

Emmanuelle Charrière
Ch. Du Mont 14
1562 Corcelles-près-Payerne
e.charriere@sunrise.ch

TRAVAIL PERSONNEL DE FIN DE FORMATION

**ENTRE MINORITES SEXUELLES ET DIVERSITE CULTU-
RELLE, A LA RENCONTRE DE L'HUMAIN**

CEFOC HETS
DAS en santé sexuelle, promotion 2013 -2015
Juillet 2015

Table des matières

1. Introduction	p. 3
1.1 Questionnement de départ et objectifs	p. 4
2. Islam et homosexualité	p. 5
3. Traditions culturelles :	
Les exemples de la Turquie et de la communauté albanaise du Kosovo	p. 9
4. Quelques témoignages de jeunes homosexuel-le-s musulman-e-s	p. 12
4.1 L'homophobie intériorisée	p. 15
5. Développement	p. 17
5.1 Droits sexuels et fondements qui légitiment la pratique en conseil	p. 17
5.2 Un concept-clé : l'altérité	p. 18
5.2.1 Penser l'altérité sexuelle	p. 20
6. Conseil en santé sexuelle, orientation sexuelle et islam :	
Entre les approches intégrative et différentielle, ce qui rassemble	p. 23
7. Conclusion	p. 25
8. Bibliographie	p. 28
9. Annexes	p. 30
1. Droits sexuels de l'IPPF	p. 30
2. Témoignages et entretiens	p. 33
3. Définition de la santé sexuelle	p. 39

1. Introduction

Travaillant comme conseillère en santé sexuelle à la Consultation de santé sexuelle (CSS) de Payerne depuis août 2014, j'ai choisi, pour ce travail de diplôme, de traiter un thème en lien direct avec ma pratique en conseil.

Le nombre d'immigrant-e-s n'ayant cessé d'augmenter ces dernières années, la ville de Payerne compte un taux de population étrangère avoisinant les 40%¹. Parmi ce pourcentage, une forte proportion de migrant-e-s de première ou deuxième génération, originaires d'Europe de l'est et d'Afrique, en grande partie musulman-e-s. Au sein de ces populations se trouvent, comme partout ailleurs, de jeunes hommes et femmes non hétérosexuel-le-s.

Il se trouve que la CSS de Payerne a défini deux priorités pour cette année. Il s'agit, d'une part, d'atteindre les personnes migrantes et d'être identifiée par elles comme une ressource en leur offrant un accueil et des prestations qui soient en adéquation avec leurs besoins et valeurs. D'autre part, nous aimerions également être reconnus comme ressource par les jeunes présentant une orientation sexuelle ou identité de genre minoritaire: lesbiennes, gays, bisexuel-le-s, transgenres (LGBT), ou encore intersexes et queer² (IQ). En effet, dans la région Broye-Vully, région périphérique et rurale du canton de Vaud, l'homo/bisexualité représente encore souvent un tabou, de même que les questions transidentitaires. Les jeunes concerné-e-s sont donc confronté-e-s à un manque d'information important et à l'incapacité de se créer un réseau social sécurisant, ainsi qu'à un isolement néfaste pour leur santé mentale et physique³. De plus, le Checkpoint et les autres ressources communautaires urbaines sont souvent inaccessibles pour des mineur-e-s non motorisés-e-s et dont les parents ne sont pas mis dans la confiance. Or, parmi ces jeunes LGBTIQ à risques au niveau de leur santé globale, se trouvent de jeunes musulman-e-s, pour lesquels l'impact des traditions culturelles ou de la religion est parfois extrêmement fort et qui, s'ils-elles ont intégré que la diversité sexuelle n'est pas acceptable ou même pensable, peuvent se trouver dans des conflits de loyauté importants, voire insolubles à leurs yeux.

C'est pourquoi, pour ce travail de diplôme, je souhaite m'intéresser à **la question de l'homosexualité dans la religion musulmane**, et particulièrement dans la culture albanaise/kosovare (en effet, la population albanaise du Kosovo, fortement représentée en Suisse, présente à mes yeux l'intérêt d'être à la croisée entre les cultures de l'est et la religion musulmane). Le

¹ 37,48% en 2013, selon l'étude de la Fahrländer Partner Raumentwicklung sur le Contrôle communal des logements en ville de Payerne, réalisée en février 2015.

² Terme désignant les personnes en questionnement ou qui refusent de se définir selon les catégories citées précédemment

³ Voir Charrière, E. : Travail de certification, DAS en action communautaire et promotion de la santé, 2012.

but de mes recherches est, en étant plus au fait du vécu et des réalités des personnes concernées, d'augmenter mes compétences dans l'accueil des jeunes LGB musulman-e-s et d'avoir avec eux-elles une approche adéquate de ces thématiques (sachant bien évidemment que les personnes ne sont pas des répliques de la culture ou de la religion dont elles sont issues, et que leur singularité est à prendre en compte!).

Pour ce travail final, j'ai choisi de me baser sur quelques repères théoriques (incontournables car permettant d'identifier des dénominateurs communs aux personnes issues d'une même culture/tradition religieuse et de comprendre certaines manières de penser, ainsi que de parler le même langage), de même que sur des témoignages et récits d'expériences. En effet, si dans la pratique en conseil psychosocial (et dans le domaine intime de la santé sexuelle), il est évident que les cadres de références théoriques sont nécessaires comme bases aux compétences professionnelles, concrètement c'est au vécu des gens que nous avons à faire, vécu toujours unique avec lequel nous devons composer. L'entretien de conseil en santé sexuelle est une rencontre d'être humain à être humain, et dans ce cadre la relation professionnelle est à mon sens avant tout une relation humaine, au service de laquelle sont mises des compétences spécifiques.

1.1 Questionnement de départ et objectifs

Le constat que je fais après bientôt une année de pratique est que des adolescent-e-s ou jeunes adultes dont les parents sont issus de la migration font régulièrement appel à nos services. Les motifs de consultation des jeunes africain-e-s ou albanais-e-s dans mon lieu de travail sont, de manière générale, liés aux infections sexuellement transmissibles pour les hommes, ainsi qu'à la pilule d'urgence et aux grossesses non désirées pour les femmes. Le questionnement relatif à l'orientation sexuelle ou à l'identité de genre n'est jamais abordé directement par cette population (mais il peut surgir au fil de la discussion), et les propos homophobes que j'entends émanent le plus souvent de jeunes hommes albanais. Encore une fois, ceci est uniquement un constat personnel, établi après une expérience de seulement quelques mois, et je n'en tire a priori aucune conclusion. L'idée n'est pas d'en faire une généralité, mais de partir de cette observation, qui soulève chez moi des interrogations et une envie de comprendre, pour creuser cette thématique. J'ai donc choisi d'orienter mes recherches théoriques vers le champ des représentations de l'homosexualité dans l'islam et dans les traditions culturelles de certaines communautés issues du monde musulman.

L'objectif principal de ce travail est de renforcer mes compétences dans l'accueil des jeunes LGBT musulman-e-s en ayant conscience des systèmes de valeurs et de pensée qui peuvent être les leurs, et donc des ambivalences et conflits de loyauté auxquels ils-elles peuvent être confronté-e-s. La finalité de ce développement de compétences sera de permettre à ces jeunes d'améliorer leur santé sexuelle et donc leur santé globale, par le soutien, la conscientisation des enjeux (mécanismes liés aux représentations, à l'homophobie, ...) et des risques, l'information et l'accompagnement.

Un objectif secondaire est aussi de pouvoir comprendre ce qui fonde chez certaines personnes issues de ces communautés le rejet parfois extrême de l'homosexualité, et de pouvoir les accueillir respectueusement tout en restant cohérente avec mes valeurs.

2. Islam et homosexualité

Tout d'abord, il me paraît intéressant de comprendre ce qui est dit, ou du moins compris, de l'homosexualité au sein de l'islam, et donc ce qui est potentiellement transmis (de façon explicite ou implicite) aux jeunes générations de la part de leurs aîné-e-s.

Selon Marongiu-Perria et Privot (2012), « toute la littérature théologique et juridique musulmane, concernant la relation homosexuelle, est irriguée par ce prisme de départ lié à l'interprétation du châtiment du peuple de Sodome et Gomorrhe à cause de sa pratique sexuelle perversie » (p. 3). Ce récit, présent au sein de la Bible comme du Coran, a été largement interprété par les théologiens de ces deux religions comme une mise en garde et une interdiction de Dieu à l'encontre des hommes qui avaient des relations sexuelles avec des hommes. Or, ces deux auteurs estiment qu' « une approche globale des passages coraniques relatifs à l'histoire de Loth ne permet pas d'aboutir à la conclusion que c'est la relation homosexuelle qui est directement qualifiée de comportement pervers méritant le châtiment. (...) Ils commettaient surtout des viols en réunion, particulièrement à l'encontre des voyageurs qui s'approchaient ou qui pénétraient dans ces deux cités » (p. 3).

Ils nous expliquent que c'est donc sur la base de la condamnation de l'homosexualité que se sont profilées deux grandes positions chez les juristes musulmans : la première est celle qui considère l'homosexualité comme « pire que la fornication et l'adultère », méritant la peine de mort, sauf en cas de « repentir ». La seconde position se résume au fait que le châtiment divin mentionné au sujet des peuples anciens est lié à leur incroyance et non à un comportement spécifique (p. 5). C'est toutefois la première position qui continue d'être affirmée et relayée par la plupart des gouvernements et institutions islamiques au travers de leurs discours officiels.

Les auteurs déplorent cet état de fait en rappelant que « la théologie comme le droit ne peuvent être abstraits des conditions sociales, économiques et matérielles de leur productions. Ces constructions, aussi subtiles soient-elles, sont le fruit des réflexions d'êtres humains enfoncés dans leur histoire, leur contexte, des rapports de force spécifiques, gérant comme ils le peuvent leur propres contradictions et intérêts » (p. 6). Ils interrogent aussi le silence du Coran au sujet de l'homosexualité féminine et ils estiment « symptomatique que le débat autour de la permissivité de l'homosexualité se focalise uniquement sur la question de l'homosexualité masculine réduite à la sodomie ». Pour eux, ce constat implique de repenser le discours hétéronormé en fonction de représentations de la masculinité et de la féminité beaucoup plus profondes, notamment à propos de la question de la pénétration phallique dans un corps, féminin comme masculin (p. 6).

