des pairs<sup>11</sup> – l'idée est aussi d'imaginer quelle peut être la perception et la définition de cette même communauté par tout acteur et toute actrice qui n'en ferait ou n'aurait pas le sentiment d'en faire partie.

Les termes de communauté homosexuelle (voire LGBTIQ) ou de communauté(s) musulmane(s) sont utilisés autant par des acteurs et actrices de domaines allant du scientifique au médiatique, que par des individus lambda ou membres d'associations. Un exemple de la communauté musulmane est celui de l'ACFMS (Association Culturelle des Femmes Musulmanes de Suisse) qui s'exprime sur la répartition de la communauté musulmane en Suisse, dans son article sur « la Suisse et les musulmans »<sup>12</sup>. Un exemple, cette fois pour la communauté homosexuelle, est celui de l'association Dialogai qui annonce sur sa page d'accueil être « au service de la communauté gay de Genève »<sup>13</sup>. Ici, la communauté cible notamment des hommes. Un second exemple dans ce thème correspond aux propos d'une femme homosexuelle, lors d'une rencontre d'association à Neuchâtel. Cette dame a fait part de l'importance pour elle de se retrouver entre personnes de la communauté et l'envie de voir plus d'échanges intergénérationnels se réaliser. Les autres femmes présentes lors de cette rencontre partageaient l'habitude et le plaisir de se retrouver régulièrement entre elles. Dans ces différents exemples, les personnes définissent elles-mêmes leur groupe d'appartenance comme une communauté, se sentant appartenir et s'autodéfinissant comme membres de celle-ci. **De l'intérieur, la communauté est perçue positivement.**

Dans le cas de communautés homosexuelles et musulmanes, bien que des personnes n'appartenant ni à l'une ni à l'autre puissent considérer leur existence comme positive, « l'imaginaire collectif » discrédite majoritairement ces communautés, puisqu'elles sont représentées comme une « figure d'opposition au bien commun » (Fauchois, 2015, p.77) dans le débat public et par les politiques. Ces communautés **considérées négativement par le groupe majoritaire** sont alors perçues comme des communautarismes ; ils peuvent être définis comme étant des communautés dans lesquelles le groupe prime sur l'individu et où ce groupe revendique des pratiques, des croyances et des valeurs qui devraient définir la nouvelle norme sociale. Ainsi est la crainte qui plane autour de ces deux communautés pourtant minoritaires, de la part de sociétés de l'Europe occidentale – telle que la Suisse – qui tendent à s'autodéfinir comme la « **communauté de valeurs** » (Martin Behloul, 2009, p.67). En d'autres termes, chaque membre d'une communauté homosexuelle ou d'une communauté musulmane risque de représenter une menace envers les normes sociales, majoritaires.

Dans ce contexte, il est possible d'envisager que certaines personnes supposées appartenir à ces communautés peuvent pourtant **ne pas avoir l'envie ou le sentiment d'y appartenir**. Leur appartenance n'est dès lors que présumée, seulement, puisque ces personnes possèdent des critères reconnus aux membres faisant partie de l'une ou l'autre communauté, **elles y sont associées de fait**. La dimension d'autodéfinition n'est pas prise en compte, la définition est externe ; elle assigne une place dans une catégorie qu'elle considère comme inférieure et/ou menaçante. Ce ne sont plus les personnes qui font et revendiquent des communautés minoritaires, mais bien le groupe majoritaire qui les assimilent à des communautarismes redoutés. En d'autres termes, dans le cas présent, le groupe majoritaire (la communauté 'de valeurs') communautarise. Cela a pour effet que les personnes se sentent rejetées sur le seul critère de leur religion, de leur culture et/ou de leur orientation sexuelle, par celles ne partageant pas l'un ou l'autre de ces critères.

---

<sup>11</sup> Conférence de Caroline Dayer (octobre 2016), « Cartographie des placards: quelles clés de sortie? », à la HES-SO Valais: ces notions n'étaient pas liées à celle de « communauté », elles ont été utilisées pour la question du/des « coming-out ».

<sup>12</sup> <http://www.femme-musulmane.ch/site/index.php/la-suisse-et-les-musulmans>

<sup>13</sup> <http://www.dialogai.org>

## 2.6. Des idéologies discriminatoires

Les différentes communautés en mouvance et leurs normes agitent les débats et laissent apparaître une problématique similaire sur le fond, bien qu'elle diffère sur la forme : celle d'idéologies discriminatoires. Fassin (2002) se base sur la notion de racisme pour démontrer de quelle manière l'idéologie qui se cache derrière une discrimination est une « illusion masquant la réalité des rapports de domination » ou « l'acceptation (...) de système légitimant l'ordre social » (Fassin, 2002, p.411). Il porte un intérêt à la dimension discriminatoire, la considérant comme la possibilité de visibiliser les croyances et les perceptions qui donnent existence à un quelconque acte discriminant. Considérant que la discrimination « est un racisme à l'œuvre autant qu'une inégalité fondée sur un critère socialement inacceptable » (Fassin, 2002, p.410), l'auteur nomme qu'elle représente le pont entre une idéologie et les inégalités sociales qui en découlent. En bref, la discrimination rend compte d'un ordre social qui ne traite pas à l'égal l'entier et l'entière de ses membres, exprimant ainsi leur rejet en raison de certains critères.

L'homophobie et l'islamophobie concernent les formes de rejet à l'égard des deux populations homosexuelles et musulmanes, ici considérées séparément. Cependant, **pour une femme musulmane et homosexuelle, il convient de considérer qu'elle est à risque d'être sujette à plusieurs formes de discriminations** (à la fois le sexisme, l'homophobie et la xénophobie, ici considérée comme de l'islamophobie) par une part au moins de la population.

Lorsqu'elle aborde l'homophobie, Dayer (2012) rappelle l'existence de cinq approches complémentaires pour aborder le principe d'exclusion au sens large. La perspective socio-anthropologique, par exemple, se base sur l'idée d'un processus de catégorisation et de hiérarchisation de groupes selon des critères naturalisés. Les mécanismes du racisme ou du sexisme sont aussi abordables selon les différentes approches théoriques propres au processus d'exclusion, il en est de même de l'islamophobie et de l'homophobie. De ces faits, **la perspective intersectionnelle devient légitime, dans le sens où elle vise à pointer les similitudes de mécanismes entre les différentes formes de discriminations**. Plus encore, cette perspective propose de considérer l'imbrication des nombreux rapports qui s'exercent simultanément sur un même individu et de reconnaître la complexité qui en est issue.

Dans la suite de ce travail, il s'agit de **considérer la discrimination comme étant un mécanisme de différenciation et d'infériorisation qui peut s'exercer sur un niveau individuel et collectif**. Il convient d'aborder, dans un premier temps, les particularités de chaque forme de discriminations, puis dans un second temps, de quelle manière celles-ci s'imbriquent.

### 2.6.1. Sexisme

Au sens de Naudier et Soriano (2010) qui parcourent l'analogie de Guillaumin entre racisme et sexisme, ces deux formes d'idéologies discriminatoires ne sont « pas uniquement des phénomènes de péjoration, d'agression ou de méchanceté » (Naudier & Soriano, 2010, p.194). Il s'agit davantage de considérer le sexisme comme le reflet des inégalités existant entre les femmes et les hommes, en termes de rapports sociaux de sexes (sous différentes formes), en termes de catégories hiérarchisées.

Naudier et Soriano (2010) démontrent la manière qu'a Colette Guillaumin, au travers ses ouvrages, de **déconstruire l'idée d'une 'nature' féminine ou masculine**. En outre, elle défend l'idée que la naturalisation légitime une appropriation des femmes par les hommes à travers les multiples domaines de la vie, tels que le travail ou le mariage. Par exemple, puisque la femme possède des capacités reproductives, son corps serait « 'naturellement' utilisé comme matrice reproductrice de l'espèce en sorte que, les femmes, confondues avec leurs corps, sont des outils » (Naudier & Soriano, 2010, p.207). Ici, le rôle de la femme est réduit à l'utilité de son corps, chacun de ses rôles étant ainsi naturalisé et exploité. L'appropriation exprimée par Guillaumin engage notamment l'idée qu'il est attendu des femmes d'être de 'bonnes' mères et surtout de 'bonnes' épouses.

Clair (2012), définit l'idée d'appropriation comme de l'exploitation. Elle préconise l'importance de considérer ce rapport sur l'échelle d'un groupe, et non pas forcément individuelle ; cela implique qu'il s'agit d'un groupe – et non pas fatalement d'un individu – qui s'approprie les productions d'un autre. Le principe d'appropriation n'est pas le seul à définir les rapports sociaux entre femmes et hommes. De la même manière, le rapport de domination tel que défini par Clair (2012) fait cette fois-ci référence à la **dimension du pouvoir**, que l'homme exerce sur la femme, toujours en terme collectif et non pas individuel (bien que ce rapport puisse se reporter dans certains rapports individuels, avec l'exemple de la violence conjugale d'un homme sur sa femme). Il faut ici comprendre le pouvoir comme étant la « capacité de produire un effet » ou la « possibilité d'action sur quelqu'un ou sur quelque chose »<sup>14</sup>. Ainsi, les capacités et les possibilités de la femme sont exploitées et amoindries par celles de l'homme. La femme est minorisée.

Puisque la différenciation sexuée des rôles implique une différence de droits et devoirs, de pouvoir ainsi que de liberté, elle implique inmanquablement une hiérarchisation du « (...) rapport social pourtant rendu invisible grâce à l'idée de Nature » (Naudier & Soriano, 2010, p.203). En cherchant à dénaturer les sexes, les auteur·e·s s'attachent à visibiliser et à déconstruire la différenciation des rôles sociaux de sexe qui favorise des inégalités entre les deux groupes. L'ensemble d'elles et eux défendent que l'ordre social (dans le contexte occidental) n'est pas reproduit en raison de qualités naturelles inhérentes aux femmes et aux hommes, mais en raison d'une **socialisation différenciée des sexes**. À ce titre, Naudier et Soriano rappellent que : « Aucune nature immanente à une 'race' ou un 'sexe' ne justifie la soumission de ceux qui sont assignés à ces deux catégories. » (Naudier & Soriano, 2010, p.206).

### 2.6.2. Hétéronormativité, hétérosexisme et homophobie

En Suisse, les droits des personnes homosexuelles – avec, par exemple, la volonté grandissante d'un mariage homosexuel ou le droit à l'adoption – sont en voie de négociation. En reportant les termes de Simonetta Sommaruga, Gessling (2016) indique que plusieurs signaux démontrent que la Suisse est prête pour un mariage qui puisse unir les personnes homosexuelles, les discussions étant en cours au Parlement. Pourtant, une partie de la population n'est pas encore traitée à l'égalité d'une majorité hétérosexuelle, comme cela est pourtant accepté par plusieurs autres pays depuis plusieurs années. Lorsqu'une société ne reconnaît pas les mêmes droits aux personnes LGBTI qu'à l'ensemble de ses citoyens et citoyennes, il est alors possible de parler d'hétérosexisme, que Dayer (2012) perçoit comme une homophobie sociale. En fait, **l'hétérosexisme** « ne se cantonne pas à l'homosexualité mais à l'ensemble des personnes qui dérogent aux codes construits du masculin et du féminin dans une société donnée et qui transgressent les frontières du genre. » (Dayer, 2013, p.117). En ce sens, l'hétérosexisme est en lien avec le principe d'hétéronormativité.

**L'hétéronormativité** « façonne le rapport différencié de toutes les filles et de tous les garçons à la sexualité, mais elle constitue aussi un ensemble de normes en fonction desquelles se construisent leurs identités sexuées et sexuelles pour l'ensemble de leur vie » (Clair, 2012, p.68). Cela revient à dire que l'hétéronormativité est à la base du processus qui socialise les filles à être des filles et les garçons à être des garçons, mais aussi, elle conditionne ces individus à construire leur sexualité de manière définitive, selon la norme hétérosexuelle. Par la suite, Clair (2012) exprime que cette norme participe à renforcer l'idéologie selon laquelle il existe deux sexes distincts, auxquels sont reconnus des rôles sociaux de sexe antagonistes et complémentaires. Une telle idéologie forge une attente envers les comportements et les croyances que doivent suivre les individus ; elle se transforme en pression pour les personnes qui sortent de cette norme, se découvrant par exemple être homosexuelles. La norme devient pression car la société ne se limite pas à définir la norme, elle infériorise les personnes ne suivant pas les attentes exprimées plus haut par Clair (2012). Ce phénomène correspond donc à l'hétérosexisme exprimée par Dayer (2012, 2013).

---

<sup>14</sup> <http://www.cnrtl.fr/definition/pouvoir>, cité en référence

À un niveau davantage individuel que social, **l'homophobie** est définie par Dayer (2014) comme un rejet plus direct (insultes, moqueries, ou diverses agressions) exercé à l'encontre de personnes présumées homosexuelles ou l'étant réellement. Dans la logique de l'hétérosexisme, les personnes hétérosexuelles elles-mêmes peuvent donc subir une forme d'homophobie lorsque celles-ci « dérogent aux codes de genre dans une situation donnée » (Dayer, 2014, p.56). Au fond, l'idée est ici de considérer **l'homophobie comme la manifestation de l'ordre hétérosexiste à l'échelle interindividuelle.**

Il existe plusieurs déclinaisons de l'homophobie. Le terme lui-même présume qu'il s'agit d'hostilité envers les personnes homosexuelles, mais celle-ci peut aussi toucher des personnes transgenres, bisexuelles, etc. À ce titre, « ce sont toutes les formes non hétérosexuelles qui sont dévalorisées » (Dayer, 2014, p.55). La gayphobie consiste à l'hostilité envers les hommes homosexuels, la biphobie concerne celle à l'égard de personnes bisexuelles et la lesbophobie vise cette fois particulièrement les femmes homosexuelles. Si ces différentes formes sont rassemblées sous l'effigie 'homophobie', il est utile de considérer que, par exemple, **le vécu de femmes lesbiennes ou celui d'hommes gays connaissent des similitudes, mais également des différences.**

Pointant le constat d'un manque de recherche sur la **lesbophobie**, Hamel et Mazuy (2010) démontrent qu'une enquête de SOS-Homophobie (réalisée entre 2003 et 2008) a permis de révéler que cette forme précise de discrimination existe. Elle s'exprime de diverses manières et dans l'ensemble des domaines de la vie quotidienne, allant du cercle restreint de la famille et des proches à l'espace public, en passant par celui du travail. Bien que reconnaissant aussi une insuffisance d'étude spécifique aux lesbiennes, Falcoz et Bécuwe (2009) expriment que les différentes recherches ayant trait à l'homosexualité sont reliées à celles des études genres. Celles-ci interrogeant notamment le principe de différenciation, quelques recherches ont tout de même été développées pour l'analyse des différences existant entre gays et lesbiennes. Les spécificités liées aux vécus des femmes homosexuelles sont reportées par les deux auteur·e·s en plusieurs points, dont notamment : un lesbianisme plus invisible que l'homosexualité masculine et la croyance d'une sexualité inexistante chez les lesbiennes. En outre, il est révélé que « **le sexisme accompagne de façon inextricable l'homophobie à destination des femmes** » (Falcoz & Bécuwe, 2009, p.72). En ce sens, l'invisibilité accrue des lesbiennes ainsi que les formes de discriminations subies nécessitent de prendre en considération simultanément le rapport de genre et le rapport à l'homosexualité. Relevant les spécificités du lesbianisme, Falcoz et Bécuwe (2009) démontrent cependant que lesbiennes et gays expriment un ressenti similaire face à l'homophobie.

Il est difficile de spécifier envers quoi cette homophobie est ciblée, tant il est difficile de savoir à quoi renvoie exactement la notion d'homosexualité. Il ne s'agit pas que d'une forme de pratique sexuelle que l'ensemble des religions monothéistes renvoie communément « à un péché « contre nature » » (Larouche, 2010, p.33), mais d'un paradigme multidimensionnel. Ces diverses dimensions rappelées par Dayer (2014) correspondent autant à des pratiques et des expériences, qu'à la notion d'orientation sexuelle, au domaine affectif et relationnel, ou encore, à une manière de définir et de se définir soi-même. La question de la définition de soi est, ici, à lier au terme de construction identitaire déjà évoquée, et de trajectoire de vie, en particulier affective. En outre, **la question du coming-out** – soit l'affirmation d'une part de soi, correspondant ici à l'homosexualité – est centrale pour appréhender la spécificité d'une trajectoire de vie affective qui se détermine par une orientation homosexuelle, ici lesbienne. De la même manière qu'il est nécessaire de croiser l'homophobie et le sexisme pour comprendre ce type de trajectoire, il sera question de développer davantage la notion de coming-out au moment de comprendre par quelle problématique sont touchées les femmes se révélant à la fois homosexuelles et musulmanes.

### 2.6.3. Islamophobie : entre appréhensions religieuses, politiques et culturelles

L'islamophobie est un terme largement répandu dans les discours et démontre, en ce sens, l'existence réelle d'un phénomène social, comme l'indique Asal (2014). Cependant, elle démontre que le terme lui-même n'est pas encore reconnu officiellement et qu'il fait l'objet de débats tant politiques que scientifiques ou sociaux. De manière générale, l'islamophobie désigne la peur ainsi qu'une tendance grandissante au rejet d'une certaine population, comme illustré ci-dessous.

En Suisse, la politique et le peuple cherchent à se positionner concernant les étrangers et étrangères, notamment par le biais de votations populaires<sup>15</sup>. Toutefois, Gianni (2009) démontre en quoi la question musulmane est un problème en soi, une question plus particulière que celle de l'immigration en général : « Que ce soit par rapport aux événements internationaux ou aux affaires qui concernent plus spécifiquement la Suisse, **les questions qui touchent aux musulmans sont de plus en plus connotées comme problèmes**. Ce sont du reste ces « problèmes », ou la construction médiatique qui en est faite, qui sont de plus en plus au cœur des débats autour de la politique d'intégration. » (Gianni, 2009, p.74).

Dans des pays subordonnés par l'islam, il « existe une pression sociale et normative quant à la façon de se comporter comme citoyen et comme musulman » (Schneuwldy Purdie, 2009, p.28). À l'intérieur de cette communauté, Schneuwldy Purdie exprime que la condition de l'islam implique une pression sur le groupe social que forment les populations musulmanes dans leur pays, mais également lorsqu'elles émigrent et conservent une plus ou moins grande part de leur religiosité, de leur culture, de leurs normes, de leurs valeurs. Cette perspective démontre en quoi la question musulmane génère des enjeux dans le débat public en Suisse, « à savoir l'idée que les immigrés musulmans doivent s'adapter aux normes et valeurs démocratiques suisses » (Gianni, 2009, p.85).

Constatant que la société européenne et chrétienne s'affranchit peu à peu d'une organisation religieuse dans un nombre éminent de domaines (sécularisation), le constat est aussi que « la scène religieuse gagne parallèlement en complexité et en hétérogénéité » (Martin Behloul, 2009, p.53). Dans ce contexte, il précise que les débats publics en la matière sont **émotionnellement chargés**, notamment lorsqu'il est question de l'islam. Il prend pour exemple les votations fédérales de 2009 au sujet des minarets ; le peuple a affirmé sa volonté d'interdire la construction de tels édifices, y percevant une visée politico-religieuse aussi envahissante qu'inquiétante. De là, la focale est mise sur la manière dont les immigré·e·s originaires de « sociétés à tradition islamique » (Martin Behloul, 2009, p.57) se construisent face à la vision occidentale qui les affine systématiquement à la religion musulmane. Cette affiliation est présupposée dans le sens où les sciences sociales elles-mêmes partent du postulat d'une religiosité indissociable au fait d'émigrer d'un pays musulman. Or, selon Martin Behloul, ce fait « ne constitue pas une donnée automatique » (Martin Behloul, 2009, p.63).

Il est possible de « sentir la tendance sous-jacente à définir les immigrés de confession musulmane d'abord par leur appartenance religieuse » (Martin Behloul, 2009, p.59). Cette définition est en lien avec plusieurs événements historiques ayant mené à considérer peu à peu l'islam non pas comme une simple religion mais comme une religion politique, dont les membres sont forcément sympathisants et sympathisantes, ainsi perçu·e·s comme des menaces par « l'Etat démocratique et séculier » (Martin Behloul, 2009, p.55). Cette vision évoque la figure d'opposition de Fauchois (2015), présentée *supra*. Dès lors, l'appartenance religieuse des immigré·e·s, pourtant établi·e·s en Suisse depuis plusieurs décennies, est devenue d'importance significative. L'ensemble des comportements de cette population et sa capacité à s'intégrer sont désormais analysés en rapport avec la religion musulmane « considérée en Occident comme arriérée » (Martin Behloul, 2009, p.57). Une telle considération se renforce à mesure que les différentes scènes publiques **édifient une effigie fulminante de l'islam**, notamment les médias qui concentrent leur actualité sur les divers attentats.

---

<sup>15</sup> Initiative sur le renvoi effectif des étrangers criminels, février 2016 / Modification de la loi sur l'asile, juin 2016

**« L'exposition et l'omniprésence de l'islam comme figure absolue de l'autre révèlent que c'est en priorité à travers le genre que l'islam devient singulièrement disruptif »**  
(Marzi, 2013, p.269)

Marzi (2013) fait ici référence à Eric Fassin, expliquant que l'islam apparaît comme une religion qui soumettrait particulièrement les femmes, en regard de la valeur d'égalité de notre société. Les attentats à caractères islamistes ne sont donc pas les seuls à ériger un portrait négatif de la population musulmane dans l'espace public. **L'amalgame se construit également par des préjugés tels que l'existence présumée d'une violence et d'un sexisme dits hors du commun**, de la part d'hommes identifiés comme musulmans (Hamel, 2006). Certains enjeux concernent ainsi la sexualité et le genre en termes de représentation et de discrimination. Comme le précise Hamel (2006), notre société occidentale – qui repose pourtant sur un système hétéronormatif – ne manque pas de critiquer fortement le rapport homme/femme propre à la communauté musulmane, en dénigrant notamment le port du voile ou en dénonçant des pratiques de domination notamment liées à la sexualité. Le seul rapport à la virginité, que je développerai plus loin, démontre le décalage et l'incompréhension entre la communauté musulmane et la communauté européenne.

Le rapport réalisé par le Groupe de Recherche sur l'Islam en Suisse (GRIS, 2010) fait état de la ténacité des préjugés et des amalgames à l'encontre de la population musulmane. Le rapport constate également l'existence d'un « discours réducteur qui voudrait parler en Suisse d'une communauté musulmane partageant des valeurs et des pratiques identiques » (GRIS, 2010, p.9). Autrement dit, l'ensemble de la population musulmane est perçue comme homogène, selon la représentation d'une communauté à culture particulière. En outre, la posture générale à l'égard de cette communauté est telle ; pour la communauté 'de valeurs', la présence de l'islam en terres démocratiques représente un véritable défi pour maintenir des valeurs d'égalité (Martin Behloul, 2009). En bref, **la question du genre et celle de la sexualité correspondent à des prétextes discriminatoires considérables dans l'espace public**.

En regard de la posture adoptée par la communauté 'de valeurs' à l'égard de personnes appartenant à une communauté musulmane, il est attendu de ces personnes de « déclarer clairement leur adhésion aux valeurs de leur société de résidence » (Martin Behloul, 2000, p.65). Par exemple, ce même auteur nomme l'existence de tests particuliers effectués par les autorités délivrant la naturalisation : en Allemagne, il est demandé à toute personne musulmane de donner leur avis sur l'homosexualité. La suspicion, dans ce cas d'homophobie, est généralisée à toute personne identifiée en lien avec l'islam. Cet exemple de requête illustre une **posture désignée comme totalisante** par Behloul (2009) ; Asal dénonce le même phénomène en nommant que « sous couvert d'une critique de la religion, peuvent se diffuser des amalgames et des discours essentialisants sur les musulmans en général ». (Asal, 2014, p.25). Ce type de posture est à l'origine du climat de méfiance général qui peut engendrer une **communautarisation de 'la' population musulmane**. Or, la communautarisation permet d'expliquer le phénomène d'exclusion, et parallèlement, d'isolement de cette communauté.

## **2.7. Discriminations intercommunautaires**

Les discriminations dont il est ici question sont à appréhender, une fois de plus, comme étant des mécanismes de différenciation et d'infériorisation. Il convient également de prendre en considération les idées et croyances sous-jacentes, qui invisibilisent le caractère inacceptable du rejet qui en découle. Ces formes de discriminations s'adosent désormais à croiser les regards entre les communautés expressément présentées jusqu'ici - la communauté homosexuelle (lesbienne), la communauté musulmane (l'une ou l'autre) et la communauté 'de valeurs' au sens de Martin Behloul (2009) – et de présenter leurs normes en vigueur en lien avec le genre et la sexualité.

Les rapports entre les deux minorités – l'une sexuelle, l'autre culturelle-religieuse – doivent être considérés en parallèle de l'imaginaire collectif véhiculé par la communauté de valeurs, tel qu'exprimé *supra* par Fauchois (2015). Il s'agit donc de questionner l'existence réelle ou imaginée de communautarismes qui prendraient de l'ampleur – qu'ils soient homosexuel, musulman ou même occidentale, 'de valeurs' – et d'imaginer les effets qu'ils peuvent générer dans les

interactions entre individus issus de différentes communautés : **une hostilité réciproque, des discriminations intercommunautaires**. Celles-ci sont issues de représentations subjectives plus ou moins généralisées au sein de chacune des communautés et vis-à-vis de l'Autre, comme le nomme Benveniste *et al* (2015) d'un point de vue anthropologique de la communauté.

### 2.7.1. Regard sur la 'communauté de valeurs'

Selon Rochefort & Sanna (2013), l'ensemble des religions ont « un rôle spécifique dans le processus de différenciation et de hiérarchisation des sexes et des sexualités » (Rochefort & Sanna, 2013, p.15). Dès lors, bien que la communauté 'de valeurs' soit séculière, il en reste que l'ordre hétéronormatif qui la caractérise tient tout de même ses origines du christiannisme, celui-ci étant l'une des religions monothéistes avec le judaïsme et l'islam. Cependant, comme la communauté 'de valeurs' est sécularisée, elle **s'autoproclame progressiste** en regard de l'islam qu'elle considère – pour rappel – comme arriérée. Elle revendique liberté et égalité, mais sans se rendre compte que **l'hétéronormativité résiduelle de l'ordre chrétien vient fausser l'égalité proclamée**.

La perception du genre reportée de jeunes d'une vingtaine d'années permet le constat suivant : « bien que se pensant de manière utopique « pareils et différents », ces jeunes gens savent aussi qu'ils vivent dans un monde où les rapports sont inégalitaires » (Macé & Rui, 2014, p.62). Ces jeunes, bien qu'en désaccord avec les inégalités, réduisent celles-ci à la dimension prétendue naturelle des sexes, ne se rendant pas compte de la dimension sociale qui permet la reproduction d'une telle différenciation. En fait, une égalité des sexes (et des sexualités) n'est possible que si la socialisation différenciée et l'ordre hétéronormatif sont interrogés. Il en reste que, dans la société démocratique et donc la Suisse, la valeur d'égalité est majoritairement considérée comme une doxa. En outre, celle-ci légitime de manière inconsciente l'infériorisation de groupes qui la bousculent ou de groupes considérés comme moins égalitaires.

### 2.7.2. Regard sur les communautés LGBTIQ

En bouleversant la logique d'un ordre hétéronormatif, l'existence des communautés LGBTIQ **ébranlent la doxa de l'égalité**. Elles visibilisent leurs droits moindres en regard d'identités de sexe et de genre correspondant au dualisme femme-homme, ou en regard d'une orientation hétérosexuelle. Dans le cas de femmes homosexuelles, leur manière de vivre implique plusieurs remises en question. N'étant plus prédestinées à avoir un jour un époux, elles démontrent la non nécessité d'être 'complètes' grâce à l'union prétendument complémentaire avec un homme. Cela implique également que, en couple ou non, elles peuvent s'organiser autrement que par une traditionnelle division sexuelle des activités (en lien avec les tâches ménagères et le travail rémunéré, par exemple).

Que ce soit par la revendication explicite de droits égaux ou par le simple fait de vivre différemment de la norme majoritaire, ces personnes ne peuvent qu'être perçues comme la menace de renverser l'ordre hétéronormatif par celles et ceux qui le défendent, en raison de multiples idéologies (ayant trait au caractère 'naturel' de la famille, par exemple). Pourtant, la revendication de droits égaux n'implique pas d'édifier *une* nouvelle norme, seulement d'en accepter un plus large éventail.

Bien qu'il soit initialement défini comme une « démarche individuelle et volontaire d'annoncer son homosexualité à autrui » (Amari, 2012, p.63) le coming-out – ou l'acte de dévoilement de l'orientation sexuelle – est « devenu un acte normatif dans la communauté gay et lesbienne en Occident » (Amari, 2012, p.56). En ce sens, il est possible de considérer l'existence d'une « **homonormativité** » (Amari, 2012, p.58).

### 2.7.3. Regard sur les communautés musulmanes

L'islam est spécifique en certains points et similaire aux autres religions en d'autres points, selon Rochefort et Sanna (2013). Le **modèle patriarcal et hétéronormatif** qui différencie et hiérarchise les sexes et les sexualités correspond ainsi aux similarités, la condamnation de l'acte homosexuel étant de mise dans les trois grandes religions monothéistes. Les spécificités résident davantage dans la mise en œuvre de règles ou normes visant à maintenir l'ordre établi. Par exemple, l'homosexualité demeure sévèrement punie dans nombre de pays dépendant juridiquement de l'islam, alors qu'elle est, au mieux acceptée, au pire tolérée dans les Etats démocratiques<sup>16</sup>. Ainsi, Hamel démontre que les immigré·e·s d'obédience à l'islam sont « des personnes porteuses d'un potentiel « retour en arrière » » (Hamel, 2006, p.55). Cependant, considérant la question de la virginité, elle pose également le constat que les jeunes femmes en terres occidentales sont **à même de se positionner face aux normes islamiques** (n'étant ainsi pas totalement passives ou soumises).

