



CIRCULATION DES CONNAISSANCES
USAGES DE LA RELIGION :
UNE APPROCHE INTERDISCIPLINAIRE

Tania Zittoun et Janine Dahinden

Editeures

Tania Zittoun, Janine Dahinden

Tania Zittoun est Professeure ordinaire à l'institut de Psychologie et Education (MAPS)
tania.zittoun@unine.ch

Janine Dahinden est Professeure ordinaire au Laboratoire d'études transnationales (MAPS)
janine.dahinden@unine.ch

© 2013 by the authors

ISSN : 1662-744X

La reproduction, transmission ou traduction de tout ou partie de cette publication est autorisée pour des activités à but non lucratif ou pour l'enseignement et la recherche.
Dans les autres cas, la permission de la MAPS est requise.



Contact:

MAPS - Maison d'analyse des processus sociaux
Faubourg de l'Hôpital 27
CH - 2000 Neuchâtel
Tél. +41 32 718 39 34
www2.unine.ch/maps
maps.info@unine.ch

USAGES DE LA RELIGION : UNE APPROCHE INTERDISCIPLINAIRE

Ce working paper a un format un peu particulier; il réunit deux textes rédigés par des étudiants du Master en sciences sociales, que nous avons décidé d'éditer pour leur pertinence sociale et scientifique. Dans ce qui suit nous voulons rapidement présenter pourquoi.

Contexte

La question de la religion en Suisse est redevenue d'actualité au cours des dix dernières années. Après les événements qui ont affecté le monde et ont largement transformé les politiques sécuritaires des pays du monde entier, la religion est devenue d'actualité systématique en Suisse, qu'il s'agisse des droits de reconnaissance des minorités, ou de la place du religieux dans la société. C'est dans ce contexte que nous avons toutes deux, indépendamment, travaillé sur des questions relatives à la religion : Janine Dahinden dans le cadre de deux projets du programme national de recherche PNR 58 « Collectivités religieuses, état et société » (Dahinden, Duemmler, & Moret, 2011; Dahinden, Höpflinger, & Lavanchy, 2012), Tania Zittoun au sein de réseaux intéressés aux trajectoires de vie et aux usages de la religion (Zittoun, 2011, 2013a, 2013b). Profitant ensuite de la possibilité de dispenser un séminaire interdisciplinaire dans le cadre du Master en sciences sociales, nous avons décidé de joindre les perspectives théoriques que nous avons eu l'occasion de développer dans nos réflexions antérieures. Après avoir exploré la littérature de différents domaines, nous avons aussi cherché à développer une perspective qui intègre et articule les apports des recherches actuelles en sociologie, anthropologie sociale et en psychologie culturelle. Nous avons poursuivi cette réflexion de manière collaborative lors d'un colloque financé par l'European Scientific Foundation (ESF) organisé à Neuchâtel en 2011, lui-même ayant débouché sur un numéro spécial de la revue *Integrative psychological and behavioral science* (Dahinden & Zittoun, 2013).

Proposition théorique

Notre proposition est de considérer les phénomènes de la religion de manière dynamique, en examinant à la fois leur ancrage social et leurs prolongations psychologiques. Plutôt que de définir l'essence du religieux ou de la religion, nous avons adopté une perspective pragmatique, qui nous invite à examiner ce que des acteurs sociaux – institutions, groupes ou individus – font lorsqu'ils mobilisent ou mentionnent une/la religion ou des éléments religieux. Nous entendons par religieux d'une part, dans un sens proche de celui défini par Geertz (Geertz, 1972), des ensembles de croyances, un système de valeurs, des institutions ou ses représentants, des objets et des symboles, socialement reconnus comme religieux. D'autre part, nous traitons aussi comme religieux les éléments ou les expériences que les acteurs considèrent eux-mêmes comme religieux. Notre idée est que de présenter ou de mobiliser une action ou une inscription en tant qu'elle est religieuse est toujours une activité dynamique et située : ainsi, lorsqu'un groupe commence à publiquement manifester et revendiquer son droit à une certaine religion, l'appellation religieuse a évidemment une fonction pragmatique à comprendre dans les relations de ce groupe

à d'autres, dans l'histoire de leurs relations, etc. De même, lorsqu'une personne décide de porter ou de cesser de porter un insigne religieux (un pendentif ou un chapeau spécifique), on peut se demander ce que cette action signifie pour la personne, dans sa trajectoire particulière et dans la situation dans laquelle elle se trouve. Nous avons donc traité les usages de la religion (ou d'éléments religieux) en tant qu'ils participent du travail de frontières (Pachucki, Pendergrass, & Lamont, 2007), c'est-à-dire dans le travail de différenciation ou d'inclusion de rapports intergroupes, et en tant qu'ils participent au travail de construction de sens (Bruner, 2005) par les personnes de leur trajectoire de vie et de leur engagement dans des actions spécifiques. Evidemment, il apparaît alors que les deux dynamiques – travail de frontières et construction de sens – sont mutuellement constitutives et codépendantes : ce sont toujours des personnes qui, engagées dans un travail de sens, définissent aussi leur appartenance à des groupes et leurs distances à d'autres ; et inversement, toute inclusion dans un « nous » ou exclusion amène les personnes à redéfinir leur identité et l'orientation de leur trajectoire (Dahinden & Zittoun, 2013). C'est ce cadre théorique, qui articule deux niveaux d'analyse – un niveau centré sur les dynamiques individuelles ou intrapsychiques, un niveau centré sur les dynamiques intergroupes - que nous avons proposé aux étudiants de notre séminaire « Religions, ressources, transnationalisation ».

Les deux travaux que nous présentons ici ont chacun à sa manière adopté ce cadre et montré sa pertinence pour traiter de problématiques contemporaines et émergentes. D'un côté, Valentine Joye, Pierre-François Michaud et Benjamin Thiévent analysent la manière dont homosexualité et religion s'articulent au travers des réactions suscitées par la Gay pride à Fribourg, canton Catholique, alors même que le nouveau pape s'était prononcé sur l'homosexualité. De l'autre, Fabienne Gfeller, Mathilde Hofer et Laura Jounot examinent la manière dont se décline l'Islam chez des jeunes adultes issus de la migration en Allemagne. Dans les deux cas, c'est bien la question de l'articulation de dynamiques d'inclusion et d'exclusion, et d'appropriation personnelle des enjeux religieux, qui est mise en avant, et qui permet des analyses riches et nuancées.

Créativité méthodologique

La deuxième raison qui nous amène à vouloir partager ces travaux avec la communauté scientifique est la créativité méthodologique dont ils font montre. Dans le cadre du cours, nous avons simplement demandé aux étudiants d'approfondir un aspect des questions traitées en classe. Les deux groupes d'étudiants présentés ici ont pris l'initiative de confronter une question théorique à des réalités empiriques. Les traitements des questions sont très différents. Valentine Joye, Pierre-François Michaud et Benjamin Thiévent ont profité de la *Gay Pride* de Fribourg pour engager une démarche méthodologique de terrain complexe, dynamique et créative : ils ont approché les organisateurs, assisté à la parade, suivi les organisateurs à un congrès, retrouvé les réactions des médias à la *Pride* précédente et à la présente, etc. En collectant une multiplicité de voix et de points de vue, en suivant les surprises que leur réservait leur enquête, ils ont pu démultiplier les perspectives et utiliser les principes d'une triangulation complexe et constructive

(Flick, 1992, 2007). De leur côté, Fabienne Gfeller, Mathilde Hofer et Laura Jounot ont choisi de traiter un film comme donnée – discutant du film en tant qu'artefact, mais aussi de leurs propres réactions au fil du récit. A partir de leur approche théorique, elles proposent une étude de cas sensible et approfondie, cette fois-ci en triangulant leurs interprétations. Dans les deux cas, les chercheurs développent une posture active et engagée. D'une part, les équipes sont parties naturellement de situations quotidiennes qui les ont touchées où surprises ; elles ont considéré que tout matériau pouvait être la base à une recherche de qualité pour peu qu'elle soit suffisamment travaillée en lien avec la théorie (Brinkmann, 2012), et elles ont utilisé des données publiques et facilement utilisables ou interrogeables par d'autres chercheurs (Gillespie, Cornish, Aveling, & Zittoun, 2008; Zittoun & Gillespie, 2012); d'autre part, elles ont toutes deux pu atteindre un bon niveau de qualité – de transparence, de réflexivité - grâce à un travail de conception et d'analyse réellement collaboratifs (Cornish, Gillespie, & Zittoun 2013,; Flick, 2008). Ainsi, ces travaux nous rappellent que la bonne recherche est parfois à portée de bras – il suffit parfois de le tendre.

BIBLIOGRAPHIE

- Brinkmann, S. (2012). *Qualitative inquiry in everyday life: working with everyday life materials*. London: Sage.
- Bruner, J. S. (2005). Pourquoi nous racontons-nous des histoires? Le récit au fondement de la culture et de l'identité individuelle. Paris: Pocket.
- Cornish, F., Gillespie, A., & Zittoun, T. (2013). Collaborative data analysis. In U. Flick (Éd.), *Handbook of qualitative data analysis* (pp. 79-93). London: Sage.
- Dahinden, J., Duemmler, K., & Moret, J. (2011). Ethnizität und Religion. Welche Praktiken, Identitäten und Grenzziehungen? Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen. Schlussbericht (Final report). Neuchâtel & Bern. Consulté à l'adresse http://www.nfp58.ch/files/downloads/Schlussbericht_DahindenJanine.pdf.
- Dahinden, J., Höpflinger, A.-K., & Lavanchy, A. (2012). Religion and Gender: Towards Diversities. Special issue. *Women's Studies*, 41(6). doi:10.1080/00497878.2012.691401
- Dahinden, J., & Zittoun, T. (2013). Religion in Meaning Making and Boundary Work: Theoretical Explorations. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 47(2), 185-206. doi:10.1007/s12124-013-9233-3
- Flick, U. (1992). Triangulation Revisited: Strategy of validation or alternative? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 22(2), 175-197.
- Flick, U. (2007). *Triangulation: Eine Einführung* (2^e éd.). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Flick, U. (2008). *Managing Quality in Qualitative Research*. London/Thousand Oaks, CA: Sage.
- Geertz, C. (1972). La religion comme système culturel. In R. . Bradbury, C. Geertz, M. E. Spiro, V. W. Turner, & E. H. Winter (Éd.), *Essais d'anthropologie religieuse* (p. 19-66). Paris: Gallimard.
- Gillespie, A., Cornish, F., Aveling, E.-L., & Zittoun, T. (2008). Living with war: Community resources, self-dialogues and psychological adaptation to World War II. *Journal of Community Psychology*, 36(1), 35-52.
- Pachucki, M. A., Pendergrass, S., & Lamont, M. (2007). Boundary processes: Recent theoretical developments and new contributions. *Poetics*, 35(6), 331-351. doi:10.1016/j.poetic.2007.10.001
- Zittoun, T. (2011). Cultiver la spiritualité : Le modèle éducatif de la Haggadah de Pessah. In L. Basset (Éd.), *Une spiritualité d'enfant* (p. 105-129). Paris: Albin Michel.
- Zittoun, T. (2013a). Religious traditions as means of innovation: The use of symbolic resources in the life course. In H. Zock & M. Buitelaar (Éd.), *Religious Voices in Self-Narratives Making Sense of Life in Times of Transitions* (p. 129-148). Berlin: Walter de Gruyter.
- Zittoun, T. (2013b). Une psychologie socioculturelle de l'expérience religieuse : l'exemple du judaïsme. In P.-Y. Brandt & J. M. Day (Éd.), . In P. Y. Brandt & J. M. Day (Eds). *Psychologie du développement religieux. Questions classiques et perspectives contemporaines* (p. 221-248). Genève: Labor et Fides.
- Zittoun, T., & Gillespie, A. (2012). Using diaries and self-writings as data in psychological research. In E. Abbey & S. E. Surgan (Éd.), *Emerging Methods in Psychology* (p. 1-26). New Brunswick, NJ/London, UK: Transaction Publishers.

Auteurs

Fabienne Gfeller, Mathilde Hofer et Laura Jounot

1. ANALYSE DU FILM SHAHADA : TRAVAIL DE SENS ET DE FRONTIERES AUTOUR DE L'ISLAM

1.1 Introduction

Dans le cadre de notre travail, nous avons décidé de prendre pour objet d'étude le film *Shahada*, de B. Qurbani, sorti en 2011 en France. Selon nous, il s'inscrit dans des débats sociétaux relatifs à la religion, à la fois comme produit de ces débats et comme contribution à ceux-ci.

Dans un premier temps, nous introduisons la thématique, avant de contextualiser le film et de présenter son réalisateur, ce qui nous permettra de formuler notre problématique. Dans un deuxième temps nous présenterons les concepts théoriques sur lesquels sera fondée notre analyse, à la suite de quoi nous exposerons la méthodologie choisie. L'analyse sera scindée en deux parties relatives à deux personnages du film. Pour finir, nous reviendrons sur les principaux aspects qui ressortent de notre travail dans une partie conclusive, avant d'exposer brièvement la manière dont nous avons collaboré.

1.2 Thèmes et objet de recherche

Ce film présente le destin croisé de trois jeunes musulmans issus de l'immigration qui résident à Berlin. Maryam, fille de l'Imam du quartier, tombe enceinte et décide d'avorter illégalement dans une situation des plus sordides ; Sammi, jeune nigérian pratiquant l'Islam, se voit chamboulé par son désir pour Daniel, un collègue de travail, qu'il estime être contraire à sa foi ; et enfin, Ismaïl est un policier désespérément attiré par une femme à laquelle il pense avoir causé la plus lourde des pertes, celle d'un enfant. Nous précisons dès à présent que nous avons fait le choix de ne pas retenir la trajectoire de ce dernier personnage qui présentait, à notre sens, moins d'aspects religieux à analyser. De plus, retenir un personnage supplémentaire aurait non seulement été une charge de travail trop importante mais aussi un contenu trop conséquent par rapport aux dimensions du travail. Le réalisateur dépeint des scènes de vie quotidienne des personnages qui vont prendre un tournant particulier à la suite d'un événement propre à chacun des parcours de vie. Ainsi, il met en scène la manière singulière qu'ont ces trois protagonistes de mobiliser et de faire usage de la religion pour générer du sens dans des moments où une forme de rupture se manifeste dans leur vie respective. Cette mobilisation religieuse s'avère être très différente d'un cas à l'autre mais témoigne à chaque fois d'une vision dynamique de la religion invitant à la remise en question.

1.3 L'islam en Allemagne : contextualisation

T. Peterson (2006), en s'appuyant sur des enquêtes faites auprès de la population allemande (par

l'Institut für Demoskopie Allensbach, DE) met en évidence les représentations sociales, en grande majorité négatives, à propos de l'Islam en Allemagne. Pour citer quelques chiffres révélateurs, 65% des Allemands de plus de 16 ans pensent que « l'Occident et le monde arabo-musulman » sont « trop différents pour que ne surgissent pas sans arrêt entre elles des conflits » (Peterson, 2006, p.97) et seulement 23% des personnes interrogées pense qu'une « cohabitation pacifique » (idem, p.97) est possible. Les trois affirmations les plus souvent retenues par les participants pour qualifier l'islam sont « discrimination des femmes, fanatisme et extrémisme, adhésion rigide à un dogme religieux traditionnel », tandis que pour le christianisme ce sont « amour du prochain et altruisme, respect des droits de l'homme, sens de la charité » (idem, pp. 98-99) Si ces enquêtes datent de 2006, le texte de Holtz, Dahinden et Wagner (2013) nous montre que la situation ne semble pas évoluer vers des représentations plus nuancées. En effet, l'islam suscite actuellement en Allemagne des débats houleux et parfois des prises de positions radicales. Comme le relèvent les auteurs, ces débats véhiculent généralement des visions réductrices et empruntées d'essentialisme de cette religion. La question est liée à celle de l'intégration des musulmans en Allemagne, notamment la population migrante de Turquie qui est particulièrement nombreuse (Holtz, Dahinden & Wagner, 2013). Au niveau institutionnel, l'islam, malgré les demandes de diverses organisations, n'a à notre connaissance toujours pas reçu le statut de corporation de droit public auquel on doit diverses autres institutions religieuses (Amiriaux, 2004). Ces quelques travaux nous permettent de saisir le climat actuel en Allemagne autour de l'islam, et ainsi de mieux comprendre le contexte dans lequel le film a été réalisé et dans lequel évoluent également les personnages analysés, l'histoire se déroulant dans le Berlin contemporain.