Dogu Durgun (2013)⁴ relate qu'en Turquie, plusieurs ONG islamo-conservatrices, parmi lesquelles celles qui sont identifiées comme des associations militant pour les droits humains, ont élaboré une déclaration qui traite l'homosexualité comme une préférence (donc un choix) et non une orientation. « Selon la déclaration, il ne faut pas que l'acceptation de l'homosexualité en Occident conduise à sa normalisation. (...) Selon elles (les ONG), il faut s'y *opposer pour le bien non seulement des sociétés musulmanes, mais aussi du monde. Ainsi, « la race humaine peut être protégée » et « nous pouvons nous positionner du côté de la vie » » (p. 151). Cette déclaration a donné lieu à des divisions dans le monde musulman. Certain-e-s voient l'homosexualité comme « une réalité de la nature humaine dont il faudrait empêcher le développement » ou un péché. D'autres la placent carrément au-delà du péché, arguant que le péché fait partie de la nature humaine et des croyants. Or, pour ces gens, dire que l'homosexualité est un péché revient à dire que les croyants, par nature, peuvent être homosexuels : cela revient à les insulter en leur attribuant une caractéristique qui est selon eux étrangère à la nature humaine. Ainsi, « l'homosexualité est-elle repoussée en dehors de la sphère publique et située quelque part entre l'humain et le non humain » (p. 153).*

Toutefois, Durgun met en évidence que le monde islamique turc est hétérogène et cite l'ancien président d'une association islamo-conservatrice de défense des droits humains, selon qui seul Dieu est capable de conférer des libertés aux individus : « La vraie identification est celle qui est faite par les homosexuels. Un imam homosexuel peut bien exister à condition qu'il concilie les deux choses » (p. 154). Si l'auteur explique que « certains discours musulmans voient la disparition de la race humaine comme une conséquence de cette normalisation » (p. 155), il attire notre attention sur le fait que la réaction des milieux musulmans n'a pas toujours

⁴ in Tumultes, no 41, 2013, pp. 141-155

sa source dans les traditions religieuses et que dans les discours de députés et d'institutions auxquels il fait allusion, « l'idée de la « famille puissante » et celle de la « nation puissante » sont liées l'une à l'autre (p. 155). Il y est affirmé que l'Europe subit une dégradation sociale à cause des formes de relations hors mariage et des déviances sexuelles, que l'homosexualité conduit à la dégradation du tissu social et que les « bonnes valeurs familiales » sont le moyen de se protéger de cette dégradation (p. 155).

Dans son article « *Les « homosexualités » au Maroc, Identités et pratiques* (2013)⁵, Gianfranco Rebutini écrit que « la question de l'identité sexuelle, notamment homosexuelle, ne peut être purement et simplement transposée d'un contexte culturel à l'autre », puisque « l'identité sexuelle, aussi bien que les pratiques et le discours sur la sexualité, se sont construits dans le temps et dans des conditions sociales et culturelles particulières » (p. 115).

Il rappelle qu'au fondement du discours s'appuyant sur « la distinction entre *passif/se faire pénétrer/féminin* et *actif/pénétrer/masculin* et renvoyant les catégories sexuelles aux catégories de genre, il y a un fort discours dualiste présupposé par toute l'épistémologie sexuelle occidentale qui, s'actualisant principalement dans les théories psychanalytiques, sert de référence principale à toute analyse de la sexualité en Occident ». Selon lui, les auteurs qui ont écrit sur les sociétés islamiques « ont souvent transposé cette épistémologie dans la tentative d'expliquer les comportements et les systèmes de représentation vis-à-vis de la sexualité et tout particulièrement les pratiques homoérotiques, notamment masculine » (p. 118). L'auteur regrette donc qu'on en soit venu à adopter des concepts sur la sexualité issus du modèle occidental qui ne sont liés qu'aux systèmes du genre, de la sexualité et de la personne propres à l'Occident » (p. 119). Il dénonce le fait qu'en « utilisant les catégories d'actif et de passif de manière équivalente à celles de masculin et de féminin, ces auteurs (...) échouent à donner une interprétation convaincante du désir et des pratiques homoérotiques dans les sociétés islamistes contemporaines » (p. 124).

Concernant une éventuelle visibilité sociale ou politique, la question incontournable à son avis est de savoir quel avantage l'homosexualité définie comme une catégorie identitaire peut apporter à la vie d'un Marocain « qui n'a pas l'intention de se revendiquer comme homosexuel, et qui donc ne l'est politiquement pas » (p. 127). Car il va de soi pour lui que « s'il faut envisager une politique d'émancipation ou même de progrès social et civique ce doit être dans le but d'améliorer la vie de ceux et celles qui devraient revendiquer ces politiques ».

Il explique que les expériences amicales, affectives, de complicité et sexuelles que les hommes peuvent avoir entre eux au Maroc n'ont pas besoin d'être expliquées, dites ou justifiées. En effet, « le scandale du *dire* est plutôt lié au risque de manquer une trajectoire de vie

⁵ in *Tumultes*, no 41, 2013, pp. 115 – 130

orientée par le mariage. C'est là qu'une sexualité exclusive devient scandaleuse. Elle ne l'est pas en soi, par essence. Le scandale est plutôt lié au renoncement au mariage, et partant à la revendication consciente de l'exclusivité de pratiques homoérotiques. C'est lorsqu'on prétend ne pas se marier qu'il faut *dire* son homosexualité » (129).

Pour compléter ce chapitre, il me paraît important de mettre en évidence un phénomène récent et qui concerne les personnes homosexuelles et musulmanes vivant en Europe et en Occident. Ce processus est décrit par Jean-François Brault dans son article traitant de la Mosquée inclusive de Paris (2013)⁶. Malgré le fait que le discours islamo-conservateur soit encore très présent au sein des congrégations musulmanes, l'auteur déclare que « la prolifération du nombre de mosquées et de communautés inclusives dans le monde impose un certain rapport de force qui fait émerger des personnalités publiques comme l'imam gay de Washington, Daayiee Abdullah, la femme imam de Los Angeles, Ani Zonneveld, ainsi que Ludovic-Mohammed Zahed, fondateur historique de l'association HM2F (Homosexuel-le-s musulman-e-s de France) et de la première mosquée inclusive d'Europe » (p. 239).

Ce mouvement, à savoir « la promotion d'un islam libéral » ainsi que « la défense d'un cadre islamique dans lequel l'individu est mis en avant et fortement valorisé dans (...) sa pluralité intrinsèque » (p. 237), prend ses sources dans des référentiels qui sont par exemple « l'outil juridique de l'*ijtihad*, qui se définit par l'effort d'interprétation et de contextualisation des textes, ou bien l'invocation de la notion centrale de *Tawhîd* qui signifie unité et unicité divine » et qui évoque le fait que « seul Dieu est juge » en introduisant « l'égalité de tout-e-s face au Créateur... » (p. 237). C'est donc dans une démarche de réappropriation du religieux à partir d'une lecture différente des textes coraniques que s'inscrit la mosquée inclusive de Paris (p. 236). Brault explique que « la mosquée inclusive accueille tout individu musulman, qu'il soit homme ou femme, hétérosexuel ou non, converti ou « né musulman » (voire non musulman), dans une configuration spatialement mixte. » (p. 224). La naissance de cette mosquée découle de « l'expérience intersectionnelle des musulman-e-s sexuellement minoritaires qui, aux prises avec moult « contraintes normatives et injonctions sociales rencontrées dans les mosquées traditionnelles françaises, ont entrepris de fonder une mosquée qu'ils veulent véritablement ouverte » (p. 224). Enjeu de taille, puisque nombre d'homosexuel-le-s musulman-e-s se trouvent dans une situation de « dissonance identitaire », c'est-à-dire un système dans lequel l'homosexualité et l'islam sont perçus par eux-elles comme « deux entités substantiellement incompatibles » (p. 225). L'une des stratégies évoquées pour sortir de ce dilemme est souvent

⁶ Jean-François Brault, « Une visibilité islamique dissidente. De HM2F à MPF : l' « intrusion » d'une mosquée inclusive dans l'espace public français. In Tumultes, no 41, 2013, pp. 223 - 240

la répression complète de leur homosexualité au profit de leur appartenance à l' *identité musulmane*. Parfois, c'est au contraire l'identité musulmane qui est mise de côté et reléguée dans le passé, « lorsque la résistance physique et psychique à son identité sexuelle devient invivable et insurmontable » (p. 228).

Selon l'auteur, cette dissonance identitaire trouve son origine dans l'imaginaire « homonationaliste », phénomène qui prend appui sur une vision du monde comme étant séparé entre « un Occident pensé *par définition* comme moderne, démocratique, laïc, libéral, tolérant et progressiste » et un Orient « personnifié par la figure de l'islam, vu comme *substantiellement* archaïque, religieux, autoritaire, conservateur sexiste et homophobe » (p. 230). L'imaginaire homonationaliste se construit donc sur « l'idée d'une séparation irréductible entre l'homosexualité et le fait d'être musulman » (p. 231). L'auteur déplore le fait que cette dichotomie permette « de procéder à une division du monde dont les musulman-e-s sexuellement minoritaires sont souvent captifs, réduits à une situation aporétique de dissonance identitaire et pris dans les tourments du processus d' « interpénétration » entre Islam et Occident » (p. 232).

L'ouverture de la mosquée inclusive a provoqué de vives réactions dans le monde musulman, de nombreuses personnalités publiques musulmanes ayant pris position contre ce projet, « le qualifiant de démarche « extracommunautaire » (p. 239). Pourtant, l'auteur relève que « se positionner contre, c'est déjà reconnaître et faire l'aveu, en creux, que le rapport de force a changé et que la question fait désormais sens » (p. 240).

Il n'est évidemment pas question dans ce travail de lancer un débat au sujet de l'interprétation de certains textes du Coran. Toutefois, il est intéressant de voir à partir de quelles références est perçue l'homosexualité à un niveau religieux, ainsi que de comprendre que le monde islamique actuel oscille entre une majorité « conservatrice » et une minorité dissidente, au sein de laquelle des voix s'élèvent pour essayer de mettre en avant une autre vision de l'islam.

3. Traditions culturelles : Les exemples de la Turquie et de la communauté albanaise du Kosovo

Si l'on en croit Dogu Durgun (2013)⁷, « le discours conservateur et/ou musulman en Turquie tient l'homosexualité pour une déviance, voire une maladie, quelque chose qui est introduit de l'extérieur. Les notions invoquées en premier lieu contre la politique LGBT sont « la famille

⁷ Op. cit.

sacrée » et « la morale publique » (p. 143). Selon lui, ce discours conservateur a pour conséquence de provoquer une vision négative de l'homosexualité dans la société, aux niveaux gouvernemental, institutionnel et de la société civile. A ce propos, l'auteur rapporte une déclaration de Selma Alije Kavaf, ministre de la Famille et de la Femme⁸, qui a assuré lors d'un discours que « la Turquie, en tant que pays, n'acceptait ni le mariage, ni la parenté homosexuels. (...) : « *Selon moi, l'homosexualité est une dégénérescence biologique, une maladie. C'est quelque chose qui doit être traité* » » (p. 145). A la suite de la ministre, le Rapport du Haut Conseil de la radio et de la télévision a tenu les propos suivants au sujet d'une série américaine (2010) : « *L'existence de formes de relations déviantes est un fait. Néanmoins, il faut penser que la normalisation et la visibilité du déviant dans la sphère publique menacent une société qui a une bonne santé sexuelle* » » (p. 146).

Certains députés conservateurs arguent que la santé, l'ordre public et la santé des enfants sont menacés par l'homosexualité. « Le sujet, ainsi réduit à des enjeux de santé, est détaché du niveau des libertés, des droits fondamentaux et de la citoyenneté » (p. 149).

Toutefois, il est à noter que, comme le rappelle Durgun, les déclarations de la ministre ont été critiquées par certains députés de divers partis, et que « l'Association des psychiatres de Turquie, l'Association pour la recherche, la thérapie et l'éducation sexuelle ainsi que l'Association médicale turque ont invité la ministre à retirer ses propos » (note p. 149).

Pourtant, le rapport publié en 2007 par l'Institut de recherche sur la famille mentionne que les « déviations sexuelles » et « la reconnaissance des relations homosexuelles » sont des menaces. Durgun constate que ce discours est aussi présent dans certains manuels scolaires publiés par le ministère de l'Education nationale, au travers de phrases telles que : « *Il est conseillé d'éviter les relations homosexuelles pour se protéger du SIDA* ». S'y trouve aussi l'affirmation que « *les jeunes qui ont du mal à trouver leur identité sexuelle risquent de s'orienter vers des personnes de même sexe et de se désintéresser des personnes de l'autre sexe. Il faut établir des relations stables avec les personnes de l'autre sexe avant que ces orientations ne se transforment en problèmes sexuels durables* » (p. 147).