De son côté, Bergeaud-Blackler (2013) s'intéresse au mouvement Gay Muslim (musulmans gays), notamment celui de France, représenté par Ludovic-Mohamed Zahed qui porte l'association HM2F. Elle exprime que ce mouvement hérite des divers mouvements féministes islamiques, notamment du courant déconstructionniste qui illustre le souhait de concilier islam et droits humains. Dès lors, l'intérêt pour le mouvement gay et musulman est bien de questionner les normes religieuses dans la considération du contexte actuel, afin de **favoriser un islam inclusif**. Ludovic-Mohamed Zahed utilise particulièrement les réseaux sociaux pour diffuser l'existence d'une multiplicité d'interprétations, encourageant cette vision de l'islam. Relatant les techniques de communication de l'activiste homosexuel et musulman, l'auteure précise que « dans une société de l'information, quand les enjeux sont idéologiques, le rayonnement numérique d'un groupe de personnes peut être plus significatif que son poids démographique » (Bergeaud-Blackler, 2013, p.240).

Les faits relatés par les auteur·e·s ci-dessus démontrent que l'islam, au même titre que les autres religions, est à même de plus d'ouverture – également en termes d'intégration – que ce que suggère la croyance dominante dans la communauté 'de valeurs'. En ce sens, Portier (2013) les rejoint, indiquant qu'aucune religion ne fige totalement ses normes, y compris l'islam. Cependant, dans la conclusion de l'ouvrage, l'auteur nuance l'espoir voué au mouvement progressif des religions, observant que **« d'amplifier l'importance de ce mouvement » serait une erreur** (Portier, 2013, p.310). Cet avertissement est issu de deux constats interdépendants. Les religions tendent à radicaliser leurs normes religieuses grâce, notamment, aux sympathisants et sympathisantes les plus ferventes. De telle manière, les marges de manœuvre sont étriquées. En réponse à ce phénomène, puisque les règles se durcissent, Portier relève que nombre de croyants et croyantes se désaffilient de leur religion, préférant fuir plutôt que d'essayer de la faire évoluer. Cependant, entre rupture et lutte progressiste, il est également vrai que « les individus croyants, lorsqu'ils ne partagent pas les règles des appareils religieux auxquels ils appartiennent, se construisent volontiers des enclos de subjectivité » (Portier, 2013, p.309). Cela implique que **les personnes peuvent manœuvrer à échelle individuelle dans leur positionnement entre les différentes pressions normatives**.

Dans le cas d'enfants d'immigré·e·s, les jeunes musulman·e·s sont implicitement ou explicitement tenu·e·s de respecter la tradition familiale *et* de s'intégrer au monde occidental. Arslan et Marlière (2014) l'évoquent dans leur article qui se penche sur les rapports entre travailleurs et travailleuses sociales et jeunes musulman·e·s. Les deux auteur·e·s relèvent trois catégories de relation entre ces jeunes et leur appartenance religieuse d'origine. La première – très minoritaire selon Arslan et Marlière - correspond à une distanciation totale de la religion musulmane, soit par désapprobation de l'islam, soit par affection pour une autre religion. La seconde correspond à une sécularisation ; les jeunes « sont plus proches des pratiques parentales, abordent l'islam de façon plus culturelle en adoptant les valeurs morales de la religion » (Arslan & Marlière, 2014, p.68). En fait, ces jeunes conservent certaines mœurs et pratiques sans pour autant

---

<sup>16</sup> Annexe I

entretenir un rapport spirituel à la religion. Les auteur·e·s indiquent que ce type de rapport à l'islam est davantage entretenu pour « appartenir à une communauté » (Arslan & Marlière, 2014, p.68), soit à leur communauté musulmane. Le troisième type de rapport revient, pour les jeunes musulman·e·s, à investir la religion plus intensément que leurs propres parents. Ces trois rapports à la religion correspondent à trois formes d'impact que peuvent avoir les représentations occidentales sur le sentiment d'appartenance à l'une ou l'autre communauté.

En outre, le sentiment d'appartenance organise les perceptions sociales de ces jeunes musulman·e·s dans la société occidentale, notamment celles en lien avec la sexualité et le genre. Hamel (2006) le démontre lorsqu'elle exprime les types de rapport que peuvent entretenir les jeunes femmes musulmanes avec la virginité : elles auront davantage tendance à transgresser le principe de virginité lorsqu'elles s'éloignent d'un fort sentiment d'appartenance à leur communauté d'origine. Reste à savoir comment s'organisent les perceptions sociales de ces personnes entre islam et occident lorsque l'homosexualité se rajoute à l'équation.

#### 2.7.4. Une communauté 'multiminorisée'

**« En tant que racisées et par peur d'exclusion, certaines lesbiennes ne peuvent afficher leur homosexualité ni dans l'espace public (au risque de subir la lesbophobie en plus du racisme et du sexisme déjà endurés), ni dans l'espace privé familial (au risque de perdre le lien familial qui constitue un refuge face au racisme et au 'mépris de classe') »**

(Amari, 2012, p.73)

Bien que la communauté homosexuelle établie en Suisse revendique plus ou moins activement l'accès à des droits humains égalitaires, elle n'échappe pas à l'imaginaire collectif qui veut décrire les communautés musulmanes comme une menace. De plus, si le principe du coming-out est central pour les personnes homosexuelles laïques – car il participe à visibiliser et faire reconnaître des droits séculiers – il est perçu comme une forte pression par les personnes homosexuelles musulmanes : « le dévoilement de leur orientation sexuelle s'effectue dans un contexte de peur, d'hostilité et de violence réelle ou anticipée. **Ce « coming-out » peut même être reçu comme une trahison**, un reniement des valeurs culturelles traditionnelles » (Larouche, 2010, p.33-34). Cependant, si cette donne peut pousser les jeunes musulman·e·s à vivre leur homosexualité dans l'ombre, Larouche (2010) ainsi qu'Amari (2012) nomment également le fait que **les immigré·e·s de deuxième ou troisième génération tendent davantage à considérer l'homosexualité comme normale**.

Les lesbiennes maghrébines, sur lesquelles Amari (2012) cible sa recherche, semblent échapper à la règle homonormative : leur vécu de l'homosexualité transite rarement par le coming-out, par souci de loyauté familiale, par souci de ne pas être déshonorées ou de ne pas déshonorer les leurs. Ces femmes mettent ainsi de l'importance sur la pression exercée par leur communauté, en lien avec l'importance accordée à la réputation. En ce sens, Hamel (2012) nomme pour sa part que les jeunes maghrébines craignent particulièrement un rejet par la sphère familiale en cas de déshonneur. Toutefois, bien que souhaitant conserver des liens familiaux de qualité et une image irréprochable, Amari (2012) précise que l'intention de ces femmes est aussi de pouvoir vivre leurs relations affectives et sexuelles. Dans un contexte politique et social qui est occidental, entre communauté musulmane et communauté homosexuelle, **elles doivent redessiner les contours des règles à leur manière pour satisfaire leurs intentions plurielles**. En regard des contradictions que ces intentions exigent, les lesbiennes musulmanes – ici maghrébines – se construisent dans l'ambivalence et l'incertitude (Amari, 2012). Elles sont concernées par « le **processus du lesbianisme en devenir** » (Amari, 2012, p.74) ; c'est-à-dire que, se construisant dans des interactions communautaires en tension, l'identité personnelle et l'identité sociale illustrent toutes deux des promesses irréalisables, tant qu'elles n'entrent pas en congruence. En outre, les rappels incessants à la norme hétérosexuelle menacent, en tout temps, de briser l'équilibre minutieusement filé par ces femmes (Amari, 2012).

### 3. Problématique et question de recherche

Dans la logique binaire de l'altérité, l'ensemble des Autres – se sentant exclu·e·s et excluant, volontairement ou non – révèle des tensions communautaires et identitaires au sein d'une même société. La perception de communautarismes laisse imaginer que les groupes se différencient, voire s'opposent par certains critères normatifs concernant la manière de fonctionner et de vivre, notamment autour de la sexualité et des questions de genre. Une telle perception véhicule un antagonisme qui exclut, dans le cas du présent travail, la possibilité d'être à la fois femme, homosexuelle, issue d'une famille musulmane et citoyenne du monde occidental, car à priori rejetée par les normes des unes ou des autres, en partie au moins. La religion et l'homosexualité apparaissent bien souvent comme contradictoires ou irréconciliables (Coulmont, 2006).

Ce qui pose problème, ce sont donc les croyances et les normes qui varient d'un groupe à l'autre et en deviennent contradictoires par les attentes sociales qu'elles révèlent envers ces femmes. Parce qu'elles sont des femmes, il est spontanément attendu de leur part qu'elles se marient à un homme et fondent une famille, en lien avec le système patriarcal hétéronormé de la Suisse romande, dont la culture peut être définie d'occidentale. Leur communauté musulmane attend également d'elles qu'elles se marient et fondent une famille selon un système qui est aussi patriarcal et hétéronormé, cependant, certains principes culturo-religieux de cette union peuvent varier à ceux d'une culture plus occidentale. Cela dépend du degré d'acculturation de l'une ou l'autre femme, ou de leur famille. Finalement, la communauté homosexuelle (suisse et occidentale) attend d'elles qu'elles s'affirment comme telles, dans une logique de revendication de reconnaissance et de droits.

Au croisement de ces différentes attentes sociales en lien avec la vie affective de ces femmes, le croisement révèle des discriminations (homophobie, islamophobie, sexisme) et les attentes se transforment en pression ; il en devient difficile de se définir (identités multiples) et de s'exposer (coming-out) sans prendre en compte d'éventuelles conséquences qui dépassent la seule trajectoire de vie affective. Car bien que le vécu affectif soit central, il risque d'être à l'origine de perturbations dans d'autres domaines (relations familiales et sociales, lieu de résidence, parcours scolaire et professionnel, loisirs, santé physique et mentale), notamment lors du passage à l'âge adulte, période durant laquelle, tel que le rappelle Hamel (2012), la crainte et le risque de se faire jeter hors du foyer par les parents en réaction est prégnant.

Au vu de ce qui précède, je souhaite voir comment cette appartenance multiple est vécue en Suisse par des personnes qui se reconnaissent à la fois femmes, homosexuelles et apparentées religieusement (par la foi, les croyances) et/ou culturellement (par le mode de vie, les normes) à l'islam. Elles habitent toutes ou ont habité en Suisse romande. Il s'agit de se demander comment varie leur degré d'appartenance à l'un ou l'autre de ces groupes, comment les valeurs et les croyances influencent la manière d'affirmer ou non ces appartenances et enfin de quelle manière la reconnaissance ou la non-reconnaissance d'une appartenance et son affirmation (ou non) influencent leur trajectoire de vie, au point de vue social, professionnel ou affectif.

Ma question de recherche construite à partir des éléments récoltés au travers des entretiens exploratoires effectués, des rencontres plus informelles et à la suite de l'élaboration du cadre théorique est la suivante :

**Comment les sentiments d'appartenance à différentes communautés influencent-ils la construction identitaire et la trajectoire de vie des femmes se reconnaissant homosexuelles et apparentées religieusement et/ou culturellement à l'islam ?**

À ce stade, je propose diverses hypothèses comme réponse provisoire à ma question.

## 4. Synthèse et hypothèses

### 4.1. Autour de l'identité et de la trajectoire de vie

Dans l'idée que l'identité sociale d'une personne va influencer sa trajectoire de vie, et dans celle que, selon Mellini (2009), l'identité sociale change continuellement en fonction du contexte de vie, **la trajectoire de vie peut, par conséquent, se modifier aussi.**

Être femme, homosexuelle et apparentée à l'islam sont des composantes identitaires qui coexistent réellement chez les personnes au centre de la thématique qui nous intéresse ici. Cependant, cela ne veut pas dire que leur homosexualité est connue de toutes les personnes qui forment l'environnement plus ou moins proche de la personne concernée. À ce titre, **la trajectoire de vie ne sera pas la même pour une personne qui a réalisé un coming-out ou pour celle qui cache partiellement ou entièrement son homosexualité.**

### 4.2. Autour du coming-out

Amari (2012) a démontré que les lesbiennes maghrébines n'éprouvent pas le besoin de faire leur coming-out, voire même, s'y refusent. Cependant, en regard de l'expérience d'Alexia Scappaticci au sein du Refuge Genève, il apparaît que **certaines femmes musulmanes et homosexuelles, notamment des jeunes, veulent faire et font leur coming-out.**

### 4.3. Autour de l'appartenance

Comme déjà évoqué, **cet antagonisme « homosexualité-islam » ressenti est en lien avec ce que les femmes perçoivent des représentations occidentales** : l'islam serait particulièrement strict en matière de genre et de sexualité. Ainsi, les femmes musulmanes homosexuelles sachant implicitement que l'homosexualité sort déjà de l'hétéronormativité occidentale, peut-être ces femmes imaginent-elles que la vision des musulman·e·s sur cette même homosexualité est encore plus négative. Peut-être cette croyance les amène à se distancer de l'islam.

Il est possible que **l'appartenance ressentie et/ou attendue à la communauté homosexuelle soit perçue tantôt comme frein, tantôt comme facilitatrice pour appartenir à la communauté occidentale** : si l'hétérosexisme dissuade, faire son coming-out répond tout de même à une logique occidentale. Les femmes musulmanes s'intégreraient donc à des normes et valeurs défendues en Suisse romande et devraient s'en trouver mieux accueillies.

Communauté musulmane et société suisse s'accordent sur la norme qui désapprouve ou condamne l'homosexualité, alors que communautés homosexuelles et société suisse se rejoignent sur des valeurs qui discréditent certaines pratiques de l'islam. Seule l'alliance entre communauté homosexuelle et communauté musulmane semble impossible face à la grande communauté 'de valeurs' qui correspond également à la communauté de référence en terres européennes. Il est donc possible que le cumul des trois caractéristiques engendre des trajectoires de vie affective différentes pour ce qu'elles ont de personnel et de contextuel, mais similaires pour ce qu'elles ont de problématiques. Les tensions identitaires qui peuvent être vécues à l'intersection des trois communautés sont engendrées par des attentes, des croyances et des normes qui diffèrent d'un groupe d'appartenance à l'autre. De surcroît, ces tensions identitaires sont renforcées par le fait que le groupe majoritaire perçoit que les deux groupes minoritaires nuisent au bien commun.

#### **4.4. Hypothèses**

**1) Lorsqu'une personne appartient simultanément à plusieurs communautés minoritaires - dont les attentes et les normes divergent entre elles et avec celles de la société - la construction identitaire est sous tension et risque d'engendrer des transitions douloureuses dans les différents domaines de la trajectoire de vie.**

1.a. Les normes des communautés musulmanes apparaissent particulièrement antagonistes à celles de la communauté homosexuelle et accentuent les difficultés déjà connues d'accepter et de vivre une orientation homosexuelle.

1.b. Plus la famille s'identifie à la communauté musulmane, plus le risque de rejet sera grand au moment du coming-out.

1.c. Les différentes formes de discriminations dirigées à l'encontre des communautés musulmanes et homosexuelles renforcent le sentiment de vulnérabilité chez les personnes qui y appartiennent simultanément.

**2) La distanciation (physique ou psychologique) de l'une ou de l'autre communauté permet de réduire les tensions identitaires et de favoriser une trajectoire de vie plus sereine (du moins pour un temps).**

2.a. Lorsque le sentiment d'appartenance à la communauté homosexuelle prime sur celui à la communauté musulmane, il est plus facile d'assumer et de vivre son orientation homosexuelle.

2.b. Plus les familles s'identifient à la communauté musulmane, plus les femmes homosexuelles issues de ces familles auront tendance à dissimuler leur orientation sexuelle pour se préserver.

2.c. Les femmes musulmanes et homosexuelles issues de la deuxième ou troisième génération font leur coming-out plus facilement, cela car elles sont influencées par des normes et valeurs davantage occidentales que celles de leurs parents.

**3) Les différentes formes de soutien (affectif, psychologique, éducatif, administratif, financier, etc.) sont essentielles pour traverser des périodes de transitions douloureuses et pour ainsi permettre une trajectoire de vie durablement acceptable, voire satisfaisante.**

## 5. Méthodologie

La méthodologie présente les démarches et techniques utilisées dans cette recherche. Concernant la population ciblée, ce chapitre contient l'argumentation du choix de l'échantillon ainsi qu'un tableau qui résume les données factuelles des quatre femmes interrogées. J'explique également quelle a été ma méthode de récolte de données, je décris le déroulement des entretiens réalisés puis ma démarche analytique de type inductif. J'explique enfin plus précisément les particularités de la démarche inductive. Un point d'importance est également celui des enjeux éthiques qui clot ce chapitre méthodologique.

### 5.1. Population et terrain

Ce travail se concentre sur des femmes homosexuelles et étant soit musulmanes, soit issues de familles musulmanes. Ce choix s'explique selon plusieurs raisons.

D'abord, si les femmes et les hommes ne sont pas perçus de la même manière dans notre société, il semble que leur homosexualité non plus. Ensuite, les éléments développés dans le cadre théorique démontrent que les rapports entre hommes et femmes sont perçus comme plus violents dans les communautés musulmanes par la société occidentale, au point que le sexisme occidental soit minimisé. Différent·e·s auteur·e·s ont enrichi mes réflexions car elles abordent des éléments clés sur les rapports entre islam et sexualité (le rapport central à la virginité, par exemple).

Réduire uniquement mon échantillon à des femmes divisait par deux mes chances de trouver des personnes qui acceptent de témoigner. Concernant le critère homosexuel (selon Dayer (2012), 5 à 10% de la population est concernée par une orientation homosexuelle), il me fallait trouver des femmes qui aient déjà entamé le cheminement vers une acceptation de leur homosexualité pour qu'elles acceptent et soient en mesure de témoigner. Ainsi, j'ai préféré ne pas poser de tranche d'âge ou d'orientation sexuelle trop stricte, en envisageant aussi la possibilité de faire témoigner des femmes musulmanes ayant une orientation bisexuelle. Cependant, toutes les femmes interrogées se sont révélées être lesbiennes, âgées de 19 à 35 ans.

Enfin, si je pensais d'abord limiter mon échantillon à des femmes se considérant croyantes, voire pratiquantes, j'ai par la suite considéré que le fait d'être issue d'une famille à tradition musulmane convenait également pour cette recherche. En effet, ce n'était pas tant l'appartenance religieuse qui m'intéressait mais plutôt l'appartenance communautaire qui découle de l'appartenance familiale. J'ai pensé que les femmes qui se reconnaîtraient dans mon appel à témoin auraient forcément un point de vue qui pourrait enrichir la recherche, car c'était déjà appartenir que de se reconnaître, malgré qu'elles aient souvent précisé qu'elles ne se considéraient pas réellement musulmanes.

La recherche de ma population s'est étendue sur l'ensemble de la Suisse romande, dans l'idée de pouvoir réaliser les entretiens en français et de prendre en compte un contexte de vie occidental. Le fait que l'une des femmes interrogées n'ait vécu que temporairement en Suisse romande a nécessité que j'élargisse quelque peu le terrain. Cependant, la femme dont il est question a vécu dans plusieurs pays d'Europe occidentale et a ainsi expérimenté des contextes de vie occidentaux. L'entretien a pu être réalisé en français via Skype.

### 5.2. Présentation de l'échantillon

Les informations factuelles réunies dans le prochain tableau sont utiles pour mieux appréhender les discours de ces femmes. Pour des raisons éthiques, les prénoms sont fictifs et différentes informations ont été anonymisées, voire supprimées, pour qu'il ne soit pas possible de les identifier. Il en est de même dans les citations qui apparaîtront ensuite dans l'analyse. L'anonymat leur a d'abord été garanti pour des raisons de sécurité, dans certains cas, puis pour qu'elles puissent s'exprimer le plus librement possible sur les questions très privées voire intimes que posent ce travail.

	Tania	Aria	Wafa	Jona
Âge	19	24	35	20
En Suisse	Depuis toujours	Depuis toujours	Durant 2 ans (permis étudiant)	Depuis 19 ans (naturalisée suisse)
Lieu d'habitation actuel	Grande ville de Suisse romande	Grande ville de Suisse romande	Grande ville d'Allemagne	Grande ville de Suisse romande
Orientation sexuelle	Homosexuelle	Homosexuelle	Homosexuelle	Homosexuelle
Situation relationnelle	Célibataire	Divorcée / en couple	En couple	En couple
Religion	Musulmane convertie, croyante et non pratiquante	Croyante, pas de religion définie	Croyante, pas de religion définie	Non croyante et non pratiquante
Appartenance religieuse de la famille	Athée et mère convertie à l'islam	Islam	Islam	Islam
Scolarité et vie professionnelle	Ecole obligatoire achevée, aucun projet professionnel	Apprentissage (en cours)	Papier universitaire	Papier universitaire (en cours)

### 5.3. Accès à la population

Pour trouver des femmes qui acceptent de témoigner, j'ai d'abord réalisé un appel à témoin que j'ai pu diffuser plusieurs fois dès le mois de mars 2017 grâce à plusieurs associations LGBTIQ de Suisse romande et plus largement de Suisse. Grâce à la diffusion qu'ont réalisé ces associations, plusieurs femmes m'ont contactée pour me faire part de leur intérêt à témoigner. Puis, nombreuses d'entre elles se sont rétractées, ne donnant parfois plus de nouvelles. En parallèle, le bouche-à-oreille s'est révélé particulièrement utile et m'a permis de trouver la plupart des femmes interrogées.

Plusieurs mois se sont écoulés entre le premier entretien qui s'est tenu au mois de mai et le dernier que j'ai pu réaliser en septembre 2017. Cette temporalité témoigne à la fois de mes difficultés à trouver des femmes qui acceptent de témoigner sur cette thématique et également de la nécessité à trouver une plage horaire qui convienne à chaque parti pour réaliser les entretiens qui ont parfois duré plus de 3h. Cette temporalité m'a également permis d'intégrer les données des premiers entretiens pour réadapter les suivants. Mise à part l'entretien réalisé par Skype, j'ai pu me déplacer au près de chacune des femmes interrogées aux lieux qu'elles avaient elles-mêmes choisis.

### 5.4. Démarche

La démarche de mon travail se veut exploratoire et inductive. De manière générale, cela implique que peu d'écrits ont été réalisés autour de mon sujet. Mon cadre théorique se présente davantage comme un guide de réflexion qui a permis d'élaborer les différentes thématiques que je souhaitais aborder avec les femmes interrogées. Contrairement à une démarche hypothético-déductive, l'idée n'est pas ici de répondre précisément à ma question de recherche ou de vérifier mes hypothèses. Celles-ci ont simplement été utiles pour guider les entretiens puis l'analyse des données.

#### 5.4.1. L'entretien biographique

La méthode utilisée est qualitative puisqu'il est question de tenir compte de vécus subjectifs et non pas de représenter quantitativement une réalité. La technique d'entretien se voulait tout d'abord semi-directive car elle offre un espace de parole plus libre que l'entretien directif. De telle manière, les femmes témoigneraient librement de leur expérience de vie et de leurs ressentis. Ainsi,

j'ai élaboré un guide d'entretien<sup>17</sup> sur la base des thématiques que je voulais aborder avec ces femmes. J'ai pu exercer ce premier guide au près d'une connaissance homosexuelle (mais pas musulmane) et me rendre compte qu'il était bien trop conséquent ; j'avais envisagé chaque question de rebondissement et j'ai réalisé que j'avais des attentes trop précises des réponses. J'ai apporté quelques modifications à ce guide tout en sachant que je ne pourrais pas le suivre à la lettre comme j'avais initialement prévu de le faire.

Dès le premier entretien et dès la première question ('quand as-tu réalisé que tu préférerais les femmes?'), il a fallu que je laisse mon guide de côté et que je me concentre avant tout sur les propos de la personne qui me racontait son histoire ; c'est de son expérience que les questions les plus pertinentes allaient apparaître. En fin d'entretien, j'ai pris le temps de reparcourir l'entier du guide pour m'assurer que chaque thématique ait été abordée, l'occasion aussi de reposer certaines questions pour éclaircir encore certains propos. C'est ainsi que j'ai procédé pour tous les entretiens qui se sont finalement révélés être davantage biographiques que semi-directifs : « L'objectif est par conséquent de susciter la production d'une parole centrée sur la personne interrogée et rendant compte de fragments de son existence, de pans de son expérience, de moments de son parcours, d'éléments de sa situation. Comment y parvenir ? En repoussant les procédures recourant à un précodage des réponses, en évitant la succession de questions préformulées... » (Demazière, 2008, p.16).

#### **5.4.2. Méthode et technique d'analyse**

La démarche inductive trouve principalement ses particularités méthodologiques dans la manière d'analyser les données issues des entretiens, et plus encore : « sur le processus de réduction des données en décrivant un ensemble de procédures visant à « donner un sens » à un corpus de données brutes mais complexes (...) » (Blais & Martineau, 2006, p.2). L'idée de donner un sens revient à « aller « au-delà » de ce que les données brutes disent a priori » (Blais & Martineau, 2006, p.3). Cela est rendu possible grâce à un ensemble de principes que Blais et Martineau (2006, p.5-6) perçoivent comme nécessaires pour réaliser une analyse inductive. Je les résumerais ainsi : la question de recherche doit guider l'analyse, une grande connaissance du contenu des entretiens est nécessaire, les résultats ne doivent pas correspondre à des réponses attendues par la chercheuse bien que ces résultats soient issus de ses nombreuses interprétations et les données brutes doivent permettre de dégager les catégories d'analyse qui laisseront apparaître les nouvelles perspectives théoriques. Blais & Martineau (2006) ajoutent que les critères de confiance dans la démarche se font sur le même mode que pour d'autres méthodes d'analyse qualitatives.

Si la technique de l'entretien biographique a permis de faire émerger des données sensibles, elle a également généré une masse importante de données, données qui, de plus, ne se sont pas présentées dans l'ordre voulu de mon guide d'entretien. Au vu de la longueur des entretiens et de la masse de données, je ne pouvais pas rendre compte du vécu des femmes interrogées de manière exhaustive dans ce travail et j'ai donc dû opérer des choix dans les thématiques pour créer mes catégories d'analyse, après avoir entièrement retranscrit et anonymisé chaque entretien. Ainsi, il a fallu que je code les données, que je les trie et les priorise selon mes intérêts eux-mêmes définis par ma question de recherche, que j'affine encore les catégories d'analyse souhaitées pour enfin mettre en perspective les quatre entretiens et espérer en dégager les points forts. Cette mise en perspective a encore donné lieu à de nouveaux réaménagements des catégories d'analyse, qui ont encore évolué au moment de présenter mes résultats. Ainsi, dans les différentes étapes d'analyse (retranscription des entretiens, réduction des données, analyse en tant que telle), l'essentiel de mon temps a été consacré à la réduction des données de manière à leur donner un sens. D'une part, je voulais que ce sens soit au plus proche des propos des femmes interrogées, d'autre part, le sens donné devait répondre à mes objectifs de recherche (liés à mes motivations et à la question de recherche).

---

<sup>17</sup> Annexe IV : guide d'entretien

## 5.5. Ethique de la recherche

En lien avec la question de l'anonymat, j'avais conscience que la problématique des femmes interrogées risquait d'être liée à leur intimité, à des notions d'image et de secret, cela aussi grâce aux lectures que j'ai pu effectuer. Ceci indique un souci particulier des aspects éthiques pour respecter l'intégrité des personnes qui ont accepté de collaborer dans mon travail.

Pour ce faire, j'ai rédigé un document d'engagement réciproque<sup>18</sup> que j'ai fait parvenir aux femmes avant notre rencontre, puis j'ai évoqué à nouveau les différents points de ce document à chaque début d'entretien. L'idée était d'explicitier clairement le but et le déroulement de ma démarche et de laisser la possibilité à chaque participante de se rétracter à tout moment, ou encore, de garantir concrètement la confidentialité du recueil de données. Comme je l'ai déjà indiqué, une anonymisation de ces données (prénoms, lieux, dates) est particulièrement de mise dans la suite du travail. Certaines modifications ont même été réalisées dans les expressions verbales utilisées par les femmes.

Concernant ma propre posture, chaque femme ayant accepté de témoigner a pu également prendre connaissance de ma démarche dans le document pour l'appel à témoin<sup>19</sup> diffusé par les associations. À chaque début d'entretien, je prenais également un temps pour mieux expliquer cette posture (étudiante en fin de formation réalisant un travail de fin d'études). Je n'avais pas encore décidé si je spécifierais ma propre orientation sexuelle, ne sachant pas encore la portée que cela pourrait avoir sur les entretiens. Lors du premier, je ne l'ai donc pas indiquée dans l'idée de garder une posture neutre et de ne pas influencer les propos de la femme interrogée. Je l'en ai informée qu'en fin d'entretien, ce qui a permis de faire apparaître des échanges intéressants – hors enregistrement – car elle n'aurait jamais pensé que je puisse être homosexuelle. Par la suite, j'ai pris l'initiative d'informer de mon orientation sexuelle les femmes interrogées lorsqu'elles m'ont posé la question avant le début des entretiens. J'ai le sentiment que ma posture d'*insider* a renforcé un rapport de proximité avec les femmes interrogées. Cela a parfois amené les entretiens à des moments d'échange sur lesquels les femmes ont pu rebondir et apporter des éléments qu'elles n'auraient pas forcément amenés autrement. Cependant, il ne me semble pas que cette proximité ait influencé leurs manières de voir les choses ou de les expliquer, si ce n'est en affirmant davantage leur propre point de vue ou en les requestionnant.

Dans le but de rendre compte du ressenti de ces femmes, j'ai dû être vigilante au fait que leur monde affectif et émotionnel pouvait préalablement être bouleversé. Pour ne pas leur causer davantage de tort dans ce qui pouvait déjà s'apparenter à des difficultés, j'ai dû adopter la posture la plus ouverte et la plus neutre possible. En effet, si leurs témoignages permettent de réaliser un travail de compréhension sur la thématique, il me tenait à cœur que ces personnes puissent également tirer profit de ces entretiens, par une discussion qui puisse leur être davantage constructive que dévastatrice. Toutes les femmes ont pu me faire un retour sur l'expérience de cet entretien ; je pense pouvoir affirmer que chaque entretien a pu, au pire, se réaliser sereinement, au mieux, s'opérer sur le mode 'gagnante-gagnante'.