1.4 Le réalisateur : Burhan Qurbani

Burhan Qurbani est un jeune réalisateur (33 ans) ayant fait ses études en réalisation à l'Académie du Cinéma de Baden-Württemberg. Né de parents afghans qui ont reçu l'asile politique en Allemagne, il a toujours vécu dans ce pays. *Shadaha*, sorti en 2011 en France, est son film de fin d'études, et son unique long métrage à ce jour à notre connaissance. Il présente son film comme né de son propre parcours, son expérience de musulman fils d'immigrés ayant grandi en Allemagne, ses questions existentielles face à ce sujet. (Memento-films, n.d.) «Growing up as a Muslim, living in a Western society, I sometimes made lifestyle decisions ... that made me feel guilty for not being a good Muslim, I eventually managed to deal with this knot of guilt and realized that I could conduct my faith in my own way -- this is also what the film is about. » (Qurbani, cité par Marsh, 2010). Mais il s'inscrit également dans une problématique de société très actuelle. En effet, en citant les débats sur l'augmentation du nombre de musulmans en Europe occidentale, il s'interroge : « Quelle société voulons-nous pour nos enfants ? Est-ce que l'on se bat pour le dialogue et la paix, ou laissons-nous la peur de l'autre l'emporter ? » (Qurbani, cité par Memento-films, n.d.)

Il semble que ce film s'inscrive dans une tendance cinématographique nouvelle en Allemagne. En effet, plusieurs réalisateurs affirment aujourd'hui vouloir, avec leurs films, aller plus loin dans la compréhension de l'islam et de son vécu que les débats dans les médias qu'ils jugent stéréotypés,

et leur but est de susciter une réflexion à ce sujet par leurs films (Roxborough, 2010).

1.5 Problématique

Au vue de ce qui vient d'être présenté, le film *Shahada* est une illustration de la manière dont les aspects religieux peuvent être utilisés par les individus. A travers les trajectoires individuelles transparaissent des problématiques plus larges notamment celle de l'usage de la religion pour donner sens, ainsi que la place de la religion dans le travail de création des frontières entre groupes, et entre individus. Ce film, de par sa thématique, véhicule certaines représentations à propos de l'usage de la religion, particulièrement de l'Islam, et des possibilités de vivre et de pratiquer cette religion dans le contexte actuel de l'Allemagne. Ce sont ces représentations que nous allons tenter de mieux saisir dans notre travail, d'une part à l'aide d'une approche psychologique socio-culturelle, d'autre part grâce aux notions liées au « boundary making ».

1.6 Cadre théorique

1.6.1 La psychologie du développement sous l'angle socio-culturel

L'un des outils que nous allons utiliser pour analyser ce film est la notion de ressource symbolique, issue du champ de la psychologie socio-culturelle du développement, fondée par les travaux de Vygotski et représentée actuellement par des auteurs tels que Zittoun. Cette perspective se base sur l'idée que tout processus psychologique se construit d'abord de manière sociale puis est intériorisé, et que la pensée est médiatisée par différents types d'outils. Une prémisse de cette approche est le besoin de chaque être humain d'interpréter et de donner sens à ce qu'il vit et à son environnement. Ainsi, on cherche à comprendre par quels processus la personne peut donner sens à sa vie (processus de *meaning making*).

L'un des domaines de recherche de cette approche s'articule autour des trajectoires de vie des individus. En ce sens, elle tente de comprendre l'évolution, les changements et la continuité dans le vécu d'une personne pendant une période de son existence, voire tout au long de sa vie. Zittoun et Grossen (2013) mettent en évidence qu'un sentiment de continuité est nécessaire à ce travail de construction de sens. Chaque trajectoire est unique et emprunte de subjectivité (Zittoun, in press).

Comme énoncé ci-dessus, les êtres humains mobilisent des outils leur permettant de donner sens. Ce processus devient d'autant plus saillant lorsque les personnes traversent des périodes de transition, dans la mesure où les ressources auxquelles elles font appel habituellement pour donner sens peuvent ne plus être adaptées. Zittoun définit la rupture comme étant : « d'un point de vue individuel, certains événements dans notre parcours de vie [qui] impliquent des changements substantiels » (Zittoun & al, 2013, p.236). Ces ruptures mènent à de « nouvelles formes d'actions, de nouveaux chemins de compréhension (...), une nouvelle manière de se présenter aux autres » (Zittoun & al., 2013, p. 336).

Dans cette dynamique, les ruptures engendrent des transitions qui sont définies comme des périodes de changements importants nécessitant la mobilisation de nouvelles stratégies qui permettent de s'adapter à la nouvelle situation : « d'un côté, (...) la personne vit une 'rupture' avec

une forme de vie antérieure ; de l'autre, (...) la personne est nécessairement 'en changement' pour s'adapter à de nouvelles conditions. » (Perret-Clermont & Zittoun, 2001, p. 1). Trois aspects peuvent être touchés par ces transitions: des processus de remaniements identitaires, des processus de nouveaux apprentissages, et des processus de construction de sens (Zittoun, 2012). Les individus ont à disposition plusieurs types de ressources (sociales, cognitives, symboliques) qui leur permettent à la fois de donner sens et de développer de nouvelles manières d'agir. L'une de ces ressources mise en évidence par Zittoun est la ressource symbolique, définie comme « un élément culturel qui est un objet fini contenant des significations sous forme sémiotique, permettant parfois une expérience imaginaire, et qui est utilisé par une personne, en rapport à une situation qui lui est extérieure, et permet de développer de nouvelles manières d'agir et de penser » (Zittoun, 2009, p.41). L'expression « ressources sociales » (Zittoun, 2005 ; Zittoun, 2006) signifie que les individus sont pris dans des dynamiques relationnelles et sociales auxquelles ils sont susceptibles de faire appel puisqu'elles représentent différentes formes de soutien. Ainsi, les individus peuvent mobiliser des éléments se trouvant dans leur entourage social et culturel pour mettre en œuvre les processus décrits ci-dessus.

1.6.2 Boundary making

Pour saisir l'utilisation d'éléments se référant aux religions, la perspective du *boundary making* peut aussi être mobilisée. Cette approche complète les questions de « meaning making » par les questions d'usage du registre religieux, dans le cadre des relations entre les groupes et entre individus. L'idée est que le registre religieux, au côté d'autres registres comme les relations de genre ou des éléments ethniques, peut participer d'un dynamisme de création, renforcement, déconstruction et traversée de frontières. Ces frontières se rencontrent dans la relation entre les individus et les groupes, dans un contexte de perpétuel questionnement des différences et des ressemblances, dans leur sens subjectif et normatif, ainsi que les processus d'inclusion et d'exclusion (Dahinden & Zittoun, 2013,; Holtz, Dahinden & Wagner, 2013). En effet, la définition de l'identité d'un individu ou d'un groupe, ainsi que du « meaning making », passe nécessairement par la mise à jour de ce qui est perçu comme « autre » et par l'interaction avec celui-ci (Dahinden & Zittoun, 2013, Holtz, Dahinden & Wagner, 2013). Ainsi, la compréhension des mécanismes de différenciation, ou de frontières entre individus et entre groupes est essentielle. Différents mécanismes de « boundary making » sont relevés par cette approche. Le « boundary crossing » concerne les stratégies visant à changer de groupe en traversant la frontière, en faisant correspondre ses propres caractéristiques à celles d'un autre groupe, par exemple afin d'éviter une discrimination due à l'appartenance au groupe de base (Holtz, Dahinden & Wagner, 2013, p.3 ; Zolberg & Long, 1999 ; Alba & Nee, 2003 ; Alba, 2005 cités dans Korteweg & Yurdakul, 2009, p. 220). Le « boundary blurring » consiste à un déplacement de frontière ou à rendre celle-ci floue, notamment en rendant moins visible l'homogénéité interne au groupe d'appartenance, en évitant l'essentialisation de ses caractéristiques et en mettant l'accent sur les ressemblances avec l'autre groupe (Holtz, Dahinden & Wagner, 2013, p.4 ; Alba & Nee, 2003 ; Alba, 2005 cités dans Korteweg & Yurdakul, 2009, p. 220). Le « boundary brightening » évoque une stratégie de

renforcement de la frontière avec « l'autre », groupe ou individu, parallèlement à une intensification de l'identification au groupe d'appartenance (Holtz, Dahinden & Wagner, 2013, p.3). Ces frontières peuvent être sociales, donc concerner l'accès aux ressources et opportunités sociales, et symboliques, donc concerner des « distinctions conceptuelles » (Lamont & Molnar, 2002, p. 168 cité dans Dahinden & Zittoun, 2013, p. 13 et dans Holtz, Dahinden & Wagner, 2013, p.4).

1.7 Méthodologie

1.7.1 Analyse de film

Nous avons choisi pour ce travail de procéder à une analyse de film de fiction. Selon Jullier (2012), plusieurs portes d'entrées sont possibles pour analyser un film. Les aspects techniques et le dispositif cinématographique ont été laissés de côté, nos connaissances en la matière étant restreintes.

Après avoir « apprécié » le film, l'auteur propose de commencer par une partie descriptive afin de « dresser une carte » en fonction des objectifs de l'analyse, et ainsi de sélectionner les aspects qui nous préoccupent, pour faciliter l'approche des éléments approfondis par la suite lors de l'interprétation (Jullier, 2012, pp. 18-20). Puisqu'un film ne peut s'analyser dans sa totalité, mais qu'il s'agit d'analyser une partie des éléments de celui-ci (Jullier, 2012, p.7), nous avons donc dans un premier temps choisi les personnages-clés sur lesquels se focaliser pour l'analyse. Nous avons dans un deuxième temps choisi de nous focaliser sur les aspects narratifs (Jullier, 2012, p.20). Pour ce faire, nous avons visionné le film plusieurs fois afin d'en saisir l'histoire, le déroulement, et de pouvoir décrire et appréhender l'évolution des personnages au long du récit filmique. Cette étape nous a permis de procéder par la suite aux analyses en termes de trajectoires. Dans un troisième temps, il a fallu sélectionner les séquences qui nous semblaient les plus pertinentes pour l'analyse interprétative (Jullier, 2012, p.21). Nous avons ici choisi comme porte d'entrée les théories du boundary making et du sens making sur le thème de la religion afin de « donner (...) un principe de compréhension de l'arrangement des données audiovisuelles » (Jullier, 2012, p.20).

1.7.2 Analyse de productions culturelles

Nous avons décidé d'analyser ce film comme un objet culturel qui véhicule un certain nombre de représentations sociales sur la religion. Dans la perspective vygotkienne, toute pensée est médiatisée par des outils, dont les objets culturels. Mieux comprendre ces outils représente une porte d'accès aux représentations. En nous plaçant dans une approche constructiviste, nous ne considérons pas ce travail d'analyse comme la recherche d'une vérité mais plutôt comme une tentative de mieux comprendre les processus en jeu dans les constructions des représentations sociales auxquelles ce film prend part. En ce sens, nous nous plaçons dans une approche similaire à celle adoptée par Gillespie (2005) et Zittoun (in press) qui utilisent également comme données des productions culturelles. Ainsi, nous analysons ce film avec la prémisse que les différentes histoires qui s'y trament sont une mise en scène de représentations sociales par B. Qurbani, le réalisateur.

1.8 Analyse

1.8.1 Maryam – un parcours vers le fondamentalisme ?

Le premier personnage qui apparaît dans le film est celui de Maryam, jeune femme libérée qui manifestement apprécie sortir et faire la fête en compagnie de son amie Renan. Un soir, dans les toilettes d'une boîte de nuit où les deux jeunes femmes passent la soirée, Maryam, aidée de Renan, avorte illégalement. La suite de cette expérience aura de lourdes conséquences : après avoir tenté de communiquer sur son geste à la fois avec son père, avec Renan et même avec l'infirmière qui lui a fourni le cachet pour l'interruption de grossesse illégale, Maryam se voit confrontée à différentes formes de « refus » ne lui laissant pas le champ libre pour exprimer et verbaliser son geste. C'est dès lors, n'ayant trouvé aucun répondant dans les personnes les plus susceptibles de l'aider, que la rupture s'opère. Dans une profonde situation de détresse physique (saignements abondants) et psychique (profonde culpabilité) et habitée par les « Plaies d'Égypte (mort du nouveau-né, errance dans les ténèbres, pluie de grêlons, irruption d'une sauterelle, sang dégoulinant du plafond) » (Douin, 2011), elle sombre peu à peu dans une forme d'extrémisme religieux. Elle interprète sa souffrance comme une punition du Tout-Puissant et c'est bien cette triste expérience qui la conduit à changer le regard qu'elle posait sur Lui. Elle entre alors en conflit avec ses proches : son père, l'Imam du quartier, qui prône des valeurs d'amour et le pardon, ainsi que Renan, son amie, qui n'approuve pas son virement religieux. Les diverses séquences ci-dessous permettent d'illustrer et d'analyser ce parcours.

1.8.1.a Rupture

« Mon Dieu, fais que ça s'arrête ! »

En sortant de l'hôpital où elle cherchait de l'aide auprès d'une infirmière, Maryam commence à avoir des crampes et remarque qu'elle a des saignements en touchant au travers de son jean. Elle se met à pleurer.

M : Mon Dieu, fais que ça s'arrête !

Il se met alors à grêler. Elle nettoie le sang sur ses mains avec des grêlons. On lit la peur dans son regard lorsqu'elle lève les yeux vers le ciel.

L'expression « Mon Dieu » fait une sorte de pont entre une expression courante et l'entrée de Maryam dans le registre religieux. Cette séquence marque le début de l'utilisation de la religion en tant que ressource. Elle expliquera les effets secondaires de son avortement comme une punition de Dieu. Ainsi, la grêle est interprétée comme le premier signe de mécontentement de Dieu (cf paragraphe punitions divines, sous 1.8.1.d), nous reviendrons sur cette image plus tard. On voit ici que l'avortement et ses suites sont vécus comme une rupture nécessitant de nouvelles ressources pour donner sens. La ressource mobilisée est ici symbolique.

Plus tard, lorsqu'elle se douche, Maryam constate de nouvelles pertes de sang. Le réalisateur amène alors le spectateur à focaliser son regard sur la main de Maryam ensanglantée. Il est envisageable que ceci soit une référence à l'expression : « Avoir du sang sur les mains » liée à P. Pilate (p. ex Evangile de Matthieu 27 :24). En effet, Pilate se lave les mains (symboliquement, du

sang de Jésus) pour signifier qu'il n'est pas coupable de la mort de Jésus, et Maryam porte la culpabilité de la mort de son enfant, les deux histoires se rejoignant sur les thèmes de la culpabilité et du meurtre.

« Je suis entre les mains de Dieu »

Dans son lit, Maryam a le sommeil agité. Elle récite en dormant des versets du Coran :

M : « Nous vous avons avertis d'une châtime[n]t proche. Ce sera le jour de la vérité. »

Les cauchemars représentent une autre illustration de la détresse de Maryam et de la mobilisation du registre religieux pour y donner sens.

Son père l'entend et se rend à son chevet. Elle se réveille alors en sursaut.

M : Papa, qu'est-ce que tu fais là ?

V : Tu es brulante ! Tu devrais voir un médecin.

M : Je ne sais pas si tu comprendras...

V : Ça a un rapport avec Renan ?

M : J'ai mes règles, c'est tout.

V : Je suis désolé. Je voulais juste... Je m'inquiète pour toi. Ta mère...

M : Je n'ai pas le cancer. Et je suis entre les mains de Dieu, non ?

V : Si.

Ici, Maryam utilise le registre religieux à la fois pour convaincre son père qu'il ne doit pas excessivement s'inquiéter et pour donner sens à la source de sa souffrance physique et psychique. Elle ne précise pas le sens de ses propos qui peuvent donner lieu à deux interprétations : Dieu à la fois la punit ou la protège.

1.8.1.b Echec des ressources sociales

A plusieurs reprises au court du récit, Maryam tente de mobiliser des ressources sociales pour communiquer sur sa souffrance, et mieux comprendre ce qui lui arrive (avec son père, Renan et l'infirmière – cf. résumé, 1.8.1). Ces tentatives n'aboutissent pas, ce qui l'encourage à se tourner vers des ressources symboliques religieuses.

« Es ist falsch ! »

Maryam et Renan sont dans la boutique dans laquelle Maryam travaille. Maryam tente de faire comprendre à son amie que les suites de l'avortement sont problématiques.

M : Il y a un problème. Il y a quelque chose qui ne va pas.

R : Oui, je crois aussi (rires). Ton chef n'a pas de goût. Ça vient d'Afghanistan ? (en montrant un vêtement).

M : J'ai un problème (d'une voix insistante). Ce médicament.

R : Ça va passer.

M : Je fais des rêves bizarres.

Renan, qui tente de voler un vêtement, ne se montre pas attentive aux sollicitations de Maryam. D'un geste agressif et avec le regard « noir », Maryam tente de le lui arracher des mains.

M : Ce n'est pas bien. (VO : Es ist falsch !)

R : Tu me fais mal !

Renan semble interloquée par la réaction de Maryam. Elle abandonne donc le discours ironique pour adopter un ton plus moralisateur.

R : Tu as pris une décision. Celle de ne pas détruire ta vie et de te débarrasser de l'enfant. Et tu m'as demandé de t'aider. Alors pas de reproches !