Il est intéressant de noter que j'ai retrouvé cette même opinion dans le discours de **M. A., imam de la communauté albanaise de Lausanne et environs**, lors de mon entretien avec lui en avril dernier⁹. En effet, M. A. est convaincu qu'il est bon que les jeunes se marient tôt, afin d'éviter de tomber « *dans ce genre de choses* ». Il met lui aussi en avant le fait que pour le peuple albanais, la famille est sacrée. Il estime que l'homosexualité est inacceptable même pour les personnes non pratiquantes, et que vivre comme un-e homosexuel-le dans la culture

⁸ Discours tenu lors de la Conférence des ministres européens chargés des affaires familiales organisée en 2009 par le Conseil de l'Europe

⁹ Cf. annexe.

albanaise représente une sorte de suicide social car les gens savent que c'est inacceptable...
« *Et que ça le sera toujours, malgré ce qu'en disent les medias* ».

Selon lui, le Coran interdit l'homosexualité car elle n'est pas naturelle, pas logique. Il affirme que « *même la médecine et la psychologie comparent l'homosexualité à une maladie* ». Au-delà de la religion, il est convaincu que l'homosexualité est inacceptable pour une société en bonne santé. Il prend lui aussi l'exemple du peuple de Loth comme preuve que Dieu ne tolère pas l'homosexualité. Il la compare à une « *pomme pourrie* », car selon lui « *Dieu a créé l'homme et la femme pour se reproduire et se protéger mutuellement* ».

Si quelqu'un venait lui demander conseil ou de l'aide en lien avec l'homosexualité, il lui expliquerait, en s'appuyant sur le Coran, que c'est une maladie et quelque chose d'inacceptable, mais il ferait tout ce qu'il peut pour accompagner la personne et l'aider à changer, à guérir. Il précise toutefois que personne n'est jamais venu vers lui avec ces questions, car c'est quelque chose dont on ne parle pas.

Son avis est que beaucoup d'erreurs peuvent être commises durant l'adolescence, qu'il faut donc faire attention de rester dans le droit chemin pour éviter de se perdre. Les adolescent-e-s jusqu'à 20 ans (minimum) doivent selon lui être protégé-e-s car ils-elles ne sont pas assez mûr-e-s pour savoir ce qui est bon pour eux-elles et faire des choix raisonnables. Une personne peut choisir avec qui elle veut avoir une relation (hétérosexuelle), pour autant qu'elle soit sûre de son choix et que la relation soit envisagée dans la durée (22-23 ans est selon lui le bon âge pour commencer à décider).

L'imam croit profondément en les vertus de l'éducation et de la formation, et pense que la scolarisation et les études permettent d'intégrer les bonnes valeurs ainsi qu'un sens éthique. Toutefois, l'éthique, les valeurs et la morale doivent être transmises en premier lieu par les parents, dont le rôle est de préparer leurs enfants à être de bons parents à leur tour et à apporter quelque chose de bénéfique à la société. Les parents « *doivent être des modèles et des idoles pour leurs enfants, ils leur apprennent tout* ».

De son côté, la Dresse C., gynécologue albanaise originaire du Kosovo¹⁰, estime que le Kosovo a connu une évolution des mentalités rapide et importante ces dernières années. Cela fait environ 20 ans qu'elle vit en Suisse, mais elle a encore beaucoup de contacts là-bas. Elle pense qu'au Kosovo l'ouverture à l'homosexualité est de plus en plus grande et que les personnes homosexuelles sont de plus en plus visibles. Selon elle, les parents des jeunes qui ont grandi ici sont restés fixés sur le Kosovo d'il y a 20 ou 30 ans, ce qui entraîne un décalage

¹⁰ Rencontre le 31 mars 2015, cf. annexe

entre leurs représentations et l'évolution réelle de leur pays. La conséquence en est parfois des conflits de loyauté importants pour les jeunes migrant-e-s de 2^e génération, qui sont prises en tenaille entre l'éducation de leurs parents et la liberté dont bénéficient leurs pair-e-s d'origine suisse.

Elle affirme que qu'il existe actuellement un important courant d'émancipation des femmes, mais qu'il y a encore des familles dans lesquelles les filles adolescentes ou jeunes adultes n'ont pas le droit de sortir ni d'avoir de copain (d'autant plus s'il n'est pas albanais). Selon elle, les traditions albanaises sont liées à la culture plus qu'à la religion, les musulman-e-s du Kosovo étant peu pratiquant-e-s.

Elle précise que culturellement, la sexualité est un thème dont les albanais-e-s parlent peu, car c'est un sujet intime qui procure de la gêne. Son avis sur l'éducation sexuelle est que cela permet aux jeunes de mettre des mots sur ce qui se passe dans leur corps, ce qu'elle trouve très bien.

La liste des points de vue présentés dans ce chapitre n'est évidemment pas exhaustive, et l'idée de ce travail n'est pas d'établir un recensement de tous les discours du monde musulman concernant l'homosexualité. Il s'agit plutôt d'un patchwork représentatif de la diversité pouvant être rencontrée en consultation (patchwork complété par les témoignages qui suivent). Toutefois, même si des communautés LGBT existent et que des voix dissidentes se font parfois entendre au sein du monde politique islamique, ces recherches m'ont permis de mettre en évidence une pression sociale très forte tendant à l'hétéronormativité dans un certain nombre de communautés musulmanes, que ce phénomène découle de croyances religieuses ou de traditions culturelles.

4. Quelques témoignages de jeunes homosexuel-le-s musulman-e-s

B., 20 ans, franco-tunisien¹¹, a vécu en Tunisie jusqu'à l'âge de 10 ans, où il est parti vivre en Suisse avec son père. Sa mère et sa soeur (aînée de quatre ans) les ont rejoints deux ans après. Durant son enfance, B. avait conscience surtout des différences sociales, entre les « bourgeois » (dont sa famille faisait partie) et les enfants issus de la classe ouvrière. Les autres enfants le traitaient d' « efféminé », mais sans que cela porte à conséquence, et il n'a jamais senti la moindre pression de ses parents à ce niveau.

¹¹ Pour le compte rendu complet des entretiens, cf. annexes.

C'est en Suisse qu'il a entendu le mot « pédé » pour la première fois. Il a commencé à se questionner sur sa sexualité vers l'âge de 12-13 ans, ayant confusément conscience que c'était « grave ». Il a donc gardé ces questions pour lui jusqu'à l'âge de 16 ans. Lorsqu'il a annoncé son homosexualité à ses parents, sa mère a eu selon lui une réaction « bizarre, comme si elle n'avait pas entendu ». Son père a eu un « regard dur et étonné ». Il pense que ses parents l'ont « assez mal pris », même s'ils n'ont pas exprimé de rejet à son égard. Simplement, dit-il, « on n'en parle pas ».

B. se dit non croyant, n'a aucun sentiment d'appartenance par rapport à la Tunisie et se sent « détaché de sa famille éthologiquement parlant ». Il n'éprouve pas le besoin que ses parents s'intéressent à sa vie sentimentale.

En Europe, l'accès à l'image et à l'information l'ont aidé à rapidement déconstruire les schémas véhiculés par ses parents. En Tunisie, des mouvements gays existent mais sont très discrets. Il n'a jamais rencontré de gay musulman et pratiquant. D'après lui, islam et homosexualité sont incompatibles (le Coran « posant des interdits très clairs concernant notamment les rapports entre 2 hommes »), ce qui rejoint la théorie de l'« homonationalisme » décrite plus haut. A l'école, il a reçu une éducation islamique, puis a décidé de se séparer de sa religion. B. ne veut pas risquer de perdre sa famille en faisant le choix de vivre pleinement en accord avec lui-même, et pour le moment il a trouvé un juste milieu (parents au courant et qui lui font confiance, mais il ne « s'affiche » pas) qui lui convient. Il laisse les autres questions pour plus tard (mariage? enfants?). Le plus important pour lui actuellement est de « vivre sereinement sans se prendre la tête avec des questions religieuses ». Toutefois, il estime important qu'un gay musulman s'interroge sur la profondeur de sa croyance. Il trouve « triste » et « hypocrite » d'envisager l'Islam et l'homosexualité comme compatibles. A son sens, la nouvelle Mosquée inclusive en France est d'ailleurs un non-sens.

De son côté, H., 16 ans, est né en Suisse d'un père albanais du Kosovo (athée) et d'une mère originaire de Sicile (catholique). Ses parents vivent en Suisse depuis l'âge de 20 ans.

Dans sa famille, il a toujours senti à la fois la force des traditions et une grande liberté car son père est musicien et a toujours eu envie que son fils soit un artiste. H. décrit son père comme « viril mais assez ouvert ». Ses parents sont au courant de son homosexualité, mais il est impensable de la révéler à la famille albanaise (dont les membres tiennent beaucoup de propos homophobes). Sa tante paternelle le « renie d'ailleurs à cause de son look, extravagant et efféminé ». Sinon, il a des bons contacts avec ses oncles albanais, mais il sait qu'ils n'aiment pas les homos. Il exprime avoir toujours vécu du rejet, notamment à l'école, ayant toujours été « différent ». Actuellement, après quelques années difficiles (dépression et tentatives de suicide), il se sent bien comme il est.

H. est agnostique et dit avoir vécu l'enfer au catéchisme, sa catéchète ayant eu des propos très durs à son égard. En dehors de sa famille, il fréquente très peu d'albanais et estime que « les enfants albanais ne lisent pas forcément et n'ont donc pas beaucoup de culture en dehors de ce qui est inculqué par les parents et la famille ». Il précise que sa sœur de 21 ans a très peu de liberté malgré sa majorité. Elle n'a par exemple pas le droit de boire de l'alcool et doit avoir un copain albanais.

Pour O, 18 ans, marocain (ayant des origines familiales aussi en Arabie Saoudite), il n'est pour le moment pas envisageable de faire son coming out auprès de ses parents. Enfant unique, il entretient une bonne relation avec sa mère et aurait peur de perdre le lien avec elle et sa grand-mère (pour son père et les autres membres de la famille, ça lui est égal). Il a toutefois pu en parler avec un cousin ouvert dont il est proche.

O. vit le fait d'être en Suisse comme « un coup de bol », cela lui a rapidement permis de se rendre compte qu'il n'était pas tout seul. Il explique qu'au Maroc, les homosexuels risquent la prison. Son avis est que là-bas, les gens sont autorisés à faire ce qu'ils veulent en privé, mais pas en public. L'homosexualité est publiquement mal vue. Il pense que l'islam condamne la sodomie mais il désire se marier avec un homme et avoir des enfants.