Finalement, un point qui me tient particulièrement à cœur est de considérer les résultats de la prochaine analyse avec relativité. Les données auxquelles j'ai donné du sens ne visent en aucun cas à généraliser des constats sur les expériences des femmes interrogées. Il s'agit de considérer ces résultats davantage comme des éclairages possibles dans le cas d'expériences similaires mais qui se révéleraient forcément particulières en de nombreux points ; dans l'expérience commune qu'est l'existence, à chaque personne revient le droit de raconter sa propre histoire et de proposer sa propre définition de soi.

---

<sup>18</sup> Annexe VI : engagement réciproque

<sup>19</sup> Annexe V : demande d'entretien

## 6. Résultats et analyse de données

### 6.1. Processus de coming-out et transition identitaire

Les femmes interrogées ont su mettre en lumière la **dimension temporelle** du coming-out en déterminant que 'devenir' homosexuelle ne se faisait pas en un jour et qu'il existait, par ailleurs, **plusieurs étapes** possibles, traversées à **rythme variable selon les difficultés et les ressources rencontrées**. Aussi, cela permet de déterminer que le coming-out s'inscrit plus largement dans le prolongement de leur vie entière. Il s'agit donc de considérer le coming-out, non pas seulement comme un acte isolé de dévoilement de l'homosexualité, mais aussi comme un **processus complexe qui met en tension la construction identitaire**, notamment quand il entre en jeu dans les relations familiales. En outre, cette construction identitaire considérée dans la problématique des multiples appartenances s'apparente davantage à une **transition identitaire**, allant d'un avant à un après. Dans cette idée, ce premier chapitre démontre comment le début du coming-out s'impose comme le déclencheur de cette transition pour les femmes interrogées et comment les expériences vécues durant ce processus ont pu avoir des répercussions sur leur parcours de vie et s'inscrire dans le **développement de leur autodétermination**.

Si ce premier chapitre ne plonge pas directement au cœur de la problématique du présent travail (les multiples appartenances), il propose un **détour important pour appréhender le contexte de vie des femmes interrogées** et permet de poser des **jalons importants** pour la suite de l'analyse.

#### 6.1.1. Prise de conscience et autoacceptation de l'homosexualité

Avant même que les femmes interrogées puissent prendre conscience de leur homosexualité, le premier frein au processus de coming-out était l'**invisibilisation de l'homosexualité** dans leurs différents environnements de vie. Ce phénomène d'invisibilisation s'explique par le **système hétéronormatif**<sup>20</sup> qui correspond à celui de toutes communautés héritières de religions monothéistes. En effet, « les magistères se sont tous retrouvés sur l'idée de la séparation des sexes : il est dans l'ordre des choses que l'homme accepte sa masculinité, et la femme sa féminité. La séparation n'empêche pas la complémentarité : la survie du monde suppose que les deux sexes s'apparient (...) en une sorte de prolongement de l'œuvre de Dieu, vers la procréation de la vie. » (Portier in Bethmont & Gross, 2017, p.4-5). D'une telle naturalisation des sexes et de leurs rôles sociaux (genre) découle une norme sociale exclusivement hétérosexuelle. Ainsi, dans leur cercle social large (normes occidentales aux origines chrétiennes) comme dans leur cercle familial (normes principalement musulmanes), les femmes interrogées ont manqué de références homonormatives (Amari, 2012) pour qu'elles puissent spontanément apparenter leurs premiers ressentis à de l'homosexualité. L'exemple de Jona en témoigne : « *Je me rendais pas compte en fait. Je pensais pas que j'étais lesbienne, je pensais que voilà, j'avais juste euh... Je me disais, toutes les filles aimaient bien aussi un ptit peu plus les filles que moi ! Je me disais que c'était normal et que c'était plus de l'admiration, éventuellement.* ».

Considérant toujours les normes religieuses monothéistes, le fait que « tout désir charnel qui ne se porterait pas vers l'autre sexe serait une transgression de l'ordre de Dieu. » (Portier in Bethmont & Gross, 2017, p.5-6) implique que le système n'est plus seulement hétéronormatif, mais également **hétérosexiste**. En effet, l'héritage moral des institutions religieuses monothéistes légitime l'idéologie selon laquelle l'homosexualité est considérée comme une transgression (hétérosexisme) des normes naturalisées de sexe, de genre et d'orientation sexuelle (hétéronormativité) ; un **climat discriminatoire**<sup>21</sup> qui ouvre la porte à toute forme d'homophobie.

Ainsi, dès les prémisses du coming-out puis sur l'ensemble du processus, « ce n'est pas l'homosexualité mais l'homophobie qui est source de souffrance » (Dayer, 2013, p.127). Plusieurs propos pointent le fait que les représentations négatives et les propos virulents qui sont véhiculés sur l'homosexualité ont d'abord amené ces femmes à refouler leur homosexualité, car il était alors

<sup>20</sup> cf. chapitre 2.6.2 : Hétéronormativité, hétérosexisme et homophobie

<sup>21</sup> cf. chapitre 2.6 : Des idéologies discriminatoire : différencier et inférioriser

**impossible de se penser homosexuelles.** Tania témoigne : « *C'est pas forcément bien vu déjà de la société donc tu sais que t'es pas forcément dans le droit chemin. T'es pas une personne normale, tu te dis ! Donc t'évites d'y penser.* ». En réaction au contexte hétérosexiste, elle exprime également **se sentir différente, 'sur une autre étagère'** et elle raconte comment cela l'a amenée à vouloir refouler son homosexualité pour se protéger de la souffrance. Elle pointe également la récurrence de l'homophobie et met en lumière certains préjugés entendus et perçus comme des savoirs qui alimentent le mécanisme de discrimination : « *C'est quand même quelque chose qu'était (...) pas forcément dans le quotidien, mais qui était dans l'actualité. (...) Et on savait que, voilà, les homosexuels euh... Voilà, on disait souvent que ben les... (...) les homos ; les maladies / les lesbiennes euh... ; la frustration... Y'a.. Tu vois, beaucoup de choses.* ». ».

Le contexte hétérosexiste s'est manifesté tantôt sous forme de **tabou**, tantôt sous forme de **propos explicitement homophobes**. Les femmes ont également démontré que l'homophobie s'étend sur l'ensemble des sphères sociales. Ainsi, Tania évoque l'existence d'un tabou autour de la sexualité dans l'islam – « *Dans l'islam, c'est vrai que c'est tabou quoi ! Tu parles pas de ça !* » – puis d'un tabou ciblé sur l'homosexualité en Suisse : « *Alors je pense que c'est un sujet tabou pour la Suisse... Parce que bon, la Suisse... c'est... Comment on peut dire... raciste, on le sait... Donc euh, voilà quoi ! La Suisse, elle aime pas les pédés.* ». Au sujet de sa famille, Aria exprime : « *On n'en parlait [pas], c'était un peu un sujet tabou, tu vois !* ». De son côté, Jona se remémore des paroles virulentes entendues au sein de sa famille : « *Depuis que je suis petite, j'entends des discours haineux envers les homosexuel-le-s. (...) 'Ah mais euh ! Qu'est-ce qu'ils veulent ceux-là ?! Faut les brûler ! Comment ils osent se montrer ?!'* ». À ce stade du coming-out, aucune des manifestations homophobes que les femmes interrogées pouvaient percevoir ne leur étaient directement adressées puisqu'elles taisaient encore leur homosexualité. Cependant, avant même de se découvrir homosexuelles, l'hétérosexisme et l'homophobie étaient déjà assimilées.

Pour définir ce phénomène, il est possible de parler d'**homophobie intériorisée** qui correspond donc à une « intériorisation des codes hétérosexistes » (Dayer, 2012, p.557). Si l'homophobie intériorisée peut impliquer « un déni de soi » (Dayer, 2012, p.557) – déni qui explique alors en quoi les personnes ne peuvent se penser homosexuelles – elle peut également amener à adopter des conduites homophobes. Wafa s'exprime sur ces aspects : « *À l'université, il y avait des femmes qui étaient un peu belles, j'ai senti quelque chose mais assez... Je sais pas, j'avais pas remarqué, c'est... Peut-être, c'était naïf avant. [...] Même, pour moi, le sujet d'homosexualité c'est pas, c'était pas... Un sujet positif ! (...) Oui, j'étais un peu homophobe.* ». Dans le cas d'Aria, loin d'elle était l'idée de pouvoir être elle-même homosexuelle lors de son adolescence : « *Quand j'étais au foyer, pas du tout je me suis imaginée être lesbienne tu vois, déjà que j'étais homophobe au début alors euh (...) En plus, j'ai dit à une éducatrice qu'était lesbienne que... : 'Ça va pas ?! Les homos, et tout...'. (...) Je lui disais que je comprenais pas et tout...* ».

La prise de conscience progressive et l'autoacceptation comportent déjà leur lot de souffrance, entre questions existentielles, culpabilité, peur et isolement. Pour Tania, l'acceptation a été difficile et s'est faite malgré elle, à mesure que les questions et les nombreuses prises de conscience se sont présentées à elle : « *Tous les soirs, je pleurais dans mon lit ! (...) Même avant d'aller te coucher, même si juste avant tu venais de te taper des barres avec ta famille, tu vas te coucher, c'est bon, pam. Qu'est-ce qui me revient ? 'Ah putain, ouais, juste, j'avais oublié que je suis lesbienne'* ». Elle explique ensuite que l'image négative qu'elle avait pu se construire de l'homosexualité l'a poussée à **refouler son homosexualité**, à la mettre en **stand-by** durant une période : « *T'as pas envie de l'assumer, t'as peur de l'assumer, t'as peur de te dire à toi-même : 'Voilà, maintenant, t'es lesbienne quoi ! Tu changes, t'es lesbienne !'* ». Ce n'est que plusieurs mois après qu'elle dit avoir été prête à l'accepter pour elle-même, mais sans pouvoir encore l'assumer auprès d'autrui : « *T'as pas envie que les gens le sachent ! Donc du coup moi j'ai gardé ça pour moi.* ». Cette mise en stand-by se retrouve aussi chez Jona, lorsqu'elle raconte sa rencontre avec une femme qui l'avait attirée avant même de se reconnaître homosexuelle : « *Enfin, vraiment c'était... elle m'attirait ! Et euhm... Sur le coup – bon je pense que l'alcool avait fait un peu que je m'étais lâchée (...) Je pense que y'avait un peu de ça. Mais euh... Ouais, mais, même après ça, le lendemain – bon, ben avec une gueule de bois – tu te réveilles... Ben plus rien ! T'es de nouveau hétéro hein, dans le petit monde enchanté !* ».

Une grande part de la prise de conscience de l'homosexualité ainsi que de leur propre orientation sexuelle est passée par la découverte de modèles lesbiennes ou par la rencontre de femmes qui ont éveillé les sentiments ou l'attirance. Par exemple, Wafa explique que les médias lui ont permis de donner une existence à l'homosexualité puis, peu à peu, l'ont aidé à prendre conscience de la sienne. Comme pour Tania et Jona, ses propos mettent également en lumière une phase de refoulement – de stand-by de la prise de conscience : « *J'ai remarqué, première fois, c'était un youtube. (...) Dans ce youtube, il y avait quelque chose entre deux femmes, et pis après j'ai recherché, et pis après, j'ai plus recherché et donc euh... Je sais pas, c'est...* ». Jona exprime aussi que la prise de conscience est passée par une **identification rendue possible par les modèles** découverts dans les médias : « *J'ai découvert un peu euh... donc, sur les réseaux sociaux, enfin des figures. (...) Pis j'étais là : 'Ah en fait, ça existe, pis ça peut fonctionner, pis on peut être un vrai couple, et pis vivre comme les hétéros, waow génial !' Tu vois ?* ». Puis, comme cela a également été le cas pour les trois autres femmes interrogées, le début de son acceptation est passée par la rencontre d'autres femmes lesbiennes qui, elles, ont ouvert les perspectives d'un avenir en tant que femmes homosexuelles dans la réalité : « *Et c'est en arrivant à l'université en fait, où j'ai commencé à rencontrer des filles qu'étaient lesbiennes (...) Et euh, du coup, là, je me suis vraiment rendue compte que y'en avait en fait ! (...) Et que c'était pas une question d'une fille sur mille quoi ! Je me suis... Ouais, que y'avait pas juste vingt lesbiennes dans toute la Suisse quoi ! C'était... C'est ridicule mais c'était vraiment à l'époque... Je viens quand même d'un truc hyper fermé, donc voilà.* ».

Comme Tania qui indiquait sa 'peur de changer', les propos de Jona laissent également apparaître l'idée que le processus du coming-out puisse s'inscrire dans une **transition identitaire** ; de nouveaux espaces et cercles sociaux (réseaux sociaux, université) la mènent à ressentir de nouvelles sensations ainsi qu'à rencontrer de nouvelles personnes (autres femmes lesbiennes) ; tant les nouveaux environnements que les nouvelles têtes lui permettent alors de découvrir de nouveaux codes qui ne correspondent pas aux normes qu'elle connaissait dans ses sphères habituelles. La progression dans le processus du coming-out ouvre les perspectives alors que les possibles agissent comme des leviers sur le processus de coming-out. Comme dans une spirale gagnante, les rencontres brisent la solitude comme l'exprime Aria : « *Ça m'a permis de rencontrer d'autres filles et pis de faire mes expériences quoi ! (...) Je me sentais moins seule, pis je pouvais... Enfin, elle me faisait rencontrer plein de monde parce qu'elle, elle connaissait plein de monde, et tout !* ». Dans une telle spirale, l'acceptation de soi devient possible, voire agréable pour un temps au moins. Pour Aria, le fait de se découvrir homosexuelle l'a libérée de manière durable : « *(...) j'ai eu un coup de foudre et euh... Ben là, c'était clair, enfin... Grâce à elle... Pour moi, c'était clair que j'aimais les femmes quoi. [...] Je me suis dit : 'Voilààà, c'est pour ça que je suis autant perdue avec les mecs !'* ». Dans le cas de Jona, cette autoacceptation n'a pas suffi pour diffuser un sentiment durablement libérateur. Les sentiments positifs ont été rattrapés par les projections et les contextes hétérosexistes persistant au moment d'entamer une première relation sérieuse : « *Quand je me suis rendue compte que j'étais lesbienne, c'était très compliqué (...) je me disais : 'Ouais, je vais tenter mais ça va pas avoir des répercussions non plus sur ma vie familiale ou autre parce que voilà'. Ce serait juste une petite amourette, une petite connerie et puis voilà. Et en fait, ben finalement, je me suis rendue compte que je tenais beaucoup à elle...* ». La crainte de répercussions sur la vie familiale agit ici comme un rappel au noyau identitaire initial, comme un **frein à la transition identitaire**.

Dans le cas des quatre femmes interrogées, l'homosexualité était dissimulée dans leur parcours bien avant la prise de conscience ou l'acceptation. Un ensemble d'éléments a tantôt aidé à ce qu'elles prennent conscience de leur homosexualité, tantôt à ce qu'elles l'acceptent (rencontre d'autres femmes lesbiennes, figures d'identifications dans les médias). En termes de rythme, Aria, Wafa et Jona ont eu besoin de temps pour prendre conscience que l'attirance pour des femmes s'apparentait à de l'homosexualité. Tania est la seule à avoir rapidement identifié le lien entre ses sentiments et son homosexualité. Dans son cas, c'est la phase d'acceptation qui lui a davantage demandé de temps, étape qui a également nécessité du temps à Wafa et Jona. Dans les trois situations, se sont opérés des périodes de mise en stand-by de leur homosexualité : Wafa en cherchant puis ne cherchant plus des vidéos sur internet, Jona en vivant ses flirts puis en les

minimisant et Tania en s'efforçant à chasser l'homosexualité de ses pensées. Aria est la seule à témoigner d'une prise de conscience quasi-simultanée avec l'acceptation de son attirance, du moins dans un premier temps. Dans son cas, la volonté de refouler son homosexualité est apparue seulement suite à sa première annonce.

Si les femmes interrogées ont déjà commencé un **travail de déconstruction des représentations négatives pour prendre conscience et accepter leur homosexualité** – « Il s'agit de démanteler l'homophobie intériorisée et ce processus est la plupart du temps solitaire » (Dayer, 2013, p.125) – ces représentations n'ont pas disparu lorsqu'elles ont commencé à envisager l'annonce de leur homosexualité.

### 6.1.2. Envisager l'annonce et se préparer

À la suite de l'acceptation de leur homosexualité, les quatre femmes ont peu à peu éprouvé le besoin de pouvoir annoncer leur homosexualité, dans l'intention de **pouvoir être elles-mêmes**. Wafa exprime ce sentiment qu'elle a particulièrement ressenti vis-à-vis de ses parents : « *Si je me connais bien, il y a un temps où je vais me sentir mal si mes parents ne savent pas qui je suis.* ». Tania s'exprime sur cette nécessité à plus grande échelle : « *'Chassez le naturel et il revient au galop', voilà. Donc même si t'essayes de le cacher, tout ça... Ça sert à rien parce que y'a toujours cette partie de toi qui va toujours remonter en fait.* ». Leurs paroles sont représentatives de la difficulté à chasser l'homosexualité de la pensée, mais également de la difficulté à la dissimuler. Les **tensions identitaires** révélées par le processus du coming-out – jusqu'ici plutôt intra orientées (Mellini, 2009)<sup>22</sup> en raison de la phase solitaire de la prise de conscience – se développent peu à peu en tensions identitaires extra orientées (Mellini, 2009) à l'idée de s'exposer à autrui.

En relevant la nécessité de se dire pour être soi-même, pour ne plus se mentir ou mentir à son entourage, les quatre femmes mettent en lumière la dimension de **non-choix du coming-out**, 'on fait avec, on n'a pas le choix'. Pourtant, ce non-choix apparaît en même temps que l'idée de se dévoiler fait émerger les craintes de réactions négatives ou de rejet. Dans de telles circonstances de **tiraillement**, ce n'est plus l'identité personnelle qui est mise en tension, mais également toutes les composantes qui forment l'identité sociale (Mellini, 2009). En outre, l'identité de chacune des femmes s'est construite au sein de leur famille en premier lieu ; premier espace propice à l'attachement et à la socialisation. Dès lors, les membres de leur famille ont été à leurs côtés tout au long de leur vie – littéralement ou non – telles les **racines identitaires de leur existence**. Ajoutons que les vies dont il est ici question n'ont en rien été de longs fleuves tranquilles ; trois des quatre femmes ont vu leur trajectoire de vie être fragilisée par diverses difficultés familiales et sociales, deux ayant notamment résidé dans des foyers. Calin exprime que : « Certaines étapes de la vie induisent invariablement des évolutions identitaires, plus ou moins fortes, plus ou moins difficiles, positives ou négatives. (...) tous les changements importants de statut personnel ou de statut social appellent des réaménagements identitaires. » (Calin 1999-2000). Si Tania, Aria ou Jona n'ont pas forcément vécu ces difficultés de la même manière que les membres de leur famille, il est certain que frère et sœur, enfant et parent ont dû les traverser ensemble. De plus, les trois histoires familiales présentent une expérience de migration de l'un ou l'autre des membres de la famille. En outre, « la migration met fortement en cause la continuité du sentiment identitaire, et rend difficiles les réaménagements identitaires nécessaires pour que le sujet s'adapte à sa nouvelle situation objective sans déchirements intérieurs majeurs. » (Calin 1999-2000). Sans affirmer ici que l'adversité renforce forcément les liens, le fait que la principale crainte des trois femmes interrogées ait été l'idée de subir le rejet de l'un ou l'autre membre de leur famille en dit long sur la force des liens familiaux et de la **mise en tension de l'identité que provoque l'éventuelle rupture de ces liens**.

Tania a particulièrement exprimé la crainte qu'elle a pu ressentir à l'idée de se confier à son frère. Je lui ai alors demandé ce qui l'avait tant effrayée à l'époque : « *Qu'il me rejette. (...) Qu'il me voit différemment, qu'il me considère différemment, qu'il... Voilà. [...] Parce que le frère quand même... C'est la famille, tu vois ? C'est quand même... Tendu !* ». En exprimant sa crainte d'être

---

<sup>22</sup> cf. chapitre 2.2 : Des identités plurielles

rejetée, Tania exprime également celle de pouvoir être perçue différemment. Elle met ici en lumière **le risque de ne plus être reconnue** en tant que Tania, de voir l'identité telle qu'elle avait pu la construire jusqu'alors être balayée d'un simple regard, mais d'un regard de la plus haute importance. Jona, en regard de l'hétérosexisme virulent dans lequel elle a baigné, témoigne de la crainte qu'elle pouvait et peut encore ressentir en projetant l'annonce à sa famille : « *Quand t'entends ça de membres de ta famille, ben t'as peur ! Tu te dis pas : 'Oh, c'est inadmissible !' et tout ça ! Tu te dis pas... Tu te dis juste : 'Oh putain, merde !', t'as vraiment peur quoi ! Quand c'est un membre de ta famille, tu te dis : 'Ah ouais, ok, c'est ce qu'ils pensent, c'est ce qu'il risque de m'arriver, super !' T'es là, c'est vraiment, tu... Tu vois ce qu'ils disent, ça te concerne directement, donc voilà ! (...) Moi, je le prends comme une menace directe !* ». Après avoir assimilé son homosexualité, l'homophobie intériorisée s'est retournée contre elle en une 'menace directe' faite à son intégrité par sa famille, mettant également son **identité en péril**. Mais aussi, paradoxalement à la crainte que la force des liens de telles familles peut susciter, elle peut aussi générer une certaine **confiance qui est propice au dévoilement**. Bien qu'elle présumait toutefois la mise en péril du lien, Aria témoigne de cette forme de confiance : « *Enfin, je savais qu'ils resteraient toujours là, tu vois. Qu'on n'allait pas couper les ponts. (...) Je savais que... Je me doutais que ça allait m'éloigner d'eux, hein, de toute façon, mais pas qu'ils me renieraient complètement tu vois.* ».

Comme déjà exploré, les craintes de rejet voire de violence apparaissent en raison d'un contexte ambiant plus ou moins homophobe que Dayer (2012)<sup>23</sup> qualifie d'hétérosexiste, à une échelle collective ou sociale. Comme relevé dans les entretiens, le tabou qui entoure l'homosexualité ou les commentaires homophobes à échelles individuelles renforcent ce contexte hostile d'hétérosexisme, contexte qui avertit en fait que certaines composantes identitaires, au sens de Mellini (2009), ne sont pas les bienvenues en regard de l'hétéronormativité.

### 6.1.3. S'essayer aux premières annonces

En regard du contexte hétérosexiste, les femmes réalisent un fin travail d'analyse pour **trouver leurs premières ou premiers allié·e·s identitaires**. C'est-à-dire que les femmes effectuent un tri sensible dans leur entourage pour trouver des personnes susceptibles d'accepter une nouvelle composante (l'orientation homosexuelle) de leur identité sociale, composante en rien nouvelle pour l'identité personnelle. Ainsi, ces allié·e·s ont pour rôle de légitimer l'identité des femmes qui, en raison du non-choix, ne peuvent en supprimer la composante homosexuelle.

Comme Wafa, chacune des femmes a ainsi procédé par **sélectivité** pour déterminer leurs potentiel·le·s allié·e·s, cela selon certains **critères de confiance** : « *Au début, j'étais très, très sélective. (...) Au début, donc les gens qu'étaient très à côté de moi, puis après, les gens euhm... Comment dire, qui sont openminded ? Qui sont ouverts. (...)* ». Comme en témoigne Wafa, **l'ouverture d'esprit** est un premier critère d'importance. D'autres critères ont pu être relevés grâce aux différents témoignages. À l'instar de Jona, toutes les femmes interrogées ont perçu ces critères chez leur meilleure amie respectives, l'identifiant ainsi comme une personne ne risquant pas ou très peu de les rejeter : « *Je savais que ça allait passer en fait, j'étais sûre de moi, et pis, je pense, c'est pour ça aussi que ça a été la première personne à qui je l'ai dit.* ». Le fait qu'elles aient grandi ensemble (**durabilité du lien**), que 'ça n'ait pas changé' (**force du lien**) ont permis la **confiance** évoquée plus tôt. Jona décrira également cette amie comme étant marginale à la communauté musulmane, malgré son appartenance (**distanciation de la religion musulmane**). Pour les trois autres femmes, l'acceptation de leur amie ou le sentiment d'être pleinement acceptées a pris davantage de temps. La confiance présente avant l'annonce – 'Je savais que ça allait bien passer' – a été ébranlée à plus ou moins grande intensité, interférant sur le déroulement du coming-out.

<sup>23</sup> cf. chapitre 2.6.2 : Hétérosexisme et homophobie

Aria a dû s'y prendre à deux fois pour réaliser que son homosexualité ne posait pas de problème à sa meilleure amie : « *J'avais confié ça à ma meilleure pote. Pis elle m'a ri au nez, pis ça m'a tellement... Ça m'a vexée ! Du coup euh... j'ai un peu refoulé tout ça. Mais... (...) Je l'ai mal pris, tu vois. Mais après quelques années, elle m'a dit que... : 'Mais nan, fallait pas le prendre comme ça, moi je... Tu me faisais rire parce que la tête que tu faisais !'* ». Cela a eu pour conséquence qu'elle ne réitère pas l'expérience avant plusieurs mois. Une stagnation (stand-by) ou une régression dans le processus de coming-out peuvent ainsi intervenir après une annonce mal vécue, notamment lorsqu'il s'agit de la première. L'exemple d'Aria révèle que **la réaction à la première annonce est particulièrement marquante pour celle qui se dévoile.**

Wafa, elle, a d'abord observé une réaction positive avant de voir les attitudes de sa meilleure amie changer : « *Au début, c'était ok et pis après elle était plus éloignée, puis j'ai remarqué qu'elle pouvait dire : 'Peut-être c'est meilleur d'essayer avec les hommes' et blablabla... Et toutes ces choses là ! Et puis après, avec le temps... (...) Et maintenant, elle fait aucun effort, elle est... J'ai remarqué que je l'ai changée aussi ! \*rire. Elle est maintenant un peu plus... un peu plus large [d'esprit]. Et elle accepte beaucoup de choses qu'elle a avant pas accepté.* ». L'exemple de Wafa pointe que, d'une manière ou d'une autre, **le processus de coming-out affecte inévitablement les personnes à qui est faite l'annonce.** En effet, les normes et les références habituelles sont bousculées et un processus d'acceptation nécessite dès lors un travail de déconstruction de l'hétérosexisme et de l'homophobie intériorisée avant qu'il soit possible d'intégrer de nouvelles références ; le phénomène est semblable à celui rencontré par les femmes interrogées, lorsque celles-ci ont pris conscience de leur homosexualité.

Si l'acceptation peut être immédiate ou différée, il peut également arriver que les personnes se trompent entièrement en pensant pouvoir se confier à certaines personnes, comme en témoigne Jona : « *C'était horrible parce que j'ai discuté avec elle parce que j'étais complètement perdue, pis elle m'a fait : 'Mais t'es complètement folle, tu te rends compte ?! Et pis tes frères, ils vont se faire maltraiter à l'école !' (...) 'Tes parents, qu'est-ce qu'ils vont faire, qu'est-ce qu'ils vont dire ?! Pis toi-même, comment tu vas faire ? Plus personne va... tout le monde va te rejeter'. (...) comme j'avais déjà toute cette peur et pis qu'elle m'a vraiment montré que les côtés négatifs... J'ai quitté ma copine.* ». Une telle réaction l'a amenée à renforcer ses projections négatives sur son avenir la réaction négative de son amie l'a poussée à s'isoler dans ses difficultés, à se retrancher dans son conflit identitaire.

Enfin, pour trois des femmes interrogées, **l'appartenance religieuse ou communautaire** est apparue comme un potentiel **critère défavorable à une alliance.** Wafa l'exprime explicitement en indiquant qu'elle ne dit généralement pas son homosexualité à des personnes musulmanes ou arabes : « *Pour moi, maintenant, c'est très normal, je dis directement. Si c'est européen, c'est vraiment directement, si c'est musulman... Je [réfléchis] un peu... s'il sera arabe aussi, je [réfléchis] beaucoup plus... (...) Parce que les arabes musulmans, il y a peut-être 5%, je sais pas, peut-être moins qui sont ouverts et libéral. C'est pour cela, je prends cette statistique en considération. Mais, bien sûr, il y a des exceptions. [...] Surtout les gens qui viennent de mon pays, ou les gens qui viennent direct du monde arabe, ces gens là, je ne dis pas. C'est sûr.* ». Ce qui précède montre que l'appartenance ou la non-appartenance à la communauté musulmane peut avoir un impact direct sur le processus de coming-out, et ainsi, sur le parcours transitoire de l'identité, j'y reviendrai par la suite.

#### **6.1.4. Risquer la survie**

Lorsqu'elles ont enfin tenté l'annonce à leur famille, les femmes interrogées ont pu tantôt apprécier des réactions positives, tantôt supporter des attitudes négatives ou de rejet (principalement liées à des principes musulmans). Les expériences de ces femmes permettent ici de repérer que, **pour tenter d'atténuer la souffrance, différentes stratégies ont été utilisées par les proches affligé·e·s par l'annonce du coming-out** ; des stratégies semblables à celles adoptées par les femmes interrogées elles-mêmes lors de la découverte de leur homosexualité. Plus encore, elles permettent de montrer que les femmes interrogées ont parfois **adapté leurs propres attitudes pour préserver leurs proches tout en poursuivant malgré tout leur processus.**

Dans tous les cas, les craintes anticipées de l'annonce à la famille risquent de mettre à rude épreuve la santé et l'identité des interrogées : « *J'avais peur que ça se sache ! J'avais peur que quelqu'un me fasse du mal et j'avais peur aussi... Enfin, je me sentais mal ! Mine de rien, pour ma mère, parce que... enfin ! Tout ce qu'elle m'avait dit, finalement, ça avait... Enfin, au fond, ça met, ça a quand même des répercussions hein ! (...)* Tout ça, ça a quand même mis pas mal de pression, pis le chantage, la manipulation [en lien avec certains choix qui l'ont éloignée de sa famille], tout ça... Comme ça a duré très longtemps, j'ai fait... j'ai finalement fait une dépression assez sévère. » (Jona). Ces coûts et **le souci que la personne a d'affecter ses proches par son processus de coming-out** en parallèle de sa propre souffrance diffèrent le coming-out ou exigent de le « refaire » quand la personne « sera plus forte ».