On peut constater que Maryam établit une frontière entre ce qui est à son sens bien ou mal. De plus, alors qu'elle et Renan avaient adopté jusqu'alors une stratégie de « crossing » en s'intégrant totalement au mode vie allemand, hors du registre religieux, Maryam opère ici un travail de « brightening » et ce en changeant son positionnement face à la frontière. Cette divergence marque du même coup une frontière avec Renan.

1.8.1.c Changements dans les pratiques

Maryam considère que pour faire cesser ce qu'elle considère comme une punition de Dieu, ses souffrances, elle doit faire correspondre ses pratiques à ce qu'elle pense que Dieu exige, comme le soulève cette supplication :

M : Mon Dieu ! Fais que ça s'arrête ! (X2) Je ferai n'importe quoi. Je renoncerai au mal. Mais fais que ça s'arrête.

Diverses séquences nous permettent de constater un changement de pratiques chez Maryam lié à sa stratégie de brightening.

« C'est ramadan »

Maryam et Renan se retrouvent sur le lieu de travail de Renan qui semble être en pause. Renan a préparé deux tasses de boisson chaude. Maryam repousse violement sa tasse vers Renan.

R : Fais attention !

M : C'est ramadan.

R : C'est ça !

Renan regarde Maryam d'un air dubitatif et rit de la remarque de son amie. Puis, elle manifeste son inquiétude pour l'état de santé de Maryam. Ce à quoi Maryam répond :

M : Tout ce qui arrive est justifié. Fiche-moi la paix.

« Le jeûne m'a aidée »

Dans la cuisine de l'appartement familial, Maryam jette des chaussures qui correspondent au style vestimentaire qu'elle a au début du récit, et se débarrasse également d'un grand sac poubelle que l'on devine rempli de vêtements.

V : Tu changes de style ?

M : Pourquoi ? Ça ne te plaît pas ?

V : Si.

Le père fait au même titre que Renan signe de s'inquiéter sur l'état de santé de sa fille. Ce à quoi elle rétorque :

M : Le jeûne m'a aidée.

V : Le jeûne ?

M : Je me sens lucide et pure. La faim permet de distinguer les rêves de la réalité.

L'échange se termine par un regard désolé de la part du père face à la réponse de sa fille.

Dans ces deux séquences, on voit comment Maryam revendique ses choix et mobilise le registre religieux, tant dans ses paroles que dans ses pratiques. Elle utilise la religion pour répondre aux questions de ses proches qui commencent à s'inquiéter de sa santé et d'un tel changement, mais il est intéressant de constater que sa manière de répondre n'ouvre pas un dialogue mais tend plutôt à mettre fin à celui-ci. Dès lors, elle s'exprime en citant sans cesse le Coran.

1.8.1.d Echec de l'alliance entre ressources sociales et symboliques

Dans le cadre de sa stratégie de brightening, elle cherche à combiner ressources symboliques et sociales. Elle choisit donc d'intégrer le groupe de discussion des femmes de la mosquée, ce qui surprend Renan et son père. Deux scènes montrent Maryam en compagnie de ces femmes, la seconde illustre de manière plus approfondie un désaccord sur la manière de vivre la religion.

« Dieu veut qu'on suive ses lois »

M : Le qu'en-dira-t-on est important pour la communauté.

F (une dame du groupe) : Oui, c'est bien pour ça que tout se sait.

M : Qu'est-ce qui se passerait autrement ?

F : Je pourrais de nouveau m'amuser un peu !

M : Je ne crois pas que ça intéresse Dieu (rires des autres femmes).

G (une autre dame du groupe) : Tu le sais.

M : Oui, je le sais. Dieu veut qu'on suive ses lois.

G : Mais pas que tu sois Son gardien.

M : Si. Il le veut. Il nous juge sur nos actes.

T (meneuse du groupe) : C'est Allah qui décidera de quel côté la balance penchera. Ce sera entre toi et Lui.

M : Tu sais de quoi tu parles.

T : Tu le sais, toi ?

M : Oui. J'ai connu les abîmes. « Quiconque ne croit pas en Dieu, en Ses anges, en Ses messagers... et au jour dernier... ».

T : Il appartient à chacun de décider de comment vivre sa foi.

M : ... s'égare, loin dans l'égarement ». C'est dans le Coran.

Agacée, Maryam décide de quitter la salle où elles s'étaient toutes réunies.

C'est ici que l'on sent pour la première fois une différence dans l'interprétation de l'Islam entre Maryam et les autres membres de la communauté. Alors que Maryam craint les réprimandes de Dieu, les autres femmes semblent se distancier d'une vision répressive de la religion. Elles rient des propos de Maryam et ne la prennent visiblement pas au sérieux. A nouveau, Maryam ne trouve pas la ressource qu'elle était venue chercher auprès de ces femmes. C'est également ici que l'on comprend que Maryam se sent investie d'une mission, celle d'indiquer la « bonne marche à suivre » au reste de la communauté. Ce passage, par les interruptions successives dans le discours des intervenantes, témoigne d'une certaine tension qui anime Maryam face au reste de sa communauté.

Cette différence d'interprétation se retrouve aussi face à son père, comme l'illustre la séquence suivante.

« J'ai reçu une science qui ne t'est pas parvenue »

Maryam prie dans sa chambre lorsque son père vient à sa rencontre et l'interpelle :

V : (...) Pourquoi tu t'es disputée avec les femmes ? Tout le monde en parle. On a assez de fondamentalistes comme ça.

M : Peut-être qu'il en faut plus.

V : Alors... tu m'en veux.

Maryam, qui pose une main sur la joue de son père, cite de nouveau le Coran :

« Ô, mon père. J'ai reçu une science qui ne t'est pas parvenue. Suis-moi et je te guiderai. »

Son père répond agacé :

V : Arrête ! Arrête de citer.

M : Je suis dans les mains de Dieu. Il me guide d'une main de fer sur Sa voie.

V : Tu parles comme un vieil homme !

M : Ça te déplaît qu'elles m'écoutent, moi, et pas leur Imam.

V : Ecouter ? Tu parles des filles que tu perturbes avec ton blabla ?

M : Tu es tellement tolérant que tu as oublié d'être musulman.

Le père gifle Maryam mais est instantanément prêt à s'excuser, alors qu'elle lui reproche de ne pas l'avoir fait plus souvent.

Ici, Maryam affirme sa position contre les pratiques modérées que prône son père en tant qu'Imam, ce qui marque une frontière entre eux deux. Elle revendique également une connaissance qu'elle aurait reçue qui surpasserait celle de son entourage. Ceci la pousse à dénigrer les pratiques jugées différentes. Dans sa dernière phrase, elle marque clairement la frontière entre ce qui pour elle est musulman ou non. La réaction de Maryam par rapport à la gifle montre ce qu'elle est prête à assumer et à subir dans sa stratégie religieuse de brigting. Cela semble indiquer, qu'à son sens, frapper sa fille devrait être une pratique courante chez un « bon musulman ».

En revanche, la réaction de Maryam dans la scène suivante montre qu'elle se permet aussi de faire abstraction des règles lorsqu'il s'agit de délivrer son message. Alors qu'elle avait précédemment reproché le vol de vêtements de Renan, elle vole les clés de son père, lorsque

celui-ci l'enferme suite à leur dispute, pour se rendre à la mosquée.

Les événements qui s'ensuivent, à la mosquée, marquent le paroxysme de tous les conflits d'interprétation soulevés par son histoire.

« Vous péchez devant Dieu si vous écoutez cet Imam »

L'Imam, son père, prêche à la communauté.

V : Qu'est-ce qu'être un bon musulman ? Quand les enfants à qui j'enseigne ou les adultes que je conseille me posent des questions, je parle toujours de la communauté musulmane. Je pense à ceci : Qu'est-ce que cela signifie, être bon ?

Maryam entre alors dans la salle et s'assoit à côté des femmes.

V : (...) dans cette grande communauté. L'œil d'Allah est ravi de voir un homme bon, un fils honnête, un bon frère, un bon père qui aide son enfant dans les problèmes quotidiens, qui lui apporte son soutien ici-bas, qui comprend le monde à l'époque de son enfant et ne pèche pas contre les possibilités qui s'offrent à ce dernier. Pour ces petits péchés, nous demandons aujourd'hui pardon à Allah.

Maryam ricane à cette dernière remarque d'un air dédaigneux.

V : Nous levons nos mains au ciel et disons : « je n'ai qu'un maître, Allah, et aucun autre maître qu'Allah. Allah, pardonne-nous. » Et Allah dira : « Je vous ai pardonné ».

M : Ce n'est pas vrai. Dieu voit et punit. Vous croyez que vous pouvez pécher et vous pardonner (vous-mêmes) ?

Elle se lève en criant à son père :

M : Tu leur mens ! Vous péchez devant Dieu si vous écoutez cet Imam. Il ne le supportera pas longtemps. Vous n'avez pas vu les signes ? Le 1er ange qui a sonné la trompette.

V : Maryam, arrête.

M : La grêle mêlée de sang.

V : Arrête ! (en criant)

M : Le 2ème ange qui a sonné la trompette, l'eau mêlée de sang. Vous n'avez pas vu ? Vous n'avez pas d'yeux ?

La communauté commence à s'énerver : les hommes présents se lèvent.

M : Le jour dernier approche ! Vous n'avez pas vu les fléaux ? Les étoiles qui disparaissent ?

L'imam empoigne sa fille et la tire jusque dans son bureau. Elle continue de crier en s'adressant à la communauté :

M : « Un signe apparu dans le ciel. Une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds. Elle était enceinte et elle criait... »

Différents aspects sont à interpréter dans cette séquence. On peut interpréter la différence entre Maryam et son père en termes de frontière : le père est dans une stratégie de blurring de la frontière entre musulmans et société allemande, notamment dans son invitation aux parents à comprendre les pratiques d'intégration de leurs enfants. Maryam, dans sa stratégie de brightening, lui reproche cette tolérance et l'accuse de mener la communauté vers une voie qui s'éloigne de sa vision de la religion.

Maryam revient aussi dans ce passage sur différents symboles qui lui sont apparus comme

révélateurs de la punition de Dieu. Elle fait ici référence à des signes de châtement divin annoncés dans les écritures religieuses, qui lui seraient apparus lors de moments de détresse à plusieurs reprises. Comme on l'a vu, elle avait interprété la grêle comme premier fléau. Dans une autre scène, après une série d'échanges houleux avec Sinan, le père de l'enfant, au sujet de l'avortement qu'elle lui cachait, Maryam avait vu (ou avait cru voir) des gouttes de sang tomber dans un verre d'eau. Comme pour la grêle, elle avait regardé cet événement avec panique et l'avait interprété comme un deuxième fléau. Le troisième fléau s'était manifesté en discutant de nouveau avec Sinan : Maryam avait aperçu une sauterelle sur l'épaule de celui-ci. Le quatrième fléau était apparu à Maryam, suite à la dispute avec son père, sous la forme d'une panne de lumière dans un ascenseur qu'elle avait interprété comme la disparition d'étoiles.

Le film ne nous permet pas toujours de distinguer clairement la part de réalité ou d'hallucination de ces événements. Il est vraisemblable qu'il y ait une part d'hallucination, car Maryam montre des signes de psychose. Par exemple, dans la discussion avec Sinan, elle semble ne plus se souvenir ni d'une discussion précédente ni même de l'avortement. On peut concevoir ceci comme l'illustration d'une situation où les démarches de donner sens ont échouées, Maryam ne trouve plus les ressources qui lui permettraient de mettre en œuvre ces processus, et la souffrance engendrée par cette situation la rendrait psychotique.

1.8.1.e Début de dialogue sur les divergences d'interprétation

« Il ne me pardonne pas »

Suite à la crise dans la mosquée, une fois seuls dans le bureau, l'Imam s'adresse à sa fille, en criant :

V : Pour l'amour du ciel ! As-tu perdu la tête ?

Maryam lui répond d'une voix tremblante.

M : J'entends...il y a une certitude en moi. C'est comme la voix d'un ange, qui dit...Non, je sais que nous devons changer. Dieu ne nous pardonnera pas si nous ne changeons pas. Tout de suite !

V : Maryam, nous prions...Nous ne doutons pas de la bonté d'Allah. « Allah le Clément, Allah le miséricordieux nous pardonne ».

M : Non. Papa, écoute-moi, je suis ta fille. Regarde-toi. Regarde-moi. Qu'est-ce qu'Il nous a pris. Il ne me pardonne pas. Il ne m'accorde aucun réconfort.

V : Que s'est-il passé ? Qu'as-tu fait pour croire qu'Allah te punit ? Parle, enfin !

M : Le pire. J'ai fait ce qu'il y a de pire. Et Allah a su comment me punir.

Le contenu des différentes interprétations ne s'est pas modifié, mais un dialogue se crée. L'écoute de son père constitue une ressource sociale qui permet à Maryam de s'exprimer sur son vécu et sa compréhension de la religion. Elle tente cette fois-ci d'exprimer ouvertement sa souffrance et l'interprétation qu'elle en fait. Alors que son père tente à nouveau de lui offrir sa vision du pardon d'Allah, elle cherche à lui démontrer qu'à elle, il ne lui a pas pardonné et qu'il l'a puni. Selon elle, la communauté doit changer ses pratiques pour se rapprocher de la « vraie » foi. Elle évoque le besoin de procéder à du brightening de la part de toute la communauté.

Lorsque Maryam quitte le bureau de son père pour rentrer chez elle, un ami de son père l'interpelle.

H : Ecoute, il nous a fallu des années pour bâtir cette communauté. Nous avons dû combattre les préjugés. Maintenant, tout le monde peut nous rejoindre. Si tu continues, tu vas détruire la communauté de ton père.

M : Je ne détruis rien. Il faut aider la communauté. Ouvrir les yeux aux jeunes.

H : Tu oublies que les jeunes doivent respecter leurs aînés.

M : Nos parents veulent qu'on leur obéisse. Mais leur vie et leur foi sont fausses. Mon père en est le meilleur exemple. A la mort de ma mère, il m'a laissé faire ce que je voulais. Tout ça, c'est sa faute !

H : Comment tu peux dire ça ?

M : Le Coran dit : « Mais s'ils te forcent à M'associer à ce que tu ne connais pas, ne leur obéis pas ».

H : Mon enfant, il faut toute une vie pour comprendre le Coran.

Ce dialogue permet de faire le lien avec le contexte allemand d'intégration de la communauté musulmane, les critiques étant vives dans l'opinion publique et les médias, portant un regard essentialisé et particulièrement négatif sur l'Islam. Il semble, selon les propos tenus ici par l'ami du père de Maryam, que les pratiquants sont donc confrontés à une situation délicate et doivent se montrer particulièrement vigilants et ouverts afin de ne pas attiser les préjugés et de pouvoir vivre leur foi paisiblement. Il craint donc que la stratégie de brightening que souhaite Maryam ait un effet destructeur sur la communauté en créant des frontières, non seulement en son sein mais aussi en intensifiant celle avec la société allemande.

L'ami du père de Maryam utilise la religion comme ressource pour faire comprendre la situation à Maryam et lui montrer les faiblesses de son interprétation. Alors qu'elle cite le Coran sans arrêt, il s'exprime alors sur le même registre religieux en lui rappelant que sa manière de se confronter à son père ne correspond pas à une bonne pratique musulmane et qu'elle ne peut pas avoir déjà compris tout du Coran.

Maryam a de nouveaux saignements et s'évanouit, son père l'emmène à l'hôpital. Durant le trajet, il fredonne :

V : Vos enfants ne sont pas vos enfants. Ce sont les fils et les filles du désir de vie. Ils viennent à travers vous, mais non de vous. Et bien qu'ils soient avec vous, ils ne vous appartiennent pas. Vous pouvez leur donner votre amour, mais non point vos pensées.

Ici s'exprime l'idée d'une voie à suivre pour chacun, qui ne peut être tracée de l'extérieur, par les parents notamment. Il s'agit de l'idée que le réalisateur énonce dans l'interview présentée plus haut : La thématique du choix personnel du vécu de la foi. Ceci fait également écho au parcours de Sammi, le personnage analysé dans la partie qui suit, dont la relation avec la mère illustre également cette problématique.

On peut supposer que l'évanouissement de Maryam et son séjour à l'hôpital constitue une nouvelle rupture dans son parcours. Alors qu'au départ, elle avait choisi une stratégie de crossing avec Renan, puis fait un travail de brightening en pensant suivre La Voie de Dieu, la fin nous laisse en suspens dans le choix d'une voie. La dernière scène montre Maryam qui revient à l'endroit où elle avait jeté l'embryon. Elle s'arrête un instant puis reprend sa route.