Dans son article « Sujets tacite. Le cas de lesbiennes d'origine maghrébine »¹², Salima Amari relate ses entretiens avec des femmes homosexuelles originaires d'Afrique du Nord, immigrées en France ou dont les parents sont issus de la migration. Au travers des interviews réalisées, la question de la famille lui est apparue comme primordiale. En effet, « la question de la famille dans l'immigration est appréhendée à la fois comme obstacle à *l'individualisme positif* qui permet le processus d'autonomisation des femmes et des lesbiennes, et comme ressource face à *l'individualisme négatif*, c'est-à-dire à la vulnérabilité sociale des classes populaires et des étrangers qui peuvent se retrouver face à un climat extérieur hostile (racisme, sexisme, classisme, homophobie/lesbophobie) » (p. 206). Elle décrit que la peur de la rupture familiale « s'explique par l'importance de la famille chez des individus deux fois marginalisés – en tant que femme et en tant que *racisée* » (p. 208). Pour la majorité des femmes musulmanes rencontrées, « *Le problème, c'est pas Dieu, c'est la famille !* » (p. 208). L'auteure cite Decena, qui met en évidence la distinction entre le tacite (refus de parler ouvertement de son homosexualité tout en la vivant) et le silence : « Pour pouvoir vivre leur vie affective et de couple tout en continuant à avoir des relations avec leur famille, les lesbiennes maghrébines

¹² in Tumultes, no 41, 2013, pp. 205 - 221

migrantes et celles qui descendent de parents migrants se retrouvent souvent dans des situations où le *tacite* remplace le *coming out* à l'occidentale » (p. 213). A ce propos, Amari relève toutefois qu'en « dépit du soupçon – et parfois de la certitude – qu'ils ont de l'homosexualité de leur fille, les parents, et surtout les mères, n'abandonnent pas l'idée de voir leur fille mariée et mère et maintiennent la pression », ce qui entraîne que les femmes interrogées « se retrouvent souvent face aux attentes pressantes de la famille quant au mariage et au fait d'avoir des enfants » (p. 218), et qu'elles « finissent par évoluer au milieu d'un certain paradoxe familial, respectant en apparence certaines normes tout en en contournant d'autres » (p. 220). En conclusion, l'auteure estime que les stratégies de négociation et de résistances développées par ces femmes « qui subissent des dominations multiples (sexe/genre, race, classe et sexualité) » sont à prendre en compte au même titre que le *coming out*, « qui correspond à une visibilité personnelle et politique réelle » et qui « s'est imposé en Occident ».

4.1 L'homophobie intériorisée

Puisque l'individu ne peut être totalement séparé de son histoire et de son contexte (pouvant être appréhendés dans la relation comme des éléments permettant une dynamique de changement), ni même de l'histoire du contexte, il me semble important ici de parler brièvement du phénomène de l'homophobie, sociale ou psychologique. Selon la définition du Petit Larousse (1998), l'homophobie correspond au « rejet de l'homosexualité », à « l'hostilité systématique à l'égard des homosexuels » (Pugnière, 2011, p.46). Elle est aussi la « discrimination envers les personnes qui montrent, ou à qui l'on prête, certaines qualités (ou défauts) attribués à l'autre genre » (Welzer-Lang, 2002, cité par Pugnière, p. 46). Or, pour Tin (2003), l'homophobie découlerait d'une idéologie, l'hétérosexisme, qui « tend à constituer l'hétérosexualité comme la seule expérience sexuelle légitime, possible et même pensable », et qui présume donc que tout le monde est ou devrait être hétérosexuel.

Pugnière (p. 51) met en évidence les deux niveaux auxquels l'homophobie a des conséquences dans la vie des personnes concernées :

- le niveau social : rejet familial, de la part des pairs, ou encore du milieu scolaire ou professionnel ;
- le niveau psychologique : quand l'homophobie latente a été intériorisée. Elle est alors caractérisée, de par l'intégration des préjugés homophobes, par la honte et la culpabilité (voire la haine de soi), le mal-être, la dégradation de l'estime de soi et les difficultés d'acceptation de ses préférences affectives et sexuelles. A partir de là, il est aisé d'imaginer le lien qu'il peut y avoir entre l'homophobie intériorisée et divers

problèmes relatifs à la santé mentale, comme la dépression, une faible estime de soi ou des idées suicidaires.

Ce même auteur postule que l'interaction des conséquences psychologiques et sociales de l'homophobie renforce les facteurs de risques suicidaires chez les jeunes ayant une orientation sexuelle non conventionnelle ou présentant une non-conformité de genre. Selon lui, ce risque est particulièrement élevé à l'adolescence et lors de l'entrée dans l'âge adulte, ainsi que dans la période qui précède le *coming out* (révélation de l'homosexualité à l'entourage proche). Ce processus entraîne souvent une grande vulnérabilité, « à cause des rejets pouvant alors se manifester de la part des proches » (Beck et al., 2010, p. 71), mais aussi à cause de la « tension liée à l'anticipation et à la peur de cet éventuel rejet », qui peut parfois être « plus fragilisante encore que le rejet lui-même ». Pugnère (p. 67) cite Delor, qui met en évidence l'une des particularités que l'on peut observer chez les personnes homosexuelles, à savoir que c'est « de ceux dont elles sont les plus proches et qui leur sont les plus précieux qu'elles craignent, en les confrontant à leur préférence intime, la réaction la plus hostile » (1999, p. 278). En effet, les relations affectives et les échanges cognitifs entre un enfant et ses parents prennent une importance capitale dans le processus de socialisation, où est en jeu le développement des sentiments de sécurité, d'estime de soi et de confiance en l'autre. Or, la prise de conscience de l'homosexualité peut engendrer « une tension identitaire extrêmement forte, un état de confusion dans laquelle se mêlent anticipation de perte de la protection, de perte de l'estime d'autrui, d'une rupture ou d'un abandon » (p. 67). La perte de l'amour étant ainsi anticipée et les conflits identitaires étant d'une intensité extrême, le jeune va alors souvent s'enfermer dans le silence et se priver d'un éventuel soutien familial.

Pour les mêmes raisons et comme dans le cas des femmes homosexuelles maghrébines, le jeune pourra mettre en place des stratagèmes qui lui serviront à la fois à « préserver le sentiment de garder une apparence et [...] une identité hétérosexuelle », tout en lui permettant de rendre concrète son attirance pour des personnes de même sexe (Mendes-Leite, 2003, cité par Pugnère, p. 68). Or, cette résistance peut avoir pour conséquence de freiner le processus d'acceptation ainsi que l'affirmation d'une identité homosexuelle.

Pour Hefez (2003), la manière dont les jeunes homosexuels ont pu percevoir, accepter et partager le désir homosexuel sera susceptible d'augmenter les conduites à risque et le suicide, qui trouvent leur origine dans la honte sociale liée à l'homophobie et au secret (cité par Pugnère, p. 69). L'association du désir et de la honte est donc très déstabilisante et peut amener le jeune à intégrer les critiques qui lui sont faites pour ensuite les retourner contre lui-même (Hefez, 2003, p. 151).

5. Développement

Au vu de ce qui précède, je vais tenter d'expliciter sur quelles bases se fonde ma posture professionnelle afin de pouvoir, en conclusion, mettre en évidence les éléments que j'aurai identifiés comme indispensables au conseil psychosocial auprès de jeunes musulman-e-s sexuellement minoritaires, ainsi qu'à l'accueil de client-e-s issues de cette même tradition et exprimant une hostilité envers les personnes LGB(TIQ).

5.1 Droits sexuels et fondements qui légitiment la pratique en conseil

Nous l'avons vu, le chemin menant à l'acceptation d'une orientation ou identité sexuelle minoritaire est long et semé d'embûches. La promotion du respect de la diversité sexuelle et l'accompagnement des personnes concernées est un pilier central de ma pratique. Pourtant, je ne dispose pas de baguette magique, et composer avec des siècles de tradition n'est pas une mince affaire, surtout lorsqu'il s'agit de systèmes de valeurs profondément ancrés. C'est pourquoi il m'est nécessaire de pouvoir m'appuyer sur certains documents de référence.

En premier lieu, la Déclaration des droits sexuels de l'IPPF¹³ est l'un des socles sur lesquels se construit ma posture, donc ma pratique. Comme mentionné dans cette déclaration, « les droits sexuels relèvent des droits humains qui sont à la fois universels et indivisibles ; ils sont en conformité avec les principes de non-discrimination ». Ils découlent des droits « à la liberté, à l'égalité, au respect de la vie privée, l'autonomie, l'intégrité et la dignité de tout individu ».

L'un des intérêts de cette déclaration, outre le fait de garantir le respect de droits fondamentaux pour tout un chacun, est à mon sens de mettre en avant à la fois la non-discrimination et la liberté d'être, mais aussi celle de penser et de « dire ». Ce qui s'applique non seulement aux minorités sexuelles, mais aussi, dans certaines limites, aux personnes à qui de telles minorités posent problème (ce dernier point étant susceptible de me poser un souci éthique, il sera repris au travers du chapitre sur l'altérité).

Un autre document de référence est bien entendu la charte de l'Artcoss¹⁴. Il y est stipulé que la fonction de conseiller-ère en santé sexuelle va de pair avec un engagement social : engagement par exemple à promouvoir la santé sexuelle telle que définie par l'OMS, à renforcer les compétences des bénéficiaires à se déterminer par un choix éclairé et à être respecté-e-s

¹³ Voir annexe

¹⁴ Association Romande et Tessinoise des conseillers-ères en santé sexuelle

dans leurs décision, à défendre l'accès aux prestations, à adapter les prestations aux changements de société, etc. Les conseillers-ères en santé sexuelle doivent donc être prêt-e-s, comme le mentionne la charte, à porter une attention solidaire à tout bénéficiaire, à respecter la sphère intime des personnes et leurs choix individuels, ainsi qu'à accueillir les diversités sans aucune discrimination (ce qui, bien qu'essentiel, n'est pas tout simple, comme nous le verrons dans la conclusion).

5.2 Un concept-clé : l'altérité

En plus de ces documents de base, il y a bien sûr des principes éthiques et religieux qui sous-tendent mes relations, qu'elles soient personnelles ou professionnelles, et que j'essaie d'appliquer au mieux dans ma fonction : accueil, bienfaisance, non-malfaisance. Outre ceci, il est un concept qui me paraît particulièrement pertinent à prendre en compte dans ma pratique, afin de mieux comprendre l'humain. Il s'agit du concept de l'altérité, que j'ai choisi d'analyser pour la validation du module 6, notamment dans une perspective de complément à ce travail final. J'en reprendrai donc une partie ici, ainsi que dans la conclusion.

L'altérité est inhérente à chaque relation, à chaque rencontre, quelle que soit la nature de la relation. Or, le conseil en santé sexuelle est une rencontre non seulement avec autrui, mais avec l'intimité d'autrui, évoquée explicitement ou non. Et tout comme l'autre « hors de soi » peut parfois renvoyer à l'autre « en soi », l'intimité de l'autre peut devenir miroir de sa propre intimité. Dès lors, comment gérer cette « intrusion » ? Comment composer avec ce qui peut, sans le vouloir, bousculer, heurter, questionner, voire blesser ? Comment, dans ces circonstances, maintenir vivants le respect, l'écoute et l'empathie indissociables de la relation professionnelle en conseil psychosocial ?

Aborder la diversité sexuelle demande de prendre en compte l'altérité sexuelle comme un élément incontournable, quelle que soit la manière dont on se la représente ou l'importance qu'on lui accorde. Personnellement, j'é mets l'hypothèse que, si une construction identitaire équilibrée demande de pouvoir s'identifier à un mélange de semblable et de différent, la différence physique des sexes (en tant que complémentarité biologique nécessaire à la reproduction) n'est pas indispensable à une relation affective, amoureuse ou sexuelle harmonieuse. En effet, deux hommes, deux femmes, deux personnes transgenres ou encore deux individus intersexes ne seront jamais les mêmes, dans leur histoire, leur ressenti ou leur vécu corporel. L'altérité, humaine et sexuelle, est donc en tous les cas présente.

Toutefois, nous l'avons vu, cette opinion peut ne pas être partagée par tout un chacun. Or, le rôle du ou de la conseiller-ère en santé sexuelle comprend le respect des valeurs et l'accompagnement de l'autre vers plus de cohérence, vers des choix qui font sens pour lui-elle, même si nos convictions sont différentes.