Afin de faciliter le passage de l'information à la famille, les femmes interrogées y trouvent des allié·e·s : des cousines, des frères ou autres. Ces allié·e·s sont caractérisé·e·s par la durabilité, la force du lien ou par le fait d'avoir déjà des connaissances homosexuelles dans leur entourage. Mais ces caractéristiques n'enlèvent pas l'incertitude : « *Donc du coup, je m'étais dit : 'Ah, si elle est repartie dans la religion, là, je suis un peu mal bar, elle va peut-être m'envoyer bouler'. Mais c'était pas le cas ! Et du coup ça va ! Mais j'ai quand même pleuré, pis j'avais vraiment peur et pis, en même temps, j'avais besoin de le dire devant au moins quelqu'un – une alliée, en quelque sorte, dans la famille – d'avoir une personne dans la famille, de savoir qu'au moins un des membres de ma famille n'allait pas m'abandonner.* » (Jona). Ce qui précède souligne l'importance de la **famille élective** ; la sélectivité pour trouver les allié·e·s vise à déterminer un noyau fort, dont les membres renforcent la confiance dans le processus de transition identitaire. Ce nouveau noyau n'est pas nécessairement composé de membres du noyau filial, au contraire, il inclut l'ensemble des allié·e·s (cercle amical ou cercle LGBT). Les autres femmes interrogées ont pu trouver des allié·e·s dans leur famille (frères, mères) elles aussi. Mais elles ont également vécu des situations qui ont été problématiques lors de leur annonce.

Concernant Tania, bien que son homosexualité soit désormais acceptée par sa mère, l'annonce a d'abord été mal accueillie, forçant Tania à l'effectuer en deux fois en raison du **déni** net de sa mère : « *Je lui avais dit que j'étais amoureuse et tout. Pis elle, elle m'a dit : 'Non, ça, c'est elle, elle t'a mis ça dans la tête, c'est faux, c'est pas ça, c'est pas toi !'* ». Le temps entre les deux essais lui a ainsi permis de se sentir suffisamment forte pour recommencer : « *De devoir le redire à ma mère, si on veut bien, c'était... tu vois ? De lui faire comprendre que : 'C'est bon maintenant, je sais ce que je suis, faut que tu l'acceptes, que...'. Enfin, tu vois ? Bon déjà, la première fois que je lui avais dit, j'avais pleuré et je crois que, la deuxième fois, j'ai encore pleuré.* ». Par son témoignage, elle rappelle également la dimension de non-choix – pour elle-même mais également pour sa mère – et comment l'annonce se présente finalement comme un 'soulagement' de la tension accumulée : « *Que tu puisses le dire à haute voix, que tu puisses le dire à ta famille, à ta mère, que... voilà ! C'est sorti ! Ça fait pleurer quoi ! Pis après, t'as la réaction, donc tu pleures, comme ça. Tu sais pas quoi faire donc euh... Ouais, voilà quoi, t'attends et pis finalement... Pas le choix d'accepter quoi !* ». Quand j'ai demandé à Tania si le refus de sa mère d'accepter était en lien avec son appartenance religieuse, elle a confirmé : « *Ben ouais parce que, déjà, elle me dit souvent que je fasse attention parce que, voilà, je risque d'aller au diable toute seule ! (...)* C'est ça, parce que du moment où t'es homosexuelle, t'es un péché, t'es un péché vivant. Donc voilà ! Tu vas au diable, en enfer, pis euh... Elle, c'est ça qui l'inquiète. ».

Pour Wafa, les réactions de ses parents ont été moins virulentes. Cependant, l'acceptation n'a pas pour autant été totale. Wafa expliquera que leur résistance est certainement dûe au fait que la société de son pays d'origine – à confession majoritairement musulmane – perçoit négativement l'homosexualité. Son père a eu tendance à **minimiser les ressentis** de sa fille, à **transformer le récit** et **rationaliser la situation** : « *Je lui ai dit : 'Je sais pas ce qui se passe avec moi, parfois je pense aux femmes et c'est...'. Et donc mon père me dit : 'C'est normal et tu dois concentrer à ton thèse' blabla... Et pis après ça, rien n'a changé ! C'est pire ! Et je lui ai dit : 'C'est pire' et pis après, il m'a dit : 'Parce que peut-être tu n'as pas trouvé l'homme parfait, blabla' (...)* Il a cru que ça va se passer ! (...) Peut-être, il croit [que] c'est une phase. ». Comme pour Tania, Wafa a du réitéré l'annonce à sa mère après s'être rétractée une première fois face à la détresse de celle-ci :

« *Ma mère, quand je lui ai dit, elle a pleuré. (...) Et pis après, j'ai dit : 'Ok, c'est faux ce que j'ai dit'... Et pis après j'ai répété après 2 ans ou 1 an, elle a pleuré encore.* ». Désormais, bien que la situation soit claire, sa mère nie la situation : « *Et maintenant, elle sait que j'ai une copine mais pas... Mais elle est... Comment... C'est quoi, deny... (...) Donc, comme si ça existe pas ! (...) Elle sait, mais elle ne veut pas savoir ! (...) Je la laisse, je n'insiste pas ! Je dis de temps en temps des choses. Mais j'ai remarqué que, peut-être, c'est meilleur de la laisser parce qu'elle est, elle va être euh... C'est quoi verletz ? Blessée.* ». Dans le souci de préserver sa mère et d'entretenir la relation positive 'qui n'a pas changé', Wafa accepte de jouer le jeu de l'omission qui semble convenir à l'équilibre de chacune.

Le témoignage d'Aria démontre la violence de l'homophobie au travers des propos de ses frères et sœurs ainsi que la nette influence des normes et des croyances religieuses sur leur réaction : « *Elle m'a vraiment blessée parce qu'elle a dit des trucs genre : 'C'est pas naturel', 'C'est une perversion', des trucs comme ça, tu vois ! [...]* ». En accusant Aria sur des croyances infondées, son frère a poussé à l'extrême le caractère pervers : « *Il m'a comparée aux pédophiles en fait ! Il m'a fait : (...) 'Bientôt, on acceptera les pédophiles' et tout ! Je lui fais : 'Mais euh... tu te fous de ma gueule ? Ça a rien à voir quoi ! (...) Je l'ai pas laissé continuer à me blesser quoi.* ». Si les autres femmes interrogées ont plutôt opté pour la rétractation temporaire afin de préserver leurs proches en désarroi, **l'agressivité** des frères et sœurs d'Aria et leurs tentatives de **dissuasion** ont plutôt encouragé la jeune femme à s'affirmer davantage et à se défendre des attaques pour se préserver elle-même.

« Le coming-out est une question de survie » annonçait Dayer (2016) lors de sa conférence tenue à la HES-SO de Sierre<sup>24</sup>. En regard de la mise en tension de l'identité des femmes interrogées, la question de survie est, ici, à considérer en termes de survie identitaire. Cependant, il est nécessaire de préciser que cette mise en tension peut littéralement attenter à la vie des personnes homosexuelles lorsqu'elle devient trop forte et pousse au suicide. De telles conséquences peuvent intervenir tout au long du processus du coming-out : la pression peut devenir trop forte au moment de la prise de conscience, dans la phase d'autoacceptation, lorsque les personnes envisagent l'annonce ou lorsque l'annonce se fait et qu'elle est mal reçue. Comme déjà évoqué, **le noyau familial représente la plus grande prise de risque**, du moins pour les femmes interrogées dans le cadre de cette recherche. En effet, le coming-out devient particulièrement affaire de survie lorsqu'il intervient avec la famille.

### 6.1.5. Impact sur les trajectoires de vie et autodétermination

« *[Ma mère] pensait que c'était plus une maladie mentale. (...) Ça me blessait. Ça me blessait énormément. Pis déjà que de l'assumer, c'était très, très, très, très dur, parce que déjà devoir se dire : 'Maintenant, assume Tania, t'es lesbienne, t'aimes les filles, t'es pas comme tout le monde, t'aimes les filles quoi.' C'est dur ! Pour une gamine de 15, 14, 13 ! Pour tout le monde ! Que tu te découvres lesbienne à 42 ans, 50 ans, c'est dur ! C'est une chose... C'est... Ouais, c'est dur quoi ! C'est un poids, c'est... Ça pesait sur moi ! Ça m'a fait un petit peu foirer mon école aussi ! Parce que ça te prend la tête, parce que tous les soirs t'y penses, tu te poses des questions, c'est... (...) C'était pour plus tard, trouver un travail, c'était 'comment fonder une famille ?', comment être acceptée dans la société en général et pis euh... Ce genre de chose, ça fait peur quoi.* ». (Tania)

**Le processus de coming-out a influencé la trajectoire de vie des femmes interrogées et inversement, les trajectoires de vie ont influencé le processus de coming-out**, certaines problématiques (familiales, sociales, migration, etc.) étant préalablement présentes. Les craintes ont parfois poussé les femmes à mettre fin à des relations, d'autre fois la mise en stand-by du coming-out a été accompagnée d'un mariage. D'une manière ou d'une autre (émigration universitaire, foyer éducatif), toutes les femmes ont expérimenté la séparation résidentielle d'avec leur famille durant

---

<sup>24</sup> Cité en référence.

leur coming-out, celui-ci ayant même parfois motivé l'éloignement (je reviendrai sur ce point<sup>25</sup>). Certaines d'entre elles ont rencontré des difficultés scolaires, à l'instar des propos de Tania ci-dessus. Finalement, pour plusieurs d'entre elles, le processus de coming-out a eu des conséquences sur leur santé physique et mentale (dépression et divers comportements à risque). Malgré tout, toutes les femmes interrogées ont su rendre constructives les difficultés rencontrées, notamment grâce à leur capacité d'autodétermination et au pouvoir d'action qu'elles ont développé au fil des situations difficiles.

En effet, **l'autodétermination** n'est pas une capacité fixe mais une **capacité qui se développe au fil des expériences**. Les femmes interrogées ont su déterminer leurs propres normes dans divers aspects de leur vie, en dépit des normes familiales ou sociales sur lesquelles je vais revenir. En fait, le processus du coming-out, le développement de l'autodétermination et celui du pouvoir d'action sont à considérer dans une évolution conjointe d'émancipation dans les trajectoires de vie. D'une part, le coming-out peut être perçu comme facteur de développement de la capacité d'autodétermination des personnes ('je choisis comment vivre mon homosexualité, donc je gagne en autodétermination'). D'autre part, l'autodétermination peut être perçue comme facilitant le coming-out ('j'arrive à faire mes propres choix, donc il me devient plus facile de vivre librement mon homosexualité').

Maintenant que les liens entre transition identitaire et processus de coming-out sont clarifiés, il sera plus simple de se pencher davantage sur le rapport homosexualité-islam, en cherchant à mieux comprendre de quelle manière les multiples appartenances complexifient encore les éléments développés jusqu'ici. Dans la suite de ce travail, je vais ainsi me pencher sur la notion d'appartenance multiple, sur les tensions que peuvent générer la transition identitaire et sur la manière dont ces tensions peuvent être réduites. Désormais, il s'agit de considérer la construction identitaire comme un tricotage de l'identité à l'intersection de multiples appartenances communautaires.

---

<sup>25</sup> cf. chapitre 6.3.4 : La distanciation pour atténuer le conflit de loyauté

## 6.2. Multiples appartenances et identité

Dans le présent travail, l'idée est de considérer les appartenances à des groupes sociaux comme étant des **appartenances communautaires**, en raison du statut de communauté que peuvent représenter les groupes LGBTI et musulmans en terres occidentales<sup>26</sup>. De là, l'exercice d'autodéfinition des femmes interrogées s'est effectué en lien à leur appartenance communautaire, qu'elles se sentent appartenir ou non à l'une ou l'autre communauté.

Dans cette catégorie, il s'agit plus précisément de s'arrêter sur les **perceptions que les femmes interrogées ont des différentes communautés** et sur le sentiment d'appartenance qu'elles développent ou non pour chacune d'entre elle. De manière générale, aucune des femmes interrogées s'est dite vouloir ou se sentir appartenir à la communauté musulmane, alors que toutes témoignent appartenir à la communauté homosexuelle. Cependant, le fait d'être issue d'une famille musulmane assigne malgré tout une appartenance de ces femmes à la communauté musulmane.

Il s'agit, d'une part, de prendre en considération les sentiments d'appartenance tels que témoignés par les femmes interrogées – ce qui pourrait être **l'appartenance volontaire** – d'autre part, de considérer l'idée qu'elles appartiennent de fait aux différentes communautés – **l'appartenance assignée et non-volontaire**. En considérant l'existence de ces deux formes d'appartenance, non seulement l'idée est de percevoir la manière qu'ont les femmes interrogées de **s'identifier et se définir** ('je fais comme les gens de cette communauté, donc je suis'), mais également de rendre compte de leur capacité d'autodétermination, par une forme de définition en réaction ('je ne fais pas comme les gens de cette communauté, donc je ne suis pas'), de définition nuancée ('je suis, mais je ne fais pas comme') ou de non définition ('ce n'est pas vraiment une communauté donc je ne peux réellement m'identifier à celle-ci'). À noter aussi qu'un sentiment d'appartenance à une communauté peut soudainement faire exister et/ou influencer l'appartenance à une autre ('je suis homosexuelle et cela fait que je réalise mon appartenance à la communauté musulmane / que mon appartenance à la communauté musulmane devient compliquée').

### 6.2.1. La perception des différentes communautés

Les quatre femmes interrogées ont identifié que la communauté correspond à un groupe de personnes qui partagent un ensemble d'éléments, comme en témoigne par exemple Aria : « *Ben un groupe de personnes qui... qui ont... qui ont les mêmes intérêts... partagent les mêmes choses, enfin qui... je sais pas !* ». Les quatre femmes ont tantôt identifié ces éléments comme étant des 'intérêts', des 'but', des 'activités' ou des 'thèmes sur lesquels travailler' pour accéder à 'plus d'acceptation' de ceux-ci. Ainsi, comme cela était également proposé dans le cadre théorique<sup>27</sup> avec les éléments de définition proposés par Benveniste *et al* (2015) et Fauchois (2015), les femmes ont perçu le caractère collectif de la communauté ainsi que le partage d'éléments communs au sein de cette collectivité. Dans la plupart des cas, elles ont tenté d'illustrer leur propos en lien avec les communautés LGBT et musulmanes, ce qui laisse déjà apparaître des éléments sur leur propre manière de percevoir ces communautés.

Quand elle exprime sa vision de la communauté homosexuelle, Tania exprime ainsi qu'à partir du moment au quel une personne entre dans la communauté homosexuelle, elle peut se définir comme appartenant à la communauté, cela **par similitudes** aux autres membres : « *C'est que là, si t'es dedans cette communauté, c'est que toutes ces personnes dans cette communauté, ben... c'est tes amis quoi ! Tu vas pas les... T'es avec ces personnes quoi, elles sont comme toi, c'est... C'est des 'toi' ! C'est ça. C'est la communauté.* ». Les similitudes conduisent le 'soi' à se confondre en un 'nous'. Cela rappelle le principe solidaire de la communauté évoqué par Fauchois (2015). Si Tania perçoit qu'il existe une communauté homosexuelle, il lui est plus difficile de considérer l'existence d'une communauté musulmane. Pour elle, une religion ne permet pas de définir une personne et, considérant l'éventuelle existence d'une communauté musulmane, elle n'y reconnaît pas le principe de soutien que comprend la communauté LGBT : « *C'est vrai qu'on peut*

<sup>26</sup> cf. chapitre 2.5 : l'appartenance communautaire

<sup>27</sup> cf. chapitre 2.5 : l'appartenance communautaire

dire 'la communauté musulmane', ça, c'est clair mais... (...) Ce serait pas comme la communauté LGBT, parce que LGBT, c'est quelque chose qu'a été créé en soutien avec ces personnes. Donc, du moment que tu entres dans cette communauté, t'es là pour soutenir aussi, tu vois, t'es... (...) T'es là pour aider en fait ! (...) Pis après, ben l'islam, tu pratiques la même religion ! Mais c'est une religion. C'est pas une... définition de soi. ».

Aussi, Tania relève une **dimension géographique** dans la définition de la communauté. Selon elle, un pays tout entier ne peut être considéré comme une communauté. Ainsi, une communauté musulmane ne serait susceptible d'exister que lorsque l'islam n'est pas la religion de tout un pays, qu'il est concentré en un lieu plus restreint : « Après si y'a peut-être aussi un endroit en Suisse, en France, dans un autre pays, où y'a vraiment que les musulmans, là on peut dire : 'Voilà, là, à cet endroit, y'a une communauté musulmane'. Parce qu'on va dire, ils sont plusieurs, ils sont en groupe. Donc on le sait que c'est tous des musulmans, donc c'est la communauté musulmane. ». Dans cette logique géographique de la communauté, la société suisse ne pourrait donc être considérée comme une communauté, comme je tentais d'abord de la déterminer dans le cadre théorique. En revanche, nous pouvons considérer que la Suisse – par son idéologie libérale et occidentale – appartient à la grande communauté 'de valeurs', comme la définit Behloul (2009)<sup>28</sup>. Il s'agit de considérer que c'est le monde occidental qui représente plus largement la communauté de valeurs. Autrement dit, la Suisse est membre de la communauté occidentale.

Wafa exprime qu'une même communauté peut être **tantôt perçue positivement, tantôt négativement** : « Il y a toujours des choses positives/négatives, ça dépend de l'intégration de cette communauté, ça dépend de l'effet de cette communauté. (...) Ça dépend du personne qui voit cette communauté. Il y a toujours des gens qui vont dire 'c'est bien' et des gens qui vont dire que c'est pas très bien. ». Ce constat rejoint celui proposé dans le cadre théorique, c'est-à-dire que la valeur positive ou négative d'une communauté est attribuée selon quelle personne la définit et en fonction des buts que défend cette personne. Pour sa part, sans pour autant se positionner clairement, Wafa ne semble pas percevoir la communauté musulmane aussi positivement que la communauté homosexuelle : « Parce qu'il y a des communautés musulmanes qui pensent qu'ils travaillent pour le bien des musulmans. Et ils travaillent pour que l'islam est libéral et accepté bien. (...) Bien, mais je pense que c'est plutôt – la communauté musulmane – c'est plutôt dans euh... de mettre l'islam de plus en plus dans la tête de ces gens... de ces enfants qui vont là-bas, de ces gens qui travaillent à la communauté. (...) C'est comme l'homosexualité, quand ils pensent qu'ils ont un but, et que ce but est bien, donc ils viennent ensemble pour faire quelque chose. Donc euh... La communauté musulmane existe, bien sûr ! Si je suis avec ou contre c'est aussi... (...) C'est une [autre] question. ».

Quand elle parle de la communauté musulmane, Jona se réfère particulièrement à celle de son pays, plutôt qu'à une seule et grande communauté uniforme. Elle exprime que cette communauté était plutôt ethnique dans un premier temps et que ce n'est que récemment qu'elle s'est davantage tournée vers le religieux. Elle témoigne ainsi de **la transformation que peut subir une communauté** : « En fait, ils ont récemment ouvert une espèce de mosquée. (...) Avant, la communauté, elle fonctionnait mais ils allaient genre boire le café chez quelqu'un, ils allaient chez les gens. Alors que là, c'est vraiment tourné autour plus du religieux et c'est là où ils se retrouvent. Et du coup ils sont un peu plus devenus... Ils ont un plus grand contrôle sur qui vient là, qui est pas une personne bien parce qu'il va pas prier, tout ça. Y'a de nouveau un petit truc autour du fait que... de la religion en fait ! Ils se referment un peu derrière et pis ça leur permet de faire un petit contrôle social hein. ». Jona perçoit que la religiosité grandissante amène la communauté à se renfermer sur elle-même. Il faut ici comprendre que la transformation interne intervient en réaction à des forces extérieures, par exemple, selon la logique de communautarisation telle qu'elle était décrite dans le cadre théorique par Martin Behloul (2009). Pour l'illustrer, il faut considérer qu'il existe « un lien entre les systèmes de croyances qui dénigrent les personnes en fonction de leur orientation sexuelle ainsi que ceux qui infériorisent les personnes sur la base de leur race ou de leur genre, soit le racisme et le sexisme. » (Charlebois, 2011, p.124). Ainsi, en procédant par analogie avec les mécanismes de l'hétérosexisme ou du

<sup>28</sup> cf. chapitre 2.5.1 : Entre communauté, communautarisme et communautarisation

racisme, il devient possible de comprendre la **communautarisation comme conséquence de l'islamophobie** ; les systèmes de croyances de la communauté occidentale et 'de valeurs' infériorisant la minorité musulmane laissent apparaître le **repli communautaire**. Un tel repli a pour conséquence une fermeture qui, elle-même, implique des barrières symboliques entre qui est admis et qui ne l'est pas. Le **contrôle social** dont parle Jona peut être compris comme le fait que les membres de la communauté musulmane ont le pouvoir de définir, en regard des normes admises au sein de la communauté, quelle personne se conduit suffisamment bien ou suffisamment mal pour être incluse ou exclue de cette communauté. Ainsi, la fermeture de la communauté permet aux membres un meilleur regard sur l'ensemble des personnes.

De manière générale, **les femmes interrogées ont perçu la communauté homosexuelle plus positivement que celle musulmane**. Seule Aria a pointé une ombre au tableau de la communauté homosexuelle, bien qu'elle dira tout de même se sentir principalement appartenir à cette communauté : « *Je trouve qu'on est un peu mis à l'écart. Je trouve ça cool que des bars ou des boîtes fassent des soirées gays ! (...) mais je trouve, c'est pas... c'est un peu... J'ai l'impression que c'est caché tu vois ? Je sais pas comment expliquer. (...) Oui, parce que moi, avant mon coming-out, j'avais pas de, j'imaginai même pas qu'il y avait tout ça ici, tu vois ! Pour pas être au courant de ça, c'est que c'est caché quoi, enfin c'est pas visible en tout cas.* ». Aria perçoit ainsi que, si la communauté homosexuelle est trop en retrait de la société plus large, elle **risque d'être invisibilisée**. Par la suite, en déterminant qu'elle se sent principalement appartenir à la communauté lesbienne, elle relève dans la volée que cela ne l'empêche pas d'être ouverte, c'est-à-dire d'avoir des ami-e-s hétérosexuel-le-s : « *Je me vois plus dans la communauté femme lesbienne que... Après euh... j'ai des potes hétéro... Enfin, je suis ouverte hein, tu vois, j'ai pas... (...) Mais c'est vrai que je vois plus mes potes lesbiennes que le reste. Même mes potes d'enfance, je les vois moins que – beaucoup moins – que mes potes lesbiennes quoi !* ». Clamant son ouverture malgré son appartenance, Aria ne relève pas seulement que la mise à l'écart de la communauté risque d'invisibiliser celle-ci, elle se défend également de la critique négative que cette mise à l'écart est susceptible d'amener envers cette communauté pouvant être perçue de l'extérieur comme trop renfermée.

Si toute communauté peut s'organiser en **force collective** (Fauchois, 2015) pour ses membres reconnus et volontaires, la suite de l'analyse va démontrer qu'elle peut aussi s'organiser en **source d'accablement** individuel lorsqu'un membre assigné et non volontaire possède des intérêts individuels trop différents de ceux du groupe et que ces intérêts individuels font transgresser les normes internes à la communauté.

### 6.2.2. Appartenances et définition de soi

Le cadre théorique<sup>29</sup> exprimait que l'appartenance peut être ressentie et/ou simplement exister de fait. Dans le cas des femmes interrogées, **leur appartenance à la communauté homosexuelle est ressentie et volontaire**, notamment parce qu'elles s'impliquent plus ou moins dans cette communauté au quotidien, comme lorsque Jona défend ses droits ainsi que ceux de toute la communauté en réagissant à l'homophobie : « *Comme ça, quand j'entends des propos homophobes ou autre, évidemment ça me révolte quoi ! Et pis en général, j'ouvre ma gueule ! Je vais pas me taire là-dessus, ça c'est sûr !* ». Concernant **leur appartenance à la communauté musulmane, elle est non volontaire mais tout de même effective**, du moins aux yeux de la communauté elle-même et aux yeux de toutes celles et ceux qui ont connaissance des racines culturelles et religieuses de leur famille. Dans le présent travail, je participe à assigner une appartenance aux femmes que j'ai pu interroger ; par le statut de femme croyant en l'islam, dans le cas de Tania, par le statut de femmes issues de familles musulmanes dans le cas des trois autres femmes.

Il faut ici comprendre que l'identité se construit sur la base d'identifications (Schneuwly Purdie, 2009) et des différenciations aux communautés par le développement d'un sentiment d'appartenance, mais que ces mécanismes d'identifications et de différenciations s'effectuent

---

<sup>29</sup> cf. chapitre 2.5.1 : Entre communauté, communautarisme et communautarisation

également en regard des communautés auxquelles les personnes appartiennent par assignation. Les femmes interrogées démontrent que l'identité semble plutôt se définir par identification lorsque la personne se sent appartenir à un groupe (similitudes) et plutôt par différenciation lorsqu'elle ne se sent pas appartenir à un groupe (différences). Ainsi, **les femmes se sont plutôt définies par différenciation avec la communauté musulmane (appartenance assignée) et par identification avec la communauté homosexuelle (appartenance ressentie et volontaire)**. Tania a également démontré que, ne percevant pas réellement l'existence d'une communauté musulmane, elle ne pouvait pas s'identifier à celle-ci. Elle ne s'est ainsi pas définie comme musulmane lorsque je lui ai demandée de s'autodéfinir. Elle n'a pas non plus souhaité faire apparaître son homosexualité sur sa carte de présentation : « (...) *premièrement, je suis Tania. Donc euh... Ça change pas, c'est ça (...)* Que tu sois chrétienne, musulmane, athée, bouddhiste... *C'est ta sexualité, c'est ta religion, c'est ta vie ! [...]* Moi, je suis moi, c'est ça. Moi, je veux vivre ma vie, tout simplement, je veux juste pas qu'on me prenne la tête et, qu'on me laisse vivre, en fait. Je veux juste pouvoir... ouais, continuer ma vie, posée, tranquille, sans que j'aie euh... à tout bout de champs. Tout simplement. ».

Comme Tania, Aria s'est également définie en premier lieu par son prénom, indiquant ensuite être une 'lesbienne affirmée'. Aussi, Wafa relève les multiples identifications possibles en fonction des personnes rencontrées : « *Quand je me présente, ça dépend, si je me présente à qui ? À moi-même ou je présente par exemple à d'autres, si tu me dis... Je suis [son pays], [son métier], euh... Mais si tu dis comment je veux... Moi, comment 'i describe myself', comment... I describe myself comme lesbienne, [son pays] et [son métier]. (...)* Ça dépend oui, à qui. ». Jona également : « *Donc, déjà, je suis une femme, lesbienne... issue d'une famille musulmane, quand même ! Mais c'est pas le fait que je sois issue d'une famille musulmane qui me définit ! C'est ce qui fait que j'ai des soucis dans ma vie, mais, c'est pas ça. C'est surtout que y'a plein de choses qui me définissent ! Mais je pense ; une femme, lesbienne, gauchiste, tolérante ! Voilà. Activiste, quand même un peu ! Donc voilà ! Y'a plein de choses qui me définissent et qui font que je suis la personne que je suis et que j'ai choisi d'être.* ». Les citations témoignent de la marge de manœuvre, du **pouvoir d'action et de décision dans la définition de soi**.

Concernant leur sentiment d'appartenance à la communauté occidentale, il était identifiable selon le rapport qu'elles ont développé à la Suisse – ou plus largement à l'Europe dans le cas de Wafa – où elles sentent bien. Des quatre femmes interrogées, Tania est la seule à avoir clairement déterminé un sentiment d'appartenance à la Suisse inexistant, ou du moins, très négatif : « *Je me sens pas chez moi ! la Suisse, c'est de la merde, déjà ! Au niveau température, au niveau comment tu dois vivre, tout ce que tu dois payer, la vie est chère ! La Suisse, c'est de la merde ! Donc j'aime pas la Suisse !* ». Aria s'est exprimée sur son pays d'origine en mentionnant qu'elle n'y retournerait plus jamais, n'y appréciant pas la mentalité des personnes qui y vivent.

Des quatre femmes interrogées, **aucune n'a dit se sentir appartenir à la communauté musulmane**, alors que toutes ont témoigné, par leurs propos ou par leur expérience, **se sentir davantage appartenir à la communauté homosexuelle**. Reste à savoir si la vision positive d'une communauté entraîne un plus fort sentiment d'appartenance ou s'il est plutôt question qu'un fort sentiment d'appartenance permette de développer une vision positive de la communauté. Sûrement que les deux se développent dans une logique circulaire où sentiment d'appartenance et vision positive se renforcent l'un et l'autre. Cependant, il apparaît clairement qu'un sentiment d'appartenance accompagné d'une vision positive de cette appartenance permet de s'autodéfinir positivement. Cela explique en quoi il pouvait être plus difficile pour les femmes interrogées d'accepter pour elle-même l'idée d'être homosexuelle lorsque leur propre vision de l'homosexualité était teintée par un ou plusieurs contextes hétérosexistes. En outre, la communauté homosexuelle (sous la forme d'associations LGBT ou sous la forme d'un groupe d'amies composées d'autres femmes lesbiennes) s'est présentée comme un soutien important dans le processus de coming-out des femmes interrogées. La plupart des femmes ressentant l'existence d'homophobie et d'islamophobie en Suisse, nous pouvons admettre que la société ne s'est pas particulièrement présentée en soutien. Aucune n'a pu réellement compter sur un soutien de la part de la communauté musulmane non plus dans ce processus, à l'exception de rares alliés identitaires évoqués plus haut.