1.8.2 Sammi – entre homosexualité et Islam

Le second personnage est Sammi, jeune employé nigérian dans une usine de production alimentaire, qui vit une situation conflictuelle entre le désir et l'amour qu'il éprouve pour Daniel, un collègue de travail, et sa religion à laquelle il est attaché comme en témoigne les quelques scènes où on le voit prier et fréquenter l'école coranique. Incapable de concilier sa foi et son amour pour un autre homme puisqu'il estime être en désaccord profond avec les préceptes du Coran, il se perd peu à peu dans des sentiments contradictoires en passant de l'amour à la haine : il ignore les manifestations de Daniel, évite tous contacts avec lui et se joint même à Sinan, un autre jeune travaillant dans l'usine, à l'homophobie revendiquée et qui a fait de Daniel son souffre-douleur. À côté de ça, il décide de confesser cet amour à sa mère qui lui proposera comme « réponse » de prier assidûment Allah pour chasser le diable en lui. N'étant que peu convaincu de cette alternative, il décide d'en parler à demi-mots à l'imam du quartier qui lui rappelle que pour Le Tout-Puissant toutes formes d'amour sont bonnes, mais on constate que cette voie n'est pas évidente pour le jeune homme.

Dès le début du film, on voit fréquemment Sammi en train de prier, parfois avec sa mère, parfois seul. On sait également qu'il fréquente l'école coranique. La religion est donc un élément bien présent dans sa vie. Les premiers extraits que nous analysons mettent surtout en évidence ce qu'il se passe dans l'entourage de Sammi, mais nos approches théoriques nous rendent sensibles à l'importance de la compréhension du contexte pour comprendre l'individu, et de plus ces quelques passages illustrent le travail de boundary making fait par les différents personnages.

« Ce n'est pas halal »

Sammi est en train de travailler, sa mère et Daniel sont en train de discuter en travaillant à côté.

Mère : Daniel, tu es encore là ? Tu n'as pas cours ?

Daniel : ça, c'est la vie et mon école, c'est la vie

M : (rire) Qu'est-ce que tu sais de la vie ? Va aider Sammi.

M (à Sammi) : Daniel s'en occupe, ce n'est pas halal.

(...) Dans la scène suivante, Sammi et sa mère partent du travail et sont seuls :

M: Tu devrais inviter Daniel à dîner.

Sammi : je ne sais pas, maman.

M : il est gentil, tu devrais l'inviter.

S: peut-être. Je ne suis pas sûr.

C'est surtout le comportement de la mère qui est intéressant ici : dans le premier dialogue, elle

marque une différence entre Sammi et Daniel sur une base religieuse : ce n'est pas halal, Sammi ne doit pas le faire mais Daniel peut. On peut dire qu'à ce moment il y a un travail de boundary brightening, la frontière est marquée. On voit également apparaître le rôle joué par la mère dans la vie de Sammi, particulièrement par rapport à la religion : c'est elle qui déclare que Sammi ne peut pas faire quelque chose qui n'est pas halal, lui acquiesce. Dans la scène suivante en revanche elle encourage un mouvement de rapprochement entre Sammi et Daniel, il y a un mouvement de boundary blurring. On constate que la religion est absente de la discussion à ce moment-là.

« Tu peux y assister en tant que non-musulman »

S : Voici Daniel, un ami. Il veut assister au cours de Coran.

I : il est circoncis ?

D : (rire signifiant non)

I : Bien. Tu peux te joindre à nous. Le cours est en allemand. Tu peux y assister en tant que non-musulman.

Durant le cours, des passages du coran sont lus en arabe et l'imam les fait traduire pour Daniel, et l'imam donne également quelques explications spécialement pour Daniel lui permettant de mieux comprendre les passages lus.

Tout d'abord, on peut considérer la demande de Daniel d'assister à l'école coranique comme une manière de faire du boundary blurring, dans l'idée que c'est n'est pas parce qu'il n'est pas musulman qu'il ne peut pas s'y intéresser et essayer de comprendre. Le comportement de l'imam nous semble nuancé : de par la question de la circoncision ainsi que par la précision « tu peux y assister en tant que non-musulman », il y a bien un marquage de la différence, mais le fait qu'il accepte que Daniel assiste au cours (et que pendant le cours il fasse traduire les passages lus en arabe pour que Daniel comprenne) montre une ouverture, une possibilité de boundary blurring également. Ce qui se passe autour de la question de la langue est intéressant : traditionnellement on lit les passages du Coran en arabe, ce qui marque une frontière avec Daniel qui ne le comprend pas. Mais lui offrir une traduction peut être considéré comme une manière de réduire cette frontière.

« Que dit le Coran sur les gens comme nous ? »

Suite à l'école coranique, dans les locaux de la mosquée, Sammi fait ses ablutions en récitant des paroles en arabe. Daniel également se lave le visage, mais s'arrête pour regarder Sammi.

D : Ça veut dire quoi ?

S : Allah fais que je sois repentant et pur.

D : Pur ? Qu'est-ce que ça veut dire ?

S : Que tu es juste, que tu agis en aimant ton prochain, que tu es honnête, que tu...

D : Honnête ?

S : Oui

D : Que dit le Coran sur les gens comme nous ?

S : Les gens comme nous ?

Daniel sourit et retourne à ses ablutions, Sammi le regarde encore un peu bizarrement puis retourne également à ses ablutions.

On voit ici apparaître clairement le début du conflit interne pour Sammi (bien qu'on pouvait déjà deviner un malaise dans les scènes précédentes, par exemple lorsqu'il hésite à inviter Daniel à manger). Daniel est très actif dans ce processus, il met en quelque sorte le doigt sur ce conflit et le nourrit. Il utilise le discours religieux - particulièrement les notions de pureté et d'honnêteté - comme une ressource pour questionner, tenter de faire comprendre à Sammi qu'il perçoit une contradiction entre son discours religieux et la relation qui est en train d'émerger. Par ce questionnement, Daniel fait du boundary brightening : il cherche à faire comprendre à Sammi qu'il va y avoir problème, incompatibilité entre leur relation et l'importance de la religion dans la vie de Sammi. Jusque-là le film tendait à nous faire voir la religion comme une ressource pour Sammi.

« Il ne s'agit pas de Daniel, il ne s'agit pas non plus de Dieu, mais de moi »

Suite à un premier baiser avec Daniel lors d'une soirée, Sammi se sent profondément perturbé et expose sa situation à sa mère :

M : Dieu te met à l'épreuve. Ça ne vient pas de toi. Ce Daniel, évite-le. Ne le laisse pas...

S : Il ne s'agit pas de Daniel, il ne s'agit pas non plus de Dieu, mais de moi.

M : Je ne veux plus en entendre parler. C'est haram, haram (interdit). Prions.

S : Maman...

M: ça suffit. Allez! (en criant, puis de nouveau plus calme) Nous allons prier Dieu et tout rentrera dans l'ordre. « Je me réfugie auprès d'Allah, contre Satan, le maudit. » (elle pleure) Prie avec moi, Sammi.

(Il commence à prier.)

On constate ici que la mère explique tout par la religion, c'est sa ressource qui lui permet de donner du sens à ce moment-là, mais elle ne laisse aucune place à Sammi pour s'exprimer. Par son interprétation, la mère construit une frontière très forte entre ce qui est bon et ce qui est interdit. Par ses quelques interventions, on voit que l'interprétation de la mère ne fait pas ressource pour Sammi, et face à la frontière très marquée qu'établit sa mère, il n'arrive ni à se positionner, car justement il est tiraillé entre ses sentiments pour Daniel (mauvais côté de la frontière) et son appartenance religieuse qui semble importante pour lui (bon côté de la frontière), ni à remettre en question la frontière. L'intervention de Sammi « Il ne s'agit pas de Daniel, il ne s'agit pas non plus de Dieu, mais de moi » peut être compris comme une tentative de reconquérir une place subjective dans la conversation et de signifier à la mère que ce qu'elle dit ne fait pas ressource, cependant il est interrompu brutalement. Cette intervention fait écho à la problématique soulevée par le film de réussir à trouver sa propre voie par rapport à la religion.

« Es ist falsch ! »

Sammi et Daniel sont seuls à la mosquée dans les locaux destinés aux ablutions. Sammi se

rapproche tout près de Daniel, le tient des deux mains par le col et pose un moment sa tête contre son épaule. Tout le dialogue se déroule en chuchotant.

S : Qu'est-ce que tu fais ici ? Arrête de me suivre. Compris ?

D : C'est d'accord. Promis. Je m'en vais. Je ne reviendrai plus. Dis-moi juste une fois, que toi aussi, ça t'a plu. (Ils se tiennent par la main)

S : tu ne peux pas ou ne veux pas comprendre ?

D : ça t'a plu.

S : Ce qu'on a fait n'était pas bien. C'était mal (VO: Es ist falsch !) Ok ?

D : ça t'a plu.

S : C'était mal.

D : ça t'a plu.

S : Ma religion me l'interdit. (VO: In meinem Glauben darf man das nicht.)

Daniel empoigne Sammi par le col assez rudement et répète encore « *ça t'a plu, ça t'a plu* », puis s'en va, visiblement en proie à des émotions très violentes.

Dans ce passage Sammi affirme pour la première fois lui-même la frontière de la religion, en termes de bien et mal. Dans une stratégie de boundary brightening, il pose ainsi la frontière pour lui-même – ce qu'il a le droit de faire ou non, mais également pour Daniel – ce qu'on a fait était mal, et établit ainsi une frontière entre lui-même et son ami. Mais durant toute la scène alors qu'il affirme la frontière au niveau verbal, tout ce qui se passe au niveau des corps (rapprochement important, se tenir par les mains) va à l'encontre de cette frontière et traduit la proximité, le rapprochement.

« Aux yeux d'Allah, toutes les formes d'amour sont bonnes »

Sammi va tenter de trouver des ressources auprès de l'imam :

I : Même si beaucoup ne le comprennent pas, le Coran est un livre sur l'amour. Mais est-ce que tu parles d'amour ou de désir ?

S : Je parle... d'un ami. Un ami qui est déboussolé. Il ne sait plus ce qu'il ressent, ni si c'est bien. Il y a des amours interdites... non ? C'est mal. Allah n'en veut pas parce que... Je suis désolé.

I : C'est le Coran qui nous dit la plupart du temps ce qui est bon ou mauvais, bien ou mal. Il veut bien nous guider et nous reconforter, mais... il ne peut pas nous dire qui nous sommes. En tant qu'ami et non en tant qu'imam (en disant cela il ôte sa kippa), je peux dire ceci à ton ami... (souponne) Aux yeux d'Allah, toutes les formes d'amour sont bonnes. C'est ce qui le rend supérieur aux hommes qui ne l'ont pas compris.

Durant le début de la scène, Sammi triture son chapelet nerveusement et il fuit les contacts visuels avec l'imam. A la fin, au contraire, il soutient longuement le regard de l'imam, il est beaucoup moins nerveux.

Tout ceci semble indiquer que ce discours parle à Sammi, qu'il peut envisager celui-ci comme ressources pour résoudre ces tensions internes. En effet par son discours l'imam déconstruit la frontière qui pose tant de problèmes à Sammi, entre ce qui est bien d'un point de vue religieux et

ses sentiments pour Daniel. Plus globalement, ce discours a un effet de boundary blurring, en proposant l'islam comme une religion de l'amour, qui est une valeur universelle. Ce passage met en évidence le personnage de l'imam comme messenger d'une certaine représentation de l'islam ouvert et tolérant. Cependant le fait qu'il ôte sa kippa, ainsi que la précision « en tant qu'ami et non en tant qu'imam » pourraient indiquer que cette position, cette interprétation est difficile à assumer en tant que représentant musulman.

« Al shahada – le choix d'une voie »

Dans le dernier chapitre, « al shahada - le choix d'une voie », on peut dire que le réalisateur sème le doute chez le spectateur, on ne sait plus ce qui fait ressource ni où est la frontière pour Sammi.

Sammi, Daniel et Sinan sont au travail, en pause. Sammi est sorti en voyant Daniel sortir, mais Sinan (collègue de travail fréquentant également l'école coranique, et provoquant Daniel plutôt violemment à plusieurs reprises durant le film à propos de son homosexualité) l'a rejoint. Sinan tente de discuter salaire et fait des blagues mais ses deux compagnons ne réagissent pas vraiment, puis il fait remarquer à Daniel qu'il a un suçon, revenant ainsi sur l'homosexualité de Daniel. Puis il remarque les regards échangés par Daniel et Sammi et fait une réflexion à ce propos. Sammi s'emporte, fait tomber Daniel au sol et l'empoigne, et cherche à lui faire faire sa profession de foi de force : « *Je vais faire de toi un musulman. Tu vas faire ta profession de foi. Fini, ta vie de pédé.* » Durant tout ce passage Sammi jette de brefs coups d'œil à Sinan, qui l'encourage. Puis il y a un brusque changement dans le comportement de Sammi : il dit à Sinan de se taire, ne dit plus rien et commence à pleurer doucement. Daniel et Sammi se tiennent les mains, Sammi est assis sur la poitrine de Daniel.

Si Sammi prend dans un premier temps une position plutôt claire et affirme une frontière nette, la fin de la scène montre qu'il se rend compte que cette position-là n'est pas une ressource pour lui, qu'elle ne lui a pas permis de résoudre ses conflits internes. Ce passage met en évidence l'importance du regard extérieur, du regard de la communauté sur Sammi: les remarques de Sinan ont un impact évident sur son comportement, il n'arrive pas à assumer ses sentiments face à lui. Notons qu'il ne s'agit cependant pas spécifiquement du poids de la communauté musulmane, car si Sinan fréquente l'école coranique, il ne fait lui-même jamais référence à la religion lorsqu'il attaque Daniel au sujet de son homosexualité. La fin du film montre bien la difficulté pour Sammi de se positionner, de trouver sa réponse personnelle à sa question, et que tout reste ouvert.

Une dernière scène montre Sammi et Daniel marchant côte à côte, puis Sammi s'arrête, ils se regardent, et Daniel continue de marcher alors que Sammi reste immobile.

Avec cette dernière scène, le réalisateur semble laisser une grande marge d'interprétation au spectateur : est-ce une séparation ? Sammi a-t-il cessé d'avancer ? Ou prend-il le temps de se pencher en lui-même pour trouver sa propre voie ? Visiblement le réalisateur souhaite laisser l'avenir ouvert et incertain.

1.9 Conclusion

Au travers de son film, le réalisateur a illustré deux trajectoires fortement imprégnées de problématiques religieuses. Les deux personnages se retrouvent confrontés à une situation de rupture qui les amène à questionner leur pratique religieuse. Dans ce parcours de transition, on les voit mobiliser des ressources symboliques religieuses pour tenter de donner sens.

Cette phase de transition est également traversée par un travail sur les frontières. En ce sens, le film met en évidence le rôle joué par les différents personnages qui entourent les protagonistes. Dans leur travail de frontière, Maryam et Sammi sont amenés à se positionner pour eux-mêmes et face aux autres sur les frontières qu'ils considèrent. Durant tout leur parcours, on relève que leur relation aux autres évolue.

Par le questionnement du choix d'une voie (Al Shahada), les histoires de Maryam et de Sammi gravitent autour de la question de la nécessité douloureuse d'effectuer un choix subjectif quant à sa propre interprétation et son vécu de la religion. Le réalisateur explicite lui-même cette problématique dans les interviews qu'il donne. Ainsi, la vision réductrice qui sous-tend les débats sur l'islam en Allemagne est remise en question par la mise à jour d'un rapport personnel à la religion. En effet, le réalisateur montre dans son film que la communauté musulmane n'est pas une entité unique et figée mais comprend de multiples interprétations et pratiques. Le personnage de l'Imam, par son discours à Sammi et à sa fille, incarne l'image d'un islam modéré, ouvert et qui laisse place à l'interprétation personnelle permettant de concilier la foi musulmane et l'intégration à la société allemande. En ce sens, le réalisateur participe du boundary blurring. Cette remise en question de la frontière ne passe pas uniquement par le registre religieux mais également par la mise en évidence de l'avortement et de l'homosexualité comme débats sociétaux plus larges. Ainsi, le film montre que la religion est liée à des problématiques relationnelles, sociétales et psychologiques.

1.10 Collaboration et discipline : Le travail de groupe

Nous soulignons en premier lieu combien notre collaboration s'est révélée être aussi fructueuse qu'intéressante. Etant issues de filières universitaires différentes (deux d'entre nous étudient la psychologie et éducation ; l'autre a un bagage en sociologie et géographie), nous pensons avoir réussi à travailler de manière constructive dans la dynamique interdisciplinaire attendue par ce séminaire. En ce sens, nous avons appris à confronter nos différents points de vue aussi bien sur des questions méthodologiques qu'interprétatives pour faire émerger des aspects qui n'auraient probablement pas été soulevés si nous avions travaillé entre personnes du même cursus universitaire. Ceci nous a permis de nourrir notre réflexion générale.