D'un point de vue philosophique (puisque l'altérité, en tant que « qualité de ce qui est autre », est d'abord un concept philosophique), il existe un paradoxe lié au fait que, d'une part, le concept d'altérité n'existe pas de manière saisissable, mais que, d'autre part, sans lui la compréhension de notre place dans le monde, de « notre être au monde » nous serait moins accessible, voire pas accessible du tout: « Le terme est construit pour compléter notre conception du monde par quelque chose qui ne sera jamais compris par elle et jamais intégré en elle. Le concept d'altérité n'indique par conséquent pas seulement un contenu (quelque chose qui est différent, un élément qui se distingue d'un autre), mais en même temps - et surtout - une forme de présence, une manière de se rendre présent: une irruption, un advenir, une arrivée ». L' « altérité », de même que « le même », ne peuvent jamais être circonscrits à une place précise dans un système donné (Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne, p. 108).

Dans les premières décennies du XXe siècle, l'évolution de la thématique de l'altérité aboutit à un « mouvement » philosophique qui place en son centre la (co-)relation, la rencontre, le dialogue, le rapport Je-Tu, précisément l'altérité... (p. 109) : « le Tu « vaut » tout à coup autant que le Je. Autrement dit, c'est la relation même qui est désormais au centre » (p. 110). A partir de là, la prise de conscience d'autrui et de son altérité force à une remise en question de soi-même, demande d'être prêt-e à interroger ses acquis et certitudes, ce que Waldenfels¹⁵ résume en ces termes : « Face à l'arrivée et à l'avenir de l'étranger – et il arrive toujours et de maintes façons – tous les ordres (schémas, systèmes, ...) perdent leur caractère définitif. L'être humain s'organise toujours (il organise son monde, son temps, ses rapports), mais chaque entreprise d'organisation et de compréhension – sans qu'on puisse renoncer à elle! – est destinée à être provisoire. De plus, l'étranger n'ayant a priori pas de place, son irruption fait que ce qui était admis en tant que place, ordre ou encore système perd d'un coup son évidence: « Il n'y a pas de monde dans lequel nous sommes totalement chez nous » et même « Nous ne sommes jamais tout à fait ce que nous sommes »¹⁶ (p. 113).

¹⁵ 2009, p. 16

¹⁶ 2009, p. 17

Vu sous cet angle, le concept de « l'altérité » a donc une portée humaine très large. Il met en évidence la complexité de l'être humain en tant qu'être de relation et vient renforcer ma conception de la relation d'aide et du conseil psychosocial : une relation n'est jamais simple, et sa complexité vient en partie du fait que la relation n'est jamais réductible à la somme des êtres qui sont en lien. Ce qui se joue (parfois inconsciemment, en termes de sécurité, de pouvoir, de projection, etc.) doit pouvoir être identifié par l'intervenant-e en santé sexuelle, afin que l'espace offert à l'autre soit réellement sûr et authentique (du moins dans la mesure du possible, sachant que « l'inassimilable » et « l'insaisissable » inhérents à l'altérité peuvent rendre la sécurité et l'authenticité relatives).

5.2.1 Penser l'altérité sexuelle

D'un point de vue religieux, les grandes religions du Livre (judaïsme et christianisme, islam) marquent fortement la différenciation sexuelle. Pourtant, les auteur-e-s du Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne (2013) soulignent que, « de même que le découpage du temps est une simple convention, de même la structuration binaire est du ressort des habitudes de pensée ».

Ces mêmes auteur-e-s précisent que si la différence des sexes est une notion clé d'anthropologie biblique et théologique, il est difficile de savoir si elle émerge effectivement du texte (à interpréter en le replaçant dans le contexte où il a été écrit, entreprise difficile !) ou si elle relève d'une grille de lecture que l'on plaque sur le texte. Leur proposition est donc que la différence des sexes, « entendue comme différence biologique structurant la vie psychique de l'homme et de la femme » soit complétée par la différence sexuelle, « comprise comme désignation des autres dimensions de la différence entre personnes de sexe opposé ou personnes de même sexe » (p. 1093). Si je fais ici référence à la notion d'altérité (et notamment d'altérité sexuelle) telle que comprise dans le christianisme, c'est que d'une part, les trois grands monothéismes en ont souvent une vision commune, et que d'autre part, il me semble important de connaître la tradition chrétienne (puisqu'étant l'un de mes ancrages culturel et spirituel) avant de m'intéresser à l'islam.

A ce sujet, la compréhension éthique de la condition homosexuelle par l'Eglise catholique s'inscrit dans un système global qui met en lien, de manière indiscutable, la sexualité à la procréation. Les auteur-e-s du Dictionnaire d'éthique chrétienne rappellent toutefois que « la fécondité biologique n'est pas la seule dimension de la fécondité humaine » (p. 1100) et prennent pour exemple le texte de Genèse 1-3, qui jette les bases de l'accès à l'altérité : « l'une de ces bases, peut-être la plus fondamentale, étant la reconnaissance structurante de l'autre

sexe. Reste à savoir si la découverte de l'altérité se ramène uniquement aux différences anatomiques, surtout si celles-ci sont identifiées à la nature de l'homme. La Bible évoque aussi l'altérité entre Dieu et sa créature, entre les hommes (Babel, Gn 11), ou encore entre frères (Caïn et Abel, Gn 4) ».

Du côté du protestantisme, concernant l'altérité sexuelle et la question de l'importance de la différence des sexes dans un couple, l'argument suivant est souvent avancé: Dieu crée l'homme et la femme comme différents et donc cette différence sexuelle est capitale dans le couple. Or, les auteurs du Rapport en faveur d'un acte liturgique pour couples de même sexe (2012)¹⁷ démontrent qu'une autre interprétation est possible. Il est selon eux délicat de s'appuyer sur ce texte pour justifier l'altérité au sein du couple à un niveau sexuel, puisque « ce passage de la Genèse insiste davantage sur la proximité homme-femme que sur leur différence (...), alors que c'est la différence entre homme et animaux qui est plus apparente » (p. 23).

Pour la pasteure Florence Clerc-Aegerter, citée dans ce rapport, la différence sexuelle n'est ni bonne ni mauvaise en elle-même, ce n'est que dans la relation à l'autre qu'elle est qualifiée (pouvant être bien vécue ou au contraire devenir un lieu de peur et de domination). Par conséquent, « le respect de l'altérité se vit dans la qualité de la relation à l'autre et ne découle pas de la seule différenciation sexuelle » (p. 23). L'avis des auteurs du rapport est donc que « la dimension de l'altérité peut tout à fait être présente dans une relation homosexuelle, de même que le déni de l'altérité peut tout à fait être présent dans une relation hétérosexuelle ». En effet, « la différence de l'autre ne se réduit pas à son sexe, elle est à chercher dans tout ce qui fait qu'il est qui il est. Cette différence peut toujours être source d'incompréhension, de peur, voire de conflit ou de rejet. Mais l'amour du prochain ne saurait se résoudre à l'amour de celui que l'on aime déjà: « aimez vos ennemis », disait Jésus, comme une invitation à aller découvrir la richesse de l'autre différent. L'altérité est une donnée fondamentale de toute rencontre humaine, que ce soit avec un homme ou avec une femme » (p. 24).

D'un point de vue anthropologique, Christian Mounir (2006, p. 7) identifie dans le rapport à l'altérité des enjeux de pouvoir, entraînant le déni de la singularité d'autrui et de sa légitimité à être différent: « C'est avant tout pour parler de soi que l'on parle des autres. C'est par rapport à soi que l'on décrit l'Autre. Décrire l'Autre, c'est prendre un pouvoir sur lui et se fonde dans la crainte inconsciente de la différence. Circonscrire cette différence, tel est l'objectif de la

¹⁷ Elaboré dans le cadre du débat vaudois sur la question d'une célébration religieuse pour couples de même sexe et mandaté par le Conseil Synodal de l'Eglise Réformée du Canton de Vaud

connaissance qu'on en cherche. L'altérité nous « cache » un secret, un mystère qui nous inconforte, suscite notre méfiance, nous met sur nos gardes. L'Autre est avant tout le « barbare », l'incompréhensible. Et comme son altérité ne nous est pas accessible, nous allons sous prétexte de mieux le connaître, l'enfermer dans une représentation qui nous soit accessible ».

C'est ainsi, selon lui, que les humains se créent des représentations stéréotypées les uns des autres, « attribuant à la différence des propriétés, des qualités distinctives intrinsèques, essentielles ». Or, la première et la plus fondamentale des différences parmi les êtres humains est bien celle du sexe. Mounir pose donc la question de savoir si cette différence n'a pas été « dans la plupart sinon dans tous les mythes et par-delà, dans la plupart sinon dans toutes les pensées représentée comme une inégalité, comme un enjeu de craintes et de pouvoir? ».

Car à mon sens c'est bien de cela qu'il s'agit au fond: jusqu'à quel point l'autre est-il menaçant? A-t-il le pouvoir de me faire du mal? Vais-je continuer à exister légitimement à mes yeux et aux yeux du monde si j'accepte l'autre comme différent? Cette question de la différence des sexes, essentielle parmi les êtres humains, n'échappe donc pas à la règle et réveille depuis la nuit des temps chez nos semblables des craintes irrationnelles, entraînant la mise en place de ce qui s'apparente à un mécanisme de survie.

Pour Mounir, « Notre incontournable implication va ainsi nous confronter en permanence à des obstacles offrant une résistance résolue à notre compréhension et à notre ouverture d'esprit. Penser la sexualité nous confronte non seulement à nos préconceptions et à nos préjugés, mais aussi à nos tabous et à notre intimité – c'est-à-dire en bonne part aux limites de ce à quoi nous acceptons de nous ouvrir. Tout ce qu'on peut imaginer d'interdits, de scandaleux, d'inacceptable et d'impensable, de pudeur, de gêne voire de honte viennent s'interposer dans le processus de construction de nos représentations. Ce sont nos affects qui vont ici plus que nulle part ailleurs, s'ériger en maîtres de notre pensée » (p.2).

Philippe Lefèvre¹⁸, quant à lui, nous dit que la prise en compte de l'altérité est indissociable du développement (voire du salut) de l'humanité. (p. 1). Il affirme un peu schématiquement qu'au fil de sa vie et au fur et à mesure des rencontres, l'être humain va progressivement modifier sa relation à l'autre: « d'abord faite de dépendance, voire de soumission, puis d'opposition et de conflit, puis d'apposition et de négociation ». L'être humain va alors « découvrir l'autre dans ses différences, dans son altérité » (p. 3), pour finalement réaliser qu'il a besoin de l'autre pour

¹⁸ Ph. Lefèvre, « Du je au nous, construire notre humanité » (Extraits)

développer son humanité. En effet, « c'est à travers notre relation à lui que nous construisons notre identité, dans la reconnaissance de nos ressemblances et de nos différences. C'est en intégrant que nous sommes à la fois semblables et différents que nous avançons dans la complexité de notre humanité et dans la tolérance, qui permet de sortir de la violence. La qualité des échanges (l'intérêt porté, la qualité d'écoute, l'authenticité et la profondeur des échanges) et le niveau de reconnaissance vont créer un degré de confiance, source de rapprochement et d'ouverture vers l'autre, ou au contraire d'éloignement et de fermeture » (p. 4). Mais loin d'être simple et linéaire, le cheminement est complexe et les écueils nombreux. Si cette approche peut paraître positiviste, elle a le mérite de mettre en évidence un idéal vers lequel il est bon de tendre ainsi que le potentiel positif d'apprentissage et de conscientisation présent dans l'être humain en tant qu'être de relation.