Au contraire, la communauté musulmane – tout comme la société suisse – s’est davantage présentée comme un frein au processus de coming-out – une source d’accablement individuel, comme défini plus tôt – car nombre de ses membres risquaient de percevoir ou ont effectivement perçu négativement l’homosexualité, selon les dires des femmes interrogées. Pour en venir plus précisément à la communauté musulmane, **l’homosexualité s’est révélée comme une transgression des normes musulmanes**, les femmes interrogées ayant des intérêts individuels trop éloignés des intérêts collectifs de la communauté musulmane. Le rejet qu’elles ont imaginé ou qu’elles ont vécu a laissé apparaître que, malgré que les femmes ne se sentent pas appartenir à la communauté musulmane, leur famille ou la communauté musulmane leur a assigné leur appartenance. Ainsi, les propos de Jona laissent apparaître son appartenance assignée, et font **émerger la problématique d’appartenir simultanément à plusieurs communautés** : « *Le fait d’être issue d’une famille musulmane, ça, c’est... C’est juste par rapport à mon homosexualité que c’est horrible ! En soi, avant ça, j’avais pas de problème quoi ! Enfin... Je m’en fichais ! J’avais pas plus, ça m’embêtait pas plus que ça et pis euh voilà !* ». Comme évoqué précédemment, ce n’est la multiplication des appartenances en tant que telle qui pose problème, mais ce sont les intérêts et les normes des communautés qui peuvent apparaître antagonistes d’une communauté à une autre. C’est ce point là – problématique centrale du travail – qui va à présent être développé.

### 6.3. Le tricotage identitaire face à la multiplication des appartenances

**« C'est lorsque ces identifications secrètes entrent trop fortement en contradiction avec le rôle joué sur la scène, ou lorsque l'individu doit jouer ce que Goffman appelle des « rôles contradictoires », que l'acteur est amené à, comme on dit, « faire une scène », c'est-à-dire mettre en question les conditions mêmes dans lesquelles se déroule la mise en scène, en exigeant un réaménagement des rôles et la mise en place d'une nouvelle scène »**

(Keck, 2012, p.482)

Les personnes **multiplient leurs rôles** dans leurs communautés d'appartenance et de par les composantes de leur identité sociale cumulées au quotidien dans les différents éléments qui composent leur trajectoire de vie (familial, scolaire et professionnel, social, sentimental, culturel/religieux ou résidentiel). En outre, chacune des communautés édictent un certain nombre de normes visant à réguler les comportements de ses membres. Toute personne doit ainsi adapter ses comportement – **jouer un rôle**, au sens de Goffman – dans les différentes communautés qu'elle fréquente, bien que son identité personnelle demeure toujours la même derrière les jeux de rôle. Cependant, il arrive que certains rôles soient difficiles à cumuler car les normes d'une communauté et de l'autre se présentent trop antagonistes pour être en mesure de jouer durablement des '**rôles contradictoires**' ; comme un tricot sur lequel on aurait trop tiré, les facettes identitaires sont mises en tension et les mailles menacent de lâcher.

Le chapitre réservé au coming-out a permis de déterminer certaines ruses utilisées par les femmes interrogées (mise en stand-by de l'homosexualité, sélectivité dans l'annonce de l'homosexualité, etc.). Celles-ci permettent d'identifier qu'elles ont tantôt été concernées par les **stratégies** de déni, d'arrangement, de clandestinité et/ou d'affichage qu'a théorisées Mellini (2009). Nous verrons que, dans le cas de Tania, elle entre également dans la classification des stratégies identitaires identifiées par Brault (in Bethmont & Gross, 2017).

Je vais maintenant m'atteler à **démontrer en quoi l'appartenance à une communauté musulmane a davantage complexifié le processus de coming-out** des femmes interrogées dans le cadre de la présente recherche. Je vais également tenter de démontrer certaines particularités qui peuvent expliquer en quoi les stratégies d'arrangement et de clandestinité sont durablement appréciées par des femmes dont l'identité est tricotée à l'intersection de communautés occidentales, homosexuelles et musulmanes. Certaines des normes propres à ces communautés ont déjà pu être développées dans le cadre théorique<sup>30</sup> et il a déjà été possible de démontrer en quoi les intérêts pouvaient différer d'une communauté à l'autre, notamment en rapport aux normes de genre, de sexe et de sexualité. Il en tient ici de relever les normes liées à la culture musulmane que les femmes ont identifiées dans leur famille, pour ensuite identifier les manières dont elles ont **réaménagé leurs rôles dans les différentes sphères de leur vie sociale pour avancer dans le tricotage de leur identité.**

#### 6.3.1. Tricoter entre les normes

De manière générale, les entretiens ont permis de mettre en perspective les rapports entre hommes et femmes dans l'islam. Par exemple, nous avons pu discuter des normes liées au port du voile et à l'habillement, des normes liées à la virginité, au mariage et à la procréation, ou encore, les questions liées à l'honneur tel qu'il peut se concevoir au sein des communautés musulmanes. Toutes les femmes interrogées ont relevé un tabou autour de la sexualité dans l'islam et toutes ont particulièrement observé que l'homosexualité y était perçue comme un péché, voire une perversion.

En se basant sur l'exemple de la société de son pays d'origine, Wafa a développé une argumentation complexe qui lie plusieurs des points évoqués durant les entretiens. Elle pointe un **processus qui enferme et qui dépasse la seule religion** : « *Quand tu as le voile, c'est pas seulement le voile. Quand tu as le voile, [ça veut dire] : 'Il y a quelque chose dans la tête qui va*

---

<sup>30</sup> cf. chapitre 2.7 : Discriminations intercommunautaires

changer'. Ça commence avec petit voile et après un autre voile qui est dedans, dans le voile, et pis après... Tu vas avoir une chemise qu'est longue, pis après, je sais pas, aussi des autres qui sont longs, pis après tes copains vont être comme toi et puis tu n'acceptes pas beaucoup de choses qui étaient pour toi avant ok... et même tes copines sont religieuses, et donc c'est... (...) Tout un cycle qui enferme ! C'est difficile, c'est après, c'est très relié avec le tabou. Donc euh... C'est difficile, c'est une chaîne qui est en fait difficile de la casser. (...) ! Il y a beaucoup, beaucoup de tabous qui sont dans ce système religieux de la société : le tabou de la religion, le tabou aussi – en islam – le tabou de la sexualité, le tabou de la virginité, le tabou de... beaucoup, beaucoup de femmes ! (...) La sexualité, c'est très [problématique]. La sexualité et la virginité sont très... Ok. Quand on parle des femmes, c'est différent que des hommes. Les hommes, ils ont droit beaucoup, beaucoup de choses dans la société dont les femmes pas quoi. Les gens de la société acceptent les gens qui font du sexe ensemble. Mais si une femme est libérale et veut avoir du plaisir, ils pensent que c'est une Schlampe. (...) Et donc, c'est très relié à l'honneur de la femme et donc euh... (...) Donc si une femme elle est pas... virgin ? Ce n'est pas accepté par la société. ». Elle exprime ainsi que les différentes normes sont interdépendantes et, plus largement, visent ensemble à **réguler les rapports sociaux de sexe dans une domination du masculin sur le féminin**.

Les autres femmes ont pu identifier d'autres normes qui participent à cette régulation. Au sujet du **mariage**, Tania explique : « [Le coran] dit que t'as pas le droit de coucher avant le mariage, avec une personne qu'est de ta famille, ce genre de choses, de faire de l'inceste ! Mais euh... T'as le droit de coucher avec ton mari, MAIS, pour faire des enfants, c'est pas pour ton plaisir ! C'est pour procréer ! ». Bien que, selon les propos de Tania, les enfants ne soient pas recommandés hors mariage, Wafa souligne que les **enfants** sont plus importants que le mariage en tant que tel : « C'est dans la tête de mes parents bien sûr, les enfants. Les enfants plus que le mariage. Tu sais, peut-être parce que y'a beaucoup, que si je suis pas mariée et j'ai des enfants, peut-être divorcée, c'est ok... Mais, mais ils pensent que les enfants c'est une euh... C'est pour la culture une chose très, très importante. C'est la stabilité, c'est je sais pas quoi, quelque chose. ». Les normes ne respectent donc pas forcément les préceptes religieux de manière stricte.

Puis, Aria aborde par exemple la **question de l'habillement** : « Déjà, s'habiller en mini-short, c'est pas très musulman et tout, enfin... dans la religion... enfin ! Dans LEUR religion – parce que c'est pas vraiment dans le coran – faut se couvrir jusqu'en-dessous des genoux et... Ouais. Moi, comme je m'habille là, c'est... Ma mère, elle, elle a honte de sortir avec moi quand je suis comme ça ! ». Pour elle, la question de l'habillement n'a d'ailleurs rien à voir en soi avec la religion musulmane et correspond davantage à une norme culturelle qui n'est pas prise en compte par toutes les personnes musulmanes. Il n'est donc pas possible de généraliser une norme à une seule communauté musulmane.

L'attachement aux normes peut être différent dans la famille paternelle et maternelle, bien que les normes des deux côtés soient imprégnées de l'islam. L'exemple de Jona en témoigne voici ce qu'elle dit : de la manière dont se construisent les rapports hommes/femmes dans sa famille paternelle : « L'image qu'ils veulent de moi, c'est une gentille petite épouse qui va prier, qui va trouver un copain avec qui ça sera platonique, elle va se marier, pour la réputation et cie... (...) C'est vraiment la femme au foyer qu'ils veulent. LA femme, hein, parfaite ! Y'en a qu'une, c'est qu'une seule possibilité, c'est... (...) Du coup, c'est vraiment ça qu'ils attendent et c'est en lien avec la religion ! Par exemple, si je devais travailler, il faudrait pas que j'aie un boulot où j'ai trop de contacts avec des autres hommes. Ce serait pas correct envers mon mari. Faudrait que je travaille dans un boulot où je m'occupe de femmes ou que je travaille avec que des femmes. Voilà, c'est dans l'idéal. Donc on peut taper dans le travail du care là, mais sinon euh... Et encore ! »... Il serait d'ailleurs difficile pour une femme de prétendre à un travail, étant ainsi exclue du monde professionnel et de la sphère publique. De semblables normes lui apparaissent moins strictes au sein de sa famille maternelle, notamment en lien avec le **rapport au travail** : « Du côté de ma mère, la famille, ils sont quand même contents que je fasse des études par exemple. Ils trouvent ça très bien ! Mais, par exemple, ma grand-mère me dit assez régulièrement : 'Pourquoi tu t'embêtes à continuer à faire un master et autre ? T'aurais meilleur temps de te trouver un mari et pis des... et pis avoir des enfants ! Les enfants faut les avoir quand t'es jeune, t'as l'énergie pour !'. (...) C'est très religieux parce que y'a beaucoup de discours : 'Ah mais tu peux pas avoir un plus grand

*bonheur que d'avoir des enfants, rien ne pourra te rendre plus heureux !'. Pis ta relation avec tes enfants, tu sais, chez nous... (...) Et c'est dans la religion, comme ça, en fait ! Qu'il faut respecter ses parents vraiment et pis que y'a rien de mieux que d'avoir des enfants du coup ! Donc ouais. C'est les attentes qu'ils ont, c'est vraiment euh... Ben la femme au foyer idéale quoi ! ».* Cette deuxième partie de témoignage permet également d'identifier l'importance des enfants et du rôle de mère.

Si les attentes diffèrent en intensité entre les familles paternelle et maternelle, pour toutes les familles, le mariage répond à une grande attente, elles entretiennent une **vision de la femme idéale** qui est particulièrement liée au mariage et aux enfants et dont **les normes sont issues des croyances religieuses**.

En lien avec leur rôle de femme tel qu'il était attendu par leur famille, toutes les femmes interrogées – excepté Wafa – ont expérimenté une ou plusieurs **relations avec des hommes avant de s'affirmer comme lesbiennes. Elles les ont parfois aimés mais, la plupart du temps, l'objectif était de satisfaire les attentes familiales, parfois en utilisant la virginité pour se prémunir des relations sexuelles et ne pas paraître suspectes, parfois en allant même jusqu'à un mariage plus ou moins factice** : « (...) je me suis dit : 'Bon ben quitte à avoir un gars et pis se faire chier, autant en prendre un, comme ça j'ai la paix du côté des parents'. Donc je suis sortie un peu avec... Un peu l'homme idéal pour eux, là-bas. (...) Et je le voyais une fois par année et pis voilà. Pis sans rapport sexuel, ça m'allait très bien aussi, parce que... : 'Je viens d'une bonne famille !' (...) Donc finalement, j'étais là : 'Très, très bien !'. Et pis euh... C'était pas plus bizarre, j'avais pas de pression de ce côté là, c'était nickel. » (Jona).

Pour l'ensemble des femmes, les attentes et les normes familiales issues des communautés musulmanes révèlent plus largement qu'**être homosexuelle ne répond pas aux normes de la 'femme parfaite'**. Ce sont ainsi les fondements du système hétéronormé au complet qui sont remis en question par la seule orientation sexuelle de ces femmes.

### **6.3.2. 'Les nouvelles mises en scène' ou l'émancipation des rôles attendus**

Face aux attentes de leur famille explorées jusqu'ici et pour les satisfaire, les quatre femmes interrogées ont d'abord tenu leur rôle de femme au plus proche de ces attentes. Cependant, avec l'apparition de leur homosexualité, tenir un rôle qui réponde à une logique hétéronormée s'est compliqué. Pour un temps, elles ont tenté de maintenir leur rôle en jouant des mêmes scènes, en 'jouant les hétéros'. Puis, **le processus de coming-out semble être passé par une émancipation de plusieurs dimensions de leur rôle de femme, par une nouvelle mise en scène de leur identité sociale**. Et dans bien des cas, il semble que le rejet de l'homosexualité corresponde plus à un rejet subtil de cette émancipation.

**Ne pas devenir mère** dérange certainement les parents des jeunes femmes interrogées, pourtant cette décision est un signe d'émancipation de même que la **critique des normes de virginité et d'honneur** comme en témoigne Wafa : « Après, l'acte [sexuel], j'ai pensé : 'Comme j'étais stupide' et 'Comme ce n'est rien !'. (...) Euh j'étais énervée parce que j'ai pensé que c'est un des outils très importants d'interdire les femmes et de pas les laisser faire ce qu'elles veulent. Tu sais, pour une chose qui est très stupide, parce qu'il y a des hommes qui pensent que c'est en relation avec honneur et je sais pas quoi et donc euh... Et donc, c'est un point qui est très masculin. (...) J'ai [encore] plus détesté ce point là parce que j'ai remarqué que c'est une chose qu'est très stupide et je ne sais pas pourquoi c'est, maintenant, c'est dans la société. Et je pensais, [j'aurais] dû faire toutes ces choses avant, ne pas penser à ce point là. Et donc... Mais ça, ça a pris du temps, et aussi, j'étais grande, j'ai pris ces choses là, j'étais à l'aise. Je savais, peut-être avant, si j'étais pas à l'aise : 'Ok, ça va me faire des choses psychologiques', je sais pas. Peut-être non, mais... c'est toutes ces choses là, c'était un casse-tête pour moi ! Et c'était pas une chose que j'ai après aimé. J'ai détesté le [fait] que c'était dans ma tête, cette chose là, la virginité. ». Wafa relève ici que **le principe de virginité intervient en feint à l'émancipation** et que celle-ci se développe à mesure que les codes hétérosexistes sont déconstruits, cette déconstruction participe à la révolte mais également à une forme de militance.

L'émancipation passe par l'adoption de nouveaux comportements ; divorcer, ne pas parler à sa famille de ses éventuelles conquêtes masculines afin de ne pas leur donner de faux espoirs, devenir plus extravertie, moins timide dans son expression de genre, en montrant moins de respect pour les codes musulmans de présentation de soi, au risque de se faire découvrir comme homosexuelle : « *J'ai commencé à changer chez elle. Je me suis coupée les cheveux courts, mais pas... pas tout courts. (...) Ma mère, elle dit... Elle parle pas beaucoup, elle... Enfin, elle est très observatrice, tu vois ? Et euh... (...) C'est pour m'affirmer ! Mais pas forcément... Je pensais pas qu'elle s'en douterait tu vois ?* » (Aria). L'objectif de ces transformations physiques peut être divers : l'affirmation de soi ou l'adéquation du genre, de l'orientation sexuelle et de l'apparence. Cela passe parfois par une stratégie de masculinisation : « *Déjà c'est physiquement ! Je veux dire, je suis pas... tu vois ? (...) Tu vois, je porte des casquettes, j'ai les cheveux rasés, euh... Je suis pas féminine, je sais pas, je veux dire... Les gens le voient, les garçons le voient.* ». (Aria). D'autres fois, la stratégie d'hyperféminisation est de mise pour éviter de devoir se justifier. Ainsi, il est aussi possible de surjouer son rôle de femme pour mieux dissimuler son homosexualité, derrière des **costumes de scène hétérosexuels** : « *À part ça – c'est horrible – mais chaque fois que je vais les voir, je m'habille de façon très féminine, en fait ! (...) Je me rends compte de ça, ces derniers temps. (...) Je me maquille quasiment jamais, je m'habille très décontractée. Enfin, en général, je m'habille assez décontractée. Mais si je vais voir ma famille, alors là, je vais mettre une jolie petite chemise – enfin pas une chemise, parce que non ! – mais euh, je mets parfois des robes ou des combinaisons, ou des trucs, voilà, pour faire euh... (...) Pour faire bien hétéro quoi ! Parce que pour eux si tu... Ouais, ils ont quand même la sensation, même s'ils connaissent pas trop et pis que c'est tabou, ils se rendent bien compte qu'une fille qui est un peu... qui s'habille un peu comme les garçons – attention – ça, c'est... une lesbienne !* » (Jona).

Le processus du coming-out des femmes interrogées a donc été précédé ou du moins accompagné d'une émancipation de leur rôle de femme, notamment face à leur famille. Comme le processus de coming-out et le développement de l'autodétermination, l'émancipation du rôle de femme et l'émancipation du rôle hétérosexuel se sont dynamisées l'une et l'autre : 'mon rôle de femme évolue car ma sexualité change' et 'ma sexualité évolue car mon rôle de femme change'. Ce phénomène démontre bien en quoi **la question du genre est intriquée à celle de l'homosexualité** – comme l'ont perçu Falcoz et Bécuwe (2009)<sup>31</sup> – au moins dans les représentations sociales. La plupart des femmes avaient d'ailleurs une anecdote à ce sujet, sans que cela intervienne forcément en présence de personnes musulmanes. Ce sont d'ailleurs ces anecdotes qui ont été décrites comme les attitudes homophobes les plus difficiles à assumer, comme en témoigne Tania : « *C'est le regard... Quand tu sens que les gens se posent la question de 'est-ce que c'est une fille ou un garçon ?'. Vraiment, quand ils cherchent ton corps. Qu'ils cherchent où t'as des formes, ils cherchent les traits de ton visage, tu le vois qu'ils insistent. Donc euh... ça, c'est le plus malaisant, on va dire.* ». Aria, justement au sujet des cheveux courts : « *Un gars de ma classe (...) il m'a fait : 'Ouais, t'as les cheveux courts, t'es lesbienne ?' \*rises. (...) Je lui ai dit : 'C'est pas parce que j'ai les cheveux courts que je suis forcément lesbienne' et je lui ai pas dit oui ou non tu vois. Après, lui, il a compris 'non', tu vois.* ». Puis Jona, en parlant d'ancien·ne·s camarades de classe : « *Elle a jamais dit : 'Ah, mais je suis lesbienne' ou, lui, il a jamais dit : 'Je suis gay', c'est le fait d'avoir le style vestimentaire et l'attitude un peu, de l'autre sexe du coup qui dérangeait ! Et directement, c'est : 'Ah euh, t'es un pédé' ou : 'T'es une gouine' quoi ! C'était ça !* ». Ajoutons à cette intrication le fait que toutes les femmes interrogées remarquent une homophobie plus grande envers les gays qu'envers les lesbiennes, comme en témoigne par exemple Wafa : « *Tu sais, si c'est deux femmes sont main à main... c'est un peu acceptable. Mais c'est si... parce que c'est... Je peux pas dire 'c'est normal', mais deux femmes, des fois, ils sont amis, tu sais. Mais si deux hommes... c'est un peu problématique.* ».

<sup>31</sup> cf. chapitre 2.6.2 : Hétéronormativité, hétérosexisme et homophobie

### 6.3.3. Des stratégies pour concilier les rôles

Au sujet de l'homosexualité, les propos des femmes interrogées rejoignent sur l'idée que l'islam prétend rejeter l'homosexualité, et non pas les personnes homosexuelles, tel que cela était déjà proposé dans le cadre théorique<sup>32</sup>. Tania l'exprime en ces mots : « *En fait, dans le coran, (...) ça dit que l'homosexualité, C'EST un péché mais... Voilà, t'iras en enfer, mais voilà, tu vis ta vie. En fait, c'est plus, on va... Plus, dans le coran, si on peut le dire, c'est : 'Evite ! Evite de devenir homosexuel'. Ou si tu l'es : 'Evites de le faire' (...) on t'avertit.* ». Si les frères et sœurs d'Aria ont indiqué que l'homosexualité était une 'abomination' et qu'elle a pu être comparée à de la pédophilie, ils et elles lui ont également exprimé que sa famille n'allait pas la renier ou la rejeter, mais qu'elle allait s'efforcer de 'dissuader' Aria. Ainsi, l'islam semble bien s'aligner sur les préceptes des autres religions monothéistes pour déterminer que l'homosexualité est un péché. Cependant, **rien n'indique que l'islam soit plus refractaire envers les personnes homosexuelles que le christianisme ou le judaïsme** ; à savoir même que Tania présumait une plus grande hostilité de la part des personnes chrétiennes. La question est dès lors de savoir en quoi les femmes interrogées ont malgré tout perçu les personnes musulmanes comme particulièrement à risque de les rejeter. Le présent travail propose deux pistes explicatives de ces perceptions. La première implique que **les communautés musulmanes auraient plus tendance à générer leurs normes en lien avec les préceptes islamiques que les communautés occidentales**. Cette première explication va occuper l'analyse de cette fin de chapitre. La seconde implique une diabolisation de l'islam en terres occidentales et sera davantage développer dans le dernier chapitre d'analyse.

Fortier (in Bethmont & Gross, 2017, p.111-112) indique que le mouvement progressiste des institutions religieuses a jusqu'ici davantage concerné le christianisme et le judaïsme, l'islam se montrant plus timide en la matière. En effet, un islam inclusif n'est pas encore très répandu et il apparaît plutôt dans les pays occidentaux car « leur réflexion n'est pas bloquée par des régimes illibéraux ou des sociétés rétractées sur un désir d'unité morale. » (Bethmont & Gross, 2017, p.10-11). Cette donne a certainement influencé le sentiment des femmes interrogées quant à une communauté musulmane particulièrement encline à les rejeter. Ce sentiment est identifiable dans certains de leurs discours déjà mis en lumière jusqu'ici, mais également dans ceux qu'elles ont proposés lorsque je leur ai demandé comment elles percevaient leurs multiples appartenances. Par exemple, Tania exprime comment elle se situe entre son homosexualité et sa religion : « *Si je dois aller à la mosquée, je vais en tant que Tania, je vais pas en tant que Tania homosexuelle. (...) Je différencie la sexualité à la religion, parce que c'est pas la même chose, ça va pas ensemble. Sexualité, religion, ça va pas ensemble !* ». Tania semble avoir assimilé un antagonisme entre ces deux parts de son identité et cela la pousse à **se 'compartmenter'**, au sens de Brault : « L'une des principales stratégies observables chez les Queer Muslims<sup>33</sup> en situation de dissonance, outre la répression totale de l'une des deux composantes identitaires que l'on vient d'évoquer, est la compartimentation. Cette dernière consiste à séparer sa vie sexuelle de sa vie religieuse (...) » (Brault in Bethmont & Gross, 2017, p.65-66). La situation des trois autres femmes est différente de celle de Tania ou de celle des personnes étudiées par Brault (in Bethmont & Gross, 2017) puisque toutes trois ne considèrent pas croire en l'islam ni le pratiquer. Peut-être qu'elles correspondent à des personnes qui auraient usé de la stratégie de 'répression totale' envers l'islam – comme l'entend Brault (in Bethmont & Gross, 2017) ci-dessus, mais les femmes interrogées semblent plutôt ne pas avoir adhéré à l'islam bien avant de se découvrir homosexuelles.

En lien avec cette idée, tout en nuanciant celle-ci, **le caractère incompatible de la multiple appartenance** est parfois relevé : « *Peut-être qu'inconsciemment, mais c'est pas une réflexion que j'ai eue ! Ça, je suis sûre, donc euh... C'est pas le cas, je me suis pas dit ça. Après, par la suite, quand j'étais plus âgée, que j'avais accepté... Enfin, mes 18 ans, quand je me suis rendue compte que j'étais lesbienne, je me suis tapée la réflexion que c'était pas compatible ! Je me suis dit : 'Ah ouais, c'est quand même pas très compatible d'être lesbienne et d'être musulmane'. Je me suis dit :*

<sup>32</sup> cf. chapitre 2.7.3 : Regard sur les communautés musulmanes

<sup>33</sup> Le terme fait référence aux personnes qui doivent concilier homosexualité et islam (Brault in Bethmont & Gross, 2017)

*‘Si tu suis la religion, tu...’. J’avais l’impression que c’était incompatible en tout cas les deux. C’était ou l’un, ou l’autre. Tu pouvais pas trop... enfin les deux. Mais après, que avant y’ait eu une réflexion comme ça, non. Je pense pas, franchement non. (...) Ou peut-être que j’aurais jamais du coup accepté mon homosexualité ou... Va savoir ! » (Jona).*

Comme cela a déjà été évoqué dans le chapitre sur le coming-out, les femmes utilisent des stratégies identitaires telles qu’identifiées par Mellini (2009). Le jeu de rôle de Jona qui ‘joue sur les deux faces’ entre tout à fait dans la **stratégie de la clandestinité**, mais elle est également passée par des arrangements pour savoir à qui elle pouvait ou ne pouvait pas dire son homosexualité. Pour Wafa, au regard de la sélectivité qu’elle a témoigné – elle ne dit pas être homosexuelle à des personnes venant de son pays, des personnes arabes ou des personnes musulmanes – elle se trouve actuellement dans une **stratégie d’arrangement**. La stratégie d’Aria correspond aujourd’hui à celle de l’affichage, bien que, comme toutes les autres femmes, elle soit passée par des phases d’arrangement. Finalement, selon la classification de Mellini (2009), Tania se trouverait dans la **stratégie de l’affichage**, voire de l’arrangement dans de rares situations évoquées durant l’entretien. L’idée de Mellini (2009) de dire que **les stratégies utilisées ne sont pas fixes** ou qu’elles **peuvent se chevaucher** se vérifie. Cependant, nous constatons que Tania entre également dans la classification de Brault (in Bethmont & Gross, 2017), ce qui n’est pas le cas des autres femmes. Pour Aria, Wafa et Jona, les stratégies utilisées dans leur fin tricotage identitaire semblent davantage se rapprocher des stratégies identifiées par Mellini (2009). Ainsi, dans le cas de la présente recherche, lorsqu’il y a présence de foi islamique chez les femmes interrogées, comme pour Tania, les stratégies Brault semblent convenir. Lorsque les femmes sont plutôt tiraillées par leurs multiples appartenances communautaires, les stratégies de Mellini (2009) conviennent davantage.

#### **6.3.4. La distanciation pour atténuer le conflit de loyauté**

Le fait de trouver du soutien au près d’une communauté homosexuelle a encouragé l’émancipation des femmes interrogées car, l’appartenance à un groupe étant un besoin existentiel (Larouche, 2010), elles n’auraient pu risquer de mettre en péril leur appartenance familiale sans déjà se sentir appartenir un minimum à la communauté homosexuelle. Cependant, l’entrée dans la communauté homosexuelle n’implique pas la sortie de la communauté familiale et musulmane. Comme déjà évoqué<sup>34</sup>, la nouvelle appartenance à la communauté homosexuelle ne fait qu’apparaître plus clairement l’appartenance à la communauté musulmane et l’ambiguïté d’appartenir simultanément.

En tentant d’expliquer en quoi des personnes musulmanes ne peuvent accepter l’homosexualité, Aria relève les **enjeux familiaux** d’une telle situation : *« Ils pourraient pas accepter parce que s’ils acceptent, ils cautionnent, pis ils risqueraient d’aller en enfer ! Tu vois, donc... Mais bon. Tant que c’est pas leur famille, ça passe. Enfin, ça passe mieux en général. Parce que les parents, en tout cas dans la religion, ils sont responsables de leurs enfants. Et euh... (...) Pour eux, ils peuvent être punis pour ce que fait leur enfant, tu vois ? C’est leur devoir de les guider dans la bonne voie. Mais dans la religion, ils doivent accepter les homos euh... En général, enfin les autres. »*. Dans la même idée, Jona s’exprime sur la responsabilité qui risque d’être assignée à sa mère : *« On reproche toujours aux mères en fait ! (...) C’est vraiment vache ! Genre moi, si je suis lesbienne, c’est totalement la faute de ma mère, en fait ! C’est de la faute de personne, sauf de ma mère ! »*. Toutes deux démontrent en quoi **la famille – plus encore la mère – porte ainsi la responsabilité de transmettre les normes à travers l’éducation pour le bien de toute la famille**. L’homosexualité qui sera considérée comme une transgression des normes musulmanes risque également d’être admise comme une faute éducative, faute qui va à l’encontre de l’intérêt plus général d’une communauté qui fonde elle-même ses normes sur des préceptes religieux. Puisque la faute risque d’être associée à la famille, l’idée que les conflits identitaires soient de l’ordre du **conflit de loyauté** intervient, comme s’il était question de choisir entre son propre bien et celui de sa famille.