En ce qui concerne, de manière plus précise, la dynamique de travail que nous avons adoptée, nous avons visionné, dans un premier temps et ensemble, le film en entier et ce à deux reprises. Le second visionnage nous a permis de relever et de nous mettre d'accord sur les thèmes saillants que nous souhaitons analyser au regard de notre problématique. La partie de l'interprétation des données s'est avérée être la plus effervescente puisqu'elle a suscité des débats quant au choix des liens à opérer entre concepts théoriques et observations.

Animées par un souci d'équité, et après discussion par rapport à la structuration du travail, nous avons procédé à la répartition des tâches de la manière suivante : La partie théorique sur le boundary making ainsi que la partie méthodologique sur l'analyse de film (approche sociologique) ont été conduites par Mathilde de manière individuelle. Celle-ci a également travaillé avec Laura sur l'analyse du personnage de Maryam. Fabienne, quant à elle, s'est occupée de la contextualisation (l'Islam en Allemagne), de la partie présentant le réalisateur du film mais aussi de l'analyse du personnage de Sammi, et ceci en travaillant seule. Elle a, comme Mathilde, travaillé en binôme avec Laura sur les questions théoriques de sens making, de rupture et transition, et de ressources, le tout sous l'angle constructiviste propre à la psychologie socio-culturelle. La collaboration Fabienne-Laura s'est poursuivie dans la partie méthodologique consacrée à l'analyse de production culturelle. Le thème et l'objet de notre recherche ainsi que cette dernière partie sur l'état de notre collaboration a été menée à bien par Laura de manière individuelle. Nous précisons que l'introduction et la conclusion ont été rédigées par les trois étudiantes ensemble. Enfin, nous précisons que notre travail a, dans un dernier temps, fait l'objet d'une relecture individuelle.

BIBLIOGRAPHIE

Amiraux, V. (2004). Les musulmans dans l'espace politique européen, la délicate expérience du pluralisme confessionnel. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 82 (2), 119-130. DOI : 10.3917/ving.082.0119.

Dahinden, J. & Zittoun, T. (2013). Religion in meaning making and boundary work: Theoretical explorations. *Integrative behavioral and psychological science*, 47(2), 185-206. doi:10.1007/s12124-013-9233-3

Douin, J.-L (2011), "Shahada" : comment concilier désirs sexuels et respect du Coran ?, in *Lemonde.fr*, consulté le 3 juin 2013 : http://www.lemonde.fr/cinema/article/2011/01/25/shahada-comment-concilier-desirs-sexuels-et-respect-du-coran_1470182_3476.html

Gillespie, A. (2005). Malcolm X and his autobiography: Identity development and self-narration. *Culture & Psychology*, 11(1), 77-88.

Holtz, P., Dahinden, J. & Wagner, W. (2013). German Muslims and the 'Integration Debate': Negotiating Identities in the Face of Discrimination., 47(2), 231-248. doi:10.1007/s12124-012-9227-6

Jullier, L. (2012). *Analyser un film: De l'émotion à l'interprétation*. Paris : Flammarion.

Korteweg, A. & Yudakul, G. (2009). Islam, Gender and Immigrant Integration: Boundary Drawing in Discourses on Honor Killing in the Netherlands and Germany. *Ethnic and Racial Studies*, 32(2), 218-238.

Marsh, S. (2010, 17 février). Film explores muslims struggling with life in west. Reuters. Consulté le 24.06.2013 sur <http://www.reuters.com/article/2010/02/17/us-berlin-shahada-idUSTRE61G37D20100217>

Memento-films. (n.d.). *Shahada*. Dossier de presse. Téléchargé le 16.06.2013 sur <http://distribution.memento-films.com/film/infos/4>

Petersen, T. (2006). Les Allemands et l'islam. *Outre-Terre*, 17(4), 97-104. DOI: 10.3917/oute.017.0097

Roxborough, S. (2010, 15 février). Islam-related films look beyond stereotypes. Reuters. Consulté le 24.06.2013 sur <http://www.reuters.com/article/2010/02/16/us-berlin-islam-idUSTRE61F0JF20100216>

Zittoun, T. (2005). *Donner la vie, choisir un nom. Engendrements symboliques*. Paris : L'Harmattan.

Zittoun, T. (2006). *Transitions. Development through symbolic resources*. Greenwich: InfoAge Publ. Coll. Advances in Cultural Psychology.

Zittoun, T. (2009). L'usage de ressources symboliques. Leçon inaugurale. *Cahiers de psychologie et éducation*, 45, 39-47.

Zittoun, T. (2012). Psychologie des transitions : des ruptures aux ressources. In P. Curchod, P. A. Doudin & L. Lafortune (Eds.), *Accompagner les transitions du préscolaire à l'université* (pp. 261-279). Québec : Presses de l'Université du Québec.

Zittoun, T. (in press). Imagining self in a changing world – an exploration of "Studies of marriage". In M. Han & C. Cunha (eds.), *The Subjectified and Subjectifying Mind*.

Zittoun, T. & Grossen, M. (2013). Cultural elements as means of constructing the continuity of the self across various spheres of experience. In M. César & B. Ligorio (Eds.), *The interplays between dialogical learning and dialogical self* (pp. 99-126). Charlotte, NC: InfoAge.

Zittoun, T. & Perret-Clermont, A.-N. (2001). Contributions à une psychologie de la transition. *Proceedings of the International Conference of the Swiss Educational Research Association (SGBF) & Swiss Association for Teacher Education (SGL)*.

Zittoun, T., Valsiner, J., Vedeler, K., Salgado, J., Gonçalves, M., & Ferring, D. (2013). *Melodies of Living: Developmental science of the human life course*. Cambridge: Cambridge University Press.

Auteur-e-s

Valentine Joye, Pierre-François Michaud et Benjamin Thiévent

Remarques préliminaires et résumé

Ces dernières décennies, en développement leur visibilité dans l'espace public, les défenseurs de la cause homosexuelle semblent avoir permis de protéger leur cause grâce à divers événements. L'un d'entre eux est bien connu sous le nom de *Gay Pride* (ou simplement *Pride* de nos jours). La première manifestation remonte déjà à 1969. Le phénomène perdure avec pour chaque événement des revendications défendant cette cause et différents sujets que les acteurs choisissent d'y associer.

Dans ce travail, nous avons cherché à comprendre comment homosexualité et religion s'articulent autour des deux *Prides* fribourgeoises, ceci à travers le discours des médias et celui des participants de la dernière édition en 2013. Nous nous sommes plus particulièrement intéressés aux processus de construction de sens et de « boundary work ». La religion est donc ici abordée comme ressource d'inclusion et d'exclusion, ainsi que comme ressource pour la construction du sens.

Afin de pouvoir mieux appréhender la recherche, plusieurs entretiens ont été menés durant la *Pride* 2013. Trois personnes homosexuelles et chrétiennes ont été abordées plus en détail. Leurs témoignages mettent en évidence les mécanismes de frontière et les constructions de sens.

Mots clefs

Religion, homosexualité, *Gay Pride*, frontières, inclusion, exclusion, ressource, médias, Fribourg (CH)

Remerciements

Les auteurs tiennent à remercier plusieurs personnes qui ont lu attentivement cette note et ont fait part de leurs précieux commentaires: Denis Maillat, Leila Kebir, Valérie Angeon et José Corpataux. Christophe Carrincazeaux et Marie Coris ont également réagi à partir d'une version préliminaire de ce texte.

2. RELIGION ET HOMOSEXUALITÉ LE CAS DES PRIDES DE FRIBOURG (CH)

Les débats et les avis autour de la question de l'homosexualité semblent évoluer de manière tumultueuse, que ce soit au niveau juridique, social ou religieux. Il est vrai que les prises de position diffèrent énormément selon les pays. En effet, une partie des États débattent du mariage ou de l'adoption par des personnes de même sexe, tandis que « dans un pays sur deux dans le monde, l'homosexualité est, et reste, interdite, illégale ou soigneusement ignorée »¹, huit pays prônant encore aujourd'hui la peine de mort pour le « crime d'homosexualité ». Cette dernière a d'ailleurs été longtemps considérée comme un trouble mental et c'est le 17 mai 1990 que l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) retirera « l'homosexualité de la Classification internationale des maladies »².

Les autorités religieuses ont aussi souvent leur opinion, généralement peu favorable, quant à l'homosexualité. En effet, pour les cinq « grandes religions » que sont le bouddhisme, le christianisme, l'hindouisme, l'islam et le judaïsme, à l'exception de la première, les rapports homosexuels sont condamnés ou inacceptables (Mackay, 2000 : 73). Cependant, les avis paraissent évoluer, notamment pour le christianisme qui sera au centre de notre étude. « L'Eglise catholique-chrétienne de Suisse a pris conscience des mutations sociales actuelles » et autorise la bénédiction des couples de même sexe³. Cependant, le catéchisme de l'Église catholique considère que « les actes d'homosexualité sont intrinsèquement désordonnés »⁴, car contraires à la loi naturelle. Néanmoins, les homosexuels doivent « être accueillis avec respect, compassion et délicatesse »⁵.

C'est dans ce contexte, empli de controverses, que certaines personnes homosexuelles et croyantes conjuguent leurs orientations sexuelle et religieuse. Nous tenterons donc dans ce travail de décrypter le rapport, parfois complexe, qu'entretiennent religion et homosexualité. Pour ce faire, nous nous sommes penchés sur la ville suisse de Fribourg qui offre un cadre intéressant puisqu'il s'agit d'un territoire traditionnellement catholique qui a accueilli la Gay Pride en 1999, ce qui a créé

¹ GEOPOLITIS, « Droit à l'homosexualité : un monde de différences ? », in *RTS.ch*, <http://www.rts.ch/video/emissions/geopolitis/4597012-droit-a-l-homosexualite-un-monde-de-differences.html>, 03.02.2013, consulté le 20.07.2013.

² OMS, « Mettre fin à la discrimination contre les hommes et les femmes homosexuels », in *Organisation mondiale de la santé*, <http://www.euro.who.int/fr/what-we-do/health-topics/communicable-diseases/hiv-aids/news/news/2011/5/stop-discrimination-against-homosexual-men-and-women>, 17.05.2011, consulté le 20.07.2013.

³ « Mariages/baptêmes/deuils », in *Eglise catholique-chrétienne de la Suisse*, <http://www.catholique-chretien.ch/mariage.php>, consulté le 21.07.2013.

⁴ Vatican, « Catéchisme de l'Église catholique », in *vatican.va*, <http://www.vatican.va/archive/FRA0013/P80.HTM>, consulté le 21.07.2013.

⁵ *Ibid.*

polémique au sein d'une partie de la communauté catholique, et la Pride⁶ de 2013 qui nous a servi de terrain d'étude.

Afin de comprendre au mieux le lien entre homosexualité et religion, nous développerons une méthodologie et des concepts théoriques qui nous donneront les outils nécessaires pour étudier le traitement des Prides par les médias fribourgeois avant d'analyser les frontières relatives à l'homosexualité et la religion, ainsi que finalement, grâce à nos entretiens, la façon dont les homosexuels utilisent cette dernière comme ressource.

2.1. PROBLÉMATIQUE

La communauté homosexuelle n'est pas un ensemble homogène, bien au contraire. Sébastien CHAUVIN et Arnaud LERCH (2013) font le constat de cette grande diversité. Pour ces auteurs, l'homosexualité est « un espace d'identification » marqué par des différences en termes de classes sociales, d'appartenances ethniques et culturelles, d'âges ou encore de générations (*ibid.* : 4).

Cet « espace d'identification » n'a pas cessé d'évoluer. Depuis les années 70, les premières revendications de cette communauté sont marquées par l'apparition des *Gay Prides* en Amérique du Nord qui n'ont cessé de s'étendre au-delà de ce territoire. Les manifestations publiques restent, encore aujourd'hui, l'un des moyens de rendre visible cette communauté.

Les droits des homosexuels, mais également aujourd'hui ceux d'une communauté élargie dite LGBT (Lesbiennes, Gays, Bisexuels et Transexuels), ne sont pas uniformes dans le monde. En ce qui concerne le cas législatif suisse, une « Loi fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe (Loi sur le partenariat) est entrée en vigueur le 1er janvier 2007 »⁷. La législation sur les droits homosexuels évolue donc en Suisse, parallèlement à une ouverture d'une part de la communauté catholique suisse. C'est dans ce contexte légal et religieux que nous avons élaboré notre problématique autour des Prides romandes qui se sont déroulées à Fribourg, canton catholique, en juin 2013 ainsi qu'en juillet 1999. La question à laquelle nous tenterons de répondre est la suivante :

⁶ Il est intéressant de souligner ici un changement d'appellation, la « *Gay Pride* » de 1999 devenant « *Pride* » en 2013. Ce changement de nom semble indiquer une tendance qu'est celle de l'inclusion et la reconnaissance d'autres orientations sexuelles, la *Gay Pride* ne se limitant ainsi plus uniquement à la communauté gay. Cette tendance reflète aussi un changement survenu à partir des années 1970 dans les recherches en sciences sociales sur le genre et la sexualité, notamment avec l'apparition des « *LGBT studies* » (Lesbiennes, Gays, Bisexuels et Transexuels) et des « *Queer studies* ». Nous pouvons ajouter qu'en France la *Gay Pride* a pris le nom de « marche des fiertés lesbiennes, gaies, bi et trans ».

⁷ STATISTIQUE SUISSE, « Mouvement de la population – indicateurs. Partenariats enregistrés et dissolutions », in *Confédération suisse (admin.ch)*, <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/01/06/blank/key/07.html>, consulté le 20.07.2013.

Comment homosexualité et religion s'articulent-elles autour des deux Prides fribourgeoises à travers le discours des médias et des participants de la dernière édition ? C'est à travers les trois sous-questions ci-après que notre étude prendra forme :

Comment les médias ont-ils traité l'information relative aux Prides et quelles frontières s'en dégagent ?

Comment la religion est-elle utilisée comme ressource d'inclusion et d'exclusion dans le cas des homosexuels participant à la Pride 2013 ?

Dans quelle mesure les homosexuels ont-ils recours à la religion comme ressource pour construire du sens ?

2.1.1 Cadre théorique

« Jusqu'à récemment, la plupart des ouvrages s'intéressant à un degré ou à un autre aux relations entre homosexualité et religion opposaient radicalement les deux sphères. [...] Une série récente et croissante d'ouvrages de sciences sociales prend le point de vue inverse, insistant au contraire sur les perméabilités de ces deux constructions sociales. La frontière n'est, en effet, pas seulement l'instance qui sépare, c'est aussi l'interface qui réunit » (Coulmont 2006 : 104).

Définir et étudier ces frontières qui séparent et réunissent semblent donc être une étape fondamentale pour saisir la relation entre religion et homosexualité. Nous estimons que la religion peut être utilisée comme ressource d'inclusion et d'exclusion. Sur la base de l'article d'Anna Korteweg et de Gökçe Yurdakul (2009), nous voulons parler des multiples frontières qui montrent « l'autre comme différent de soi parce que... ».

Nous pouvons distinguer les bright boundaries des blurred boundaries. Le premier type de frontière définit une limite stricte entre « insiders » et « outsiders », de manière à ce que les membres des groupes minoritaires ne peuvent passer dans la majorité qu'au prix du sacrifice d'une partie de leur identité et doivent adopter les pratiques de la société majoritaire. Quant aux frontières de type « blurred », elles impliquent plus de tolérance envers des formes variées de différence et permettent l'appartenance à plusieurs groupes sans qu'il soit nécessaire d'exclure une part de son identité (ibid. : 219).

Trois options s'offrent à l'individu qui cherche à « négocier » une bright boundary afin de s'intégrer dans une société spécifique en préservant les différentes parts de son identité : boundary crossing, boundary blurring, boundary shifting.

L'option de boundary crossing est applicable au niveau individuel comme au niveau groupal. L'individu (ou le groupe) va adopter les valeurs et pratiques pour s'intégrer au groupe désiré sans remettre en question la bright boundary. Dans les cas extrêmes, l'individu doit s'adapter complètement au modèle, car les brights boundaries ne permettent pas de garder des marqueurs d'identité de groupes différents. Le boundary blurring se situe au niveau du groupe. Il désigne la capacité en tant que groupe à passer dans le groupe majoritaire, sans rejet des aspects distincts de son identité. Simultanément, la société majoritaire change ses institutions légales, sociales et culturelles pour permettre des appartenances multiples et la participation de chacun à la société. Enfin, boundary shifting est un changement de démarcation de la frontière (ibid. : 220).

Le concept de frontières est un outil particulièrement utile que nous utiliserons à la fois pour explorer le traitement des Prides par les médias et pour décrypter nos entretiens. Outre cette perspective sociologique qui envisage la religion comme ressource d'inclusion et d'exclusion, nous souhaitons joindre le regard de la psychologie socioculturelle à notre travail. Celle-ci permet d'envisager la religion comme une ressource symbolique permettant la construction de sens pour certains homosexuels.