Car au final c'est bien de cela qu'il s'agit dans le conseil psycho-social en santé sexuelle : tout l'enjeu est de trouver la manière adéquate d'être en relation, afin que chacune des personnes concernées y trouve du sens, que cela soit en lien avec la compréhension particulière qu'a chacun de l'altérité sexuelle, ou de façon plus générale dans la confrontation à l'autre (forcément différent), inhérente à toute relation.

6. Conseil en santé sexuelle, orientation sexuelle et islam : entre les approches intégrative et différentielle, ce qui rassemble

Les enjeux dans l'accueil de musulman-e-s sexuellement minoritaires sont multiples. Le premier sera certainement de *comprendre* la demande du ou de la consultant-e, c'est-à-dire comprendre le *sens* des mots, ce qui se cache derrière les « terminologies » en termes de regards, valeurs, représentations, pratiques, etc. Ce qui n'est pas simple puisque pour certaines personnes il y a des choses qui se vivent mais ne se *disent* pas. Il s'agira donc de créer une alliance humaine en trouvant le plus petit dénominateur commun, amener un « plus » plutôt que de cibler le « moins ». La créativité est de mise, puisque la relation demande d'être réinventée à chaque fois ! Un autre enjeu est de prendre en compte la grande hétérogénéité qui peut exister au sein d'une même culture ou tradition religieuse. Comme le disent Germain et Langis (1990, p. 298), « si certaines personnes se ressemblent à cause d'influences culturelles communes, elles se distinguent néanmoins les unes des autres par des expériences personnelles différentes ».

Nous l'avons vu dans le cours sur les « Publics-cible »¹⁹, le conseil aux migrant-e-s est un exercice d'équilibriste. Entre les approches intégrative et différentielle, l'enjeu est de construire

¹⁹ C. Dayer, 6 fév. 2016, DAS en santé sexuelle.

la possibilité d'actionner certains leviers. La relation nous montrera s'il est pertinent ou non de cibler les spécificités, mais quoi qu'il en soit, l'important est de rester centré sur l'autre en faisant preuve de « curiosité bienveillante ». Le décalage de regards étant quasiment inévitable, la question incontournable à (se) poser est donc : comment la personne se définit-elle et interprète-t-elle sa propre expérience ?

Les auteur-e-s du document « *Le conseil en santé sexuelle et reproductive pour les migrantes et les migrants. Guide à l'usage des professionnel-le-s* »²⁰ nous rappellent que « les gens ne souhaitent pas être conseillés en tant que représentants d'une culture. Cela est particulièrement vrai dans le domaine de la santé sexuelle et reproductive, où les thèmes abordés pré-supposent une relation de confiance. (...) Comme toutes les personnes, celles qui sont issues de la migration doivent être traitées comme des individus ayant des besoins propres » (p. 9). Il est aussi important de garder en tête que des facteurs spécifiques à la migration (statut et durée de séjour, situation avant le départ du pays d'origine, classe sociale, manière de gérer la transition dans un nouveau contexte socio-culturel, sexe, activité professionnelle, expérience de la discrimination, structures familiales) peuvent avoir un impact considérable sur l'état de santé des consultant-e-s, et que même pour une personne sexuellement minoritaire, la question de l'orientation sexuelle ne sera pas forcément une priorité.

Ceci étant, « La qualité du conseil dépend dans une grande mesure de l'aptitude des professionnel-le-s à cerner les besoins individuels des client-e-s », ainsi qu'à leur capacité d'adaptation à la situation, tout l'enjeu étant d'éviter les stéréotypes, spécialement sous forme de « culturalisation » dans le conseil à la population migrante (p. 8).

Il est clair que la prévention des IST ou l'information sur les lois suisses restent des incontournables, et que je dois tenir compte des risques en termes de santé physique et mentale pour les consultant-e-s. Il est aussi entendu que j'essaierai de cheminer avec un-e client-e vers l'acceptation de son orientation sexuelle minoritaire et qu'au besoin je l'orienterai vers des ressources communautaires... de même que je questionnerai un-e consultant-e tenant des propos homophobes. Mais cette approche des risques et ces questionnements ne pourront être faits de façon sensée qu'en prenant en considération les enjeux liés à la famille et la communauté (religieuse ou culturelle) dans lesquelles les personnes qui consultent sont insérées, l'ambivalence qui pourrait en découler, ainsi que leur rapport à l'altérité. En effet, encore une fois, l'individu est toujours intimement lié au contexte dans lequel il évolue. En ce sens, l'article sur les HSH au Maroc et les témoignages des jeunes lesbiennes d'origine maghrébine sont intéressants, car ils nous montrent que des comportements ou stratégies qui ont du sens

²⁰ Edité par Santé Sexuelle Suisse, Lausanne

pour nous, ici et maintenant, ne correspondent pas forcément à toutes les situations de personnes sexuellement minoritaires. Il va de soi que la définition de la santé sexuelle de l'OMS²¹, les droits sexuels de l'IPPF et la charte de l'Artcross sont et resteront les fondements éthiques de ma pratique, sur lesquels je continuerai de m'appuyer explicitement, mais il est aussi évident que je ne peux pas appliquer telles quelles à une personne dont la réalité et les références sont totalement différentes des miennes ma conception d'un comportement adéquat ou d'une attitude non discriminante et « juste ». L'entretien individuel demande de cheminer au rythme de la personne, de trouver ce qui nous rapproche (notamment en termes de valeurs) pour arriver à se comprendre. Amari (2013, p. 227) nous rappelle d'ailleurs que face au « contexte paradoxal des contraintes normatives dans lesquelles tout individu doit s'insérer, *« la capacité d'agir se trouve non seulement dans les actes de résistance aux normes mais aussi dans les multiples façons dont on habite les normes »*.

7. Conclusion

« Nous ne partageons pas les mêmes représentations et pas les mêmes valeurs ». Pourtant, nous dit Didier Fassin (2006), « nous vivons tous dans un monde commun, vécu simultanément, et c'est en tant qu'expérience partagée qu'il faut chercher à comprendre l'expérience d'autrui, plutôt que sous l'angle d'une différence qui ne permet d'envisager ni compréhension, ni réciprocité ».

En tant que conseillère en santé sexuelle, il ne m'incombe évidemment pas d'interpréter les textes coraniques ou de porter un jugement sur les valeurs et représentations des personnes qui viennent consulter. Pourtant, connaître les différentes positions de théologien-ne-s musulman-e-s ainsi que les enjeux liés à l'interprétation des textes en vigueur dans certaines traditions culturelles peut me permettre de cerner les systèmes de pensée ou de valeurs qui se cachent derrière les discours des client-e-s, de comprendre quel est leur bagage et avec quoi ils-elles se « débattent » parfois, afin de mieux les accompagner.

Il existe heureusement des outils qui permettent de baliser ce chemin (écoute active et centrée sur la personne, approche motivationnelle au changement, ...). Pourtant, l'enjeu est de taille, puisqu'il ne s'agit là pas seulement de représentations de la santé, mais bien de conception de l'être humain, de l'essence humaine. Aborder ces thématiques avec des personnes issues d'autres cultures demande donc une grande vigilance, même si, au final, quelles que soient

²¹ Voir annexe

les nationalités ou traditions, le coeur de notre travail reste le même : accueillir et composer avec l'altérité et la diversité.

A ce propose, j'aimerais revenir ici sur l' une des missions des CSSR, à savoir « accueillir les diversités sans aucune discrimination ». Au regard de ce qui précède, ce dernier point me paraît être plus un horizon à atteindre, voire une utopie (en tant qu'idéal positif, porteur et stimulant) vers laquelle il faut tendre, qu'une règle applicable telle quelle. En effet, quid de l'altérité qui dérange trop, qui bouscule mes valeurs les plus profondes ? Que faire du moment qui viendra forcément, où je souhaiterai que l'autre soit encore autre que ce qu'il est ? Comment composer respectueusement avec l'homophobe extrémiste (ou le pédophile non repent, pour prendre des exemples parlants même si « clichés ») ? Car l'accueil de l'autre n'est jamais un absolu, la compréhension de l'altérité étant toujours enracinée dans une culture donnée. Et si une piste est d'essayer au maximum de comprendre où l'autre se situe et ce qui l'a amené-e là, il-elle reste néanmoins en partie insaisissable. Et donc, essayer de « faire bouger » l'autre suppose que je le fasse malgré tout selon mes propres valeurs.

Il n'en reste pas moins que la création d'un lien de confiance, indispensable dans l'entretien en conseil psychosocial, passe avant tout non seulement par l'intérêt sincère porté à l'autre, mais par l'accueil de la personne telle qu'elle est. Une relation étant toujours dynamique, cet accueil n'est pas contradictoire avec une éventuelle transformation, sachant que de par la relation, l'autre est appelé à changer... tout comme nous le sommes. Il s'agit donc d'accueillir l'autre sans l'enfermer dans ce qu'il-elle est, ou dans ce que nous percevons de lui-elle. C'est sur cette base-là que se tissera une relation au sein de laquelle les informations dispensées pourront être entendue par le-la bénéficiaire, et les questionnements reçus par lui-elle comme acceptables et non jugeants (que cela soit par exemple dans des situations de rapports sexuels non protégés, de vécu traumatique suite à un abus, de questionnements en lien avec l'orientation sexuelle/identité de genre ou de propos homophobes). La prise en compte et le respect de l'altérité, aussi peu évidents soient-ils, sont donc des éléments indissociables de la pratique des conseillers-ères en santé sexuelle.

L'intérêt de ce travail pour moi se situe donc en amont des consultations proprement dites. Je suis consciente qu'il contient deux niveaux (personnes LGB ou homophobes) qui peuvent paraître contradictoires, mais qui vont à mon avis de pair dans la lutte pour la promotion du respect de la diversité sexuelle. Je propose peu de pistes concrètes d'accompagnement, mais cette recherche a d'abord été pour moi une exploration des discours/représentations/enjeux, effectuée dans une perspective de « formation continue » et dans le but d'accueillir les per-

sonnes musulmanes concernées (directement ou non) par une orientation sexuelle minoritaire, en prenant en compte à la fois leur pluralité et leur unicité. Toutefois, le travail en réseau étant indissociable de ma fonction, il me semblerait intéressant d'établir un lien avec des théologiens musulmans progressistes, ou du moins ouverts à ce type d'accompagnement. En effet, de tels partenaires pourraient être un soutien essentiel pour l'acceptation des minorités sexuelles et le bien-être des personnes concernées. Dans une même optique, renforcer nos liens avec la Fondation Appartenances permettrait de pouvoir s'appuyer sur des personnes compétentes pour mieux comprendre les réels enjeux vécus par les consultant-e-s.

L'autre est à la fois mon semblable en humanité et un être fondamentalement différent, unique. L'enjeu des entretiens en santé sexuelle est donc la rencontre de ces deux univers, le tissage du lien qui permettra la reconnaissance de notre commune humanité et qui passera par l'accueil des différences, ainsi que par leur prise en compte en tant qu'éléments non menaçants. J'espère pouvoir toujours garder en tête cette affirmation de Christian Mounir, qui permet de se décentrer et de relativiser ses certitudes: « Les concepts que nous utilisons pour décrire le réel sont en effet des constructions sociales, des manières de voir le monde d'une société (...). Or, nous voyons le monde avec les yeux – et les mots – de notre culture. Cela rend extrêmement difficile l'accès aux manières de voir différentes des nôtres, aux conceptions étrangères (= étranges) aux nôtres et ouvre la porte à tous les malentendus (...). Nos perceptions passent ainsi par le double filtre de la théorie interprétative que constitue notre culture d'abord, puis par celui de notre expérience personnelle. C'est ensuite seulement que « la chose » prend sens pour nous ».