---

<sup>34</sup> cf. chapitre 6.2.2 : Appartenances et définition de soi

**« La loyauté est une part de ce qui nous lie aux relations interpersonnelles qui font de nous ce que nous sommes. Mais en nous amenant à hiérarchiser entre nos proches et les autres, elle peut faire barrage à notre immersion dans la société de tous, dans l'ordre démocratique, voire entraver nos parcours de vie. »**

(Calin, 2012, p.33)

Selon Calin (2012), l'identité se construit sur la base des relations que nous entretenons avec nos proches. Seulement, le problème – la tension identitaire – intervient lorsqu'il nous est imposé de devoir prioriser ces relations par ordre d'importance, par ordre de loyauté, malgré que cela relève parfois d'un choix impossible, comme l'illustre Jona : *« Et là, j'ai eu le choix, mais vraiment, je me suis dit : ou est-ce que je prends le risque en fait de perdre toute ma famille et d'être complètement exclue – voire agressée et autre – ou est-ce que je joue de me voiler la face toute ma vie et pis que je sorte avec un mec et pis que voilà... »*. Prioriser les sentiments pour sa copine ou les sentiments pour sa famille ? Accorder sa loyauté à celles et ceux qui accepteront l'homosexualité ou à celles et ceux présents depuis la naissance ? Dès lors que les parties entre lesquelles il est demandé de trancher ne peuvent coexister, le dilemme est posé ; il est **impossible de concilier une loyauté égale à chacun·e·s**. Dans la même idée, Calin (2012) exprime que la priorisation des loyautés peut plus largement affecter l'intégration des personnes dans la société et, dans la même logique, affecter l'intégration dans leurs groupes d'appartenance. Dans l'idée que ce sont cette fois les groupes d'appartenance qui représentent les partis antagonistes du dilemme, la multiple appartenance à ces groupes risque d'être perçue par les membres comme « une trahison déshonorante. » (Calin, 2012, p.28).

Dès lors, **le conflit de loyauté peut s'atténuer par des jeux de distanciations réels ou symboliques** entre ces communautés. Hamel (2012) identifiait que l'indépendance résidentielle et financière permettaient aux jeunes femmes homosexuelles et musulmanes de se diriger vers une affirmation de l'identité homosexuelle toujours plus grande. Dans la présente recherche, pour les quatre femmes interrogées, une distance physique mise entre elles et les personnes perçues comme menaçantes pour leur identité semble avoir permis une distanciation symbolique des difficultés, comme en témoigne Jona avec son départ en erasmus ainsi que la période qui a suivi son retour, durant laquelle elle a vécu chez des ami·e·s : *« Rien que le fait, mine de rien, être partie de chez moi, ça m'a aidé beaucoup je pense. (...) Avant, je pouvais pas le faire parce que je devais gérer entre mon homosexualité, ma famille. Et c'était tout ! J'avais plus le temps pour rien d'autre ! (...) Ça prenait tout mon temps et toute mon énergie ! Et là, j'étais là : 'Bon ma famille m'en veut à mort, je culpabilise, mais j'ai quand même le temps pour étudier'. [...] moi aussi, de mon côté, je souffre bien plus qu'eux en fait au final ! Parce qu'eux, ils peuvent bien dire qu'ils souffrent mais ils sont dans leurs tabous et pis ils vivent très bien hein... »*. La distanciation avec sa famille a été symbole de rupture dans sa transition identitaire. Dans le cas d'Aria et de Tania, leur séjour en foyer a été un espace propice pour se libérer des codes hétérosexistes véhiculés dans leur famille. Tania se rappelle des paroles de son éducatrice référente, démontrant que la distanciation était aussi réelle que symbolique : *« Elle me parlait du regard des gens, elle me disait que ça allait changer aussi ! Pis que moi, un jour, j'allais aussi prendre conscience que, voilà, j'avais assez de courage pour l'assumer ! Et pis, ben un jour, c'est arrivé ! (...) Ça me reconfortait, en fait ! De savoir que y'avait pas que du négatif, en fait ! Qu'on pouvait s'en sortir. »*

D'un point de vue symbolique, la distanciation s'est également traduite par les diverses stratégies émancipatrices et de conciliation évoquées *supra*. Dans la situation de toutes les femmes interrogées, **la distanciation semble avoir été nécessaire pour faire redescendre la pression extérieure sur le pouvoir de décision et d'action**. Plus encore, elle a progressivement permis aux femmes interrogées de prendre du recul sur leurs difficultés, de **développer l'esprit critique** dont elles ont fait preuve concernant chacune de leurs communautés et ainsi d'objectiver leur situation en modifiant progressivement leur rapport à la loyauté familiale.

## 6.4. Discriminations intercommunautaires et tricotage identitaire

Plus les discours entendus envers l'homosexualité étaient virulents – et notamment ceux de leur famille – moins les femmes interrogées arrivaient à projeter la possibilité de vivre librement leur homosexualité et la possibilité d'avoir une vie heureuse. Plus encore, nous avons vu que toutes les participantes ressentent effectivement une certaine incompatibilité entre homosexualité et religion et, pour la plupart, un antagonisme particulier entre homosexualité et islam. Cependant, il leur a été difficile d'expliquer plus amplement ce phénomène. Dès lors, je me suis ensuite interrogée sur la portée des mots, des théories et des 'qu'en dira-t-on' sur les représentations sociales et les interactions entre personnes et groupes. Plus précisément, je me suis questionnée sur le potentiel impact des différents 'savoirs' ou préjugés véhiculés au sein des communautés sur le tricotage identitaire des participantes.

En se référant autant à des éléments de définition issue de la littérature qu'à ceux proposés par les femmes interrogées, nous avons vu que chaque communauté développe des buts, des intérêts, des pratiques ou des valeurs communes. Chacune des communautés développe ainsi des '**savoirs communautarisés**' : **des croyances et un discours moral sur ce qui apparaît bien ou mal**, notamment autour de la sexualité. Ces 'savoirs' correspondent à des préjugés qui seraient partagés par l'ensemble d'une communauté. Cependant, les éléments propres et communs à une communauté ne correspondent pas nécessairement à ceux d'une autre communauté ; ces éléments peuvent même être **antagonistes d'une communauté à une autre** et donc **générer une forte altérité entre les groupes**. Ce sont ainsi les savoirs communautaires qui posent plus largement problème aux femmes se trouvant à l'intersection des plusieurs communautés minoritaires.

Le présent chapitre propose ainsi de considérer un **phénomène dynamique de communautarisation des 'savoirs'** à l'origine des **discriminations intercommunautaires** qui, elles-mêmes, présentent un risque d'impacter négativement sur le tricotage identitaire de toute personne appartenant à l'une ou plusieurs communautés minoritaires.

### 6.4.1. Des intérêts divergents

Si ce sont les normes familiales et musulmanes qui m'ont permis de dresser le constat d'une intrication entre genre et sexualité ainsi que le constat d'une émancipation des rôles, il n'est pas à exclure que ces constats auraient été semblables dans le cas de femmes lesbiennes n'appartenant pas à une communauté musulmane, considérant le contexte également hétérosexiste de la communauté occidentale. Seulement, les plus convaincu-e-s à l'idée d'un islam plus sexiste et plus homophobe laisseraient plus volontiers ce constat être affirmé dans le cas de lesbiennes musulmanes. Il est donc temps pour cette analyse de **questionner cette quasi-doxa d'un islam supposé champion en hétérosexisme**.

Pour ce faire, la présente analyse se concentre davantage sur une affaire d'appartenances communautaires que d'appartenances religieuses, plus sur une affaire de normes que de foi. Toutefois, comme Jona le rappelle, gardons en tête que préceptes religieux et normes culturelles ne sont pas dissociées : *« Je peux pas te dire : 'La culture est influencée par la religion, qui fait que...'. Ça, franchement, je pourrais pas te dire. (...) Mais oui, la religion doit avoir un impact ! Après, est-ce que la musulmane est pire que la catholique ou je sais pas ? Peut-être. Mais ça, faudrait voir vraiment dans les écrits. (...) C'est que j'ai l'impression que, c'est que ça passe pas ! Je pourrais pas le dire que : 'Ouais c'est ça' ! Après ça dépend de la personne à quel point elle est dedans dans la religion, à quel point la famille l'est... Et euh... Je pense, c'est... Ça dépend aussi beaucoup d'aspects sociaux, culturels, économiques et compagnie quoi. Donc euh... Donc je sais pas ! »*. L'argumentation de Wafa invite également à considérer l'existence d'**interactions complexes entre société, religion et normes** lorsqu'elle parle de son pays d'origine : *« Je n'ai pas vu que la religion, jusqu'à maintenant, joue un rôle qui est positive dans la société. (...) Il y a, bien sûr, il y a des... Ausnahme, c'est quoi Ausnahme... des exceptions ! Mais la plupart des gens [que] je connais, s'ils sont religieux, ils ont moins d'acceptance. (...) Et après, tu sais, dans une société (...) où les hommes sont plus dominants, tu sais, les femmes vont... pay the price... (...) Payer le*

*prix, exactement ! Donc elles vont être aussi plus enfermées, elles vont avoir moins d'accès à l'éducation, elles vont être plus [religieuses]. Et tu sais, de plus en plus la société est plus religieuse, de plus en plus c'est fermé. Et même les chrétiens aussi, la même chose. ».*

Une réflexion simplificatrice permettrait d'imaginer que la migration amène les personnes originaires de sociétés fortement religieuses à importer une culture particulièrement empreinte de normes et de valeurs moins libérales et moins égalitaires que celles des sociétés occidentales. Cependant, certains exemples présentés plus haut nuancent déjà un tel postulat. Dans l'intervalle, il n'est pas non plus question d'affirmer que l'appartenance à une communauté musulmane ne suppose pas réellement un risque de rejet, car cela reviendrait à minimiser les ressentis réels qu'ont pu vivre les femmes interrogées. Tania l'exemplifie en reportant une situation vécue avec une des ses anciennes amies musulmanes : « *'Faut qu'on arrête de se voir parce qu'avec toi, je fais trop de haram' ! J'étais là : 'Oook'. Je lui ai demandé pourquoi, pis elle me disait, déjà parce qu'on buvait beaucoup d'alcool, on fume des joints, et puis, elle m'a sorti : 'Avec toi, c'est pas bien parce que tu es une mauvaise personne'. Donc moi, je lui ai dit : 'Ouais mais ça, c'est pourquoi ?' Pis elle m'a dit : 'Mais tu sais, on en a parlé avec Amhed'. Amhed, c'est maintenant son mari qui l'a un peu aussi lancé là-dedans, si on veut bien. (...) Lui, il m'a dit : 'Si tu veux, je t'emmène voir quelqu'un et il va te soigner !'. Donc moi, sur le coup, vraiment, je lui ai dit... voilà. Je l'ai un peu insulté, clairement ! Et pis Amanda, justement sa copine, ma pote, euh... Elle, elle était pas du tout d'accord avec Ahmed au début. Moi, quand je lui avais dit, au début, que j'étais lesbienne, même réaction que mon frère quoi : 'Ok, je m'en bats les couilles' quoi. Et pis euh... Plus tard, voilà, son copain lui a mis dans la tête que, voilà, j'étais une mauvaise personne, avec moi, elle devrait se repentir, enfin voilà ! Ce qu'elle fait est tout mauvais avec moi. Et pis voilà quoi, je lui avais dit vraiment : 'Est-ce que c'était à cause de ça', et pis depuis, j'ai plus aucun contact avec. ».* Cet exemple illustre également les précédents propos de Wafa sur les conséquences en spirale que peut avoir la religion ; en se rapprochant de son compagnon et du même coup de la religion, l'amie de Tania s'est fermée sur ses position qui étaient auparavant plus ouvertes.

En fait, **la problématique des femmes interrogées repose avant tout sur la divergence d'intérêts entre leurs communautés d'appartenance**, car ces divergences représentent un haut risque d'accablement des personnes se trouvant à l'intersection de ces communautés. Entre communauté musulmane (comme pour toute communauté qui baserait ses normes sur les préceptes religieux des trois grandes religions monothéistes) et communauté homosexuelle, la divergence s'opère **entre la normalisation et la libéralisation des sexualités**. Entre communauté musulmane et communauté occidentale, les intérêts divergents reposent sur la prétention occidentale de valeurs égalitaires en regard d'une **communauté musulmane prétendument inégalitaire**. Pourtant, toutes deux reposent sur des systèmes hétérosexistes arrangés plus ou moins subtilement. Jona en donne un exemple critique représentatif : « *Franchement entre la femme objet qu'on trouve dans le monde occidental, et pis là-bas, la femme voilée... T'es là : 'C'est un peu kiff-kiff hein les gars !' ».* Ainsi, la communauté occidentale caractérisée par un hétérosexisme plus insidieux a également sa part de responsabilité dans les difficultés que ces femmes ont pu rencontrer, ne serait-ce que par un **regard qui stigmatise leur condition de femmes musulmanes et homosexuelles dans le monde occidental**.

Justement, il reste encore à déterminer comment les représentations occidentales participent à obscurcir l'islam et, du même coup, les communautés musulmanes, et comment ces représentations ont pu renforcer négativement les perceptions des femmes interrogées sur leur situation ; maintenant que le concept d'homophobie intériorisée est mieux connu, il s'agit de considérer l'existence d'une **intériorisation de l'islamophobie**.

#### 6.4.2. Stigmatisation et islamophobie intériorisée

Simplement résumé, **l'altérité se construit sur un manque de connaissances** entre les personnes appartenant à des communautés différentes. Wafa tentait de l'exprimer en ses mots, profitant de relever l'importance de développer les connaissances des personnes par la discussion : « *En général, les gens ont peur des choses qu'ils ne connaissent pas. Donc, c'est important de dire que : 'Ok, tu connais pas ces choses là, mais c'est ça, et c'est pas extrême, et ces gens existent et il y a pas... Ils sont là, ils font des choses positives et c'est comme toi et moi donc euh...'* ».

Lorsqu'une personne n'appartient pas à une communauté, il lui est difficile de réellement la connaître autrement que par les échos entendus. L'idée qu'elle se fera de cette communauté sera influencée par les perceptions majoritairement véhiculées au sein de ses communautés d'appartenances. Par exemple, l'ensemble des femmes interrogées ont relevé que les personnes musulmanes étaient souvent perçues comme étant plus agressives, plus violentes et la communauté musulmane comme étant plus inégalitaire en termes de rapports hommes/femmes : « *L'islam en Suisse, je crois que c'est même en Europe, c'est pas très bien perçu. (...) C'est-à-dire, un symbole de... Comment le dire ? D'agressivité ou de non... de non-intégration. (...) Ne pas intégrer, de... Peut-être inégalité, mais il y a un peu les femmes et les hommes... L'islam c'est vu comme... Comment dire, inégalité... Ils n'ont pas, ils sont vus comme des gens qui sont pas très ouverts aussi.* » (Wafa). Ce type de croyances est véhiculé et généralisé – tant par les médias que par des personnes qui vivent et reportent des expériences isolées – puis ces croyances fondent le discours majoritaire en l'absence de critique face à la masse d'informations : « *Avec tous les médias, c'est pas... C'est pas la meilleure des religions, hein ! Pis y'a plein d'islamophobes. Du coup euh... Je trouve que les médias ils prennent pas... enfin. Tous ces terroristes, djihadistes, et tout, franchement, c'est pas... C'est une mauvaise image de l'islam !* » (Aria). Ainsi, par ces propos, nous percevons comment **les médias interviennent en agent de stigmatisation**, notamment parce que l'absence de critique des informations invitent à considérer ces informations comme de véritables savoirs. En regard de ce phénomène : « Il est courant de décrire les médias comme un simple miroir de la réalité sociale et politique. Les journalistes eux-mêmes affirment volontiers qu'ils ne font que retranscrire avec fidélité la marche du monde. Or, si les médias sont un miroir, il est très déformant. » (Derville, 1997, p.104).

Pour toute personne ne connaissant pas la communauté musulmane de l'intérieur ou de près, il sera donc difficile de nuancer l'image négative de cette communauté en connaissance des savoirs-préjugés véhiculés. En parallèle, dès lors que la majorité construit une image négative d'une minorité, il devient difficile pour les membres de la minorité de déconstruire la vision négative qui leur incombe et il leur devient **difficile de s'intégrer et d'être intégrés**. Ce phénomène correspond à celui de la stigmatisation (ici considérée dans la problématique des banlieues) : « Ces représentations dévalorisantes de la banlieue qui traversent les médias s'alimentent aux préjugés déjà répandus, notamment dans l'esprit de cette partie du public qui ne la connaît pas ou d'assez loin. » (Derville, 1997, p.110). En effet, dans ce processus, les images négatives formées à l'encontre des communautés musulmanes sont comparables à des stigmates que l'auteur propose de définir en ces termes : « un signe (d'appartenance, d'identification) socialement construit comme significatif, et qui confère à ceux qui le portent « une identité sociale dévalorisée » (Derville, 1997, p.105). Selon Derville le processus se construit sur la base de préjugés déjà existants, puis sur une présentation ciblée d'incidents à laquelle participent justement les médias, et enfin, en jouant sur le sentiment d'insécurité dans la société qui pousse les personnes à se tenir à distance des banlieues.

Dans le cas des communautés musulmanes, le raisonnement de Derville (1997) peut être utilisé par analogie. Nous pouvons prendre l'exemple des violences sexistes comme étant un stigmate propre à cette communauté : « Les hommes dits « arabes » ou « musulmans » sont présentés comme des individus particulièrement sexistes, et leurs épouses et leurs filles comme les victimes tantôt soumises tantôt rebelles de pratiques « archaïques ». » (Hamel, 2006, p.43). Ainsi, « la mise en exergue de certaines violence » (Hamel, 2006, p.43), notamment les violences sexistes, formerait la base des préjugés déjà existant de Derville, « la surestimation numérique des violences sexistes » (Hamel, 2006, p.44) correspondrait à la présentation ciblée d'incidents et,

enfin, l'idée d' « appréhender ces violences pour ce qu'elles ont d'exotique » (Hamel, 2006, p.44) aurait pour répercussion la mise à distance de ces communautés en regard d'une société bien plus civilisée. Selon Derville, le processus de stigmatisation pourrait avoir une utilité sociale : « Peut-être la fonction de cette dévalorisation symbolique est-elle de rassurer ceux qui, assistant au spectacle de la violence, de l'exclusion et de la misère en banlieue, peuvent se féliciter de ne pas y vivre, c'est-à-dire finalement d'« échapper au pire » ? » (Derville, 1997, p.111-112). Concernant la communauté musulmane, l'analogie permet de mettre en évidence l'utilité de la stigmatisation qui permet de minimiser les violences sexistes dans la communauté occidentale : « la production de cette figure de « l'homme arabe » comme homme violent aboutit à la minimisation de ces mêmes violences sexistes au sein du groupe majoritaire. » (Hamel, 2006, p.45). En fait, **le processus de stigmatisation est producteur d'altérité et dévalorise la différence.**

Dans un contexte occidental où la communauté musulmane est perçue comme plus sexiste que la moyenne, il paraît logique qu'elle soit dans le même ordre d'idée considérée comme plus homophobe. **De la même manière qu'un contexte hétérosexiste génère l'homophobie intériorisée, un contexte islamophobe génère l'islamophobie intériorisée.** Ce phénomène révèle particulièrement bien en quoi les femmes interrogées ont pu être **convaincues d'un haut risque de rejet** de la part de leur famille (tel que démontré dans le premier chapitre d'analyse) et pourquoi elles ont pu être **surprises de l'acceptation** inconditionnelle et immédiate de certain·e·s de leurs proches. Aria en témoigne, évoquant la réaction de son frère : « *Je lui ai dit : 'Ouais, j'ose pas te dire' et tout. Pis, il fait : 'Vas-y dis, stp !' Pis euh... J'ai dit : 'Ouais, je suis lesbienne' et tout. Pis, il m'a fait : 'Aaah je m'en doutais ! Mais, tu sais, je t'aimerai toujours !' et tout. Et pis, en fait, c'est le seul qui m'a fait pleurer ! Parce qu'il m'a acceptée totalement et pis les autres euh... Les autres, je m'attendais qu'ils soient vraiment méchants et qu'ils me rejettent sur le coup. Mais lui, je m'attendais pas du tout à ce qu'il m'accepte comme ça, totalement.* ». Tania a également été surprise par la réaction de son frère : « *Moi, je lui avais dit que j'aimais les filles, il m'a regardé et il m'a fait : 'Ok'. Vraiment, il m'a sorti un de ces 'ok' que... Je l'ai regardé, j'étais là... Je pensais que j'allais devoir argumenter, je stressais moi, j'étais comme ça, j'avais PEUR, moi, d'aller comme ça et de lui dire : 'Hé ! Je suis lesbienne !' mais nan, il s'en battait les couilles, carrément* ». Ainsi, **être à la fois homosexuelle et musulmane se traduit, par la majorité hétérosexuelle et occidentale, comme étant incompatible** : « Dans le contexte des « démocraties sexuelles » européennes, affirmer qu'il est possible d'être « gay » et « musulman » semble paradoxal. Une telle posture défie autant les fondements religieux que laïques. » (Bethmont & Gross, 2017, p.21-22).

### 6.4.3. Diversité versus communautarisation

Dans un élan d'altérité et de stigmatisation, le risque que les communautés enferment et se renferment grandit (**communautarisation**), dans un double jeu d'autolégitimation des propres savoirs communautaires en réaction aux savoirs communautaires perçus toujours plus illégitimes des autres communautés (**communautarisation des savoirs**). À ce stade de l'analyse, un détour par la notion de diversité s'impose car les femmes interrogées ont su relever tout l'enjeu de la diversité au sein du processus de communautarisation.

Le témoignage d'Aria m'a d'abord laissé penser que la **diversité pouvait être symbole de fermeture** : « *Je peux pas généraliser mais... Après y'a plein de cultures différentes en Suisse aussi, tu vois, ça peut refréner aussi les démarches.* ». Puis l'entretien avec Wafa a plutôt révélé l'idée contraire, c'est-à-dire que la diversité culturelle puisse être un **symbole d'ouverture**, comme elle l'avait expérimentée à l'université : « *L'université, c'est symbole de diversité. Il y a des gens, bien sûr, qui sont pas ouverts, mais il y a, je crois, une majorité qui sont plus ouverts que... parce qu'ils voient d'autres gens, parce qu'ils doivent être ouverts. (...) Je veux dire qu'à l'université, il y a beaucoup de diversité. Et c'est difficile de donner des... ou faire des... des commentaires qui sont racistes parce que la plupart sont étrangers !* ». Je lui ai alors exposé l'avis d'Aria qui me semblait aller à l'inverse de ce qu'elle-même venait de m'expliquer. Cela a amené Wafa à s'exprimer sur la difficulté des gens à changer leurs perceptions dans l'expérience de la migration : « *Quand ils vont aller en Europe, ils vont vraiment... ils veulent changer ! Ils ne voient pas les mêmes gens qui*

*étaient là-bas, tu sais. (...) Ils s'ouvrent quand il y a quelqu'un dans leur environnement qui est plus ouvert et qui est plus acceptant - ils vont se fermer quand il y a des gens comme là-bas. (...) C'est difficile de s'ouvrir ! [...] Les homosexuels, ils sont existants, et c'est difficile de l'éliminer en Europe et ils doivent les accepter et... De temps en temps, ils voient que, ici, il y a beaucoup de gens en Europe qui sont aussi homosexuels. Ça va changer, mais ça... Je crois pas que ça va changer très, très rapidement. Spécialement si ces communautés sont fermées. Et s'il n'y a pas de diversité, par exemple, s'ils ont des amis qui sont d'autres cultures ou d'autres religions ou d'autres je ne sais pas quoi... C'est avec la diversité qu'ils viennent le changement. ».*

Considérons l'université comme une communauté. Au sein de cette communauté, Wafa a observé une grande diversité ethnique et culturelle accompagnée d'une absence de discrimination. Elle dira d'ailleurs qu'il lui a été facile de s'intégrer. Dans cette situation, la diversité était tellement grande qu'elle a quelque part obligée les personnes à se rencontrer hors de leurs communautés habituelles. Par **la rencontre**, une meilleure connaissance des unes et des autres a été favorisée, et ainsi, le réaménagement des savoirs a laissé disparaître le sentiment d'altérité. Peut-être est-ce le sentiment d'appartenance à la communauté universitaire – caractérisée par un intérêt pour l'attrait de connaissances diverses et variées – qui a pris le dessus sur les autres appartenances communautaires.

Considérons désormais l'Europe comme une communauté, mais une communauté bien plus vaste. Considérons parallèlement les propos de Calin<sup>35</sup> (2017) lorsqu'il exprime que la rupture migratoire implique une « fragilisation quasi mécanique de l'identité (...) souvent aggravée par tous les facteurs qui défavorisent l'inscription dans le pays d'accueil », c'est-à-dire : « la faiblesse de repères dans le pays d'accueil, les difficultés objectives d'insertion, les réactions de rejet ». Considérons ensuite le parcours migratoire de la mère de Jona qui, selon cette dernière, a trouvé en la communauté musulmane un grand soutien : « *Ben, elle a beaucoup souffert en fait, quand même. Euhm... Donc elle a eu beaucoup de soutien en fait de la communauté, finalement. Pis je pense, c'est pour ça aussi qu'elle s'est un peu plus refermée, pis un peu pliée aux règles, et pis qu'elle voit, dans ces règles, une façon d'appartenir à quelque chose et d'être vraiment... (...) Je me rends compte qu'elle prend beaucoup de plaisir à être dans la communauté, et tout ça, et que c'est très important pour elle.* ». Considérons enfin le processus de stigmatisation qui peut s'opérer sur la communauté musulmane et, du même coup, sur toute personne étrangère que la communauté occidentale assignerait à cette communauté musulmane. En regard des diverses considérations et en regard des propos de Wafa et d'Aria, nous comprenons que **ce n'est pas la diversité en tant que telle qui pose problème, mais bien l'enfermement de la diversité au sein de communautés**. L'enfermement et la fermeture progressive des communautés empêchent dès lors la diversité au sein des groupes et, plus largement, au sein de la société. Les savoirs communautaires s'opposent, amènent à l'isolement des unes et à la discrimination des autres et rendent peu à peu la rencontre impossible. Ainsi, lorsqu'une personne se trouve à l'intersection de plusieurs communautés qui ne partagent pas les mêmes buts, croyances, intérêts, pratiques ou valeurs, les représentations de cette personne se construisent sur des savoirs communautaires contradictoires qui ne permettent pas d'harmoniser le tricotage identitaire.

À partir de là, comme l'ont avancé les femmes interrogées, ce n'est plus seulement en raison d'un islam supposé plus sévère envers l'homosexualité que les tensions identitaires peuvent apparaître plus fortes dans le processus de coming-out, mais bien en raison des multiples discriminations qui peuvent les toucher (perspective intersectionnelle). Cela est sans compter d'autres classifications qui peuvent engendrer toujours plus d'infériorisation (pauvreté, difficultés scolaires, parcours en foyer, etc.). Le fait que les discriminations qui les concernent soient érigées en **discriminations intercommunautaires complexifie** encore le vécu : dans la difficulté qu'ont les communautés à se rencontrer, la multiple appartenance d'une personne peut être perçue comme une trahison par les diverses communautés et risque d'impliquer son rejet. En fait, **ces femmes se retrouvent à un carrefour de discours communautaires qui dénigrent à tour de rôle chacune de leurs facettes identitaires**, en outre : « La personne jugée en arrive à être persuadée que la

<sup>35</sup> CALIN D. (2017). « Identité, rupture et dynamisme ». *PSYCHOLOGIE, ÉDUCATION & ENSEIGNEMENT SPÉCIALISÉ*.  
URL : <http://dcalin.fr/textes/identite2.html#t2>, consulté le 30.11.17

vérité prononcée sur elle est effectivement sa vérité. Elle finit par croire, sans révolte, qu'elle est réellement ce que dit l'étiquette attachée à son être. Le jugement des autres devient alors le jugement qu'elle porte sur elle-même. » (De Jonckheere, 2010, p.248). Ces discours sont d'autant plus assimilés comme des vérités lorsqu'ils sont énoncés par leurs proches (famille/ami.e.s), et ces vérités sont reçues avec une extrême violence, les personnes se trouvant dans l'incapacité de choisir entre l'une ou l'autre part de leur identité. C'est pourquoi, dans leur émancipation progressive, le développement de l'esprit critique et de l'autodétermination devient une affaire de survie pour ces personnes.

#### 6.4.4. La mutation des savoirs et des rôles par la rencontre

**« Ce qui importe n'est pas la correspondance de la théorie à la réalité ou sa capacité à dire la « vérité » de ce à quoi elle nous fait accéder, mais de comprendre comment elle habite celui qui s'y réfère, comment elle lui fait « sentir » le monde. »**

(De Jonckheere, 2010, p.443)

En regard des propos de De Jonckheere (2010), il faut désormais admettre que les savoirs communautaires peuvent influencer les personnes sur le même modèle que des théories scientifiques issues des sciences sociales. Si la légitimité scientifique peut renforcer l'influence des théories sociales sur les personnes, nous pouvons aussi considérer que la force des liens accorde bien souvent une grande légitimité aux discours et représentations que nous reportent les personnes qui nous sont proches affectivement ou idéologiquement.

Avant de découvrir leur appartenance à la communauté homosexuelle, ce que les femmes interrogées pensaient savoir de l'homosexualité était principalement empreinte des échos médiatiques ainsi que des discours de leurs proches érigés en savoirs. Aria témoigne ainsi de la puissance des liens affectifs dans la construction de savoirs et ainsi dans l'intériorisation de l'homophobie, lorsqu'elle s'est excusée pour les propos homophobes qu'elle avait tenu avec une éducatrice : « *Pis du coup, je lui ai dit : 'Ouais, je suis vraiment désolée de ce que je t'ai dit au début, franchement euh... J'étais vraiment... J'avais vraiment le cerveau lavé par mes parents tu vois, et pis je pensais comme eux. Je répétais tout ce qu'ils disaient sans avoir ma propre pensée, tu vois'.* ». Puis, l'ensemble des femmes interrogées permet de constater la puissance des liens idéologiques, notamment lorsque ces liens ont permis la mutation des savoirs au moment d'entrer dans la communauté homosexuelle.