« From the perspective of the socio-cultural psychology, then, people are not simply 'religious' or 'having a religious experience': rather, they are engaged in activity or thoughts or emotions which are system of higher mental functions mediated by the internalized semiotic means socially constructed as 'religious' – be they architectural facilities, relationships to specific others representing a religious authority, objects, practices and rituals » (Baucal, Zittoun 2013 : 7).

Pour comprendre la « religiosité » d'un individu, cette citation souligne l'importance d'analyser l'engagement dans des activités, pensées et émotions socialement construites et interprétées comme étant religieuses. Il s'agit de comprendre « what can people do with experiences or practices that are socially attributed to religion? » (ibid. : 8). Selon W. James, auteur de référence dans cet article, c'est le sens que l'individu donne à ses pratiques qui est central. Nous nous focaliserons sur les pratiques, normes et valeurs auxquelles il accorde un sens religieux. En effet, certains éléments religieux

« can be used as symbolic resources—to engage in religious practices can support one's sense of continuity, maintain one's sense of belonging, regulate one's relationship to others, and guide one's relationship to knowledge » (Baucal, Zittoun 2013 : 8).

Selon Baucal et Zittoun, la religion peut être envisagée comme ressource utilisée par l'individu pour faire quelque chose, que ce soit maintenir un sentiment d'appartenance ou réguler ses relations avec les autres.

S'intéresser conjointement aux processus de construction de sens et au travail des frontières nous semble importants, car « the articulation of these two approaches can itself offer a rich theoretical frame to apprehend religions in contemporary society » (Dahinden et Zittoun 2013 : 4). En effet, ces deux approches nous permettent de nous situer à des niveaux d'analyse différents bien qu'intimement liés, puisque le « meaning always generates boundaries » (Ibid. : 26-27).

Afin de saisir au mieux cette perspective, nous souhaitons définir ce que nous entendons par religion dans ce travail. Ce terme est complexe et les acceptations diffèrent selon les auteurs. Nous nous baserons sur celle de Geertz (1972) qui décrit la religion comme

« un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions d'ordre général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur le réel » (ibid. : 23).

2.1.2 Méthodologie

Les lectures que nous avons pu réaliser dans le cadre du séminaire « Religions, ressources, transnationalisation » nous avaient déjà fourni quelques thématiques que nous souhaitons

explorer de manière plus approfondie, mais c'est en parcourant les archives vidéo du site internet de la RTS (Radio Télévision Suisse) que nous avons vraiment trouvé le « point de départ » de ce travail de groupe. Il s'agit d'un court reportage réalisé en 1999 autour de la Gay Pride qui avait lieu cette même année dans la ville de Fribourg. Le reportage se focalisait sur les réactions négatives de quelques catholiques fribourgeois face à l'arrivée prochaine de cet événement dans leur ville⁸. En poursuivant nos recherches sur Internet, nous avons appris qu'une deuxième *Pride* se déroulait à Fribourg le 22 juin 2013, terrain d'investigation particulièrement intéressant. C'est ainsi que nous avons commencé à élaborer une question de recherche qui touchait à l'articulation de la religion et de l'homosexualité autour des deux *Prides*.

De manière à explorer cette question, nous avons constitué un corpus de données en nous basant sur du matériel diffusé par les médias (reportages télévisés et articles de journaux) et sur une enquête de terrain réalisée par nos soins (observation participante et divers entretiens). Les reportages télévisés choisis concernant les *Prides* de 1999 et de 2013 proviennent de la RTS et les articles proviennent de différents journaux et blogs régionaux ou thématiques (*L'Express*, *la Tribune de Genève*, *les Observateurs*, le magazine suisse LGBT *360°*, le site internet de la *Pride* 2013 et le blog de promotion catholique *Eschaton*). Nous avons aussi consulté les archives du quotidien romand *La Liberté* édité à Fribourg afin d'obtenir plus de données sur les répercussions médiatiques de la *Gay Pride* de 1999.

En parcourant le site internet de la *Pride* 2013⁹, nous avons appris qu'un colloque se tenait à l'université de Pérolles (Fribourg) le 21 juin 2013, sur le thème « Des croyants comme les autres... ou pas ? Homophobie dans des traditions religieuses ». Comme ce colloque semblait recouper notre champ d'investigation, nous avons assisté à une partie des conférences qui prenaient place dans ce cadre et sommes ainsi entrés en contact avec plusieurs activistes du mouvement LGBT, quelques organisateurs et collaborateurs de la *Pride* 2013, ainsi que d'autres auditeurs intéressés par ce sujet. Quatre entretiens ont ainsi pu être réalisés durant cette journée. Le lendemain, le 22 juin 2013, nous nous sommes rendus sur la place Tinguely pour le départ de la « parade musicale et engagée » de la *Pride* 2013 et nous avons retrouvé certains participants rencontrés la veille à l'occasion du colloque. Nous avons ensuite suivi le défilé dans la ville de Fribourg et nous nous sommes déplacés dans le « village burlesque » organisé à l'occasion de la *Pride* à côté de l'université de Pérolles¹⁰, cet espace nous donnant l'occasion de quelques rencontres, observations et entretiens supplémentaires.

Les 21 et 22 juin, nous avons donc mené cette enquête de terrain en réalisant une dizaine d'entretiens semi-directifs de durée variable (entre sept et quarante minutes) enregistrés à l'aide

⁸ MATTER RUFENER Sonia, « La Gay Pride », in *RTS.ch*, <http://www.rts.ch/archives/tv/information/tout-a-l-heure/3447656-la-gay-pride.html>, 20.05.1999, consulté le 14.06.2013.

⁹ « Pride 2013 Fribourg », <http://www.pride2013.ch/index.php/fr>, consulté le 14.06.2013.

¹⁰ *Ibid.*

d'un magnétophone après avoir demandé l'autorisation à nos interlocuteurs. Nous avons préparé ces deux journées en réfléchissant aux questions que nous souhaitions poser et en réalisant une petite grille d'entretien que nous n'avons cependant pas emportée avec nous. Notre objectif était de nous focaliser sur des personnes dont le parcours personnel était marqué par des questionnements touchant leur orientation sexuelle et religieuse, et plus particulièrement celles qui se déclaraient homosexuelles et chrétiennes. En ce sens, le colloque du 21 juin a été particulièrement utile pour nouer quelques liens. A cet égard, il nous faut encore mentionner qu'une des auditrices de ce colloque, A., avec qui nous avons réalisé un entretien, s'est ensuite intéressée à notre démarche et a finalement souhaité nous accompagner durant la journée du 22 juin, ayant pu jouer un rôle dans le processus de production de nos données.

Chacun de nos interlocuteurs était préalablement informé que nous étions des étudiants menant un petit projet de recherche dans un cadre universitaire sur le thème « religion et homosexualité autour de la *Pride* fribourgeoise ». Nous avons assuré l'anonymisation des données à chacun des interlocuteurs avec lesquels nous avons réalisé des entretiens. Cependant, certains d'entre eux nous ont demandé de laisser leurs noms parce qu'il leur importait de rendre visible leurs activités pour la cause LGBT et nous avons donc respecté leurs souhaits. En réalisant notre enquête de terrain, nous nous sommes rendu compte que nous n'avions pas défini assez précisément notre échantillon de base et il nous a été nécessaire de retravailler notre problématique en déterminant mieux les termes de notre question de recherche.

Nous avons réalisé sept entretiens enregistrés. Nous avons retranscrit les plus pertinents pour ce travail. Néanmoins nous allons les présenter tous rapidement afin de mettre en lumière la diversité des positionnements des acteurs rencontrés. Les quatre premiers entretiens ont été réalisés le 21 juin 2013 à l'occasion du colloque sur l'homophobie dans les traditions religieuses et les trois derniers entretiens ont eu lieu le 22 juin 2013 durant la *Pride*.

Parmi nos neuf interlocuteurs (certains entretiens ayant été faits avec deux personnes en même temps), huit personnes se considéraient homosexuelles et une seule hétérosexuelle. En ce qui concerne leurs convictions et pratiques religieuses, notre échantillon est très varié et nous avons rencontré un musulman, une athée, une femme intéressée par la spiritualité bouddhiste et quatre chrétiens. Les deux dernières personnes n'ont pas clairement exposé leur conviction religieuse bien que le ton semble être agnostique pour l'une des deux. Il s'agit de deux « Sœurs »¹¹ (l'une du couvent de Paris et l'autre de celui des Grues en Gruyère – district fribourgeois) de l'ordre des Sœurs de la perpétuelle Indulgence, une association de visibilité homosexuelle et de lutte contre le

¹¹ Ces deux sœurs, ne sont pas des sœurs au sens où on l'entend habituellement. Leur couvent est ouvert à toutes et tous, mais la majorité de ces sœurs sont de sexe masculin, comme celles que nous avons rencontrées. Elles pratiquent, dans leur rôle de sœur, le travestissement en revêtant des habits colorés, des cornettes et des voiles et un maquillage principalement blanc.

sida¹².

Afin de rester au plus près de notre problématique et par manque d'espace pour pouvoir développer en détail le parcours de chacun de nos interlocuteurs, nous focaliserons notre analyse sur trois entretiens spécifiques qui nous permettront de traiter plus particulièrement de l'articulation entre religion chrétienne et homosexualité. Nous les analyserons un à un, en commençant par une description des interlocuteurs avant d'observer dans leur discours comment la religion est mobilisée comme ressource d'inclusion et d'exclusion ainsi que comme ressource symbolique pour construire du sens.

Enfin, il nous faut encore préciser que les conditions dans lesquelles nous avons réalisé ces entretiens n'étaient pas toujours optimales, que ce soit pour des raisons de langue (un entretien ayant par exemple été réalisé en anglais) ou simplement parce que le contexte plutôt festif de la Pride ne fournissait pas forcément un lieu calme et à l'abri des interruptions et des interférences acoustiques.

Concernant la répartition du travail au sein du groupe, nous avons planifié notre démarche de manière à ce que tout le monde puisse prendre une part active, c'est-à-dire participation aux événements, transcriptions mot à mot des entretiens, rédactions partagées et relectures en commun.

3. TRAITEMENT DES MÉDIAS

Dans un premier temps, nous allons aborder deux sources produites en 1999. La première est une archive de la RTS¹³ (Radio Télévision Suisse) et la seconde un article spécial diffusé dans le quotidien fribourgeois La Liberté. Tous deux abordent la problématique de l'homosexualité. Le reportage télévisuel met en lumière les tensions existantes dans le milieu catholique fribourgeois au sujet de l'homosexualité alors que les journalistes du quotidien tentent de les résorber en informant les lecteurs sur l'homosexualité. Ces deux démarches sont différentes, mais accentuent la visibilité des tensions existantes à Fribourg entre l'homosexualité et l'institution religieuse catholique (souvent exposées comme deux entités homogènes en conflit).

Les médias focalisent leur intérêt sur des sujets sociaux à une époque donnée et ils véhiculent et peuvent même construire des frontières. Il est donc nécessaire de les examiner en détail et de garder une certaine distance face à leurs propos. Après avoir exposé les deux sources évoquées ci-dessus, nous comptons faire un retour critique sur la presse écrite d'aujourd'hui produite dans différents quotidiens de Suisse romande suite à la Pride romande de 2013.

¹² « Les sœurs de la perpétuelle indulgence : Couvent de Paris », <http://www.lessoeurs.org/>, in *lessoeurs.org*, consulté le 22.07.2013.

¹³ L'émission s'appelait « Tous à l'heure » et le reportage dure 4'37''. MATTER RUFENER Sonia, « La Gay Pride », in *RTS.ch*, <http://www.rts.ch/archives/tv/information/tout-a-l-heure/3447656-la-gay-pride.html>, 20.05.1999, consulté le 14.06.2013.

Avec quatorze ans d'écart, les traitements d'information des Prides risquent de différer. Nous souhaitons donc dans cette partie indiquer quelques-unes de ces différences et saisir ce qu'elles traduisent en termes de frontières ainsi que voir leurs évolutions respectives.

3.1 Document RTS

Dans un document provenant d'une archive de la RTS¹⁴ (Radio Télévision Suisse) produite par la TSR (Télévision Suisse Romande), le synopsis nous dit ceci :

« Les 2 et 3 juillet 1999, Fribourg accueille la Gay Pride, après Genève et Lausanne. Pour une partie des catholiques, ce défilé d'homosexuels aux « mœurs débridées » devrait être interdit. Ils mènent une ardente campagne de presse à travers le courrier des lecteurs de La Liberté, mais rien n'y fait. La Gay Pride aura bien lieu. Elle réunira d'ailleurs plus de 20'000 spectateurs en ville de Fribourg dans une ambiance bonne [sic] enfant. L'apocalypse annoncée, ce sera pour une autre fois... »

Déjà au mois de mai, soit un mois et demi avant la manifestation, il existe de vives réactions exprimées en voix off par des journalistes et par des zooms sur des articles de journaux : « La Gay Pride et la réputation de Fribourg » ; « Si personne ne réagit contre de telles dérives, on finira par assimiler l'homosexualité à une conviction religieuse. » ; « Avez-vous pensé à la jeunesse ? » ; « L'homosexualité : innée ou acquise ? Il y a aussi celle dans laquelle on peut tomber par la séduction. » ; « Gay Pride : j'irai en pèlerinage. ».

Le reportage va plus loin en interrogeant deux croyants. L'un d'eux est un homme qui invoque l'Ancien Testament : « Dieu les a punis en détruisant la ville de Sodome et Gomorrhe à cause de leur mœurs répréhensibles ». Il ne refuse pas le rassemblement des homosexuels (appelés aussi « gens débraillés ») aux « mœurs débridées », mais s'oppose fermement au « pèlerinage » en ville de Fribourg. L'homme conteste la décision de la commune et manifeste son point de vue dans La Liberté. La seconde personne est une femme. Elle désapprouve la diffusion d'une photo d'une Gay Pride dans la presse écrite : « je trouve ça laid ». Elle évoque également son incompréhension face à la fermeture de la circulation pour le défilé qui aura lieu à Fribourg. Pourtant lorsque la journaliste évoque la Fête-Dieu, événement qui cause le même problème de circulation, c'est différent : « c'est quand même autre chose évidemment ».

3.2 Quotidien La Liberté du 26 juin 1999

Le reportage nous a mis sur une piste. Nous nous sommes intéressés à La Liberté en particulier, car ce quotidien est fribourgeois et qu'il a recueilli les réactions évoquées de certains lecteurs de la région dans le synopsis de l'archive de la TSR. Nous avons recherché des informations sur la Gay

¹⁴ *Ibid.*

Pride dans le courant du mois de juin 1999, dans les archives de la Bibliothèque cantonale à Fribourg, sans nous focaliser nécessairement sur le courrier des lecteurs. En raison des vives réactions exprimées à l'encontre de cet événement, des journalistes de La Liberté constituent un dossier spécial sur l'homosexualité publié le 26 juin 1999, soit une semaine avant la Gay Pride. Le titre de la page de garde parle de lui-même : « Dire l'homosexualité, pour contribuer à combler le fossé ». L'évocation d'un « fossé » pointe du doigt un problème difficilement négociable. Les catholiques ne sont pas les seuls visés.

« Pour aller au-delà de la caricature ; de cette caricature que la Gay Pride et son cortège provocateur pourraient susciter, amplifier malgré la retenue affichée par leurs organisateurs ; pour dépasser cette autre caricature de l'homosexuel qu'esquissent depuis des mois les opposants à cette manifestation, y compris dans le courrier des lecteurs de notre journal. Ces opposants qui se drapent dans la morale, la religion et la normalité pour condamner la différence. Sans appel ni charité. »

Il semble qu'il soit possible de parler de bright boundary que le quotidien fribourgeois tente de remettre en cause grâce à différents chapitres : « Interview », « Témoignages », « Philosophie », « Mariage ? », « Victime silencieuse », « Sida », « Religion », « Culture » et « De New York à Fribourg ». Certaines personnes affichent ouvertement leur différence avec cet « Autre », l'homosexuel, qui en raison de son orientation sexuelle interpelle les codes sociaux établis. Pourquoi la sphère religieuse est-elle alors pointée plus particulièrement du doigt ? Pour répondre à cette question, le reportage de la TSR peut nous renseigner : « Genève la calviniste et Lausanne la protestante, le choix de Fribourg la catholique pose problème ». Il semble que les différences cantonales en matière de religion peuvent jouer un rôle. En parcourant le dossier de La Liberté, nous avons essayé de trouver quelles pouvaient être les réticences religieuses. Qu'est-ce qui fait que l'homosexuel est différent ?

Un élément de réponse serait le fait qu'il ne répond pas à la norme du couple traditionnel. C'est en tout cas ce qu'expose le théologien Jean-Louis Bruguès :

« Mettre l'union homosexuelle à égalité avec le couple marié, c'est plonger la société dans la confusion. Comme si le mariage n'était qu'une forme d'union parmi d'autres, alors que c'est l'unique façon de bâtir une famille » (La Liberté, 26.06.1999 : 47).