Et en effet, la notion de sens est l'un des enjeux majeurs de notre pratique. Pour qu'une personne puisse faire des choix éclairés, il faut qu'elle y trouve du sens et de la cohérence. Le soutien et l'accompagnement que nous proposons dans le domaine de l'intimité ne peut donc en aucun cas faire l'impasse sur l'altérité de la personne.

« Le plus grand obstacle à la connaissance ne réside pas tant dans le réel lui-même, mais dans les résistances de la pensée à le concevoir. Tout effort de pensée constitue un travail à la fois sur la matière et sur soi-même. Toujours, il s'agit moins d'acquérir des connaissances, comme on imprimerait du texte sur une page blanche que de remodeler ses vues déjà établies et de vaincre ses idées reçues »²².

²² Mounir, 2006

8. Bibliographie

Charrière, E. (2012) *Projet en partenariat avec de jeunes homosexuels de la région Broye-Vully : de l'interdit à l'inter-dit, la parole partagée*. Travail de certification, DAS en action communautaire et promotion de la santé. HES La Source. Lausanne.

Charrière, E., *L'altérité sexuelle*, travail de validation, module 6. DAS en santé sexuelle. Lausanne. Avril 2015.

Charrière, N., Geneux, J.-L., Savary, J.-M. (2012). *Rapport en faveur d'un acte liturgique pour couples de même sexe*. Elaboré sur mandat du Conseil synodal de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud.

Dayan-Herzbrun, S., Tassadit, Y. (2013). Dire les homosexualités d'une rive à l'autre de la Méditerranée. *Tumultes*, no 41, 10. 2013. Paris. Ed. Kimé.

Eribon D. (1999). *Réflexions sur la question gay*. Paris : Fayard.

Fassin, D. (2006). *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*. Paris : Karthala.

Germain, B., Langis, P. (1990). *La sexualité. Regards actuels (Edition révisée)*. Québec: Groupe Beauchemin.

Lefèvre, P. (2008). *Du Je au Nous*, Paris : Chroniques Sociales.

Lemoine, L., Gaziaux, E., Müller, D. et al. (2013). *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*. Paris: Les Editions du Cerf.

Mounir, Ch. (2006). *Penser la sexualité, penser l'altérité. Question de méthode*. Lausanne. Document de cours, GESVAP 2006-2007.

Omero Marongiu-Perria et Michael Privot, « L'homosexualité, un défi théologique », 21.12.2012

Pugnière, J.-M. (2011). *Orientation sexuelle : facteur de suicide et de conduites à risques chez les adolescent-e-s et jeunes adultes ? L'influence de l'homophobie et de la victimation homophobe en milieu scolaire.* (Thèse de doctorat en psychologie). Université de Toulouse le Mirail.

Santé sexuelle Suisse. (Date ?) *Le conseil en santé sexuelle et reproductive pour les migrantes et les migrants. Guide à l'usage des professionnel-le-s.* Lausanne.

9. Annexes

1. Droits sexuels de l'IPPF²³

L'IPPF affirme que les droits sexuels sont des droits humains. Les droits sexuels constituent un ensemble de droits relatifs à la sexualité qui découlent des droits à la liberté, à l'égalité, au respect de la vie privée, l'autonomie, l'intégrité et la dignité de tout individu. Les dix droits sexuels sont les suivants :

Article 1 Le droit à l'égalité, à l'égale protection devant la loi et à n'être soumis à aucune discrimination sur la base de son sexe, sa sexualité ou son genre.

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits, et doivent bénéficier d'une égale protection devant la loi contre toute discrimination fondée sur leur sexe, leur sexualité ou leur genre.

Article 2 Le droit à la participation pour tous, sans distinction de sexe, de sexualité ou de genre.

Toute personne a droit à un environnement qui lui permette de contribuer et de participer de façon active, libre et riche de sens aux dimensions civiles, économiques, sociales, culturelles et politiques de la vie humaine, et cela à l'échelon local, national et international. Cette contribution et cette participation favorisent l'accomplissement des droits humains et des libertés fondamentales.

Article 3 Le droit à la vie, la liberté, la sécurité de la personne et à son intégrité corporelle.

Toute personne a droit à la vie, à la liberté et à ne pas être soumise à la torture ni à des traitements cruels, inhumains et dégradants, cela dans tous les cas et en particulier pour des raisons de sexe, d'âge, de genre, d'identité de genre, d'orientation sexuelle, de situation de famille, d'antécédents et/ou de comportement sexuels, réels ou supposés, et de sérologie VIH/sida. Toute personne a aussi le droit d'exercer sa sexualité sans être soumise à des violences quelconques ou à la coercition.

Article 4 Le droit au respect de la vie privée.

Toute personne a le droit de ne pas subir d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile, ses documents ou sa correspondance. Toute personne a le droit au respect de sa vie privée, ce qui est essentiel à l'exercice de son autonomie sexuelle.

²³ Tiré de la Déclaration des droits sexuels de l'IPPF (Fédération Internationale pour la Planification Familiale), Londres, 2008.

Article 5 Le droit à l'autonomie et à la reconnaissance devant la loi.

Toute personne a le droit d'être reconnue devant la loi et à la liberté sexuelle. Cela implique pour chacun l'opportunité pour chacun d'exercer le contrôle sur ce qui touche à sa sexualité, de décider librement de ce qui touche à sa sexualité, de choisir ses partenaires sexuels, de rechercher à atteindre son plein potentiel et plaisir sexuels, ce dans un contexte non discriminatoire et en tenant pleinement compte des droits d'autrui et des capacités évolutives de l'enfant.

Article 6 Le droit à la liberté de penser, d'opinion et d'expression ; et le droit à la liberté d'association.

Toute personne a le droit d'exercer sa liberté de pensée, d'opinion et d'expression en matière de sexualité, d'orientation sexuelle, d'identité de genre et de droits sexuels, sans intrusions arbitraires ni limitations fondées sur des croyances culturelles ou l'idéologie politique dominante, ou encore sur des notions discriminatoires d'ordre public, de moralité publique, de santé publique ou de sécurité publique.

Article 7 Le droit à la santé et de bénéficier des progrès de la science.

Toute personne a le droit de jouir du meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre, ce qui comprend les déterminants de la santé et l'accès aux soins de santé sexuelle pour la prévention, le diagnostic et le traitement de toute prévention, problème ou pathologies sexuels.

Article 8 Le droit à l'éducation et à l'information.

Toute personne, sans discrimination aucune, a droit à l'éducation et aux informations nécessaires et utiles pour l'exercice de sa citoyenneté dans les sphères privées, publiques et politiques.

Article 9 Le droit de choisir de se marier ou non, de fonder et planifier une famille et de décider d'avoir ou non des enfants, quand et comment.

Toute personne a le droit de choisir de se marier ou non, de fonder ou non une famille, de décider d'avoir ou non des enfants, de décider librement et en toute responsabilité du nombre de ses enfants et de l'espacement des naissances, et ce dans un environnement où les lois et politiques reconnaissent la diversité des formes de famille, y compris celles non définies par la descendance ou le mariage.

Article 10 Responsabilité et réparation.

Toute personne a droit à des mesures et recours éducatifs, législatifs, judiciaires et autres, qui sont efficaces, adéquats, accessibles et appropriés afin de veiller et d'exiger que ceux qui ont le devoir de faire respecter les droits sexuels leur rendent des comptes. Ceci implique la capacité à surveiller la mise en oeuvre des droits sexuels et l'accès à une réparation pleine et entière par restitution, compensation, réhabilitation, satisfaction, garantie de non-répétition et tout autre moyen.

2. Témoignages et autres regards

B. 20 ans, franco-tunisien (rencontré le 31.01.2015)

Grand-père français, éducateur, a migré en Tunisie et y a exercé le métier d'enseignant. Mère tunisienne. Père converti à l'Islam pour pouvoir épouser la mère de B., directeur d'école en Tunisie. Classe sociale plutôt aisée. Sa mère n'était pas pratiquante en Tunisie, l'est devenue un peu plus en Suisse. A une soeur de 24 ans, bisexuelle, dont il est proche. Elle souffre d'un léger handicap physique et dit qu'elle a toujours été protégée par ses parents. B. s'occupe des tâches domestiques à la maison, donc « inversion » des rôles par rapports aux genres. Dans le couple parental, les rôles sont très clairs: sa mère gère tout ce qui concerne la vie familiale et domestique, son père « travaille et a une belle voiture ». Sa mère gère aussi les finances, il pense que son père « lui a remis sa vie ».

B. a vécu en Tunisie jusqu'à l'âge de 10 ans, où il est parti vivre en Suisse avec son père. Sa mère et sa soeur (aînée de quatre ans) les ont rejoints deux ans après.

Durant son enfance, B. avait conscience surtout des différences sociales, entre les « bourgeois » et les enfants issus de la classe ouvrière. Les autres enfants le traitaient d' « efféminé », mais sans que cela porte plus à conséquence, et il n'a jamais senti la moindre pression de ses parents à ce niveau. Il se sentait proche de ses parents, mais surtout de son grand-père, duquel il a beaucoup appris.

A l'âge de 8-9 ans, il se souvient avoir dit à sa mère qu'il trouvait les filles répugnantes, mais elle lui a répondu de laisser ça de côté pour le moment.

C'est en Suisse qu'il a entendu le mot « pédé » pour la première fois. Il a commencé à se questionner sur sa sexualité vers l'âge de 12-13 ans, avait confusément conscience que c'était « grave » donc a gardé ces questions pour soi jusqu'à l'âge de 16 ans. A 15 ans, a eu connaissance de VoGay et a commencé à fréquenter le groupe jeunes de Lausanne. Ses échanges avec le coordinateur lui ont permis de se déculpabiliser et de se préparer à faire son coming out. Lorsqu'il a annoncé son homosexualité à ses parents, sa mère a eu selon lui une réaction « bizarre », comme si elle n'avait pas entendu. Son père a eu un « regard dur et étonné ». Il pense que ses parents l'ont « assez mal pris », même s'ils n'ont pas exprimé de rejet à son égard. Simplement, « on n'en parle pas ».

B. se dit non croyant, n'a aucun sentiment d'appartenance par rapport à la Tunisie et se sent « détaché de sa famille éthologiquement parlant ». N'a pas besoin que ses parents s'intéressent à sa vie sentimentale (aurait le même sentiment s'il était hétéro).

En Europe, avec l'accès à l'image et à l'information, a rapidement déconstruit les schémas véhiculés par ses parents.

Pense que la société tunisienne oscille actuellement entre 2 extrêmes: classe aisée sur-européanisée et classe ouvrière très conservatrice. Mouvements gays très discrets.

N'a jamais rencontré de gay pratiquant (Islam). Pense qu'islam et homosexualité sont incompatibles (Interdits très clairs concernant les rapports entre 2 hommes, etc.). A l'école, a reçu une éducation islamique, puis a fait le choix de se séparer de sa religion. Ne veut pas faire de choix entre risquer de perdre sa famille et vivre pleinement en accord avec lui-même, pour le moment a trouvé un juste milieu (parents au courant et lui font confiance, mais il ne s'affiche pas), laisse les autres questions pour plus tard (mariage? enfants?). Le plus important pour lui actuellement est de « vivre sereinement sans se prendre la tête avec des questions religieuses ». Il estime important qu'un gay musulman s'interroge sur la profondeur de sa croyance. Il trouve « triste » et « hypocrite » de voir l'islam et l'homosexualité comme compatibles. Pense que la nouvelle Mosquée inclusive en France est un non-sens.