Pour chacune, **l'entrée dans cette communauté** par le sentiment d'y appartenir s'est vue accompagnée de rencontres avec d'autres femmes lesbiennes avec qui elles ont pu nouer des liens affectifs et intellectuels, qui leur permettent de se distancier de la 'petite plouc qui n'y connaissait rien' comme le dit Jona. Au près de ces personnes, les femmes ont vu leurs savoirs ainsi que leur rapport à elles-mêmes et au monde se modifier. Alors qu'elles pensaient être différentes, seules, anormales, malades ou abominables, la rencontre avec d'autres personnes et d'autres savoirs leur a permis de **réaliser qu'elles étaient simplement homosexuelles.**

Dans un même temps, la rencontre leur a aussi révélé ou du moins rappelé qu'elles appartenaient à la communauté occidentale et à la communauté musulmane, ainsi les problèmes de l'hétérosexisme et de l'islamophobie qui pouvaient séparément les affecter se sont unifiés en une problématique de multiple appartenance : « *Dans le milieu LGBT, quand je dis que je viens d'une famille musulmane, y'a tout le monde aussi qu'a la réaction : 'Oh merde !', c'est vraiment genre la réaction : 'Ouhhhh...', c'est genre : 'Aïe', ils savent que ça va être délicat, tu vois ! Pour ma situation, tout le monde se dit que, enfin, s'attend pas que ce soit le monde génial pour moi ! C'est... Je dis - d'ailleurs c'est intéressant : 'Je viens d'une famille musulmane' ça passe pas, tu vois ? Et ils le savent tous et pis voilà. Ça, ça j'ai remarqué, pis je suis là : 'Ok !?'* » (Jona). Nous remarquerons que, si la communauté LGBT est riche de sa diversité intracommunautaire (ethnique, culturelle, sexuelle) et ainsi favorable à une société plus inclusive, elle n'est pas non plus à l'abri de savoirs-préjugés.

Nous avons vu comment le processus du coming-out – **la transition identitaire** – des femmes interrogées avait été caractérisé par une **émancipation de leur rôle de femme**. Ce dernier chapitre amène à considérer que, dans leur **tricotage identitaire**, ces femmes ont dû plus largement **réinventer leurs rôles** dans chaque aspect de leur trajectoire de vie et au sein de chacune de leurs communautés d'appartenance. Ainsi, elles ont su s'imposer ou sont en voie de s'imposer comme étant des **femmes à l'identité intersectionnelle** (Crenshaw, 2005). En regard du parcours de vie de ces actrices, nous pouvons admettre que l'identité intersectionnelle se caractérise par un **haut développement de l'autodétermination, de l'esprit critique et du pouvoir d'agir**, cela malgré le regard tantôt compatissant, tantôt stigmatisant des spectateurs et des spectatrices. Dans une perspective goffmanienne, l'identité intersectionnelle invite à imaginer une nouvelle mise en scène du monde social – celui de **l'inclusion de l'altérité**.

## 7. Conclusion

### 7.1. Synthèse réflexive

De manière générale, nous avons pu observer des corrélations entre les événements de vie, le processus de coming-out et l'appartenance multiple à des communautés dites antagonistes et, de surcroît, minoritaires. Ces corrélations invitent à considérer que, dans une forme de transition, la construction identitaire de femmes habitant en Suisse et étant à la fois homosexuelle et musulmane se réalise de manière complexe, tel un tricotage identitaire.

S'il est possible de considérer que les multiples appartenances communautaires de ces femmes impactent négativement leur coming-out et plus largement leur tricotage identitaire, il s'agit également de considérer que d'autres facteurs peuvent intervenir comme des freins, telles que, par exemple, des difficultés d'ordre économique, social ou familial. De plus, il s'agit de comprendre que les représentations sociales négatives sur ces difficultés ou ces appartenances – que ces appartenances soient isolées ou simultanées – renforcent massivement les tensions identitaires, voire les conflits identitaires.

Cependant, il faut relever que le tricotage identitaire à la croisée des appartenances et des difficultés liées à la trajectoire de vie ne donne pas forcément lieu à des identités fragiles et vulnérables. En effet, lorsque ces femmes parviennent à rassembler leurs ressources internes et externes pour les monter en de véritables stratégies émancipatrices, leur identité à la fois processuelle et intersectionnelle se caractérise alors par un haut développement de l'autodétermination, de l'esprit critique et du pouvoir d'agir.

Dans notre société, ces femmes dont l'existence se construit au croisement des appartenances révèlent à la fois la nécessité et la possibilité d'ouvrir les frontières entre communautés par la rencontre, par le questionnement des savoirs-préjugés et par le développement de l'interconnaissance communautaire. En lien avec la visée de la perspective intersectionnelle, ces femmes invitent plus encore à prioriser le statut de personne sur l'ensemble des autres statuts sociaux qui peuvent les définir. Dès lors, il devrait appartenir à toute personne de s'autodéfinir sans avoir à craindre le rejet ou la marginalisation.

### 7.1.1. Freins et ressources possibles dans le tricotage identitaire<sup>36</sup>

<b>Freins internes</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sentiment de fatalité</li> <li>- Sentiment d'impuissance</li> <li>- Stand-by du processus de coming-out : minimisation, refoulement, déni, etc.</li> <li>- Tensions identitaires, notamment liées aux multiples appartenances</li> </ul>
<b>Freins externes</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Contextes hétéronormatifs : invisibilisation de l'homosexualité et tabou</li> <li>- Contextes hétérosexistes : marques spontanées de rejet plus ou moins violentes envers l'homosexualité, réactions négatives suite à l'annonce de l'homosexualités</li> <li>- Représentations négatives des communautés minoritaires : homophobie, islamophobie</li> <li>- Savoirs-préjugés communautarisés : discours, intérêts et normes communautaires divergentes</li> </ul>
<b>Ressources internes</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Développement de l'autodétermination</li> <li>- Développement du pouvoir d'agir</li> <li>- Stand-by du processus de coming-out : temps de répis, de réflexion et d'intégration</li> <li>- Distanciation physique et psychologique des personnes représentant une menace pour l'identité</li> <li>- Ressentis pour des personnes de même sexe</li> </ul>
<b>Ressources externes (empowerment)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Modèles d'identification dans les médias</li> <li>- Rencontre d'autres femmes lesbiennes</li> <li>- Allié·e·s identitaires (et particulièrement dans la famille qui représente une maille sensible du tricot identitaire)</li> <li>- Communauté LGBT (notamment via le tissu associatif de Suisse romande)</li> <li>- Professionnel·le·s santé/social gayfriendly</li> <li>- Tabou existant pouvant être utilisé dans certaines situations (temps de répis, de réflexion et d'intégration)</li> </ul>

### 7.1.2. Critères pour déterminer les allié·e·s identitaires<sup>37</sup>

<b>Critères favorables</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ouverture d'esprit</li> <li>- Proximité affective et force du lien</li> <li>- Proximité idéologique</li> <li>- Amitiés de longues dates</li> </ul>
<b>Critère défavorables</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fermeture d'esprit</li> <li>- Proximité affective et force du lien</li> <li>- Éloignement idéologique</li> <li>- Appartenance culturelle/religieuse, notamment islamique</li> </ul>

<sup>36</sup> Les éléments relevés sont liés au contenu de l'analyse et ne sont en rien exhaustifs.

<sup>37</sup> Ces critères ne garantissent en aucun cas l'ouverture ou la fermeture des personnes à qui est faite l'annonce.

## 7.2. Limites et forces du travail

J'ai rencontré plusieurs difficultés dans la réalisation du présent travail, notamment liées à la complexité et à l'ampleur de la thématique, ainsi qu'à la méthodologie utilisée dans le cadre d'une recherche exploratoire et inductive à laquelle je n'étais pas familiarisée. Beaucoup de temps et d'énergie ont été nécessaires pour que je parvienne à dépasser au mieux ces difficultés. Si j'ai pu réaliser le cadre théorique ainsi que les entretiens en parallèle de mes derniers semestres passés à la HES, j'ai par la suite décidé de consacrer l'entier de mon temps à ce travail. Cela m'a permis de me concentrer sur l'analyse des données avec **continuité et rigueur**.

La première difficulté est apparue en début de processus. Alors que je souhaitais d'abord prendre en compte l'homosexualité et les trois religions monothéistes, un premier élagage a été nécessaire dans la phase de pré-projet pour ne cibler plus que l'islam. D'autres affinements et coupures ont été nécessaires dans la suite du travail. Il n'était pas aisé et même frustrant de devoir cibler les points que je souhaitais davantage développer, par exemple dans la partie analyse. Par ailleurs, je pense qu'il aurait été possible de cibler davantage certains aspects pour permettre une analyse plus fine des points forts de ce travail. Cependant, j'ai préféré m'en tenir au **caractère exploratoire de cette recherche** ainsi qu'au caractère biographique des entretiens réalisés pour offrir un regard large de mes résultats. Ainsi, je considère que l'analyse du présent travail laisse émerger des idées plus ciblées qui pourraient servir de base à d'autres recherches ou d'autres formes de conceptualisation.

Concernant justement les entretiens, une autre difficulté liée au choix du sujet a été de **trouver des personnes qui acceptent de témoigner**. D'une part, l'élaboration théorique m'avait permis de réaliser que la population ciblée risquait d'être caractérisée par une forme de clandestinité ; ainsi le réseau associatif LGBT et le bouche-à-oreille ont été d'une grande aide pour trouver les quatre femmes à interviewer. D'autre part, mon sujet de recherche appelait à répondre à des questions personnelles et intimes. Il a donc été important de clarifier mon rôle et mes intentions dans mon appel à témoin, puis, de les rappeler à chaque début d'entretien. Certaines des femmes ont d'ailleurs témoigné de l'étrangeté de la situation de raconter leur vie durant 2 à 3 heures à une inconnue. Cependant, je pense que ma manière de mener les entretiens sur la base d'une discussion plutôt que sur celle d'un question-réponse a permis une **proximité nécessaire** pour que les femmes soient à l'aise de témoigner. Cette proximité n'est peut-être pas des plus traditionnelles dans une recherche scientifique, mais elle a permis d'accéder à des données que je n'aurais certainement pas obtenues dans d'autres dispositions ou avec une posture différente.

Suite à ces entretiens, une difficulté liée à la méthode a été de trier les données récoltées auprès des quatre femmes interrogées, sachant que ces entretiens étaient d'abord souhaités semi-directifs mais se sont davantage imposés comme des entretiens biographiques. Avant de pouvoir donner un sens aux données récoltées, il m'a donc fallu trier les informations grâce à plusieurs phases de codage. Bien que cela ait nécessité plusieurs journées entières de travail, cela m'a permis de me familiariser de plus en plus avec les entretiens de manière à développer une meilleure vue d'ensemble et ainsi d'être en mesure de les mettre en perspective. Cette mise en perspective a notamment permis de **dégager les particularités et les similitudes de chaque parcours** et de définir les catégories qui m'ont paru les plus pertinentes dans le sens de ma recherche.

Concernant la méthodologie du travail, une des difficultés a été de construire le cadre théorique. Le présent sujet n'ayant que peu été développé dans la littérature, le défi était plutôt d'élargir les recherches théoriques que de les restreindre, comme cela peut se faire dans des démarches hypothético-déductives. Cependant, il m'a tout de même fallu délimiter les **sources pertinentes**. Dans une forme d'alternance, cela a été possible à mesure que mes idées se sont déroulées, grâce aux lectures que je pouvais faire ou aux discussions que je pouvais partager autour de ce travail ou sur des sujets plus informels. Par exemple, l'utilisation récurrente dans les discours (médiatiques, discussions informelles) du terme communauté associé aux groupements LGBT ou musulmans a peu à peu concentré mon attention sur les appartenances communautaires et j'ai pu vérifier la pertinence de cette idée via les propos de plusieurs auteur·e·s.

Ces difficultés révèlent les caractéristiques et la complexité liées à une démarche exploratoire et inductive : mon regard sur la thématique se voulait le plus objectif possible mais ne pouvait en aucun cas être neutre et les résultats se proposent ainsi, non pas comme des vérités absolues, mais comme une construction sensée et sensible autour des problématiques que j'ai pu identifier comme telles dans ce travail. Cela appelle à considérer une relativité des résultats du présent travail qui se présentent dès lors comme des possibles dans les pistes réflexives et les perspectives pratiques qu'une telle problématique impose.

### 7.3. Positionnement personnel et professionnel

Mon Travail de Bachelor a suscité l'intérêt de personnes de mon entourage ou rencontrées à diverses occasions (famille, ami·e·s, professionnel·le·s santé/social, etc.). La motivation suscitée par mon propre intérêt et celui des autres m'a permis de redoubler d'efforts à chaque difficulté, rendent ainsi les apprentissages nombreux. Je peux également affirmer que j'ai pu affiner intensément mon positionnement personnel et professionnel.

Tout d'abord, la réalisation du présent mémoire m'aura permis de développer des compétences liées à la communication, à l'analyse ou encore à la méthodologie. Sans être devenue une experte de cette démarche, le processus de recherche m'a permis de me familiariser plus précisément à la **démarche inductive** qui peut être comprise « en tant que réforme des théories, hypothèses ou intuitions à la lumière de l'expérience et de son analyse » (Blais & Martineau, 2006, p.4). Au terme du processus, je pense que mon travail s'inscrit dans cette visée inductive. D'un point de vue personnel comme professionnel, j'ai le sentiment que ce type de démarche correspond à ma vision de la théorie et du monde au sens large.

Après avoir développé une grande sensibilité pour les questions ayant trait au genre durant toute la HES, le présent travail m'a davantage orientée sur une perspective intersectionnelle, m'amenant à complexifier encore le regard que je pourrai désormais porter sur les personnes ou sur des situations aux problématiques multicausales. En effet, cette perspective m'a invitée à **questionner en profondeur différentes représentations et préjugés que je pouvais moi-même avoir**. Par exemple, j'ai désormais une vision bien moins catégorique et généralisante des communautés musulmanes que j'aurais initialement été tenté de définir au singulier en une communauté musulmane. Aussi, j'ai été surprise des similitudes entre mon processus de coming-out et celui des femmes interrogées. C'est dire que malgré la multiple appartenance, les ressentis restent avant tout humains, similaires en de nombreux points et marqués par les rapports sociaux. Plus encore, les propos des femmes m'ont parfois permis de prendre conscience d'aspects qui m'avaient concernée dans mon propre processus sans que je ne me sois rendue compte jusqu'alors. C'est dire encore que j'avais également une certaine idée de ce que signifiait 'être homosexuelle' et que cette idée a eu l'occasion de se modifier grâce à ce travail. Dès lors, je me réjouis à l'idée que des prochaines rencontres puissent encore faire évoluer mes différentes représentations.

J'en viens ainsi à un point de vue plus éthique de mes apprentissages rendus possibles par ce travail. Tout au long de mon processus de formation, j'ai pris conscience de la portée que peuvent avoir les savoirs sur les personnes et comment nos propres croyances et discours peuvent être perçus comme des savoirs. Cela est d'autant plus vrai lorsque notre posture implique une forme d'autorité, comme cela est le cas dans le domaine du travail social. Ainsi, ce dernier travail m'inspire d'autant plus à devenir une professionnelle et une personne qui considère que : « **La question de savoir sur quel mode nos théories font exister les humains est d'ordre éthique. En effet, la production de savoirs est aussi une production d'existence.** » (De Jonckheere, 2010, p.444).

Etant très satisfaite de mon travail, j'espère qu'il saura apporter au moins autant de surprises, de connaissances et de remises en question que ce qu'il m'a apporté. J'invite les personnes qui liront ce travail à n'en tirer aucune conclusion, mais plutôt à laisser certaines de leurs croyances être bouleversées par le doute pour ainsi développer une vision critique de leurs propres représentations ; je souhaite à toute personne d'expérimenter la rencontre telle que je l'ai expérimentée dans le cadre de cette recherche.

#### 7.4. Pistes d'action et adresses utiles

La question des soutiens existant et manquant a été discutée avec l'ensemble des femmes interrogées. Si j'ai eu l'occasion d'énumérer certains soutiens dont elles avaient pu profiter (amis, famille, professionnel·le·s, communautés LGBT), je n'ai pas eu l'occasion, au moment de l'analyse, de traiter des soutiens manquants qu'elles percevaient utiles de développer. Ce dernier espace semble idéal pour ce faire. L'idée est particulièrement de faire émerger les rôles que peut jouer **le travail social à différents niveaux**.

Les femmes interrogées ont relevé une grande invisibilité de l'homosexualité et plus largement des minorités sexuelles. Elles ont notamment exprimé qu'il n'avait pas été évident de savoir vers qui se tourner lorsqu'elles se sont découvertes lesbiennes et que cela leur a posé problème. Si elles sont en mesure de reconnaître le travail important de visibilité et de soutien réalisé par les associations LGBTIQ de Suisse romande depuis qu'elles les ont découvertes, il leur semble **qu'une meilleure visibilité de ces associations s'impose**. Pour ce faire, le rôle préventif du travail social peut être davantage développé pour soutenir les efforts déjà existant et pour travailler en **réseau**. Certaines des femmes interrogées ont également identifié le milieu scolaire comme étant un espace propice d'information et de visibilité. Des **collaborations** entre les différents réseaux professionnels et associatifs semblent pertinentes pour développer des **campagnes de préventions** à plusieurs échelles, mais également, pour développer un **réseau gayfriendly** qui faciliterait le bouche-à-oreille lorsque les personnes sont aux prises des tensions identitaires et qu'elles ont besoin d'aide.

Considérant toujours le rôle préventif du travail social, il est de la responsabilité de chaque acteur et actrice de ce domaine de **mettre en lumière les conséquences négatives que peuvent entraîner les différentes marques de rejets** (marginalisation, discours négatifs, insultes, agressions, etc.) envers les personnes appartenant à des communautés minoritaires. Dans le même esprit, il est également de leur responsabilité d'encourager positivement la rencontre entre les personnes et les communautés, d'encourager **l'interconnaissance personnelle et communautaire** pour briser les frontières qui mènent à différentes formes d'isolement et de discriminations.

Par son rôle éthique, le travail social se doit d'encourager **l'esprit critique** de toute personne face à la masse d'informations qui cristallisent les représentations négatives, notamment celles sur des minorités LGBTIQ ou musulmanes. Cela passe notamment par le questionnement des idées préconstruites. Pour ce faire, il est question de **briser le silence** en encourageant le dialogue, tout en veillant à garantir que les espaces de discussions **soient respectueux et sécuritaires**. Une telle perspective invite non seulement à traiter les problèmes lorsqu'ils apparaissent, mais plus encore, à les traiter avant qu'ils apparaissent. En regard de l'ouverture qu'ont témoigné les jeunes frères des femmes interrogées, notons que **le jeune public** est particulièrement enclin à questionner les préjugés. Mieux encore, la déconstruction des systèmes de croyance qui infériorisent toutes minorités doit être encouragée dès la plus jeune enfance par les professionnel·le·s.

De manière générale, une prise en compte complexe des situations problématiques permet d'identifier au plus près les besoins spécifiques des personnes. Parallèlement, **une sensibilisation aux questions de genre et à la perspective intersectionnelle** permet une déconstruction fine des représentations, déconstruction qui favorise des postures plus à même de répondre aux besoins des personnes rencontrant des situations problématiques telles qu'elles ont été présentées dans le présent travail. Si la formation en travail social insiste déjà sur le développement d'une vision complexe des problématiques, renforcer la sensibilisation aux questions de genre et à la perspective intersectionnelle dans le **cursus obligatoire** serait utile.

Finalement, le présent travail a démontré que l'accompagnement individuel de personnes rencontrant les problématiques mentionnées n'est plus à exclure. J'ajouterais par ailleurs qu'une éducatrice a d'ores et déjà tenté de me contacter car elle entamait un suivi éducatif avec une jeune femme musulmane et homosexuelle et qu'elle était preneuse de pistes de réflexion ou d'action. Dans la perspective d'un **accompagnement éducatif individualisé soutenant** et en regard des propos des femmes interrogées dans le présent travail, il s'agit d'abord de considérer un tel accompagnement comme étant similaire à d'autres accompagnements ; il s'agit avant tout de partir

des besoins de la personne et de viser à son émancipation progressive pour laquelle la logique de l'empowerment est centrale. Pour mieux cerner ces besoins, il est utile d'étayer certaines connaissances spécifiques, soit par diverses lectures (ce travail ainsi que plusieurs articles **en bibliographie** représentent à ce titre des pistes intéressantes), soit au près de personnes plus spécialisées et souvent issues des tissus associatifs. En accord avec la personne accompagnée, il est également possible pour l'éducateur ou l'éducatrice de collaborer avec ces associations, voire même de leur passer le relais, car ces milieux ont déjà développé des connaissances et des soutiens efficaces. Le rôle éducatif peut dès lors être celui de **guide** et nécessite simplement d'avoir une meilleure connaissance du tissu associatif, en partie répertorié ci-bas.

En guise de conclusion, notre rôle principal est certainement de soutenir le développement de ces potentiels d'autodétermination, de pouvoir d'agir et d'émancipation des publics que nous rencontrons. Si pour ce faire il est utile d'étayer et de questionner ses propres connaissances, j'insiste encore sur le fait qu'il est encore plus utile de questionner la pertinence de ces connaissances au près des personnes directement concernées ; car encore une fois : « **Ce qui importe n'est pas la correspondance de la théorie à la réalité ou sa capacité à dire la « vérité » de ce à quoi elle nous fait accéder, mais de comprendre comment elle habite celui qui s'y réfère, comment elle lui fait « sentir » le monde.** » (De Jonckheere, 2010, p.443).

## Quelques adresses utiles :

### BERNE

- **LOS** (organisation suisse des lesbiennes) : <http://los.ch/fr/>
- **Santé Plurielle** (santé sexuelle femmes lesbiennes et bisexuelles) : <http://www.sante-plurielle.ch>

### GENEVE

- **Le Refuge Genève** (structure d'accueil/d'hébergement pour jeunes LGBT, entité de Dialogai) : <http://www.dialogai.org/refuge-geneve/>
- **Fédération Genevoise des Associations LGBT** : <http://www.federationlgbt-geneve.ch>, dont :
  - **Dialogai** (pour la communauté gaie) : <http://www.dialogai.org>
  - **Lestime** (pour la communauté lesbienne) : <http://www.lestime.ch>
  - **Totem** (pour les jeunes LGBT) – <http://www.totemjeunes.ch>
  - **Parents d'homo** (pour les parents de personnes LGBT) : <https://parentsdhomos.ch>
  - **360 association** (pour la diversité) : <http://association360.ch>
  - **Think Out** (étudiant·e·s LGBT) : <https://www.facebook.com/ThinkOutThinkDifferent/>

### VAUD

- **Vogay** (pour la diversité sexuelle et de genre) : <http://www.vogay.ch>
  - dont plusieurs groupes (jeunes, parents, accueil/écoute, etc.)
- **Lilith** (pour femmes homosexuelles) : <http://www.associationlilith.ch>
- **Les Klamydia's** (pour la santé sexuelle des femmes qui aiment les femmes) : <https://www.klamydias.ch/home>

### NEUCHATEL

- **Togayther** : <http://www.togayther.ch>
- **Blog Neuchat'elles** (femmes homosexuelles) : <http://neuchatelles.over-blog.net>

## VALAIS

- **Alpagai** : <http://www.alpagai.ch>
- **PREMIS** (prévention du rejet des minorités sexuelles), Promotion Santé Valais : <https://www.promotionsantevalais.ch/fr/premis-473.html>

## FRIBOURG

- **Sarigai** : <http://www.sarigai.ch/index.php>

## JURA

- **Juragai** : <http://www.juragai.ch>

## Centres de santé sexuelle

- Fribourg : <http://www.fr.ch/spfis/fr/pub/index.cfm>
- Genève : <https://www.hug-ge.ch/sante-sexuelle-planning-familial>
- Jura : <http://www.santesexuellejura.ch>
- Neuchâtel : <http://www.chaux-de-fonds.ch/services/planning-familial/>  
<https://www.neuchatelville.ch/fr/vivre-a-neuchatel/sante/sante-sexuelle/>
- Valais : <http://www.sipe-vs.ch/fr/>
- Vaud : <https://www.profa.ch/fr/>

## Autres ressources

- **Santé Sexuelle Suisse** : <https://www.sante-sexuelle.ch/fr/>
- **Be You Network** (formation à l'inclusion du genre et de la diversité) : <http://www.beyounetwork.org/fr/>
- « **Ouvrons l'placard** » (brochure de sensibilisation à l'inclusivité, à l'intention des professionnel·le·s de l'enseignement, de la santé et du social) : [https://www.promotionsantevalais.ch/data/documents/PREMIS/Ressources\\_DOCS/Brochure\\_LGB\\_TQ.pdf](https://www.promotionsantevalais.ch/data/documents/PREMIS/Ressources_DOCS/Brochure_LGB_TQ.pdf)
- **Mosaic-info** (informations pour lutter contre les préjugés) : <http://www.mosaic-info.ch>
- **PREOS** (prévenir le rejet basé sur l'orientation sexuelle et l'identité de genre chez les jeunes) : <http://www.preos.ch>
- **360°** (magazine, actualité LGBT) : <http://360.ch>
- Pour accéder à une liste gayfriendly de professionnel·le·s de la santé en Suisse romande : <http://www.sante-plurielle.ch/Listes%20de%20thérapeutes/?a=253>  
<http://www.sante-plurielle.ch/?a=253,277>

## 8. Bibliographie

### 8.1. Ouvrages et chapitres de livres

- ARSLAN L. & MARLIÈRE E. « Chapitre 4. Les jeunes, l'islam et les travailleurs sociaux : concurrence ou complémentarité ? Études comparées de deux quartiers populaires de la banlieue nord de Paris » in VERBA D. *et al.* (2014). *Interventions sociales et faits religieux*. Politiques et interventions sociales. Rennes, Presses de l'EHESP, coll. Politiques et interventions sociales, p.61-76). DOI : 10.3917/ehesp.verb.2014.01.0061, consulté le 29.09.16
- BETHMONT R. & GROSS M. (Dir.). (2017). « Introduction » in : BETHMONT R. & GROSS M. (Dir.). *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?* Genève, Labor et Fides, p.14-37.
- BERGEAUD-BLACKLER F. (2013). « Chapitre 17. Normes islamiques de sexualité : l'émergence des « Gay Muslims » en Europe » in : ROCHEFORT F. & SANNA M.E. *Normes religieuses et genre*, Paris : Armand Colin, « Recherches », p.231-244.
- BRAULT J-F. (2017). « Chapitre 2 : Les stratégies sociales de Queer Muslims en France » in : BETHMONT R. & GROSS M. (Dir.). *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?* Genève, Labor et Fides, p.60-70.
- CLAIR, I. (2012). *Sociologie du genre*. Coll. Sociologie contemporaine, Paris : Armand Colin
- DAYER, C. (2014). *Sous les pavés, le genre. Hacker le sexisme*. La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube.
- FORTIER C. (2017). « Chapitre 5: Intersexuation, transsexualité et homosexualité en pays d'islam » in : BETHMONT R. & GROSS M. (Dir.). *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?* Genève, Labor et Fides, p.101-114.
- GIANNI M. (2009). « Citoyenneté et intégration des musulmans en Suisse : adaptation aux normes ou participation à leur définition ? » in : SCHNEUWLY PURDIE M. *et al.* (Dir.). *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève, Labor et Fides, coll. Religions et modernités, p. 73-91
- MACE E. & RUI S. (2014). « Avoir 20 ans et « faire » avec le genre » in : Octobre S. (Ed.). *Questions de genre, questions de culture*. Paris : Département des études, de la prospective et des statistiques, p.53-74.
- MARTIN BEHLOUL S. (2009). « Discours total ! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique » in : SCHNEUWLY PURDIE M. *et al.* (Dir.). *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève, Labor et Fides, coll. Religions et modernités, p.53-71.
- MARZI M. (2013). « Chapitre 20. Les engagements politico-religieux de femmes musulmanes en Suisse romande » in : ROCHEFORT F. & SANNA M.E. *Normes religieuses et genre*, Paris : Armand Colin, « Recherches », p.267-277.
- PORTIER P. (2013). « Postface » in : ROCHEFORT F. & SANNA M.E. *Normes religieuses et genre*, Paris : Armand Colin, « Recherches », p.303-310.
- PORTIER P. (2017). « Préface » in : BETHMONT R. & GROSS M. (Dir.). *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?* Genève, Labor et Fides, p.3-13.
- ROCHEFORT F. & SANNA M.E. (2013). *Normes religieuses et genre*, Paris : Armand Colin, « Recherches ».