D'une part, l'imaginaire chrétien du couple voulu par Dieu réunit un homme et une femme. Ils sont les symboles de la procréation (l'humanité par le don de la vie), de l'union (Dieu et l'humanité¹⁵) et de l'érotisme. L'homosexuel n'intègre aucune de ces symboliques. L'érotisme est même écarté au profit d'une autre explication. Les homosexuels seraient pour le théologien plus dans une « course aux partenaires ». Il nous semble donc qu'une frontière entre hétérosexuel et homosexuel se dresse, bien que le théologien essaie de ne pas le présenter de la sorte en expliquant l'importance

¹⁵ Dieu est symboliquement représenté dans la chrétienté par le Christ uni à son Eglise. Le mariage de ces deux entités peut être transposé à l'homme et à la femme.

d'accueillir les homosexuels qui ne sont pas responsables de leur orientation sexuelle. D'autre part, pour lui, l'intolérance envers les homosexuels n'est pas venue du milieu catholique mais de la bourgeoisie, du puritanisme et du nazisme. La frontière est modifiée car l'interlocuteur change la perspective en ne remettant pas l'Eglise en question par rapport à l'homosexualité. Il nous semble que ce théologien utilise un procédé de boundary shifting de manière à expliquer la répression des homosexuels par la bourgeoisie, le puritanisme et le nazisme sans examiner le rôle de l'Eglise dans cette répression. C'est d'ailleurs le premier moyen rhétorique utilisé (avant même d'aborder les questions sur le couple).

Il y a bien d'autres raisons relatées pour expliquer les différences dans les divers articles. Bien que cela mériterait une plus ample réflexion, nous ne les passerons néanmoins pas en détail afin de pouvoir nous plonger plus rapidement dans les données actuelles.

3.3 Réactions des médias autour de la Pride 2013

Avant la *Pride*, il n'y a pas vraiment de vives réactions dans la presse écrite. Si l'on s'en tient au quotidien fribourgeois, l'arrivée de l'événement est mentionnée, mais sans débat sur l'homosexualité comme à la fin des années 90. Le climat français¹⁶ interpelle mais ne remet pas en question l'événement en Suisse. Qu'est-ce qui a changé concrètement ? Deux différences nous semblent intéressantes à commenter.

Premièrement, le nom de l'événement a quelque peu évolué de *Gay Pride* à *Pride*. Ce changement a pour but de rendre la manifestation ouverte à tous. Ce propos a été recueilli chez certaines personnes lors de notre terrain ou a été diffusé par certains médias comme La Télé¹⁷. Au niveau communicationnel, l'accent est mis sur une marche des « fiertés » quels que soient l'orientation sexuelle et le genre revendiqués. De notre point de vue, ce changement est une tentative de réduire la frontière entre les revendications LGBT et hétérosexuelles en modifiant la perception de cette frontière. Pour intégrer tout le monde, les organisateurs ont mis en place une sorte de boundary blurring. Un nouveau groupe peut ainsi intégrer le premier par une adaptation des « règles » de celui-ci. La frontière est négociée et l'identité est préservée.

Deuxièmement, il semblerait qu'un boundary shifting transparaisse dans les médias d'aujourd'hui avec un changement de démarcation de frontières. Dans les éléments que nous avons notés à la fin des années 90, ce sont les homosexuels qui sont pointés du doigt par les lecteurs. Après la *Pride* 2013, les premières réactions de plusieurs médias de Suisse romande dénoncent la

¹⁶ Le 7 novembre 2012, en France, Christine Taubira, ministre de la Justice, dépose un projet de Loi sur le mariage entre les personnes de même sexe. Le 17 mai 2013, la Loi est adoptée. Les mois qui précédèrent son acceptation dans la législation française ont particulièrement été marqués par des manifestations publiques contre et pro-mariage pour les personnes de même sexe. Les débats ont été la plupart du temps assez animés.

¹⁷ « *Pride* 2013: l'affluence fribourgeoise réjouit les organisateurs », in *latele.ch*, 24.06.2013, <http://www.latele.ch/play?i=36282>, consulté le 28.06.2013.

présence d'un groupe d'une vingtaine de personnes, des hommes catholiques dont un prêtre, qui manifestent le long du cortège avec des prières et des banderoles : « La famille en danger. Non à l'homofolie ! » ; « La destruction des repères moraux sert l'oligarchie financière ! Non au capitalisme libérale-libertin mondialisé. » ; « Non à l'hostilité envers les personnes mais opposition ferme aux Gay Pride. » ; ou encore « Le mariage = un homme + une femme ». Sur le site internet LesObservateurs.ch, si leur présence est signalée, elle n'est pas non plus décriée. La critique va à l'encontre des médias qui ont attaqué cette délégation catholique :

« La couverture de la Gay-pride 2013 n'est pas franchement à l'honneur de son principal auteur, l'Agence télégraphique suisse (ATS). Le choix des mots, celui des photos, est très clairement monté sur l'horizon d'attente de l'affrontement : deux visions du monde forcément ennemies, plutôt que contraires, et qui ne peuvent entrer en dialogue. Le lecteur doit savoir qu'une fois que l'une de ces agences de presse a rendu sa sanction, la dépêche est reprise de façon systématique, pour ne pas dire informatrice, par les médias abonnés et ce sans une once d'esprit critique. Ainsi, des titres tels que "Des prêtres intégristes perturbent la Pride 2013 à Fribourg" et des termes dénonçant des prêtres "en embuscade", qui ne plaident en aucun cas pour l'impartialité de l'ATS et trahissent même un léger penchant, sinon un réel parti pris, se sont retrouvés dans tous les médias du pays »¹⁸.

Les détracteurs des Gay Pride existent mais en 1999, La Liberté tentait de concilier ses lecteurs en les informant alors qu'aujourd'hui certains milieux catholiques sont ouvertement désignés comme intolérants. Les sensibilités ne sont plus ménagées en 2013. C'est ce que déplore LesObservateurs.ch. Ce média informe clairement que les organisateurs de la Pride n'ont pas été surpris par la présence de cette petite délégation catholique, car ils avaient été préalablement prévenus par cette délégation avant l'événement¹⁹. Il ne s'agit donc pas d'une « embuscade »²⁰. En revanche, elle a pu surprendre les participants du défilé qui ne semblaient pas être au courant. En somme, nous avons observé ici qu'une sorte de changement se produit, qu'un boundary shifting s'opère, entre le traitement de la Gay Pride 1999 et celui de la Pride 2013 par certains médias. En effet, en 2013, les critiques semblent clairement porter sur les opposants catholiques et moins sur les homosexuels défilants. Ce changement nous semble aller de pair avec l'une des constatations de Dahinden et Zittoun (2013 : 2), selon lesquelles les phénomènes religieux sont de plus en plus perçus comme des problèmes menant à des dynamiques d'inclusion et d'exclusion sociales.

¹⁸ « Gay-Pride 2013 : petite manipulation entre amis », <http://www.lesobservateurs.ch/2013/06/24/gay-pride-2013-petites-manipulations-entre-amis/>, in *LesObservateurs.ch*, consulté le 28.06.2013.

¹⁹ Cette information a été recueillie sur le terrain auprès d'un des organisateurs de la *Pride* 2013.

²⁰ « Gay-Pride 2013 : petite manipulation entre amis », <http://www.lesobservateurs.ch/2013/06/24/gay-pride-2013-petites-manipulations-entre-amis/>, in *LesObservateurs.ch*, consulté le 28.06.2013.

4. ANALYSE DES ENTRETIENS

Cette année, le slogan de la *Pride* est « Comme tout le monde »²¹. Les homosexuels croyants se sentent-ils comme tout le monde ? C'est l'un des aspects que nous voulons comprendre par le biais de nos entretiens. Cette partie nous permettra d'aborder les questions d'inclusion et d'exclusion, et de construction de sens pour les quelques participants que nous avons retenus pour l'analyse. Nous nous sommes concentrés sur A., V. et Michael Brinkschröder.

4.1 Entretien avec A.

L'interlocutrice, que nous nommerons A. pour une question d'anonymat, est une femme lesbienne de moins de 25 ans. Elle se dit chrétienne et considère que les Églises qui lui correspondent le plus en Suisse sont les Églises évangéliques. Cette dernière a passé une année aux États-Unis où elle a rencontré un mouvement étudiant qui avait vécu le renouveau charismatique, ce qui a passablement influencé sa façon de voir sa place d'homosexuelle dans la religion.

A. ne vivait pas très bien son homosexualité jusqu'à ce que, lors d'un voyage en Israël, la religion vienne la secourir, ce qu'elle a vécu comme une libération.

« Je me suis remise en cause, j'étais complètement détruite et là, par réflexe, j'ai demandé de l'aide à Dieu et Dieu m'a touchée vraiment au plus profond de mon cœur. Et en fait, c'est grâce à lui que j'ai complètement accepté ma sexualité ».

A. nous semble donc avoir vécu un moment de grande perturbation au cours de ce voyage. Selon DAHINDEN et ZITTOUN (2013 : 8), c'est dans ces situations de rupture que le besoin d'attribution de sens se fait plus intensément ressentir. Ce qu'elle nomme « Dieu » lui a ainsi permis de donner du sens à son orientation sexuelle. Grâce à cela, elle a pu accepter qui elle était.

« Du fait de ma relation avec Dieu, avec Jésus et tout, je n'ai plus besoin de me justifier aux yeux des autres, parce que la seule personne à qui j'ai besoin de prouver quelque chose c'est Dieu, en suivant son plan de vie et c'est tout. Ce n'est pas à eux [les gens] de contrôler ma vie, c'est juste Dieu qui peut contrôler ma vie ».

A. a clairement énoncé que c'était grâce à Dieu qu'elle avait réussi à accepter son homosexualité. Cependant, cette acceptation

« dérange beaucoup de chrétiens quand tu le dis, surtout ceux qui veulent dire que l'homosexualité est un péché. Ça les dérange quand tu leur dis que c'est grâce à Dieu que tu as réussi à accepter ton homosexualité ».

En somme, nous pouvons estimer que la religion est une ressource essentielle pour A. afin de donner du sens à sa vie en tant qu'homosexuelle.

Le cas d'A. est extrêmement intéressant en ce qui concerne les frontières, car certaines vont apparaître en raison de son orientation sexuelle tandis que d'autres apparaîtront en raison de sa

²¹ « Pride 2013 Fribourg », <http://www.pride2013.ch/index.php/fr>, consulté le 14.06.2013.

croyance. Ces frontières peuvent prendre forme au sein de la communauté religieuse à cause de l'orientation, mais également au cœur de la communauté gay en raison de sa croyance. Il en découle que la conciliation entre religion et homosexualité est pour elle bien ardue :

« Donc en fait tu as un double stigmaté : Les gens que tu aimerais aller voir pour la religion, ils te rejettent parce que tu es homosexuelle et puis là c'est ta croyance qui te fait être rejetée par certaines personnes ».

Trouver une Eglise adéquate est pour elle un réel défi : « Les seules Eglises qui me correspondent dans ce renouveau charismatique c'est les Eglises évangéliques, mais c'est celles qui sont le plus contre l'homosexualité ». Une *bright boundary* se crée ainsi pour A. Il est difficile pour elle d'accéder à un groupe religieux sans renoncer à son identité : « Pour moi c'est difficile de trouver une Eglise où je me sens bien, où je n'ai pas besoin de mentir pour ne pas dire qui je suis ».

Les chrétiens ou leurs institutions la rejettent en invoquant le plus souvent que l'homosexualité est un péché. Selon elle, on trouve

« ceux qui te disent que ce n'est pas permis et tout, ceux qui disent que c'est un péché et tout, mais il faut accepter ces gens pour leur permettre de changer par la suite. [...] Il y a beaucoup de croyants qui sont là : "On va les intégrer pour les soigner, les contrôler, les remodeler ».

Pour elle, certains évangéliques semblent dire que l'homosexualité est « guérissable », qu'il s'agit de « démons qui sont à l'intérieur de toi ». Elle ajoute que les détracteurs de l'homosexualité justifient leur position par les textes bibliques. Le plus souvent, ils invoquent Adam et Eve comme modèle d'union et le passage biblique de Sodome et Gomorrhe pour dénoncer cette orientation sexuelle.

Son discours dénote un rejet à cause de son homosexualité. Quant au rejet dû à ses convictions religieuses, A. nous a avoué que cela lui faisait plus mal d'être rejetée à cause de sa religion qu'en raison de son homosexualité.

« Je rencontre souvent des gens assez ouverts, mais fermés sur l'idée que l'on puisse croire en Dieu ou des choses comme ça. [...] Des gens viennent te dire : "T'es complètement débile, tu ne peux pas croire en Dieu, c'est quelque chose de complètement passé et tout" ».

La frontière paraît d'autant plus particulière qu'elle prend également forme au sein de la communauté homosexuelle : « Une partie de la communauté gay m'a rejetée quand j'ai dit que j'étais chrétienne ». Nous interprétons cela comme une *bright boundary*. Ici, la religion est vue comme problématique pour un certain nombre d'homosexuels. Ceci nous semble rejoindre le constat de DAHINDEN et ZITTOUN (2013 : 2), selon lequel la religion est de plus en plus perçue dans la société comme un problème, engendrant ainsi des dynamiques d'exclusion.

Par l'analyse de son discours, nous avons pu constater qu'A. avait clairement recours à la religion pour donner un sens à son orientation sexuelle. Il s'agit ici d'une révélation divine. Son histoire de vie laisse entendre qu'elle est confrontée à deux *bright boundaries*, à la fois par le rejet d'une partie de la communauté homosexuelle et à la fois par l'exclusion de certains groupes religieux. Il lui est impossible de les rejoindre sans renoncer à une part de son identité, autant du côté des groupes religieux que ceux homosexuels.

4.2 Entretien avec V.

Notre deuxième interlocuteur, que nous surnommerons V., est un suisse protestant âgé de 53 ans. Il fait partie d'une association chrétienne qui lui permet de parler de son attachement à la chrétienté en lien avec son homosexualité. Si, dans sa recherche de bien-être, il a trouvé un moyen d'expression dans cette association, cela n'a pas toujours été le cas. Dans son parcours de vie, V. a longtemps cherché à « guérir » de son homosexualité (grâce à un programme offert par un courant évangélique). L'idée de guérison teinte toujours l'arrière-fond de son discours. De plus, l'ambiguïté entre assumer son homosexualité ou non interpelle tout au long de l'entretien. En outre, sa pensée reste parfois absconse.

Le parcours de vie de V. a été empli de « beaucoup de vagues et beaucoup de dépressions et beaucoup de remises en question ». Il raconte un malaise de vivre, une recherche de sens dans l'existence : « Je me suis senti extrêmement coupable d'être, d'exister ». L'homme estimait difficile de se poser des questions seul sur son homosexualité. V. s'est donc rendu « dans les Eglises pour avoir des réponses. Alors toutes les Eglises me répondaient que j'étais de toute façon condamné, pécheur, condamné à l'éternel l'enfer ». Il semble avoir été exclu par les Eglises qu'il a fréquentées, mais cela ne l'a pas empêché de continuer à chercher du sens à travers la religion ainsi que sa place dans les Eglises chrétiennes. Pour cela, il recourt notamment aux textes bibliques. Relevons que l'adoption de la foi chrétienne l'a passablement marqué et lui a permis de donner du sens à sa vie :

« Je te jure quand tu commences à être chrétien, tu changes dans ta vie, dans ta façon de fonctionner. Tu changes dans ton cœur et dans ta pensée. T'as plus envie de coucher. T'as envie de construire des choses. T'as envie d'être aimé et d'aimer. Tandis que dans la perversion homosexuelle qui existe. C'est-à-dire, les femmes c'est un peu différent, c'est une autre perversion, parce qu'on fonctionne autrement. Les hommes, nous, c'est plus la consommation sexuelle, la consommation des boîtes, c'est la consommation de la chair, c'est la consommation de choses. Tu ne construis rien. Et il n'y a pas de lendemain ».

V. parle de « perversion homosexuelle » et dénonce le fait de ne rien construire. Une frontière forte apparaît dans son discours entre les chrétiens qui veulent construire des choses, aimer, être aimés et les non-chrétiens qui veulent coucher, consommer. Comme l'ont constaté Dahinden et Zittoun (2013 : 6), « Religious systems create a space of values, with some actions being seen as better, wiser, purer, than others ». Ici, les valeurs des chrétiens, auxquelles il s'identifie, sont vues positivement par celui-ci alors que celles imputées aux non-chrétiens sont perçues négativement. Il ressort de l'entretien un fort caractère de culpabilité à un moment de la vie de V. Celui-ci critique son propre comportement dans les sphères homosexuelles consuméristes qu'il a fréquentées. La religion a été un instrument de changement pour cet homme, une ressource utilisée pour changer ses pratiques sexuelles et sa façon de penser.