H., albanais et italien, 16 ans, rencontré le 6 février 2015

Né en Suisse. Père albanais du Kosovo, athée. Mère originaire de Sicile, catholique. Parents en Suisse depuis l'âge de 20 ans. A une soeur de 21 ans. Famille dans de nombreux pays.

Dans sa famille, a toujours senti à la fois la force des traditions et une grande liberté car son père est musicien et a envie que son fils soit un artiste. H. se sent artiste, aime la mode (japonaise, italienne, aime de qui est coloré et extravagant), a fait du chant, du piano, du dessin (mangas). Intérêt pour la cuisine, se voit bien critique gastronomique ou réalisateur de films. Soutenu par son père pour le côté artiste. A vécu une belle enfance au niveau de ses parents. Est actuellement à l'ERACOM.

Père viril mais assez ouvert. Par contre, impensable de révéler l'homosexualité de G. à la famille albanaise (beaucoup de propos homophobes, « ça n'existe pas chez nous », ...). Sa tante paternelle le renie à cause de son look (extravagant et efféminé). A des bons contacts avec ses oncles albanais mais ils n'aiment pas les homos.

A toujours vécu du rejet car a toujours été différent. Se sent bien comme il est mais évite d'aller dans certaines villes (Yverdon, Genève). Plus jeune, n'avait pas d'amis garçons. Scolarité s'est plus ou moins bien passée, a rencontré dans ses classes de l'ouverture et de la méfiance. Les garçons étaient plus gentils avec lui seuls qu'en groupe. A fait une dépression et des tentatives de suicide. A remonté la pente grâce aux amis qu'il s'est faits ensuite (VoGay). A des amis qui ont vécu des choses très difficiles en famille, lui s'estime chanceux à ce niveau. Il ne s'intéresse pas à l'amour, il a envie d'être son propre superhéros, d'être une star.

H. se dit agnostique. A vécu l'enfer au catéchisme, sa catéchèse a eu des propos très durs à son égard. Il parle italien mais pas albanais, a plus d'amis italiens qu'albanais.

Sa soeur a très peu de liberté malgré sa majorité. N'a pas le droit de boire de l'alcool, doit avoir un copain albanais.

Dit que les enfants albanais ne lisent pas forcément, donc pas beaucoup de culture en dehors de ce qui est inculqué par les parents et la famille.

M., 18 ans, marocain (origines familiales en Arabie Saoudite), rencontré le 20 mars 2015

Enfant unique, bons liens avec sa mère mais pas avec son père, qui « ne réagit jamais à rien et qui n'est jamais là quand on a besoin de lui ».

N'a pas fait son coming out auprès de ses parents car a peur de perdre le lien avec sa mère et sa grand-mère (pour les autres membres de la famille, ça lui est égal). En a parlé avec un cousin ouvert dont il est proche.

Vit le fait d'être en Suisse comme un coup de bol, cela lui a rapidement permis de se rendre compte qu'il n'était pas tout seul. Au Maroc, les homosexuels risquent la prison. Pense que là-bas, les gens sont autorisés à faire ce qu'ils veulent en privé, mais pas en public. L'homosexualité est publiquement mal vue. Dit que les Arabes font très attention au regard des autres et qu'ils ont des codes pour tout. Le statut social est très important, il n'existe pas de classe moyenne. Au Maroc il y a énormément d'inégalités sociales.

Dit que l'Islam condamne la sodomie.

Désire se marier avec un homme et avoir des enfants

Entretien avec la Dresse C., gynécologue, albanaise (Kosovo). Rencontrée le 31 mars 2015

Selon elle, le Kosovo a connu une évolution des mentalités rapide et importante ces dernières années. Cela fait environ 20 ans qu'elle vit en Suisse, mais elle a encore beaucoup de contacts là-bas.

Son mari est professeur dans une école d'ingénieurs et a toujours été très ouvert. Ils sont venus en Suisse ensemble.

Pense qu'au Kosovo l'ouverture à l'homosexualité est de plus en plus grande, qu'il peut y avoir des manifestations homophobes mais pas de violences physiques et que les personnes homosexuelles se montrent de plus en plus.

Les parents des jeunes qui ont grandi ici sont restés fixés sur le Kosovo d'il y a 20 ou 30 ans, il y a donc un décalage entre leurs représentations et l'évolution de leur pays. Ce qui entraîne des conflits de loyauté importants pour les jeunes migrant-e-s de 2^e génération, qui sont pris entre l'éducation de leurs parents et la liberté dont bénéficient leurs pair-e-s.

Dit qu'il y a eu une importante émancipation des femmes, qu'elles ont repris le pouvoir sur les hommes (en Suisse aussi) mais qu'il y a encore des familles dans lesquelles les filles n'ont pas le droit de sortir ni d'avoir de copain (d'autant plus s'il n'est pas albanais).

Les traditions sont liées à la culture plus qu'à la religion, les musulmans du Kosovo étant peu pratiquants. Il existe une bonne cohabitation entre les musulmans, les catholiques et les orthodoxes.

Culturellement, la sexualité est un sujet dont on parle peu, car c'est un sujet intime et que les gens sont gênés d'en parler. Pourtant, elle commence à recevoir au cabinet des femmes albanaises qui lui font part de difficultés sexuelles avec leur mari.

Selon elle, l'éducation sexuelle permet aux jeunes de mettre des mots sur ce qui se passe dans leur corps, ce qui est très bien.

Entretien avec M. A., Imam de la communauté albanaise, Lausanne. Rencontré le 8 avril 2015.

M. A. est originaire du Kosovo et vit en Suisse depuis 1 an et demi, il est en train d'apprendre le français. A fait ses études en Egypte, parle très bien l'arabe. Son père a vécu en Allemagne longtemps, et il a aussi de la famille en France. Sa femme est originaire de Bosnie et parle 5 langues. Ouverture à la diversité culturelle, respect des autres religions.

Selon lui, le Coran interdit l'homosexualité car elle n'est pas naturelle, pas logique. « Même la médecine et la psychologie comparent l'homosexualité à une maladie ». Et sans parler de religion, elle est inacceptable pour une société en bonne santé. Prend l'exemple du peuple de Loth comme preuve que Dieu ne tolère pas l'homosexualité. La compare à une « pomme pourrie ». Dieu a créé l'homme et la femme pour se reproduire et se protéger mutuellement.

Si quelqu'un venait lui demander conseil ou de l'aide en lien avec l'homosexualité, il lui expliquerait, en s'appuyant sur le Coran, que c'est une maladie et quelque chose d'inacceptable, mais il ferait tout ce qu'il peut pour accompagner la personne et l'aider à changer, à guérir. Il serait prêt à l'accompagner chez un-e psychologue. Mais personne n'est jamais venu vers lui avec ces questions, c'est quelque chose dont on ne parle pas.

Dans la culture albanaise, l'homosexualité est inacceptable même pour les personnes non pratiquantes et vivre comme un-e homosexuel-le représente une sorte de suicide social car les gens savent que c'est inacceptable... et que ça le sera toujours, malgré ce qu'en disent

les médias. Pense qu'il est bon que les jeunes se marient tôt, afin d'éviter de tomber « dans ce genre de choses ».

Pour le peuple albanais, la famille est sacrée, ainsi que l'accueil et l'hospitalité. Regrette qu'en occident nous ayons « perdu ces valeurs », ainsi que le respect des aîné-e-s. Le lien entre les générations est extrêmement fort pour les albanais-e-s. Pour lui, le peuple albanais est un exemple de tolérance, car différentes religions et confessions (musulmane, catholique et orthodoxe) se côtoient sans qu'il n'y ait jamais eu de problème à ce niveau. Avoir une religion, même si ce n'est pas l'Islam, est mieux que de ne pas en avoir car cela permet de respecter les autres et d'être respecté, en partageant certaines valeurs communes.

Selon lui, la première valeur de l'Islam n'est pas la prière ni le Ramadan, mais l'éducation. « Un enfant doit être éduqué 20 ans avant sa naissance », ce qui veut dire que ses parents doivent être bien éduqués pour pouvoir bien l'éduquer. Le rôle des parents est de préparer leurs enfants à être de bons parents et à apporter quelque chose de bénéfique à la société. L'éthique, les valeurs et la morale sont primordiales et doivent être transmises par les parents. Les parents doivent être des modèles et des idoles pour leurs enfants, ils leur apprennent tout. M. A. pense que l'accès à de hautes études peut empêcher l'égoïsme, l'athéisme ainsi que le délitement des liens familiaux. Il pense que la scolarisation et les études permettent d'intégrer les bonnes valeurs ainsi que l'éthique. L'intégration dans le pays d'accueil est importante, elle signifie essentiellement aller à l'école et travailler, mais il faut faire attention à ne pas laisser trop de liberté aux ados car ils pourraient faire de mauvaises choses (drogue, délits, sexe) en ayant de mauvaises fréquentations.

Pour l'Islam, la femme est tout, elle est le pilier de la maison, de la famille et de la société. L'Islam a beaucoup de respect pour la femme, mais malheureusement certains pays mélangent Islam et traditions culturelles. Citation du Coran: « Si tu éduques un garçon, tu fais un homme, si tu éduques une fille, tu fais la société » (sous-entendu scolarisation et formation). Selon lui, une femme est un diamant, elle est la lumière et doit être aimée et protégée. Elle ne doit pas tomber dans la boue mais rester pure. Il est bien qu'une femme soit vierge à son mariage, c'est un gage qu'elle sera une bonne épouse et une bonne mère (de même pour les hommes, a précisé l'Imam). Les albanais-e-s portent donc beaucoup d'attention et de protection à leurs filles.

Il pense que si les jeunes font des bêtises en étant ados, qu'ils-elles ont des relations avec plusieurs personnes ou changent souvent de partenaires, et qu'ensuite ils-elles deviennent plus raisonnables, ils-elles risquent quand-même de ne pas trouver quelqu'un de bien. Beaucoup d'erreurs peuvent être commises durant l'adolescence, donc attention de rester dans le droit chemin pour éviter de se perdre. Les ados jusqu'à 20 ans (minimum) doivent donc être protégés car ils/elles ne sont pas assez mûr-e-s pour savoir ce qui est bon pour eux/elles et

faire des choix raisonnables. C'est pourquoi les parents albanais ne sont souvent pas d'accord que leurs filles aient des amoureux avant 20 ans, et que si elles en ont, ils préfèrent qu'elles choisissent des albanais, pour être sûrs qu'ils partagent les mêmes valeurs. Une personne peut choisir avec qui elle veut avoir une relation, pour autant qu'elle soit sûre de son choix et que la relation soit envisagée dans la durée (22-23 ans est le bon âge). Dans ce cas-là, si des parents mettent la pression sur leur fille pour qu'elle épouse un homme et que la fille ne souhaite pas l'épouser, l'Imam ne forcera pas la jeune femme et ne célébrera pas le mariage.

4. Définition de la santé sexuelle

« La santé sexuelle est un état de bien-être physique, émotionnel, mental et social relié à la sexualité .Elle ne saurait être réduite à l'absence de maladies, de dysfonctions ou d'infirmités. La santé sexuelle exige une approche positive et respectueuse de la sexualité et des relations sexuelles; ainsi que la possibilité d'avoir des expériences plaisantes, en toute sécurité, sans coercition, discrimination et violence. Pour réaliser la santé sexuelle et la maintenir, il faut protéger les droits sexuels de chacun »

OMS, 2006