SCHNEUWLY PURDIE M. (2009). « Sociographie de l'islam en Suisse », *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève, Labor et Fides, coll. Religions et modernités, p.23-36

SCHNEUWLY PURDIE M. (2009). « Identité cocktail ou double vie : trajectoires identitaires de deux adolescentes musulmanes en Suisse », *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*. Genève, Labor et Fides, coll. Religions et modernités, p.155-176

## 8.2. Articles

AMARI S. (2012). « Des lesbiennes en devenir. Coming-out, loyauté filiale et hétéronormativité chez des descendantes d'immigrant·e·s maghrébin·e·s ». *Cahier du Genre*, N°53, p.55-75. DOI : 10.3917/cdge.053.0055, consulté le 11.08.16

ASAL H. (2014). « Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. Etat des lieux de la recherche ». *Sociologie*, Vol. 5, p.13-29. DOI : 10.3917/socio.051.0013, consulté le 26.08.16

BENVENISTE A. *et al.* (2015). « La chimère communautaire ». *Chimères*, N°87 Politiques de la communauté, p.151-155. DOI : 10.3917/chime.087.0151, consulté le 19.09.16

BLAIS M. & MARTINEAU S. (2006). « L'analyse inductive générale : description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes », *Recherches Qualitatives*, Vol. 26, p. 1-18. URL : [http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition\\_reguliere/numero26\(2\)/blais\\_et\\_martineau\\_final2.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero26(2)/blais_et_martineau_final2.pdf), consulté le 07.12.2017

CALIN D. (2012). « Exploration autour de la notion de loyauté ». *Enfances & Psy*, N°56, p.26-34. DOI : 10.3917/ep.056.0026, consulté le 23.11.17

CHARLEBOIS J.B. (2011). « Au-delà de la phobie de l'homo : quand le concept d'homophobie porte ombrage à la lutte contre l'hétérosexisme et l'hétéronormativité », *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire*, Vol. 17, N°1, p.112-149. URL : <http://id.erudit.org/iderudit/1005235ar>, DOI: 10.7202/1005235ar, consulté le 12.01.2018

CLAIR I. (2012). « Le pédé, la pute et l'ordre hétérosexuel », *Agora débats/jeunesses*, N° 60, p. 67-78. DOI 10.3917/agora.060.0067, consulté le 30.01.17

COULMONT B. (2006). « Jeux d'interdits ? Religion et homosexualité ». *Archives de sciences sociales des religions*, N°136, p.103-114. DOI : 10.4000/assr.3830, consulté le 04.04.16

CRENSHAW WILLIAMS K. & BONIS O. (2005) « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre*, N°39, p. 51-82. DOI : 10.3917/cdge.039.0051, consulté le 06.01.17

DAYER C. (2013). « De la cour à la classe. Les violences de la matrice hétérosexiste ». *Recherches et Educations*, N°8, p.115-130. URL : <https://rechercheseducations.revues.org/1568>, consulté le 30.01.17

DAYER C. (2012). « Mise en perspective de l'homophobie : En quoi les discriminations nuisent-elles à la santé ? ». *Bulletin des médecins suisses*, Vol.93, N°13, p.556-558. URL : <http://www.saez.ch/docs/saez/2012/1415/fr/bms-00310.pdf>, consulté le 22.09.16

DEMAZIERE D. (2008). « L'entretien biographique comme interaction négociations, contre-interprétations, ajustements de sens ». *Langage et société*, N°123, p.15-35. DOI : 10.3917/lis.123.0015, consulté le 08.12.2017

DERVILLE G. (1997). « La stigmatisation des « jeunes de banlieue » ». *Communication et langages*, N°113, p.104-117. DOI : 10.3406/colan.1997.2789

FALCOZ C. & BECUWE A. (2009). « La gestion des minorités discréditables : le cas de l'orientation sexuelle », *Travail, genre et sociétés*, N°21, p. 69-89. DOI 10.3917/tgs.021.0069, consulté le 01.02.17

FASSIN D. (2002). « L'invention française de la discrimination », *Revue française de science politique*, Vol.52, p.403-423. DOI 10.3917/rfsp.524.0403, consulté le 30.01.17

FAUCHOIS G. (2015). « Communauté gaie : frontières imaginaires et effets concrets ». *Chimères*, N°87, p.76-84. DOI : 10.3917/chime.087.0076, consulté le 19.09.16

HAMEL C. & MAZUY M. (2010). « Bibliographie critique », *Population*, Vol. 65, p.821-848. DOI 10.3917/popu.1004.0821, consulté le 01.02.17

HAMEL C. (2006). « La sexualité entre sexisme et racisme : les descendantes de migrant·e·s du Maghreb et la virginité ». *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 25, p.41-58. DOI : 10.3917/nqf.251.0041, consulté le 26.08.16

HAMEL C. (2012). « Devenir lesbienne : le parcours de jeunes femmes d'origine maghrébine ». *Agora débats/jeunesses*, N°60, p.93-105. DOI 10.3917/agora.060.0093, consulté le 06.08.16

KECK F. (2012). « Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne », *Archives de Philosophie*, Vol.75, p. 471-492. URL : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-471.htm>

LAROUCHE V. (2010). « Quand l'homophobie se superpose à la discrimination ethnoculturelle ». *Service social*, Vol. 56, N°1, p.3-26. DOI 107202/039777ar, consulté le 07.10.16

MELLINI L. (2009). « Entre normalisation et hétéronormativité : la construction de l'identité homosexuelle », *Déviance et Société*, Vol. 33. p.3-26. DOI 10.3917/ds.331.0003, consulté le 07.06.16

NAUDIER D & SORIANO É. (2010). « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie », *Cahiers du Genre*, N°48, p.193-214. DOI : 10.3917/cdge.048.0193, consulté le 30.01.17

ROY O. (2010). « Homosexualités et intersectionnalité : approches théoriques », *L'Autre*, Vol. 11, p.292-300. DOI 10.3917/lautr.033.0292

### 8.3. Autres

FGUIRI K. (janvier 2007). « Valeurs « suisses » – valeurs « islamiques » : une question d'identités ». *Commission fédérale des étrangers*. URL : [https://www.ekm.admin.ch/dam/data/ekm/themen/fguiri\\_f.pdf](https://www.ekm.admin.ch/dam/data/ekm/themen/fguiri_f.pdf), consulté le 07.06.16

GROUPE DE RECHERCHE SUR L'ISLAM EN SUISSE (GRIS). (mai 2010). « Vie musulmane en Suisse – Profils identitaires, demandes et perceptions des musulmans en Suisse ». *Rapport pour la Commission fédérale pour les questions de migration CFM, Documentation sur la politique de migration*. URL : [https://www.ekm.admin.ch/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat\\_musulime\\_f.pdf](https://www.ekm.admin.ch/dam/data/ekm/dokumentation/materialien/mat_musulime_f.pdf), consulté le 29.09.16

DAYER C. (2016). « Cartographie des placards: quelles clés de sortie? », conférence HES-SO Valais-Wallis.

## 8.4. Ressources électroniques

ILGA, ASSOCIATION INTERNATIONALE DES LESBIENNES, GAY, BISEXUEL, TRANSEXUELS ET INTERSEXUES. « Sexual orientation laws in the world – Overview ». ILGA. URL : [http://files.newsnetz.ch/file\\_upload/84/62/97/78/topelement\\_zoomable\\_03\\_ILGA\\_WorldMap\\_ENGLISH\\_Overview\\_May2016.pdf](http://files.newsnetz.ch/file_upload/84/62/97/78/topelement_zoomable_03_ILGA_WorldMap_ENGLISH_Overview_May2016.pdf), consulté le 02.02.17 (ANNEXE 1)

ACFMS ASSOCIATION CULTURELLE DES FEMMES MUSULMANES DE SUISSE. « La Suisse et les Musulmans ». ACFMS. URL : <http://www.femme-musulmane.ch/site/index.php/la-suisse-et-les-musulmans>, consulté le 06.10.16

ASSOCIATION DIALOGAI. « Accueil ». *Association Dialogai*. URL : <http://www.dialogai.org>, consulté le 06.10.16

ATS AGENCE TÉLÉGRAPHIQUE SUISSE. « Selon le pape François, l'Eglise devrait s'excuser auprès des homosexuels ». *Arcinfo*. URL : <http://www.arcinfo.ch/articles/monde/selon-le-pape-francois-l-eglise-devrait-s-excuser-aupres-des-homosexuels-550191>, consulté le 06.10.16

CALIN D. (1999-2000). « Construction identitaire et sentiment d'appartenance ». *PSYCHOLOGIE, ÉDUCATION & ENSEIGNEMENT SPÉCIALISÉ*. URL : <http://dcalin.fr/textes/identite.html>, consulté le 23.11.17

CALIN D. (2017). « Identité, rupture et dynamisme ». *PSYCHOLOGIE, ÉDUCATION & ENSEIGNEMENT SPÉCIALISÉ*. URL : <http://dcalin.fr/textes/identite2.html#t2>, consulté le 30.11.17

C+H CHRETIEN·NE·S ET HOMOSEXUEL·LE·S. « Page d'accueil ». *C+H Chrétien·ne·s et Homosexuel·le·s*. URL : <http://cplush.ch/>, consulté le 06.10.16

CNRTL CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. « Pouvoir 2 ». *CNRTL*. URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/pouvoir>, consulté le 30.01.17

CNRTL CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. « Secte ». *CNRTL*. URL : <http://www.cnrtl.fr/definition/secte>, consulté le 27.01.17

FORUM POUR UN ISLAM PROGRESSISTE. « Comité ». *Forum pour un Islam Progressiste*. URL : <http://www.forum-islam.ch/fr/f-ueber-uns/vorstand.php>, consulté le 06.10.16

FORUM POUR UN ISLAM PROGRESSISTE. « Nos positions ». *Forum pour un Islam Progressiste*. URL : <http://www.forum-islam.ch/fr/f-ueber-uns/positionspapier.php>, consulté le 06.10.16

GESSLING A. (juillet 2016). « Les visages gays du jihadisme ». *360 le magazine LGBT Suisse*. URL : <http://360.ch/blog/magazine/2016/07/les-visages-gay-du-jihadisme/>, consulté le 07.10.16

GESSLING A. (juin 2016). « Pour François, l'Eglise doit « demander pardon » aux homosexuels ». *360 le magazine LGBT Suisse*. URL : <http://360.ch/blog/magazine/2016/06/pour-francois-leglise-doit-demander-pardon-aux-homosexuels/>, consulté le 06.10.16

GESSLING A. (décembre 2016). « L'opinion suisse « mûre » pour le mariage homosexuel ». *360 le magazine LGBT Suisse*. URL : [HTTP://360.CH/BLOG/MAGAZINE/2016/12/LOPINION-SUISSE-MURE-POUR-LE-MARIAGE-HOMOSEXUEL/](http://360.ch/blog/magazine/2016/12/LOPINION-SUISSE-MURE-POUR-LE-MARIAGE-HOMOSEXUEL/), consulté le 27.01.17

HOMOSEXUELS MUSULMANS 2 FRANCE. « Page d'accueil ». *Homosexuels Musulmans 2 France*. URL : <http://www.homosexuels-musulmans.org>, consulté le 06.10.16

INFRAROUGE [Infrarouge]. Homos la haine [vidéo en ligne]. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=OqnDiT6cwUA>, consulté le 07.10.16

LE MONDE. « L'homosexualité, un crime dans de nombreux pays d'Afrique et du Moyen-Orient ». *Le Monde*. URL : [http://www.lemonde.fr/societe/visuel/2012/11/13/homosexualite-un-crime-dans-de-nombreux-pays-d-afrique-et-du-moyen-orient\\_1789748\\_3224.html](http://www.lemonde.fr/societe/visuel/2012/11/13/homosexualite-un-crime-dans-de-nombreux-pays-d-afrique-et-du-moyen-orient_1789748_3224.html), consulté le 07.10.16

LE MONDE. « Tuerie d'Orlando : l'obsession homophobe de l'Etat islamique ». *Le Monde*. URL : [http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2016/06/13/tuerie-d-orlando-l-obsession-homophobe-de-l-etat-islamique\\_4949368\\_3222.html](http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2016/06/13/tuerie-d-orlando-l-obsession-homophobe-de-l-etat-islamique_4949368_3222.html), consulté le 07.10.16

LIBÉRATION. « La carte des droits des homosexuels dans le monde ». *Libération*. URL : [http://www.liberation.fr/planete/2013/04/23/mariage-homosexuel-quels-autres-pays-l-autorisent\\_898327](http://www.liberation.fr/planete/2013/04/23/mariage-homosexuel-quels-autres-pays-l-autorisent_898327), consulté le 06.10.16

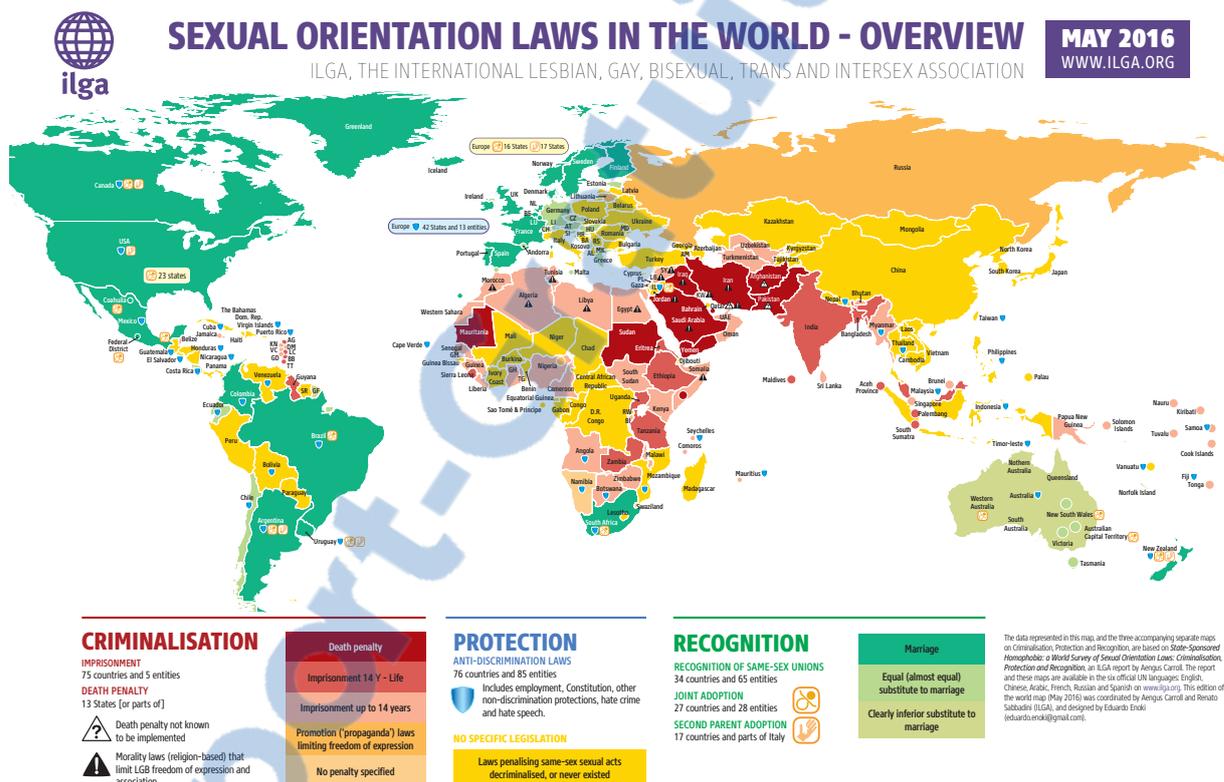
PREOS PRÉVENIR LE REJET SUR L'ORIENTATION SEXUELLE ET L'IDENTITÉ DE GENRE CHEZ LES JEUNES. « Rapports ». *PREOS*. URL : <http://www.preos.ch/rapports>, consulté le 07.10.16

RTS RADIO TÉLÉVISION SUISSE. « Pionnière dans la reconnaissance, la Suisse tarde sur le mariage gay ». *RTS*. URL : <http://www.rts.ch/info/suisse/7907960-pionniere-dans-la-reconnaissance-la-suisse-tarde-sur-le-mariage-gay.html>, consulté le 07.10.16

RTS RADIO TÉLÉVISION SUISSE. « Vers un droit d'adoption de portée limitée pour les couples homosexuels ». *RTS*. URL : <http://www.rts.ch/info/suisse/4506409-vers-un-droit-d-adoption-de-portee-limitee-pour-les-couples-homosexuels.html>, consulté le 07.10.16

## 9. Annexes

### I. Carte des droits LGBT



[http://files.newsnetz.ch/file\\_upload/84/62/97/78/topelement\\_zoomable\\_03\\_ILGA\\_WorldMap\\_ENGLISH\\_Overview\\_May2016.pdf](http://files.newsnetz.ch/file_upload/84/62/97/78/topelement_zoomable_03_ILGA_WorldMap_ENGLISH_Overview_May2016.pdf)

## II. Guide d'entretien

### Présentation de l'enquête :

- anonymat
- liberté de répondre
- ce qui compte c'est votre vécu, votre expérience, il n'y a pas de bonnes ou mauvaises réponses

### Données factuelles :

Prénom :					
Âge :					
Nationalité :					
Lieu de naissance :					
En suisse depuis :					
Lieu d'habitation :	Ville		Village		Campagne
Situation relationnelle :	Célibataire	En couple	Partenariat enregistré	Mariée	Divorcée
Enfants :	Oui			Non	
Religion :	Non croyante et non pratiquante	Non croyante et pratiquante	Croyante non pratiquante	Croyante et pratiquante	Autre

### **EXPERIENCE VECUE – Homosexualité**

- **Quand avez-vous réalisé que vous préféreriez les femmes ?**
  - Comment l'avez-vous réalisé, plus précisément ?
- **Comment avez-vous vécu cette prise de conscience ?**
  - Que ressentiez vous ?
  - Qu'est-ce qui était le plus pesant ?
  - Quelles ont été vos ressources ?
  - Comment gériez-vous cela à l'école ? ou sur le lieu d'apprentissage ?
    - Avez-vous fréquenté des garçons avant/pendant/après en avoir pris conscience ?
      - Pour quelles raisons ?
  - Comment gériez-vous cela avec vos ami·e·s ?

### **EXPERIENCE VECUE – Coming-out**

- **Aujourd'hui, avez-vous fait votre coming-out ?**
  - SI NON :**
    - Comment vivez-vous cela ? Est-ce difficile ?
      - Oui, non, pourquoi ?
      - Si oui, qu'est-ce qui est le plus difficile ?
    - Des personnes sont-elles tout de même au courant ?
      - Qui sont elles ?
        - Comment l'ont-elles appris ?
        - Comment ont-elles réagi ?
        - Qu'est-ce que ça vous a fait ?

- Qui a été la première personne au courant ?
  - Comment l'a-t-elle appris ?
  - Comment a-t-elle réagi ?
  - Qu'est-ce que ça vous a fait ?
- Avec qui est-ce le plus difficile d'imaginer en parler ?
  - Comment pensez-vous que cette/ces personne(s) réagirai(en)t ?

**SI OUI :**

- Tout le monde autour de vous est donc au courant de votre situation ?  
(si non, reprendre plus haut)
- Comment cela s'est fait ?
  - Comment ces différentes personnes l'ont-elles appris ?
  - Comment ces différentes personnes ont-elles réagi ?
  - C'était difficile ou plutôt facile ?
    - Qu'est qui vous fait dire cela ?
  - Avec qui est-ce que ça a été le plus dur ?
    - Qu'est-ce qui était dur ?
- Qui a été la première personne au courant ?
  - Pour quelles raisons ?
  - Comment a-t-elle réagi ?
    - Qu'est-ce que ça vous a fait ?
  - Est-ce qu'il y a des gens qui se sont fâchés quand ils ont appris ?
    - Qu'est-ce que cela vous a fait ?

**Normes familiales et homosexualité**

➔ **Pour en venir justement/plus précisément à votre famille et également à l'islam. Les attentes de votre famille envers la jeune femme que vous êtes sont-elles en lien avec la religion/culture musulmane ?**

**SI OUI :**

- Selon vous, quelles sont leurs attentes ?
- Avec quelles normes musulmanes ces attentes sont-elles en lien ?
  - Comment vous positionnez-vous ?
    - Quelles difficultés ces attentes vous pose-t-elles / ont-elles posé ?
    - Au contraire, en quoi l'islam vous aide / a aidé ?
    - Souhaiteriez-vous un jour avoir des enfants ?
      - Si non :* Pourquoi pas ?
      - Si oui :* Comment imaginez vous votre maternité ?  
Et l'arrivée de l'enfant dans votre famille ?
  - Comment envisagez-vous votre avenir professionnel ?

**SI NON :**

- Quelles attentes a votre famille, à votre égard ?
  - Comment vous positionnez-vous ?
    - Quelles difficultés ces attentes vous pose-t-elles / ont-elles posé ?
    - Au contraire, en quoi ces attentes vous arrangent-elles ?
    - Souhaiteriez-vous un jour avoir des enfants ?
      - Si non :* Pourquoi pas ?
      - Si oui :* Comment imaginez vous votre maternité ?  
Et l'arrivée de l'enfant dans votre famille ?
  - Comment envisagez-vous votre avenir professionnel ?

**- Dans quelle mesure le fait d'être homosexuelle pèse-t-il (ou non) dans vos relations avec votre famille ?**

- Selon vous, y a-t-il des risque(s) d'être homosexuelle et de l'affirmer dans une famille musulmane ?

- Si oui lesquels ?

- Quelle est votre marge de manœuvre / comment vous arrangez-vous avec ces risques ?

- Si non, qu'est-ce qui vous fait dire cela ?

#### **Discriminations :**

**En tant que femme homosexuelle et musulmane, avez-vous l'impression d'être traitée différemment que d'autres femmes ?**

- Si oui en quoi ?

- Y-a-t-il des difficultés particulières ?

- Lesquelles ?

**Avez-vous l'impression d'être traitée différemment que d'autres personnes musulmanes ?**

Si oui en quoi ?

**Avez-vous l'impression d'être traitée différemment que d'autres personnes homosexuelles ?**

Si oui en quoi ?

**Selon vous, est-ce que ces difficultés tiennent plutôt au fait que vous soyez musulmane ou plutôt à votre homosexualité ?**

- Comment vivez-vous cela ?

- Avez-vous l'impression que ces difficultés sont propres à la religion/culture musulmane ?

*Si oui* : pourquoi ?

*Si non* : pourquoi pas ?

#### **Homophobie :**

**- Avez-vous déjà ressenti une ou des marques de rejet de la part de personnes en raison de votre orientation sexuelle ?**

**SI OUI :**

- Dans quelles circonstances ?

- Comment avez-vous réagi ?

- Comment cela vous a marqué ?

**SI NON :**

- Alors sans qu'elle ait été dirigée contre vous, avez-vous déjà remarqué une certaine hostilité envers l'homosexualité de la part d'autres personnes ?

Si oui : - Dans quelles circonstances ?

- Comment cela vous a marqué ?

Comment pensez-vous que l'homosexualité est considérée en Suisse romande ?

**- Avez-vous déjà ressenti une ou des marques de rejet de la part, plus particulièrement, de personnes musulmanes en raison de votre orientation sexuelle ?**

**SI OUI :**

- Dans quelles circonstances ?

- Comment avez-vous réagi ?

- Comment cela vous a marqué ?

**SI NON :**

- Avez-vous cependant déjà remarqué une certaine hostilité de la part de personnes non-musulmanes envers l'homosexualité ?
  - Dans quelles circonstances ?
  - Comment cela vous a marqué ?

**Islamophobie :**

**- Avez-vous déjà ressenti une marque de rejet de la part de personnes non-musulmanes, en raison de votre appartenance culturelle/religieuse?**

**SI OUI :**

- Dans quelles circonstances ?
- Comment avez-vous réagi ?
- Comment cela vous a marqué ?
- Avez-vous observez des remarques particulières parce que vous êtes une *femme* musulmane ?

**SI NON :**

- Alors sans qu'elle ait été dirigée contre vous, avez-vous cependant déjà remarqué une certaine hostilité de la part de personnes envers l'islam ?
  - Dans quelles circonstances ?
  - Comment cela vous a marqué ?
- Avez-vous observez des remarques particulières envers les *femmes* musulmanes ?
- Comment pensez-vous que l'islam est considérée en Suisse romande ?
- Même question, cette fois par des personnes homosexuelles et « occidentales », en regard de votre appartenance culturelle/religieuse?**

**SI OUI :**

- Dans quelles circonstances ?
- Comment avez-vous réagi ?
- Comment cela vous a marqué ?
- Avez-vous observez des remarques particulières parce que vous êtes une *femme* musulmane ?

**SI NON :**

- Avez-vous cependant déjà remarqué une certaine hostilité de la part de personnes envers l'islam ?
  - Dans quelles circonstances ?
  - Comment cela vous a marqué ?
- Avez-vous observez des remarques particulières envers les *femmes* musulmanes ?

**Travail social**

**- Avez-vous fréquenté des institutions sociales (animateurs sociaux-culturels, , assistantes sociales, éducateurs ou éducatrices) ?**

- Est-ce qu'elles et ils étaient au courant de votre homosexualité ?
- Si oui ou non pourquoi ?

**D'une manière générale**

- Ont-ils été des soutiens ?
- Comment l'ont-ils été ?

**SI NON :**

- De quelle manière auraient-ils pu être des soutiens ? Qu'est-ce que vous auriez aimé ?
- En auriez-vous eu besoin ?

- À l'école, avez-vous pu compter sur le soutien de vos professeur-e-s ?

**SI OUI :**

- Comment l'ont-ils été ?

**SI NON :**

- De quelle manière auraient-ils pu être des soutiens ?

- Qu'est-ce que vous auriez aimé qu'ils fassent ?

- En auriez-vous eu besoin ?

- Selon vous, quels soutiens auriez-vous espéré de professionnel-le-s en lien avec la jeunesse ?

- Selon vous, qu'est-ce qu'il serait possible de faire pour améliorer la situation de personnes qui vivent des difficultés telles que vous les avez identifiées aujourd'hui ?

### Conclusion

**En définitive, en tant que femme musulmane et homosexuelle, avez-vous l'impression de faire partie d'une ou de plusieurs communautés ?**

**SI OUI :**

- La/les quelle(s) ?

- De quelle manière ?

- Qu'est-ce qu'une communauté pour vous ? comment la définiriez-vous ?

- Quelles importance a/ont-elle(s) pour vous ?

- Avez-vous le sentiment qu'elles entrent en conflit les unes avec les autres ?

**SI NON :**

- Pensez-vous qu'il existe tout de même une ou des communautés, qu'elles soient homosexuelle, musulmane, de femmes ou même occidentales ?

*Si oui :* Qu'en pensez-vous ?

*Si non :* Alors qu'est-ce que cela vous fait lorsque des personnes utilisent le terme de communauté pour parler de personnes homosexuelles ou musulmanes ?

- Avez-vous le sentiment que ces dites communautés entrent en conflit les unes avec les autres ?

- Pour finir, j'aurais une dernière question. En tenant compte de tout ce que nous avons abordé, comment souhaiteriez-vous vous définir en tant que personne ?

- Que puis-je vous souhaiter pour la suite ?

### III. Demande d'entretien

Etudiante de Travail Social à la HES-SO de Sierre, j'effectue actuellement mon travail de fin de formation qui porte à la fois sur l'islam et l'homosexualité. L'idée de ce travail est la suivante :

Dans le contexte actuel de la Suisse romande, je m'intéresse au **vécu de femmes** se situant au **croisement** d'une orientation sexuelle et d'une religion qui sont toutes deux minoritaires. En regard des différentes attentes externes (amicales, familiales, sociales, professionnelles, etc.) qui peuvent faire pression, l'idée est d'appréhender les difficultés particulières, les tensions que ces femmes risquent de rencontrer, mais également les ressources qu'elles peuvent développer. Peu de recherches portent en Suisse et dans le monde francophone sur ce sujet et il semble urgent de combler cette lacune.

Le but de cette étude est de **comprendre** les expériences des femmes qui sont dans cette situation mais également de **connaître** le rôle que peuvent ou pourraient jouer les intervenant-e-s du domaine social auprès de cette population. Un autre objectif est de **sensibiliser** ces intervenant-e-s à ce rôle potentiel, sur la base de l'expertise des personnes directement concernées. Ce sont en effet les mieux placées pour savoir ce dont elles auraient (ou auraient eu) besoin en matière de soutien social au sens large.

C'est pourquoi je suis aujourd'hui à la recherche des personnes qui accepteraient de participer à des entretiens **biographiques**, enregistrés, d'environ deux heures, pour témoigner de leur vécu. Les entretiens seront **confidentiels** et les données récoltées complètement **anonymisées**, rien ne permettra d'identifier les répondantes.

Je recherche des femmes qui correspondraient, dans l'idéal, au profil suivant :

- Femme de 16 ans à 35 ans (approximativement)
- se reconnaissant comme étant homosexuelle et/ou bisexuelle
- se reconnaissant comme musulmane ou issue d'une famille musulmane
- vivant en Suisse romande et pouvant répondre à un entretien en français

Dans le cas où vous vous reconnaîtrez dans ce profil et que vous êtes intéressée à participer à la démarche, vous pouvez me contacter à l'adresse email suivante. Je reste à votre disposition, pour toutes questions ou renseignements concernant la manière de procéder.

agathe.voirol@students.hevs.ch

Merci d'avance, et n'hésitez pas à faire circuler, l'enjeu d'une telle étude est socialement important !

Agathe Voirol

### IV. Engagement réciproque dans l'entretien

- Les entretiens sont de types biographiques. Les personnes restent libres de me livrer les parts de leur vie qu'elles sont d'accord de livrer. Je me permettrai de poser des questions en lien avec les thèmes que j'aborde dans mon travail, mais les personnes pourront m'indiquer lorsqu'elles ne peuvent ou ne souhaitent pas me répondre.

- Il est difficile de déterminer le temps que prendra un entretien, cela dépendant des éléments soulevés et discutés par les personnes. L'idéal serait d'imaginer un temps *maximum* de 3h.

- Les entretiens seront enregistrés, de manière à ce que je puisse les retranscrire et les utiliser. Ils ne seront pas accessibles à des personnes extérieures à la présente recherche (hormis la directrice de ce travail et l'éventuelle transcriptrice soumises toutes deux aux règles de la confidentialité). Ces enregistrements seront détruits une fois l'ensemble du processus de recherche terminé.

- Pour respecter la confidentialité et l'anonymat des personnes qui auront témoigné, des précautions seront prises dans la restitution des résultats.

- Les personnes pourront se rétracter en tout temps si elles ne désirent plus poursuivre la démarche avec la garantie que, les concernant, rien ne sera dès lors utilisé dans le travail.

- Les propos tenus par les personnes seront respectés ; l'idée n'est pas de juger les paroles ou les vécus, ni durant l'entretien, ni dans la restitution des résultats mais de comprendre leur situation.

- Les paroles des interlocutrices seront utilisées le plus fidèlement possible ; il ne sera pas question de leur faire dire ce qu'elles n'auront pas dit.