Il a vécu au sein de sa communauté religieuse un rejet lorsqu'elle a appris une de ses aventures homosexuelles. « Durant 15 ans ou 11 ans, j'ai cru que c'était des frères et des sœurs. Puis quand ça commençait à bouger au niveau de la sexualité, ça dérangeait tout le monde ».

Comme nous avons pu l'observer, V. subit un rejet de la part de beaucoup d'Eglises. Notre

interlocuteur offre une certaine critique vis-à-vis de l'institution chrétienne et surtout des chrétiens qui en font partie et qui parfois l'ont exclu en raison de son homosexualité. Nous notons à nouveau une *bright boundary* entre la communauté religieuse et sa personne homosexuelle.

L'homosexualité provoque une exclusion de V., mais sa religion également au sein de la communauté gay,

« C'est-à-dire le rejet que tu as par rapport aux gays. Parce que, pour nous, les gays ne nous acceptent pas parce qu'ils pensent qu'on est des chrétiens et ils pensaient qu'on était pour eux des sauveurs ».

Comme dans le cas d'A., nous retrouvons cette idée de double frontière due à la religion et à l'homosexualité. De plus, tous deux estiment qu'il est plus douloureux d'être rejeté en raison de sa croyance que de son orientation sexuelle. « Nous, on met encore la religion en premier. Parce qu'on est aussi rejeté par les homosexuels, en tant que chrétien ». Pour terminer, nous estimons que V. a utilisé la religion comme ressource afin de changer sa pensée et son comportement.

4.3 Entretien avec Michael Brinkschröder

Michael Brinkschröder est un homme âgé d'une quarantaine d'années, catholique et homosexuel. Il a grandi en Allemagne dans une famille qui accordait beaucoup d'importance à la religion catholique. Cette dernière a constitué selon lui le cadre de sa socialisation et de son éducation. Actuellement enseignant en religion, il cherche à faire avancer le christianisme et le catholicisme dans une direction progressiste, notamment en développant une théologie gay et en s'investissant dans différents groupes comme *The European Christian LGBT Group*. Nous l'avons rencontré le 21 juin 2013 au colloque sur « l'homophobie dans des traditions religieuses », où il venait donner une conférence et livrer son témoignage. À travers l'analyse de l'entretien que nous avons réalisé avec lui en anglais, nous souhaitons comprendre comment la religion peut être utilisée comme ressource d'inclusion et d'exclusion et comment elle peut être mobilisée comme ressource dans la construction de sens.

Le premier élément qu'il nous est possible de mettre en avant concerne le rôle positif que Michael Brinkschröder accorde à son expérience avec la religion au cours de sa jeunesse, avant son *coming out*²². Aller à l'église, fréquenter des groupes de jeunes catholiques ou encore obtenir une éducation dans une école catholique étaient pour lui « [...] *the only way to reach ideas and progressive perspectives in the small town I'm [from]. [...] it was very stimulating for my development, social, social activities, intellectual development. So I found this a very positive, and fruitful and happening basis for my life.* » M. Brinkschröder nous parle de certaines pratiques et activités interprétées comme religieuses et celles-ci lui ont permis à la fois de se développer intellectuellement – en entrant en contact avec de nouvelles idées et perspectives – et à la fois de

²² Ce terme est généralement utilisé pour décrire la révélation de son homosexualité par une personne.

développer des relations sociales et une vie sociale plus stimulée. Dans ce cas précis, il paraît donc possible de parler de la religion à la fois comme ressource symbolique utilisée pour comprendre et interpréter le monde ainsi que comme ressource d'inclusion.

Cependant, pour M. Brinkschröder, des difficultés liées à la négociation de ses orientations religieuse et sexuelle ont été ressenties à partir de ses vingt ans, lorsqu'il a fait son *coming out* après avoir commencé ses études de théologie :

« Then I decided to study theology and then the conflict started, with my coming out. Should I have my coming out or work in the church? And both together is not possible... So what is the direction I should go? And I decided that the priority is the coming out and the second wish is to work in the church, and that's still my life, let's say [rires]. But I try, I still try and it was the conflict of... Since then, since I was twenty, the conflict was: how can I combine both sides? How can I avoid to be a split personality, to become a split personality? [...] In the middle of my studies, somehow, it was... the strong feeling it is my personal vocation to fight for the recognition of gay people, within the Catholic Church, as equals. And that's my life trick, working and fighting for this ».

Il nous paraît ici possible d'identifier une *bright boundary*, puisque M. Brinkschröder nous parle d'un conflit entre deux éléments d'identité qu'il n'arriverait pas à combiner complètement : « Both together is not possible ». L'une de ses aspirations consiste à réaliser son *coming out* et aller dans le sens d'un épanouissement de sa vie sentimentale et sexuelle en tant qu'homosexuel, l'autre consiste à travailler dans l'Eglise catholique. Selon lui, le problème de compatibilité entre ces deux éléments provient des hautes sphères de la hiérarchie institutionnelle catholique, celles-ci ne permettant pas l'accès à des postes de prêtres ou de professeurs de théologie pour les homosexuels déclarés. M. Brinkschröder décrit ainsi clairement une frontière forte mise en place dans l'institution chrétienne catholique, ajoutant par la suite qu'il y a une sorte de « radar » ou de « security guard watching what is going on, who is doing what », excluant notamment ceux dont la vie sexuelle ne correspondrait pas aux critères de l'institution, les homosexuels. Dans ce cas précis, les frontières symboliques sont suffisamment ancrées dans l'Eglise catholique pour devenir des frontières sociales et revêtir un caractère contraignant, empêchant notamment M. Brinkschröder d'accéder à certaines ressources et opportunités (cf. Dahinden et Zittoun 2013 : 13-14).

Face à cette *bright boundary*, M. Brinkschröder a développé une stratégie spécifique de manière à négocier son intégration dans l'institution catholique sans pour autant avoir à cacher ou rejeter certains traits de sa personnalité. En effet, il est essentiel pour lui de ne pas devenir une « split personality », et ceci nous semble traduire sa volonté de ne pas pratiquer de « boundary crossing » : cette stratégie permettrait à M. Brinkschröder de passer la frontière au niveau individuel pour s'intégrer dans l'institution catholique, mais il devrait alors rejeter les éléments de son identité liés à son homosexualité, ce qu'il refuse. En cherchant à lutter pour la reconnaissance des personnes homosexuelles au sein de l'Eglise, M. Brinkschröder cherche bien plutôt à remettre en question cette *bright boundary* et ainsi pratiquer du « boundary blurring ».

« My strategy was that I wanted to stay in the Church; I don't want to be kicked out. I don't want to experience this harm. [...] I thought: Ok, I develop my theology. I will find places to be very honest

and very open. I don't want to hide, but I don't want to show me on a stage where there are these bishops that see me, as they don't read progressive theology [rises]. [...] I try to avoid making enemies or to be in public and say 'this bishop is an asshole and he must apologize and he must...!' Yeah, well... That's not how... Because I think the solution in the Catholic Church can only come through dialogue, at a personal level, with a certain level of trust between persons. And somehow, you have to qualify to be in this dialogue ».

Il s'agit donc pour M. Brinkschröder de faire avancer l'Eglise et la religion chrétienne catholique dans une direction progressiste, ce qui permettrait la reconnaissance des personnes homosexuelles en son sein. En ce sens, la religion comme elle est utilisée par M. Brinkschröder peut être entendue comme une ressource d'inclusion : en développant depuis plusieurs années sa propre théologie, une théologie gay, M. Brinkschröder nous semble bien effectuer du « boundary blurring » puisqu'il mêle des éléments de théologie catholique avec des réflexions sur l'homosexualité, ceci de manière à produire un dialogue entre les communautés concernées et ouvrir ainsi de nouvelles pistes de réflexions, plus inclusives. Le passage par la théologie est nécessaire selon lui, car « somehow, you have to qualify to be in this dialogue ». Il nous semble aussi possible de déceler dans le discours de M. Brinkschröder une tentative de boundary shifting : au lieu de la frontière forte entre homosexuels et catholiques hétérosexuels mise en place dans l'Eglise catholique, il produit une frontière entre les évêques qui s'intéressent à la « progressive theology » et ceux qui ne s'y intéressent pas. Il s'agira donc pour lui de favoriser les échanges avec les premiers, sans pour autant attaquer frontalement les positions des seconds. Pour cela, M. Brinkschröder s'engage activement dans des groupes et services ouverts aux personnes LGBT, notamment The European Christian LGBT Group :

« It's a quite mere place, where lesbians, gays, and let's say transpeople, in very constructive ways, are working together. They have their own place in this group but they're working together. And there is always this feeling of 'together, we can share our experiences and bringing on all the negative experiences we have made and that we carry with us'. And somehow, this split in our life can glow a little bit together. So, there is a kind of healing in it. And the final service is always like... everybody is crying and it's so moving, for everybody, and there are stories in the room. So that's really moving, yes. For me, this is the most important religious moment ».

Si nous avons souvent pu observer dans nos entretiens comment la religion pouvait être utilisée comme ressource d'exclusion, au détriment des homosexuels qui souhaitaient prendre une part plus ou moins active dans certaines Eglises, il nous paraît important de souligner ici que les éléments religieux peuvent aussi être utilisés, outre pour exclure, pour rassembler et partager : « together, we can share our experiences ». Pour ceux qui ont vécu ce rejet, The European Christian LGBT Group permet d'utiliser la religion comme ressource dialogique, pour établir un lien entre ces personnes, ainsi que comme ressource symbolique pour faire sens de ces expériences, les soigner et réussir à dépasser les difficultés qu'elles peuvent engendrer : « somehow, this split in our life can glow a little bit together ».

5. CONCLUSION

Dans un premier temps, cette analyse nous a permis de cerner une évolution entre les différents procédés de traitement médiatique de la *Gay Pride* de 1999 et ceux de la *Pride* de 2013. Nous avons effectivement noté une sorte de renversement, un changement de démarcation de frontière (*boundary shifting*) entre les deux *Prides*. Les tendances qui semblent globalement se dégager à travers les médias sont, d'une part, un soutien peu marqué en faveur de la *Gay Pride* de 1999 (sans toutefois y être opposés), tandis que, d'autre part, celle de 2013 est plutôt du côté des manifestants. Nous pouvons supposer que cette évolution relative s'inscrit dans le contexte plus large d'acceptation des homosexuels, contexte en pleine mutation ces dernières décennies.

Dans un second temps, l'examen des entretiens nous a donné la possibilité d'observer spécifiquement le cas de trois homosexuels chrétiens participant à la *Pride*. De ceux-ci, nous avons dégagé que la religion était utilisée comme une ressource dans le processus de construction de sens en rapport avec leur orientation sexuelle, bien que chacun l'ait mobilisée à sa manière. La religion a été pour A. un élément significatif de son acceptation, une sorte de révélation. Pour V., elle paraît l'avoir aidé à adopter une pensée et un comportement différents qu'il juge meilleurs. Pour Michael Brinkschröder, la religion lui a donné des outils, notamment à travers la théologie, afin de lutter pour la reconnaissance des homosexuels dans l'Eglise catholique.

A la différence des deux autres interlocuteurs, M. Brinkschröder nous a clairement expliqué que la religion avait été, et ce très tôt, une ressource d'inclusion²³. En revanche, la religion a dans tous les cas conduit à certaines formes d'exclusion. La plupart du temps, nos interlocuteurs étaient confrontés à des *bright boundaries* ne leur permettant pas de rejoindre un groupe religieux sans cacher une part importante de leur identité. Pour A. et V., outre leur orientation sexuelle, leur orientation religieuse a aussi pu parfois provoquer un rejet de la part de membres de la communauté gay.

Nous regrettons d'avoir dû mettre de côté les autres entretiens effectués sur le terrain, ceux-ci nous permettant notamment d'envisager le rapport entre religion et homosexualité dans d'autres traditions religieuses que le christianisme. De plus, les trois cas que nous avons analysés ne sont évidemment pas représentatifs de toute la communauté gay et nous ne pensons pas pouvoir en tirer de conclusions générales. Cependant, il nous semble que certains processus, notamment d'inclusion, d'exclusion et d'attribution de sens, ont pu être mis en évidence à partir des données que nous avons pu récolter. Ce travail s'inscrit ainsi dans la perspective proposée par DAHINDEN et ZITTOUN (2013 : 27), puisque celles-ci soulignent que si le matériel religieux peut être utilisé pour produire des frontières, il peut aussi être mobilisé pour produire du sens.

Pour terminer, l'analyse de l'articulation entre religion et homosexualité dans une double

²³ Cela ne signifie cependant pas que les deux autres n'ont pas utilisé la religion comme ressource d'inclusion, mais uniquement qu'ils n'ont rien énoncé à ce propos.

perspective, à la fois issue de la sociologie et de la psychologie socioculturelle, s'avère riche et mériterait, selon nous, d'être plus amplement explorée.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUCAL Aleksandar, ZITTOUN Tania (2013, i-first). « Religion as Dialogical Resource: A Socio-cultural Approach », *Integrative Psychological and Behavioral Science*, p. 1-13, doi:10.1007/s12124-013-9229-z.
- CHAUVIN Sébastien, LERCH Arnaud (2013). *Sociologie de l'homosexualité*, Paris : La Découverte.
- COULMONT Baptiste (2006). « Jeux d'interdits ? Religion et homosexualité », *Archives de sciences sociales des religions*, 136, p. 103-114.
- DAHINDEN Janine, ZITTOUN Tania (2013). « Religion in meaning making and boundary work: Theoretical explorations » *Integrative behavioral and psychological science. Religious meaning-making and boundary work. Special issue*, p. 1-32.
- GEERTZ Clifford (1972). « La religion comme système religieux », in GEERTZ Clifford, SPIRO Melford E., TURNER Victor W., WINTER Edward. H., BRADBURY Robert. E., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris : Gallimard.
- KORTEWEG Anna, YURDAKUL Gökçe (2009). « Islam, Gender and Immigrant Integration: Boundary Drawing in Discourses on Honor Killing in the Netherlands and Germany ». *Ethnic and Racial Studies*, 32 (2), p. 218-238.
- MACKAY Judith (2000). *Atlas de la sexualité dans le monde : similitudes et différences dans les comportements et les valeurs*, trad. de l'anglais par VATIN Françoise, Paris : Autrement.
- PRALONG Joël (2013). *Mais qui a dit que Dieu n'aimait pas les homos ? Témoignages, récits*, Saint-Maurice : Saint-Augustin.

Articles de presse

La Liberté, n°221, 26.06.1999.

Documents en ligne

- « Dernier communiqué de presse avant le grand jour ! », in *pride2013.ch*, <http://www.pride2013.ch/index.php/fr/communique-de-presse>, consulté le 14.06.2013.
- « Gay-Pride 2013 : petite manipulation entre amis », <http://www.lesobservateurs.ch/2013/06/24/gay-pride-2013-petites-manipulations-entre-amis/>, in *LesObservateurs.ch*, consulté le 28.06.2013.
- GEOPOLITIS, « Droit à l'homosexualité : un monde de différences ? », in *RTS.ch*, <http://www.rts.ch/video/emissions/geopolitis/4597012-droit-a-l-homosexualite-un-monde-de-differences.html>, 03.02.2013, consulté le 20.07.2013.
- « La responsabilité sociale du journaliste : donner du sens », http://www.cahiersdujournalisme.net/cdj/pdf/02/02_Delforce.pdf, consulté le 30.06.2013.
- « Les sœurs de la perpétuelle indulgence : Couvent de Paris », <http://www.lessoeurs.org/>, in *lessoeurs.org*, consulté le 22.07.2013.
- « Mariages/baptêmes/deuils », in *Eglise catholique-chrétienne de la Suisse*, <http://www.catholique-chretien.ch/mariage.php>, consulté le 21.07.2013.
- MATTER RUFENER Sonia, « La Gay Pride », in *RTS.ch*, <http://www.rts.ch/archives/tv/information/tout->

[a-l-heure/3447656-la-gay-pride.html](#), 20.05.1999, consulté le 14.06.2013.

OMS, « Mettre fin à la discrimination contre les hommes et les femmes homosexuels », in *Organisation mondiale de la santé*, <http://www.euro.who.int/fr/what-we-do/health-topics/communicable-diseases/hiv-aids/news/news/2011/5/stop-discrimination-against-homosexual-men-and-women>, 17.05.2011, consulté le 20.07.2013.

« Pride 2013 : l'affluence fribourgeoise réjouit les organisateurs », in *latele.ch*, 24.06.2013, <http://www.latele.ch/play?i=36282>, consulté le 28.06.2013.

« Pride 2013 Fribourg », <http://www.pride2013.ch/index.php/fr>, consulté le 14.06.2013.

STATISTIQUE SUISSE, « Mouvement de la population – indicateurs. Partenariats enregistrés et dissolutions », in *Confédération suisse (admin.ch)*, <http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index/themen/01/06/blank/key/07.html>, consulté le 20.07.2013.

VATICAN, « Catéchisme de l'Église catholique », in *vatican.va*, http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_P80.HTM, consulté le 21.07.2013.